

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
в СССР

3

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ



ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
В СССР

В ПЯТИ ТОМАХ

ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
В СССР

ТОМ
3

1 9 6 8

ИЗДАТЕЛЬСТВО • НАУКА •

МОСКВА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В. Е. ЕВГРАФОВ (руководитель авторского коллектива),
П. И. ВАЛЕСКАЛН, М. Т. ИОВЧУК, Л. А. КОГАН,
В. С. КРУЖКОВ, В. А. МАЛИНИН, Ш. Ф. МАМЕДОВ,
М. Н. ПЕУНОВА, З. В. СМИРНОВА, Н. Ф. УТКИНА, П. Я. ЩИПАНОВ

Третий том посвящен развитию философской и социологической мысли народов СССР в эпоху отмены крепостного права и развития домонополистического капитализма (конец 50-х—середина 90-х годов XIX в.). Особое внимание в томе уделяется рассмотрению материалистической философии революционных демократов и просветителей 60-х годов XIX в. — Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Шелгунова, Н. Серно-Соловьевича, Антоновича и др. Освещены философия и социология революционного и либерального народничества, показаны течения идеалистической философии (Вл. Соловьев, Л. Толстой, Достоевский, неославянофилы, неогегельянцы, позитивисты идеалистического толка, представители буржуазной социологической мысли и др.). История борьбы идей материализма и идеализма в естествознании, анализ общих и специфических черт развития философской и социологической мысли народов СССР, первоначальный этап распространения и понимания идей марксистской философии в России представителями различных общественно-политических течений, роль первых марксистских кружков, особенно Плеханова и его группы «Освобождение труда», в борьбе против народничества, ревизионизма, за победу марксистской философии получили свое отражение в этом томе «Истории философии в СССР».

ОТ РЕДАКЦИИ

Третий том «Истории философии в СССР» подготовили к печати и отредактировали: доктор философских наук В. Е. Евграфов (руководитель), академик АН Латвийской ССР П. И. Валескалн, члены-корреспонденты АН СССР М. Т. Иовчук и В. С. Кружков, доктора философских наук Л. А. Коган и Ш. Ф. Мамедов, кандидаты философских наук В. А. Малинин, М. Н. Пеунова, В. Ф. Пустарнаков, Э. В. Смирнова, Н. Ф. Уткина, доктор философских наук И. Я. Щипанов.

Окончательная редакция тома проведена В. Е. Евграфовым, М. Т. Иовчуком, М. Н. Пеуновой.

Главы и разделы третьего тома «Истории философии в СССР» написали следующие авторы:

Главы I и II — В. Е. Евграфов.

Глава III — И. Я. Щипанов.

Глава IV — А. Н. Маслин.

Глава V, §§ 1, 2, 4 — М. Н. Пеунова; § 3 — В. Ф. Пустарнаков; § 5 — Э. В. Смирнова; § 6 — А. А. Баженова.

Глава VI, раздел I, §§ 1, 2, 3 — А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров; § 4 — В. Ф. Пустарнаков; раздел II — А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров (о Н. К. Михайловском и заключение), В. Ф. Пустарнаков.

Заключение к первому и второму разделам — Э. В. Смирнова.

Глава VII, § 1 — В. В. Богатов; § 2 — В. А. Малинин, И. А. Корхова (о Сухово-Кобылине); § 3 — М. Н. Пеунова.

Глава VIII — Ю. Ф. Карякин.

Глава IX — М. Ф. Овсянников.

Главы X, XI и заключение к третьему разделу — Л. А. Коган.

Глава XII — Я. Г. Дорфман (физика), Л. Е. Майстров (математика), Ю. Г. Перель (астрономия).

Глава XIII, § 1 — Ю. А. Жданов; § 2 — Б. М. Кедров.

Глава XIV — Н. Ф. Уткина.

Глава XV — В. С. Тютин.

Глава XVI — Н. И. Стяжкин.

Глава XVII, § 1 — В. Е. Евдокименко; § 2 — В. Н. Ерму-
ратский.

Глава XVIII, § 1 — Н. С. Купчин и Д. И. Широканов; § 2 —
И. А. Мацявичюс.

Глава XIX, § 1 — П. И. Валескали и П. В. Лайзан; § 2 —
И. М. Саат и О. М. Штейн.

Глава XX, § 1 — В. А. Гагоидзе; § 2 — Ш. Ф. Мамедов;
§ 3 — Н. Г. Гаспарян, Н. М. Гаспарян, А. Б. Хачатурян.

Глава XXI — И. М. Муминов и Р. Г. Аvezбаева, Т. Акини-
язов, Б. Аманалиев, К. Бейсембиев и Б. Габдуллин.

Глава XXII, § 1 — В. В. Богатов (при участии В. Г. Хо-
роса); § 2 — Б. А. Чагин.

Заключение к тому — М. Т. Иовчук, В. Е. Евграфов,
Л. А. Коган, В. Ф. Пустарнаков, З. В. Смирнова.

Библиография к тому подготовлена Ц. М. Антоновой; имен-
ной указатель — Е. И. Дукельской.

Научно-организационную работу по тому вели М. Н. Пеу-
нова (ученый секретарь), Ц. М. Антонова.

Научно-вспомогательная работа по подготовке тома к изда-
нию выполнена Ц. М. Антоновой, Л. К. Медыниной, Т. Д. Мит-
рофановой.

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

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Движение философской и социологической мысли народов СССР, освещаемое в данном томе, происходило в условиях падения крепостного строя и развития промышленного, монополистического капитализма. Хронологически оно охватывает время примерно с конца 50-х до середины 90-х годов XIX в.

Изменения в экономической и классовой структуре общества. Крестьянская реформа 1861 года, открывшая эпоху капиталистического развития России, явилась заключительным звеном в цепи нараставшего глубокого и всестороннего кризиса господствовавшего крепостнического общественного строя, кризиса, достигшего наибольшей остроты к концу 50-х годов. Феодальный гнет тяготел не только над русским, но и над всеми другими народами Российской империи. Накануне реформы до 24 млн. русских, украинцев, литовцев, белорусов, грузин и других, т. е. свыше трети населения России, состояло из крепостных крестьян и рабочих.

Но сколь ни тяжел был гнет крепостничества, он не мог остановить экономического развития, втягивавшего Россию на путь капитализма. Крымская война (1853—1856 гг.) привела к тому, что нараставшие на протяжении десятилетий противоречия породили политический кризис, чреватый революцией. Недовольство охватило самые широкие слои населения, отражая через призму различных классовых интересов рост возмущения масс, угнетенных крепостническим строем. Свыше двух тысяч крестьянских выступлений произошло в 50-е годы, в основном во второй половине этого бурного десятилетия.

Поражение царизма в Крымской войне и рост антикрепостнической борьбы накануне и вскоре после реформы способствовали развертыванию национально-освободительного движения в Польше, Финляндии, Прибалтике, в Закавказье и других национальных районах; это движение переплетается с крестьянскими восстаниями против помещиков и местной администрации. Польское восстание 1863—1864 гг. было высшей точкой национально-освободительного движения в тот период.

Однако сложившаяся в России революционная ситуация не переросла в революцию «в силу крайней слабости, бессознательности, распыленности тех общественных элементов, интересы которых требовали преобразования»¹. В стране в это время не было еще организованного и сознательного революционного класса, способного нанести сокрушительный удар крепостнической монархии и установить новый общественный и политический строй. Крестьянское движение не имело ясных политических целей борьбы и в целом не пошло дальше разрозненных «бунтов». Волнения крепостных рабочих шли в общем русле общекрестьянского протеста. Российская буржуазия, будучи связанной множеством нитей с крепостным хозяйством и государственным заказами и к тому же напуганная крестьянским движением в России и рабочим движением на Западе, шла на соглашение с помещичьей монархией. Либералы и крепостническое большинство помещичьего класса спорили лишь о степени и мере возможных уступок крестьянству.

Сознательные борцы против самодержавно-крепостнического строя, разночинцы-демократы представляли собой в это время узкий круг революционеров, не имевших непосредственной, тесной связи с народными массами. Их революционные идеи не могли еще проникнуть в сознание широких масс, в подавляющем большинстве неграмотных, находившихся в плену царистских иллюзий, суеверий и религиозных предрассудков. Как указывал В. И. Ленин, «в России в 1861 году народ, сотни лет бывший в рабстве у помещиков, не в состоянии был подняться на широкую, открытую, сознательную борьбу за свободу»².

В этих условиях «освобождение» крестьян было не только уступкой «духу времени», растущим капиталистическим отношениям, но и крупнейшей по своим масштабам сделкой между самодержавием и помещиками за счет подавляющего большинства народа. Указанное обстоятельство определило двойственный, противоречивый характер крестьянской реформы. По своему объективному социально-экономическому содержанию она пред-

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 167.

² Там же, стр. 140.

ставляла собой буржуазный переворот, но, поскольку реформа проводилась крепостниками, она сохранила в огромной степени помещичье землевладение, политические привилегии дворянства, его старье, феодальные источники доходов.

Однако в целом после 61-го года в России утвердилась новая, капиталистическая общественная формация. Все быстрее и быстрее развивались города, росли фабрики и заводы. Железные дороги связали земледельческие губернии с промышленными центрами и с портами Балтийского и Черного морей. Происходила бурная, по меркам того времени, промышленная революция. Параллельно с развитием капитализма вглубь, на территории, где он уже пустил корни в дореформенное время, в пореформенный период шло распространение капитализма вширь, «завоевание» российским капиталом окраин империи.

Перемены в экономическом базисе общества повлекли за собой коренные изменения в его классовой структуре. На основе сравнительно быстрого развития промышленности капиталистического типа в России окончательно складываются возникшие еще в дореформенный период новые общественные классы — буржуазия и пролетариат. Происходит процесс ускоренного формирования промышленной буржуазии. Основную массу населения по-прежнему составляло крестьянство, которое нищало и разорялось, выделяя из своей среды прослойку сельской буржуазии. Наряду с русской буржуазией формировалась национальная буржуазия в национальных районах страны. К 80—90-м годам буржуазия превратилась в ведущую экономическую силу общественного развития.

Параллельно с буржуазией рос и набирался сил ее антипод — пролетариат. Происходил процесс обособления рабочего класса от крестьянства, постепенно росла численность потомственных пролетариев, которые начинали осознавать свои особые, классовые интересы и создавать уже в 70-х годах свои первые рабочие организации.

Для развития духовной жизни страны чрезвычайно важное значение имело то обстоятельство, что в результате развития капитализма росла численность интеллигенции и происходило ее дальнейшее расслоение. Буржуазно-помещичья интеллигенция (привилегированное чиновничество, часть технической интеллигенции, специалистов в помещичьих имениях, ученых и деятелей искусства и др.) служила «верой и правдой» господствующим классам. Однако значительные слои интеллигенции, особенно разночинной, выступали на стороне народа не только против помещиков, но и против буржуазии.

Социально-экономические преобразования сопровождались реформами государственного строя России, имевшими своей целью

укрепить абсолютизм, приспособить его в какой-то мере к требованиям капиталистического развития. В 1863—1864 гг. была проведена школьно-университетская реформа, открывшая доступ в гимназию лицам всех сословий (при условии внесения платы за обучение), разрешавшая общественным учреждениям и частным лицам открывать начальные школы, различные курсы и т. д., отменявшая ряд ограничений в университетской жизни.

В 1864 г. чисто сословный, закрытый суд был заменен гласным судом присяжных. Вместо односословных учреждений местного дворянского самоуправления вводились внесословные земские учреждения на основе буржуазного принципа имущественного ценза. В 1870 г. было разрешено создавать органы городского самоуправления — городские думы. Но над этими учреждениями был установлен постоянный надзор царской администрации. В 1865 г. царизм вынужден был провести цензурную реформу, которой добивались совместно и революционные демократы и либералы. В 1874 г. царские власти приступили к реорганизации армии. Вместо рекрутчины была введена всеобщая воинская повинность, при сохранении за дворянством фактической монополии на замещение офицерских должностей.

Крепостническо-бюрократическое государство постепенно превращалось в буржуазную монархию. Буржуазные реформы в России, указывал В. И. Ленин, были невозможны без революционного натиска в начале 60-х годов, открывшего новый этап в освободительном движении страны.

2. *Освободительное движение.* С 1861 г. начался второй, разночинский этап освободительного движения в России, продолжавшийся до середины 90-х годов. «Падение крепостного права, — писал В. И. Ленин, — вызвало появление разночинца, как главного, массового деятеля и освободительного движения вообще и демократической, бесцензурной печати в частности»³. По сравнению с дворянским этапом шире стал круг борцов, ближе их связь с народом. Революционные разночинцы значительно отчетливее и глубже понимали потребности и интересы народных масс, нежели передовые дворяне, смелее, тверже, решительнее вступали в революционные битвы с царизмом.

Величайшим представителем разночинского этапа русского революционного движения является Н. Г. Чернышевский, развивший дальше народнические взгляды А. И. Герцена. «Чернышевский был гораздо более последовательным и боевым демократом. От его сочинений веет духом классовой борьбы. Он резко проводил ту линию разоблачений измен либерализма, которая доньше ненавистна кадетам и ликвидаторам. Он был

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 25, стр. 94.

замечательно глубоким критиком капитализма, несмотря на свой утопический социализм»⁴.

В период подготовки и проведения крестьянской реформы Чернышевский и его соратники и ученики, группировавшиеся вокруг журнала «Современник», выступили как подлинные выразители и истолкователи коренных крестьянских интересов, многое сделали для разоблачения широко распространенных иллюзий в отношении правительства царя-«освободителя» Александра II. Либералы (Б. Н. Чичерин, К. Д. Кавелин, А. М. Унковский, А. И. Васильчиков, В. П. Безобразов и др.), хотя и выступали с критикой Каткова, Мещерского и других реакционных идеологов дворянства, но одновременно под флагом обличения сравнительно мелких зол самодержавно-крепостнического строя защищали интересы эксплуататорских классов, шли на сделку с крепостниками при выработке и проведении крестьянской реформы.

Последовательно демократическая, антимонархическая традиция, упроченная «Современником», сыграла огромную роль в идеологическом воспитании поколений российских революционеров. Она была унаследована революционными народниками и продолжена пролетарскими революционерами, применительно к историческим задачам борьбы за демократию и социализм. В связи с 50-летием отмены крепостного права В. И. Ленин писал: «Либералы 1860-х годов и Чернышевский суть представители двух исторических тенденций, двух исторических сил, которые с тех пор и вплоть до нашего времени определяют исход борьбы за новую Россию»⁵.

Чернышевский и возглавляемая им небольшая группа революционеров, уверенные в возможности перерастания разрозненных крестьянских выступлений во всероссийское восстание и крестьянскую революцию, разработали план широкой нелегальной подготовки этой революции, которая, по их расчетам, могла подвести Россию с ее общинным устройством деревни к социализму, минуя злоклучения капитализма.

В прокламациях, написанных в 60-х годах, они разоблачали грабительскую царскую реформу, призывали народ повсеместно готовиться к вооруженному восстанию. Со страстным революционным призывом к народу обратились в своих статьях-воззваниях в 1861—1862 гг. Н. П. Огарев и А. И. Герцен. В статье «Что нужно народу?», опубликованной в «Колоколе», Н. П. Огарев писал: народу нужны земля, воля, образование; нечего ждать добра от царя, надо готовиться к упорной борьбе за мирскую

⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 25, стр. 94.

⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 174.

землю, народную волю, человеческую правду. В связи с закрытием Петербургского университета А. И. Герцен написал статью «Исполни просыпается», в которой обратился с знаменитым призывом: «В народ! к народу! — вот ваше место, изгнанники науки»⁶.

В прокламациях начала 60-х годов нашли свое выражение разные оттенки революционно-демократической идеологии и вытекавшие отсюда разные тактические установки, получившие развитие в идеологии и тактике собственно народнических организаций последующих лет. В них настойчиво провозглашался призыв к объединению революционных сил страны.

В конце 1861 г. в результате большой подготовительной работы, проведенной петербургскими сподвижниками Чернышевского — братьями Н. А. и А. А. Серно-Соловьевичами, Н. А. Обручевым, А. А. Слещовым, Н. И. Утиным, было создано тайное общество «Земля и Воля». Активное участие в его организационном укреплении и руководстве приняли Герцен и Огарев. Это было начало совместных действий под руководством единого центра революционных групп и кружков, возникавших в России и имевших общую платформу.

Наиболее тесными были связи русских, польских, белорусских и литовских демократов, нашедшие вскоре свое практическое воплощение в революционных действиях во время восстания 1863 года.

Одновременно шла подготовка царизма к вооруженному подавлению разраставшегося революционного движения. Вскоре после объявления крестьянской реформы царизму удалось подавить вспыхнувшие крестьянские бунты. Весной 1862 г. подверглись разгрому студенческие организации Петербургского, Московского и других университетов. Затем царизм нанес общий удар по демократическим силам. Были арестованы Чернышевский, Писарев, Н. Серно-Соловьевич, Шелгунов. Царские власти запретили на восемь месяцев издание «Современника» и «Русского слова», закрыли воскресные школы, народные читальни и т. д. «Расправившись с людьми, способными не только болтать, но и бороться за свободу, правительство, — пишет В. И. Ленин, — почувствовало себя достаточно крепким, чтобы вытеснить либералов и из тех скромных и второстепенных позиций, которые ими были заняты «с разрешения начальства»⁷.

Поражение польского восстания привело к резкому спаду освободительного движения в стране и ухудшило условия деятельности демократических сил, к распаду первой революционной организации 60-х годов — «Земли и Воли». Среди револю-

⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений в тридцати томах. т. XV. М., 1958, стр. 175.

⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 36.

ционеров начались разногласия в оценке причин поражения демократических сил и в определении путей и средств общественных преобразований, что в 1864—1865 гг. нашло свое отражение в полемике между «Современником» и «Русским словом».

Оба журнала и в новых условиях продолжали отстаивать передовые революционно-демократические принципы и идеалы. Вместе с тем в статьях Писарева и некоторых других демократов-публицистов стали проявляться отклонения от учения Чернышевского и Добролюбова о решающей роли народных масс в историческом процессе, колебания в вопросе о необходимости политической борьбы и коренных политических преобразований и т. д.

В 70—80-х годах господство в освободительном движении и передовой общественной мысли России принадлежало революционным народникам и их организациям. Виднейшими идеологами революционного народничества были П. Л. Лавров, М. А. Бакунин и П. Н. Ткачев. Начавший свою деятельность в шестидесятые годы, Н. К. Михайловский уже олицетворял собой переход от революционного народничества к либеральному, виднейшими представителями которого в 80—90-е годы были С. Н. Южаков, С. Н. Кривенко, В. П. Воронцов, Н. Ф. Даниельсон, Н. А. Карышев, И. И. Каблиц (Юзов) и др.

Наряду с общими чертами, присущими и революционному и либеральному народничеству (оценка капитализма в России как упадка, регресса, признание самобытности русского экономического строя вообще и крестьянина с его общиной, артелью и т. п., в частности, игнорирование связи «интеллигенции» и юридически-политических учреждений страны с материальными интересами определенных общественных классов), эти течения представляли в общем и целом два различных этапа в развитии демократической общественной мысли и общественного движения в 70—90-е годы, хотя либерально-народническая тенденция зародилась еще в 60—70-е годы, а революционно-народническая продолжала существовать в ряде случаев в 80—90-е годы.

Тактические установки идеологов революционного народничества не были однозначными. Лавристы ориентировались на длительную социалистическую пропаганду в крестьянских общинах; бакуинцы делали ставку на немедленный народный бунт и разрушение всякой государственности в обществе; ткачевцы толкали освободительное движение на организацию заговора революционного меньшинства и установление его диктатуры для осуществления социалистических преобразований.

В 1869 г. в Петербурге возник кружок М. А. Натансона и Н. В. Чайковского, в который вошли виднейшие впоследствии практики народнического движения — С. М. Кравчинский, Д. А. Клеменц, С. С. Синегуб, Н. А. Чарушин и др. Этот кружок

установил вскоре связи с московскими студентами, с кружком «Киевская коммуна», имевшим свои филиалы в Харькове, Одессе и других городах Украины. В то же время оформилась группа С. Г. Нечаева «Народная расправа». В начале 70-х годов народнические кружки развернули свою пропагандистскую деятельность среди передовых рабочих, готовя агитаторов для работы в деревне. В 1872 г. в Петербурге возник, а затем действовал в Москве под руководством А. В. Долгушина народнический кружок «бунтарского» направления, призывавший в своих прокламациях передовых людей из интеллигенции и студентов «идти в народ», возбуждать его к бунту «во имя лучшего общественного устройства».

Народнические кружки были созданы и в ряде других городов. И хотя каждый из них существовал недолго, именно они сыграли решающую роль в подготовке массового похода революционной молодежи в народ, развернувшегося в 70-х годах, особенно весной и летом 1874 г. «Хождение в народ» сотен революционеров особенно захватило губернии, где были наиболее живы бунтарские традиции (Поволжье, Поднепровье, Дон). Не встретив сочувствия в крестьянстве, революционные пропагандисты потерпели жесточайшее поражение. Почти все они были схвачены царскими властями.

В 1876 г. уцелевшие от ареста народники создали новую и еще более сильную революционную организацию «Земля и воля», объединившую в своих рядах местные народнические кружки. Ее организаторами были М. А. Натансон, Александр и Андриан Михайловы, Г. В. Плеханов, И. И. Попов, О. В. Аптекман и А. А. Квятковский, решившие перейти от неудачных попыток «хождения в народ» к созданию из революционеров постоянных «деревенских поселений», имевших своей целью поднять массы на «всероссийский бунт». Однако и в этом случае крестьянство осталось глухим к агитации народников.

Потерпев поражение с «деревенскими поселениями», народники начали склоняться к глубоко ошибочной тактике индивидуального террора, к единоборству передовой интеллигенции с царским правительством. Но были и противники этой тактики. Начавшиеся разногласия привели к тому, что на Воронежском съезде «Земля и воля» раскололась на две самостоятельные организации: «Народная воля» во главе с А. И. Желябовым, С. Л. Перовской, В. Н. Фигнер, Н. А. Морозовым и др., и «Черный передел» во главе с Г. В. Плехановым, В. И. Засулич, Л. Г. Дейч, П. Б. Аксельродом и др.

Революционеры «Народной воли» развернули героическую борьбу с царизмом, организовав многочисленные покушения на царя и многих высших сановников. 1 марта 1881 г. Александр II

был убит взрывом бомбы, брошенной Игнатием Гриневецким, который при этом погиб и сам. 3 апреля 1881 г. организаторы террористического акта А. И. Желябов, Н. И. Кибальчич, С. Л. Перовская, А. Д. Михайлов и Н. И. Рысаков были повешены. Вскоре все организации были разгромлены, народничество стало угасать.

Новая попытка убить царя 1 марта 1887 г., подготовленная при участии Александра Ульянова, уже не могла вдохнуть жизнь в исторически исчерпавшее себя движение. Началось вырождение народничества в либеральное течение. Переход народников на либеральные позиции явился следствием не только краха их тактики. Эволюция народничества была закономерным следствием развития капитализма в России.

В середине 90-х годов XIX в. закончился разночинский этап освободительного движения. Решение глубоких демократических общественных преобразований в стране история возложила на плечи рабочего класса — вождя всего народа, гегемона революции.

3. Основные направления и проблемы в философии и социологии. В соответствии со степенью экономического развития, изменениями в соотношении классовых сил, их ролью в общественной жизни страны во второй половине XIX в. выявились следующие главные направления в области философии и социологии народов России: 1) философия и социология революционных демократов и просветителей; 2) философские и социологические учения народничества; 3) естественнонаучный материализм; 4) реакционные и консервативные течения религиозно-идеалистической философии; 5) буржуазные либеральные философские течения (буржуазный позитивизм, консервативное гегельянство); 6) марксистское направление в философии.

Религиозно-идеалистическая философия была изложена в трудах О. М. Новицкого, С. С. Гогоцкого, П. Д. Юркевича и др., составлявших первоначально «Киевскую школу» русского теизма, а позднее получивших всероссийскую трибуну. Видными представителями религиозно-идеалистической философии у других народов были: В. Вальтер и др. в Латвии, Г. А. Тейхмюллер, И. В. Янсен и др. в Эстонии, П. С. Леонард в Молдавии, П. Иоселиани, Г. Мухранский, Г. Гамбашидзе, И. Перадзе и др. в Грузии, Г. Айвазовский, О. Чамурчян и др. в Армении и т. д.

Представители этого направления имели известное влияние в общественном движении и общественной мысли, являлись «охранителями» основ христианства в науке и политической жизни, вели ожесточенную борьбу против материализма и прогрессивных социологических концепций демократов, выступали против стремления своих народов к социальному прогрессу, оправдывали колониаторскую политику царизма.

В духовной и политической жизни некоторых народов Средней Азии и Азербайджана религиозно-идеалистическая философия и во второй половине XIX в. продолжала занимать господствующее положение, приняв здесь форму активного исламизма.

Философской основой исламизма и его различных обновленных временем течений (панисламизма, пантюркизма) являлись религиозно-мистические концепции суфизма и восточного пантеизма. Представители данного направления — А. Агаев, А. Гусейнзаде и другие — выступали в защиту старых общественных порядков в духе восточного деспотизма, против развития капитализма и пробуждения народа и его стремления к национальному и социальному прогрессу.

В связи с изменившимися историческими условиями славянофильство в России также претерпело эволюцию. Оно развивалось вне рула официальной идеологии и в период подготовки и проведения крестьянской реформы выступало по ряду вопросов вместе с либералами. Позднее, в 70—80-е годы, оно выродилось в неославянофильство (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев и др.).

В 60-е годы в Петербурге оформилось родственное славянофильству, «почвенническое» течение в русской религиозно-идеалистической философии (братья Ф. М. и М. М. Достоевские, Н. Н. Страхов и другие). Его органами в это время были журналы «Время» (1861—1863) и «Эпоха» (1864—1865). Почвенники вели полемику против философского материализма, революционных и социалистических идеалов Н. Г. Чернышевского, изложенных в романе «Что делать?». Политической борьбе с самодержавием они противопоставляли призыв к морально-этическому совершенствованию личности, к примирению народа с господствующими классами.

Наивысшее развитие религиозно-идеалистическая философия в России получила в последней трети XIX в. в произведениях Владимира Соловьева.

Особое место в истории идеализма в России занимает философское учение Л. Н. Толстого, получившее мировую известность еще при жизни писателя. Учение Толстого, вполне сложившееся в конце 70-х — начале 80-х годов, являлось, по словам В. И. Ленина, идеологическим отражением старого крепостного строя в России, «строя жизни восточных народов», выражением интересов преимущественно патриархального крестьянства, накопившего «горы злобы и ненависти» против крепостников-помещиков, веками мечтавшего о лучшей жизни и боровшегося за нее и вместе с тем охваченного страхом перед неизвестным ему буржуазным строем, из которого оно не видело тогда разумного выхода. «Кричащие противоречия» в мировоззрении Тол-

стого были отражением силы и слабости, глубины и ограниченности крестьянского массового движения в эпоху подготовки в России буржуазно-демократической революции.

Во второй половине XIX в. видное место в идеалистической философии заняли течения, связанные так или иначе с общественным движением либеральной буржуазии и либерального дворянства. Что касается общественного движения либеральной буржуазии, ее участия в освободительном движении второй половины XIX в., то, как писал об этом в 1895 г. В. И. Ленин, «русские либералы *никогда* не организовывали революционной партии для борьбы за ниспровержение самодержавия, хотя они всегда могли и могут найти для этого и материальные средства и зарубежных представителей русского либерализма»⁸. Вместе с тем, как указывал Ленин, «никогда не было в России недостатка в людях, всю душу полагавших на создание теорий и программ, выражающих интересы нашей буржуазии»⁹. Эти теории и программы росли после реформы 1861 года, «как грибы после дождя». Их появление и широкое распространение было связано с ростом прогресса и культуры в стране, а прогресс и культура были в то время «сплошь буржуазными».

За десятилетия после реформы «либерально-монархическая буржуазия и в земствах, и в городском представительстве, и в школе, и в печати выросла и сложилась в достаточно определенную величину»¹⁰. Росли не только силы демократии и социализма — «сначала смешанных воедино в утопической идеологии и в интеллигентской борьбе народовольцев и революционных народников, а с 90-х годов прошлого века начавших расходиться...» Росли силы и либерально-монархической буржуазии, «проповедовавшей удовлетворение «культурной» работой и чужавшейся революционного подполья»¹¹.

В идейном отношении буржуазный либерализм второй половины XIX в. в России не был однозначным направлением общественной мысли. Он претерпел весьма сложную эволюцию, пройдя путь от весьма робкой разновидности либерализма 60-х годов (К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин и др.) до катедер-социализма (И. И. Иванюков, отчасти А. И. Чупров и А. А. Исаев) и «легального марксизма» (П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, М. И. Туган-Барановский и др.) — в девяностые годы.

В 60—80 гг. в теоретической области буржуазный либерализм в России противостоял, главным образом, народничеству,

⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 258.

⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 528.

¹⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 220.

¹¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 176.

а в 80—90 гг. — и народничеству и марксизму. Его отношение к марксизму в это время еще не было резко враждебным. В доброе старое время, указывал В. И. Ленин, «уничтожением» Маркса занимались у нас только крайне правые, правительственные профессора. До 1905 г. русская буржуазия еще не видела другого врага кроме крепостников и «бюрократов» и к теории марксизма «старалась относиться сочувственно, старалась не видеть «врагов слева»¹².

Этим, в частности, объясняется и тот спокойный буржуазный объективизм, которым проникнуто изложение содержания методологии первого тома «Капитала» в рецензии И. И. Кауфмана — типичного буржуазного либерала, всегда чуждавшегося социалистической тенденции экономического учения Маркса. Наиболее сильно тенденции прогрессивной буржуазной мысли в отношении марксизма выражены в произведениях талантливого русского экономиста и публициста Н. И. Зибера.

Последний отстаивал экономическое учение Маркса в борьбе против его «критиков», но и он понимал марксизм односторонне и ему оставалась чуждой революционно-критическая сторона учения марксизма. И ему, а тем более другим либеральным буржуазным профессорам было присуще «исконное» непонимание материалистической диалектики и теории классовой борьбы. Теоретическая позиция Зибера являлась важной вехой в движении буржуазно-либеральной мысли на ее пути к «легальному марксизму».

Наряду с попытками некоторых буржуазно-либеральных идеологов отвергнуть марксизм с порога предпринимались многочисленные попытки поставить учение Маркса на службу российской буржуазии, использовать его идеи для обоснования ее реформистской политики и для задушеывания противоречий буржуазного развития России.

Во второй половине XIX в. наибольшим влиянием в идеалистической философии буржуазного либерализма в России пользовался позитивизм, виднейшими представителями которого были К. Д. Кавелин, М. М. Троицкий, В. В. Лесевич, Е. В. де Роберти, Г. Н. Вырубов, Н. И. Кареев и др. В молодости они общались с Герценом (Кавелин, Роберти), Лавровым и другими деятелями революционного народничества (Вырубов, Лесевич), но по мере обострения классовых противоречий в стране встали во враждебное отношение сначала к революционно-демократическому движению и общественной мысли, а позднее — к идеям марксизма. Они ратовали за постепенную «трансформацию» общества.

¹² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 25, стр. 33, 34.

В последние десятилетия XIX в. буржуазная позитивистская философия, под влиянием кантианства и неокантианства, окончательно эволюционизировала в сторону субъективного идеализма махистского толка. Первым русским эмпириокритиком стал В. В. Лесевич. Менее влиятельным в рассматриваемый период было течение консервативного гегельянства. Его наиболее видные представители — Б. Н. Чичерин и Н. Г. Дебольский в России, Клим Ганкевич на Украине — интерпретировали учение Гегеля преимущественно в духе правого гегельянства, единства философии и религии, схоластизировали его диалектику, имели своей основной целью идеализацию капиталистического строя и буржуазно-феодальных государств, якобы выполняющих роль поборников просвещения, морального совершенствования личности и цивилизации общества.

С позиций деизма и абсолютного идеализма выступали против клерикалов и главным образом против философии и социологии демократов С. Назарьянц и другие буржуазные либералы в Армении.

Несколько особое место в философской и социологической мысли в последней трети XIX в. занимают прогрессивные мыслители, защищавшие принципы буржуазной демократии и идеалы буржуазного просветительства. Это — автор трудов «Краткая философия», «Принципы логики» и «История философии» А. Гарагашян, активный общественный деятель М. Мамурян, публицист и социолог-позитивист Г. Арцруни и др. в Армении, публицисты и социологи Р. Панцхава, С. Георгадзе, М. Сапаридзе и др. в Грузии, идеологи младолатышского движения Юрис Алуна, Каспар Биезбардис, а также пастор и писатель А. Ниедре.

Одной из важных черт буржуазной общественной мысли в нашей стране было усиление в ней националистических тенденций. Эти тенденции получили наиболее отчетливое и всестороннее выражение в концепциях Н. И. Костомарова и П. А. Кулиша — на Украине, А. Ельского, И. Орловского и А. Пшелка — в Белоруссии, А. Ниедре — в Латвии.

Религиозно-идеалистической философии реакционных кругов помещичьего класса и идеалистической философии буржуазно-либерального направления во второй половине XIX в. противостояли философские и социологические учения демократического направления, которое не было однозначным и прошло ряд этапов в своем историческом развитии. Его главой и самым крупным представителем во всероссийском масштабе был Н. Г. Чернышевский, создавший на основе антропологического принципа во второй половине 50-х — начале 60-х годов целостную систему философского материализма, социологии, этики и эстетики, проникнутую духом диалектики и классовой борьбы, тесно связан-

ную с революционным демократизмом и утопическим социализмом. В ряде существенных пунктов его социология, опирающаяся на объективный метод, приближалась к материалистическому пониманию общественных явлений.

Разработанные Чернышевским философское, социологическое, эстетическое и этическое учения оказали громадное влияние на все последующее развитие философской мысли в стране второй половины XIX в., а в конце пятидесятых и в шестидесятые годы оно безраздельно господствовало в передовых кругах разночинской интеллигенции и в революционном освободительном движении. Ближайшим единомышленником Чернышевского в эти годы был Н. А. Добролюбов, мировоззрение которого было идентичным мировоззрению его учителя.

Виднейшими представителями философской и социологической мысли демократов-«шестидесятников» (некоторые из них действовали и в последующие десятилетия) в России были Д. И. Писарев, М. А. Антонович, Н. В. Шелгунов, М. Л. Михайлов, братья Н. А. и А. А. Серно-Соловьевичи, М. Е. Салтыков-Щедрин, Г. Э. Елисеев, В. В. Стасов и другие. В важнейших мировоззренческих вопросах все они, хотя и с разной степенью последовательности, выступали в качестве учеников и продолжателей Белинского, Герцена и особенно Чернышевского. Критика современных течений идеализма (в том числе идеалистических концепций в литературе и искусстве), защита материалистических взглядов, эстетических, этических и социологических идей Чернышевского, отстаивание идеалов социализма, всесторонняя критика идеологии либерализма составляют главную заслугу мыслителей, группировавшихся вокруг журналов «Современник», «Русское слово» и «Отечественные записки» (после 1868 г.).

Однако после поражения демократических сил в схватке с крепостниками и либералами в период первой революционной ситуации, в среде самих «шестидесятников» усилилось ощущение глубокой пропасти между социалистическим идеалом и реальной действительностью, обнаружился недостаток единства в определении новых тактических задач, реальных путей и средств общественных преобразований. В связи с этим в середине шестидесятых годов возник и остро встал вопрос об отношении к идеям Герцена и Чернышевского, начались отклонения от их линии.

Спад крестьянского освободительного движения в стране явился одной из причин усиления субъективизма в мировоззрении многих учеников Чернышевского. В качестве главной движущей силы общественных преобразований стала выдвигаться научная мысль, получившая действительно мощное развитие

в связи с бурным ростом промышленности в России. Последователи Чернышевского в 60-е годы приветствовали движение страны по пути промышленного и научного прогресса, но они еще не осознавали его связи с неизбежным ростом непримиримых социальных противоречий капиталистического типа, надеясь на то, что отличительные черты русского рабочего, обладавшего земельным наделом, оседлостью и проникнутого духом «ассоциации», способны предохранить Россию от «язвы пролетариата», защитить рабочих от бесчеловечной капиталистической эксплуатации, а развитие науки, просвещения, использование плодов западноевропейской цивилизации откроют путь к справедливому общественному устройству. Оптимизм демократов-просветителей 60-х годов, отличавший их от народников 80—90-х годов, опирался на неразвитость капиталистических отношений.

Вместе с тем некоторые из последователей Чернышевского стали противопоставлять знания движению народных масс, что неизбежно вело к субъективизму и сближению с народничеством.

Интернационалистические позиции Герцена, Чернышевского и других виднейших деятелей русского освободительного движения, их борьба против национального угнетения и неравноправия за предоставление всем народам России права на свободное национальное самоопределение, их революционно-демократическая идеология, философия и социология оказывали большое влияние на формирование прогрессивных демократических течений в культуре и общественной мысли народов Украины, Белоруссии, Прибалтики, Кавказа, Средней Азии. Ускорился процесс размежевания между сторонниками соглашения с царским самодержавием и сторонниками решительной борьбы против царизма, совместно с русскими революционерами.

В Польше, Литве и Белоруссии демократическое направление в общественной мысли в шестидесятые годы нашло свое наиболее яркое выражение в произведениях Зигмунда Сераковского, Анастаса Мацквичуса и К. С. Калиновского.

Просветители-демократы Ф. Р. Крейцвальд, К. Р. Якобсон и И. Келер представляли передовую общественную мысль Эстонии. Возникновение философской и социологической мысли революционно-демократического характера в Латвии связано с деятельностью П. Д. Баллода, принимавшего активное участие в общероссийском освободительном движении.

Философию и социологию демократического направления на Украине в 60—80-е годы представляли А. А. Потемня, Панас Мирный и Марко Вовчок, в 70—90-е годы — С. А. Подолинский, Остап Терлецкий, М. И. Павлик. С конца 70-х годов началась творческая деятельность И. Я. Франко, со второй половины

80-х годов — П. А. Грабовского и М. М. Коцюбинского, выдающихся украинских революционных демократов. Мыслители-демократы Украины в новых исторических условиях продолжали и развивали материалистические традиции Шевченко и великих русских революционных демократов. Многие из них, будучи горячими пропагандистами крестьянского утопического социализма, испытали благотворное влияние идей марксизма и активно пропагандировали их на украинском языке.

Прогрессивная мысль в Молдавии в области философии, социологии, этики и эстетики развивалась литераторами и публицистами К. Стамати-Чуря и Б. П. Хаждеу, верившими в общественный и научный прогресс, сочувствовавшими страданиям народных масс, но не дошедшими до признания необходимости революционных преобразований.

Демократическое направление в философской и социологической мысли народов Закавказья представляли революционеры-демократы-шестидесятники И. Г. Чавчавадзе, Н. Я. Николадзе, Г. Ф. Церетели и другие в Грузии, М. Л. Налбандян, А. Свачян и другие в Армении, М. Ф. Ахундов в Азербайджане.

В Средней Азии и Казахстане во второй половине прошлого века прогрессивную философскую и социологическую мысль развивали таджикско-узбекский ученый и просветитель А. До-ниш, выдвинувший программу буржуазно-демократических преобразований, мечтавший о социальном равенстве людей, выступавший за развитие светской культуры и философии. Разработку его идей продолжили узбекские и таджикские писатели и поэты З. Фуркат, Муками, Х. Ниязи, С. Айни, Сиддики, туркменские поэты О. Китяби, А. Мятаджи и Мискинклыч. В их мировоззрении центральное место занимали проблемы этики, критика реакционных феодально-клерикальных нравов господствующих классов.

В Казахстане демократами-просветителями в указанную эпоху были И. Алтынсарин, Абай Кунанбаев, продолжавшие традиции выдающегося казахского мыслителя Чокана Валиханова. В центре мировоззрения Абая стояла проблема человека как организма, личности, познающего субъекта.

Многие из прогрессивных мыслителей народов России получили образование в Петербургском, Московском и других российских университетах и высших учебных заведениях, испытали благотворное влияние идеологии вождей русского освободительного движения.

В целом мировоззрение мыслителей-демократов 60—70-х годов содержало в себе ряд новых черт, получивших дальнейшее развитие в философии и социологии как революционного, так и либерального народничества.

Уже в 1869 г. по просветительскому оптимизму демократов-«шестидесятников» был нанесен сильнейший удар книгой В. В. Флеровского «Положение рабочего класса в России». Знаменитые стачки рабочих на Невской бумагопрядильне в Петербурге и на Кренгольмской мануфактуре в Нарве в начале 70-х годов, Морозовская и другие крупные стачки в Центральном промышленном районе в середине 80-х годов обратили на себя всеобщее внимание и возвестили о начале классовой борьбы российского пролетариата с предпринимателями. Промышленные кризисы 1873 и 1881—1886 гг. продемонстрировали неизбежность обнищания рабочего класса и закабаление трудящихся.

В этих условиях игнорировать острейшие противоречия, связанные с развитием капитализма, уже было невозможно. Однако идеологи революционного народничества П. Л. Лавров, П. Н. Ткачев, М. А. Бакунин и другие не сумели соединить в своей теории неумолимое движение страны по пути промышленного (и, следовательно, капиталистического) прогресса с борьбой за освобождение рабочего класса и трудящихся масс. Искренняя защита народниками интересов рабочего человека города и деревни от промышленного развития стала реакционной. Решение ими важнейшего вопроса «о судьбах капитализма в России» утратило черты прогрессивности.

Теоретики революционного народничества отступили от учения Чернышевского и Добролюбова о решающей роли народных масс в историческом процессе, принизили уровень философской и особенно диалектической мысли. Однако в конкретных исторических условиях русской действительности 70—80-х годов социологические учения Лаврова, Бакунина, Ткачева, несмотря на их теоретическую ошибочность, служили делу революционной борьбы против царизма.

Народническое направление в философии и социологии получило широкое распространение у большинства народов России. Оно не имело необходимой почвы лишь в Латвии и Эстонии, где не было общинного владения землей и развитие капитализма шло быстрее, чем в других районах, а также в Средней Азии и Казахстане, ввиду очень слабого развития там капитализма.

Значительное влияние на духовную жизнь своих народов в 70—80-е годы оказали философские и социологические идеи революционных народников З. Ралли-Арборе и Н. П. Зубку-Кодряну в Молдавии, А. Дембо и А. Гнатовского и др. в Польше и Литве, Г. Тархан-Моурави, Н. Инашвили, Г. Маяшвили и других в Грузии.

Вместе с развитием капитализма и рабочего движения в России старый русский крестьянский социализм раскололся, «ус-

тупив место, с одной стороны, рабочему социализму; с другой — выродившись в пошлый мещанский радикализм»¹³.

Н. К. Михайловский, Н. Ф. Даниельсон и другие представители либерального народничества уходили все дальше и дальше от философского материализма и социологических учений Чернышевского и «шестидесятников», порывали с революционной традицией землевольцев и народовольцев и вступили на путь борьбы против марксизма.

Важное место в историко-философском процессе занимали в рассматриваемый период прогрессивные материалистические и стихийно-диалектические идеи в естествознании. Они развивались преимущественно в формах естественноисторического материализма и материалистически истолкованного позитивизма, являвшихся своеобразной теорией познания естествоиспытателей. Последние придерживались разных политических взглядов. Однако признание объективности природы и законов ее развития, убежденность в соответствии между добытыми наукой данными и реальными свойствами предметов и явлений природы, применение сравнительно-исторического метода исследования — эти и некоторые другие принципы отстаивались многими учеными, принимая специфическую форму в каждой науке.

Виднейшими представителями прогрессивных философских идей в естествознании были выдающиеся ученые — математики П. Л. Чебышев и его ученики, физики — А. Г. Столетов, Н. А. Умов и П. Н. Лебедев, астрономы — Ф. А. Бредихин и др., химики — Д. И. Менделеев, А. М. Бутлеров, В. В. Морковников, биологи К. А. Тимирязев, В. О. Ковалевский, А. О. Ковалевский, И. П. Мечников и другие. На позиции сознательного философского материализма встал крупнейший физиолог И. М. Сеченов, имевший ряд талантливых последователей, в частности на Украине и в Закавказье.

В 1883 г. группа революционных народников-эмигрантов, возглавляемая Г. В. Плехановым, создала первую в России марксистскую группу «Освобождение труда». Вскоре возникли марксистские кружки Д. Благова, П. В. Точисского, Н. Е. Федосеева, Л. Варыньского, Ю. Д. Мельникова, М. И. Бруснева и ряд других внутри России. В 80-х—начале 90-х годов, в период жестокой политической реакции, писал В. И. Ленин, «всего интенсивнее работала русская революционная мысль, создав основы социал-демократического мирозерцания»¹⁴.

В течение длительного времени русское освободительное движение напряженно искало правильную научную революционную

¹³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 272.

¹⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 331.

теорию. Эти поиски увенчались успехом лишь в 80-е годы, когда в стране широко развернулось распространение идей марксизма. «Марксизм, как единственно правильную революционную теорию, Россия поистине *выстрадала* полувековой историей неслыханных мук и жертв, невиданного революционного героизма, невероятной энергии и беззаветности исканий, обучения, испытания на практике, разочарований, проверки, сопоставления опыта Европы»¹⁵.

Марксистское направление философской и социологической мысли в России связано с ростом рабочего движения в стране и первоначально возникло как составная часть народнической общественной мысли. Идеи марксизма стали распространяться в России в 40—70-х годах, т. е. еще до возникновения организованного рабочего движения. После 1861 г. интерес к идеям марксизма значительно усиливается, круг передовых людей из интеллигенции, интересующихся произведениями Маркса и Энгельса, расширяется.

Большую роль в распространении произведений и идей основоположников научного социализма в России сыграли народники. Однако понимание идей марксизма народниками было неглубоким, а отношение двойственным. С одной стороны, при выработке своих концепций они опирались на положения исторического материализма и экономического учения Маркса, считая учение марксизма высшим этапом в развитии всемирной революционной мысли, с другой стороны, они отказывались признать применимость марксизма к общественным преобразованиям русского общества и отстаивали особые пути общественного прогресса своей страны.

Первым русским марксистам, обратившим свои взоры к русскому рабочему классу, как единственно последовательному борцу за социализм, становится ясным не только устарелость народнических идеалов, но и необходимость их преодоления в рабочем движении. В критике идеологии народничества марксисты опирались на многочисленные суждения и оценки общественного движения и общественной мысли в России во второй половине XIX в., высказанные К. Марксом и Ф. Энгельсом.

В осуществлении исторической задачи преодоления народничества большую роль сыграла группа «Освобождение труда» Г. В. Плеханова, в которую входили, кроме Плеханова, В. И. Засулич, П. Б. Аксельрод, Л. Г. Дейч, В. Н. Игнатов и другие. Члены группы перевели и издали важнейшие теоретические произведения основоположников марксизма: «Нищета философии», «Развитие научного социализма», «Наемный труд и капитал»,

¹⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 8.

«18 брюмера Луи Бонапарта», «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» и др. В. И. Засулич написала ряд работ, посвященных истории революционного движения в России, исследованиям философских и социально-политических идей Руссо, Писарева и Добролюбова.

Однако решающую роль в распространении марксизма в России и создании теоретических предпосылок для образования Российской социал-демократической рабочей партии в России сыграл Г. В. Плеханов. Он первым из русских революционеров показал и блестяще доказал применимость марксизма к условиям России, раскрыл буржуазный характер ее общественных отношений, сформулировал исторические задачи русского рабочего класса, теоретически обосновал необходимость появления РСДРП.

Без выяснения Плехановым основ философского материализма и их значения для опровержения Лаврова и Михайловского, писал Ленин в 1911 г., невозможно было формирование марксизма в России¹⁶. В 80—90 гг. значительны заслуги Плеханова и в критике российских либералов, которые были недовольны поворотом революционного движения от народовольчества к социал-демократии.

Главным итогом философского процесса в рассматриваемый в томе период является возникновение и развитие в России самостоятельного марксистского течения в области философии, вообразившего в себя все лучшее, что было создано предшествующей революционной общественной мыслью, противостоящего не только всем течениям объективного и субъективного идеализма, но и различным разновидностям современной метафизики, буржуазным концепциям в области социологии, истории философии, этики, эстетики.

С середины 90-х годов начался процесс соединения идей научного социализма с растущим рабочим движением, знаменовавший наступление нового, пролетарского этапа в освободительном движении народов нашей великой Родины, нового периода в истории Российской социал-демократии, неразрывно связанного с именем Владимира Ильича Ленина. Марксистская философия в России подготавливалась к решению пролетариатом новых грандиозных задач, связанных с наступлением новой исторической эпохи, его ролью авангарда в мировом освободительном движении, всемирно-историческим значением Российской революции.

¹⁶ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 126.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

**ФИЛОСОФСКИЕ, СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ
И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ
РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДЕМОКРАТОВ
И ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ.
ЗАРОЖДЕНИЕ
НАРОДНИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ**

ГЛАВА ВТОРАЯ

Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Своего наивысшего развития философия и вся общественная мысль российской революционной демократии достигла в трудах великого русского мыслителя Н. Г. Чернышевского. Будучи энциклопедически образованным ученым, он оставил неизгладимый след во многих областях знания: в философии и социологии, политической экономии и истории, эстетике и истории литературы, этике и педагогике, в области философских проблем естествознания и истории науки.

Н. Г. Чернышевский был самым выдающимся представителем домарксистской материалистической философии, оригинальным и глубоким социологом в «разночинский», т. е. буржуазно-демократический, период освободительного движения в России XIX столетия. Громадны его заслуги в борьбе против всякого идеализма и особенно против «модных» во второй половине XIX в. течений идеалистической философии и социологии: неокантианства, позитивизма, мальтузианства, расизма и др. Весьма значительную роль сыграл Чернышевский в развитии диалектической мысли в России.

Его личность и замечательные произведения оказали сильнейшее влияние на формирование мировоззрения многих выдающихся деятелей народов СССР, не только разночинских, но и пролетарских революционеров в период до их знакомства с марксизмом.

1

Формирование мировоззрения и основные этапы жизни и деятельности

Николай Гаврилович Чернышевский родился 24 июля 1828 г. в Саратове, в семье священника. В 1842—1846 гг. он обучался в Саратовской духовной семинарии.

Для правильного понимания генезиса мировоззрения Чернышевского в этот период важное значение имеют его семинарские сочинения. В 1845—1846 гг. он написал свыше десятка сочинений по метафизике и космологии, в которых в основном излагалось содержание изучавшихся тогда в духовных учебных заведениях рукописных лекций по метафизике и космологии профессора Московской духовной академии Ф. А. Голубинского.

В соответствии с этими лекциями Чернышевский в сочинении «О сущности мира» (1845) утверждает, что мир произведен богом из ничего, но «прежде всего сотворено первоначальное и всеобщее вещество мира, а потом уже из этого вещества образован постепенно по законам физическим и механическим как мир вообще, так и каждая в отдельности часть его»¹. В этом произведении содержится критическое, в плане теологическом, изложение ответов различных философов на вопрос о сущности первоначального вещества.

В сочинении «Обманывают ли нас чувственные органы?» (1846) отвергаются агностические доводы Эммануэля Канта, построенные на «уподоблении чувственных органов оптическим стеклам», и выражается глубокая вера в силу разума и чувственного познания человека, которое не может обманывать человека. Однако и здесь дается теологическое обоснование: чувства даны богом, а бог не может быть «виновником лжи и причиной обмана».

Впоследствии, в «Полемических красотах» Чернышевский, защищая материализм против юркевичей и катковых, вспоминал: «Все мы, семинаристы, писали точно то же, что написал г. Юркевич. Если угодно, я могу доставить в редакцию «Русского вестника» так называемые на семинарском языке «задачи», то есть сочинения, маленькие диссертации, писанные мною, когда я учился в философском классе саратовской семинарии. Редакция может удостовериться, что в этих «задачах» написано то же самое, что должно быть написано в статье г. Юркевича. . .»²

От религиозно-идеалистического миросозерцания Чернышевский освободился лишь в университетские годы. Но вместе с тем под влиянием впечатлений жизни и произведений передовой рус-

¹ ЦГИА, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 57, л. 1.

² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII. М., 1950, стр. 726.

ской и европейской литературы, особенно под влиянием «Отечественных записок», он формировался как просветитель, горячо любящий народ и родину.

Годы пребывания Чернышевского в университете (1846—1850) совпали с периодом усиления борьбы против крепостничества в России и с развернувшимися крупными революционными событиями 1848—1849 гг. на Западе. В этой обстановке складывалось его мировоззрение.

Студенческий дневник Чернышевского пестрит многочисленными заметками о Белинском и Герцене. В одной из записей о журнале «Отечественные записки» сказано: «Из этого источника я воспитывался».

Немалую роль в революционном воспитании Чернышевского сыграло его общение с петрашевцами; он неоднократно посещал квартиру А. В. Ханькова. О своем отношении к петрашевцам Чернышевский писал на другой день после их ареста: «... Никогда не усомнился бы вмешаться в их общество и со временем, конечно, вмешался бы»³. Ханьков познакомил его с учением Фурье, разговаривал с ним о положении в России, о бедствиях народных масс, о «возможности и близости у нас революции». В этом же направлении шло влияние кружка Иринарха Введенского на студента Чернышевского.

Большую роль в выработке социалистических и демократических взглядов мыслителя сыграла революция 1848 года во Франции. В дневнике он с большим уважением пишет о Луи Блане, разделяет иллюзии луйблановского мелкобуржуазного социализма.

В понимании конечной цели человечества Чернышевский объявляет себя «партизаном социалистов и коммунистов и крайних республиканцев». Так записывал свои мысли Чернышевский 18 сентября 1848 г. В то же время он еще разделял иллюзии о наследственной неограниченной «надклассовой» монархии, якобы защищающей интересы низших классов и подготовляющей действительное равенство этих классов с высшими сословиями «и по развитию, и по средствам жить, и по всему». Так, по мнению Чернышевского, действовал Петр Великий. Но эта власть должна понимать, что она временная, что она средство, а не цель, что она для человечества, а не человечество для нее.

Следя за событиями в революционной Франции и других странах Европы, Чернышевский усердно изучал французскую и немецкую литературу по истории. Он хотел знать, как были подготовлены революции в Европе. В дневнике имеются упоминания и замечания о прочитанных им книгах Гизо, Тьерри, Ба-

³ И. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. I. М., 1939, стр. 274.

ранта, Беккера и других западноевропейских историков. В период пребывания в университете Чернышевский проявил интерес к политической экономии. «Без политической экономии теперь нельзя шагу ступить в научном мире», — писал он в 1849 г. Студенческий дневник Чернышевского содержит записи о книгах Ж.-Б. Сея, Сисмонди и особенно Прудона. Взгляды последнего Чернышевский горячо защищал тогда в спорах с товарищами.

Значительное внимание, особенно в 1849—1850 гг., Чернышевский уделяет и изучению немецкой классической философии. Его интерес все более приковывается к диалектике Гегеля, к идее развития, которая, по словам Чернышевского, уже осознана веком. Но к философии Гегеля он относился критически. В начале 1849 г. Чернышевский изучает «Философию права» Гегеля. Прочитав первый отдел ее, он записал в дневнике: «Особенного ничего не вижу, т. е. что в подробностях везде, мне кажется, он раб настоящего положения вещей, настоящего устройства общества. . .»⁴

Избавление Чернышевского от религиозных и идеалистических представлений о мире произошло под благотворным влиянием Л. Фейербаха и далеко не сразу. С произведением «Сущность христианства» он познакомился в феврале—марте 1849 г. В мае 1849 г. он писал о себе, как о человеке в сущности религиозном. Однако в сентябре 1850 г. он признается самому себе, что скептицизм к религии развился у него до того, что он почти решительно от души предан учению Фейербаха. В этом же направлении шло и влияние произведений Герцена и Белинского на студента Чернышевского.

Наряду с трудами Белинского, Герцена, Гизо, Луи Блана, Прудона большую роль в формировании социально-политических и социологических воззрений Чернышевского сыграли произведения великого утопического социалиста Ш. Фурье.

Решающую роль в формировании социально-политических убеждений Чернышевского имели уроки самой жизни, рост недовольства «низших» классов общества всюду — и в Европе, и в России. Революции в странах Западной Европы убеждали его в том, что революционный процесс захватит со временем и Россию, что она не может остаться в стороне от могучего движения современности. В обществе «мирное, тихое развитие невозможно», «без конвульсий нет никогда ни одного шага вперед в истории». «Глупо думать, что человечество может идти прямо и ровно, когда это до сих пор никогда не бывало»⁵, — писал Чернышевский в дневнике 20 января 1850 г. В его сознании вычерчивается

⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 231.

⁵ Там же, 357.

как первейшая задача русских революционеров — уничтожение царской монархии.

В университет Чернышевский вошел глубоко религиозным юношей, со смутным и абстрактным идеалом просвещенной монархии, а вышел — социалистом-утопистом, атеистом и сознательным революционером-демократом.

В годы работы в Саратовской гимназии (1851—1853) Чернышевский не расстается с произведениями Белинского, Герцена и Фейербаха, изучает труды французских материалистов, крупнейших естествоиспытателей своего времени. Он внимательно следит за ростом революционных настроений среди крестьян, раскольников, низших служащих, отставных солдат. Усилившееся «внимание» к нему властей побудило его уже в мае 1853 г. выехать из Саратова в Петербург.

В жизни и творческой деятельности Чернышевского начался новый период, когда он как революционер и мыслитель стал во главе освободительного движения в России. В течение ряда лет он был фактически политическим руководителем и идейным вдохновителем журнала «Современник», объединившего вокруг себя всех лучших прогрессивных деятелей науки, искусства и литературы. Чернышевский придал журналу революционно-демократическое направление, превратил его в трибуну освободительного движения.

В период революционной ситуации конца 50-х — начала 60-х годов Чернышевский и его друзья не ограничились легальными способами борьбы против царизма. Воодушевленные глубокой верой в революционные силы забитого крепостниками народа, они заложили основы нелегальной революционной организации, вели идейно-политическую подготовку к свержению самодержавия, в своих тайных прокламациях призывали к подготовке вооруженного восстания.

7 июля 1862 г. Чернышевский был арестован. Почти два года (до 20 мая 1864 г.) его продержали в заточении в Алексеевском рavelине Петропавловской крепости. В феврале 1864 г. Чернышевский был приговорен сенатским судом к лишению всех прав состояния, 14 годам каторжных работ и бессрочному поселению в Сибири. В апреле Государственный Совет утвердил приговор Сената, а Александр II написал на этом утверждении: «Быть по сему, но с тем, чтобы срок каторжной работы был сокращен наполовину». 19 мая 1864 г. в Петербурге, на Мытной площади, состоялся гнусный обряд гражданской казни. На другой день Чернышевского увезли в Сибирь. Лишь в 1883 г., по ходатайству родных, его перевели из Сибири в Астрахань.

В конце июня 1889 г. он прибыл из Астрахани в свой родной город Саратов. Его мечтой было переехать на жительство в Мо-

скву, взять в свои руки журнал «Русская Мысль» и превратить его в новый «Современник». Однако этим и другим планам Н. Г. Чернышевского не удалось сбыться. 29 октября 1889 г. он скончался от кровоизлияния в мозг.

2

Революционный демократизм и утопический социализм

Чернышевский — великий политический мыслитель домарковского периода. Он был последовательным и боевым революционным демократом и одним из крупнейших утопических социалистов, ближе всех подошедших к научному социализму. Революционный демократизм и утопический социализм, как это впервые показал В. И. Ленин, были органически слиты в мировоззрении Чернышевского и многих других русских революционеров-демократов этого времени. Революционный демократизм Чернышевского ярко сказался в решении им главного вопроса русской общественной жизни того времени — вопроса о ликвидации крепостного права.

В романе «Пролог» Чернышевский изложил «собственный план», как он сложился у него в период подготовки и проведения крестьянской реформы 1861 года. Этот план исключал саму возможность выкупа крестьянами земли и воли. Помещики не имеют права и на грош вознаграждения, а имеют ли они право «хоть на один вершок земли в русской стране, это должно быть решено волею народа»⁶. Проклиная реформу, Чернышевский желал ей неуспеха, хотел, чтобы царское правительство, на словах радевшее о «народных интересах», а на деле защищавшее интересы помещиков, «запуталось в своей эквилибристике между либералами и помещиками и получился крах, который бы вывел Россию на дорогу открытой борьбы классов»⁷.

В 1862 г. Чернышевский написал свои знаменитые «Письма без адреса», в которых умело проводилась мысль о том, что для получения «настоящей воли» необходимо убрать царское самодержавие — главное препятствие, мешавшее радикальному обновлению общественного строя России. «Письма без адреса» были своеобразным призывом ко всем живым силам помочь готовящемуся всенародному восстанию против царизма. В них была высказана важная мысль о том, что дело своего освобождения народ должен взять в свои руки и создать собственную государственную власть.

⁶ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XIII. М., 1949, стр. 198.

⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 292.

Важнейшей особенностью революционного демократизма Чернышевского является его решительная противоположность дворянско-буржуазному либерализму по всем важнейшим вопросам, во всех сферах общественной жизни.

Как революционно-демократический мыслитель Чернышевский сформировался в эпоху, когда, как указывал В. И. Ленин, революционность буржуазной демократии уже умирала в Европе, а революционность социалистического пролетариата еще не созрела. Чернышевский, внимательно следивший за ходом развития экономической жизни, классовой борьбы и социалистической мысли на Западе, хорошо понимал, что капиталистический общественный строй начал изживать себя и с необходимостью должен быть заменен социалистическим строем. Опираясь на критику капитализма выдающимися утопическими социалистами и собственный анализ экономического и политического развития общества, он пришел к выводу, что «экономическая история движется к развитию принципа товарищества». Буржуазной политической экономии, утверждавшей вечность покоящегося на частной собственности капиталистического строя, он противопоставлял «политическую экономию трудящихся», согласно которой необходимо коренное революционное изменение основ «экономического быта», полное уничтожение эксплуатации человека человеком.

Будучи решительным противником абсолютизма и понимая преимущества буржуазного политического строя перед феодальным, Чернышевский вместе с тем ясно видел неискоренимые пороки государственного устройства передовых буржуазных стран. Ему рисовалась перспектива тяжелой и длительной борьбы за социалистический строй в Европе, хотя он и не сомневался в окончательной победе социализма.

Вместе с тем пытливая мысль Чернышевского была занята прежде всего поисками путей общественного развития России. Развивая учение утопистов-социалистов применительно к российским условиям середины XIX в., Чернышевский вслед за Герценом и петрашевцами считал возможным при переходе к социализму использовать сохранившуюся в России крестьянскую общину. Он рассуждал следующим образом: в отличие от стран Западной Европы, где капитализм уже развился и частная собственность глубоко проникла в быт крестьян, в России капитализм еще только начинает развиваться. Конечно, если капитализм продолжит свое развитие, то и Россия должна будет сформироваться с законами капитализма. Но поскольку Россия находится накануне народной революции, которая, по глубокому убеждению Чернышевского, может привести трудящихся к власти, то такая власть может решить не только демократические, но и

социалистические задачи. Эта власть, опираясь на крестьянскую общину, может постепенно, с течением времени перевести российское крестьянство с патриархального пути, минуя капитализм, на путь социализма. Она может ликвидировать не только феодальную, но и буржуазную частную собственность, организовать крупное производство, планируемое в масштабе всей страны, уничтожить не только существующее при феодализме, но и капиталистическое разделение труда и тем самым обеспечить развитие личности и ее способностей. Власть народа может добиться такого уровня развития хозяйства, который позволит обеспечить полное удовлетворение человеческих потребностей.

Обоснованию возможности некапиталистического развития России Чернышевский посвятил свою статью «Критика философских предрассудков против общинного владения» (1858). На основе большого фактического материала он утверждал, что все народы в процессе своего исторического развития прошли этап общинно-родового строя. Общинное владение землей было низшей, первобытной формой поземельной собственности. В сравнении с первобытной общинной собственностью частная собственность является шагом вперед в развитии земледелия, но одновременно она является и противоположной формой, отрицающей общинную. Останется ли развитие на этой форме? Нет, не остановится. Если «повсюду высшая степень развития представляется по форме возвращением к первобытной форме, которая заменялась противоположною на средней степени развития. . .»⁸, то и в процессе развития поземельных отношений частная собственность, как средняя ступень развития, неизбежно заменяется высшей формой — общественной собственностью на землю и другие средства производства, которая повторит по форме некоторые черты низшей первобытной формы поземельных отношений.

Социалист Чернышевский был далек от того, чтобы отождествлять свой экономический идеал будущего с существовавшей в его время в России крестьянской общиной. Осуждая аграрно-общинный мистицизм славянофилов, он указывал: «Эти люди не заметили, что с развитием земледелия и цивилизации общинность владения исчезает и у славян, как исчезла повсюду. . . Идеалы будущего осуществляются развитием цивилизации, а не бесплодным хвастовством остатками исчезающего давно-прошедшего»⁹.

Опираясь на общие принципы диалектики, Чернышевский доказывал, что высшая форма развития поземельных отношений будет только по форме сходной с низшим, первобытным общинным

⁸ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V. М., 1950, стр. 376.

⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II.-М., 1949, стр. 738.

владением. Он выразил уверенность в том, что падение частной собственности неизбежно, ибо она все более и более превращается в оковы для развития производства.

В постановке вопроса о возможности некапиталистического развития позиция Чернышевского отличалась от позиции Маркса и Энгельса. Основоположники научного коммунизма допускали такую возможность, но при неперемennom условии, если крестьянская революция в России послужит сигналом рабочей революции в промышленно развитых странах Западной Европы и соединится с нею. Чернышевский не дошел до этого единственно правильного понимания путей некапиталистического развития. Переоценивая возможности крестьянской общины в конкретных исторических условиях современной ему эпохи, он пришел к ошибочному выводу, будто община способна устоять против капитализма и, при условии революционного свержения самодержавно-крепостнического строя, способна воспринять положительные блага капиталистической промышленности, техники и науки и послужить основой сокращенного пути развития России к социализму.

Страстная защита Чернышевским общинного владения землей, необходимости его сохранения прямо связана с надеждами на победу крестьянской революции и безвозмездную передачу всей земли крестьянам. Только при этом условии он допускал возможность соединения общинного владения землей с общинным производством, что, по его глубокому убеждению, могло положить начало развитию страны по социалистическому пути. Между общинным владением без общинного производства и общинным владением с общинным производством, писал Чернышевский, разница неизмеримая. Первое только предотвращает пролетариат, второе — не только избавляет страну от «пролетариатства», но и содействует возвышению производства, делает последнее неизмеримо более успешным, нежели при частной собственности.

Чернышевский переоценивал плоды возможной победы крестьянской революции в России, могущей, по его мнению, одновременно стать революцией и демократической и социалистической.

Социалистическое учение Чернышевского является одной из форм критического утопического социализма. Он не понял сущности капиталистического способа производства, на что обратил внимание К. Маркс, но ему принадлежит заслуга глубокого экономического обоснования социализма не только в русской, но и в мировой домарксистской общественной мысли. В его произведениях «Капитал и труд», «Июльская монархия» (1860), «Очерках из политической экономии (по Миллю)» (1861) и других дана, как отмечает В. И. Ленин, замечательно глубокая критика капитализма, вскрыты многие противоречия буржуазного обще-

ства. Главным моментом, свидетельствующим о неудовлетворительности принципа частной собственности, Чернышевский считал, то, что форма наемного труда, являющаяся лишь подновленной и несколько измененной формой невольничества, не способствует и не может способствовать повышению производительности труда, ибо наемный рабочий не заинтересован в этом.

Вскрывая противоречия капитализма, Чернышевский выражал полное согласие с теми буржуазными экономистами и историками, которые справедливо доказывали, что капитализм неизмеримо выше патриархального или феодального строя. Но в противоположность идеологам буржуазии он приводил убедительные доказательства того, что и сам капиталистический строй не является высшей формой экономической жизни; ему на смену с железной необходимостью идет социализм.

Подобно учениям великих утопистов-социалистов Западной Европы, социалистическое учение Чернышевского содержит в себе ряд гениальных идей и предвосхищений. В его статье «Экономическая деятельность и законодательство» (1859) обрисовываются контуры того, что может дать социализм трудящимся. «. . . Мы принимаем за арифметическую истину, что со временем человек вполне подчинит себе внешнюю природу, насколько будет [это] ему нужно, переделает все на земле соответственно с своими потребностями, отвратит или обуздает все невыгодные для себя проявления сил внешней природы, воспользуется до чрезвычайной степени всеми теми силами ее, которые могут служить ему в пользу. Этот один путь уже мог бы привести со временем к уничтожению несообразности между человеческими потребностями и средствами их удовлетворения»¹⁰.

Одним из главных условий существования и развития социализма Чернышевский считал планомерное развитие народного хозяйства, основанное на «точном счете общественных сил и потребностей». Он представлял себе социалистическое хозяйство в виде крупного производства, состоящего из промышленных и сельскохозяйственных товариществ, взаимно обеспечивающих друг друга необходимыми продуктами труда и способными удовлетворить как индивидуальные, так и общественные потребности тружеников социалистического общества.

В работах Чернышевского содержатся гениальные догадки об отличии полного коммунизма от социализма. В 25-м примечании к переводу «Оснований политической экономии» Милля (1860) он устанавливает, что «коммунизм. . . берет за основание общественного устройства идеал более высокий, чем каковы принципы социализма. По этому самому эпоха коммунистических форм

¹⁰ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 609.

жизни, вероятно, принадлежит будущему, еще гораздо более отдаленному, чем те, быть может, также очень далекие времена, когда сделается возможным полное осуществление социализма»¹¹.

Говоря о коммунизме, Чернышевский подчеркивает необходимость преодоления огромных трудностей, связанных с воспитанием людей в духе коммунизма. Он указывает, что «правы, обычаи, понятия, нужные для коммунистического быта, чрезвычайно далеки от понятий, обычаев, нравов нынешних людей, и при первых же попытках устроить свою жизнь по своим, коммунистическим тенденциям люди находят, что эти тенденции, быстро увлекшие их, нимало для них не пригодны»¹².

Чернышевский ясно видел, что для приобретения простому народу «господства в исторической жизни», т. е. для завоевания политической власти трудящимися и их освобождения от гнета и эксплуатации, понадобится значительное время. «По всей вероятности, — писал он, — это будет история очень длинная». Тем из своих противников, которые объявили социалистический идеал фантастическим и никогда не осуществимым, Чернышевский отвечал коротко, но весьма выразительно: социализм выражает кровные интересы трудящихся масс и вы «сколько хотите отворачивайтесь от них, а все-таки хода истории не остановите»¹³.

С громадной силой вдохновения Чернышевский раскрыл представления и думы «новых людей» о будущем, социалистическом обществе и их революционный демократизм в романе «Что делать?». «. . . Будущее светло и прекрасно, любите его, стремитесь к нему, работайте для него, приближайте его, захватывайте из него в настоящее, сколько можно захватить, — настолько будет светла и добра, полна радости и наслаждения ваша жизнь. . .»¹⁴, — призывал Чернышевский молодежь России.

Роман Чернышевского «Что делать?» был одной из любимых книг В. И. Ленина и многих марксистов. На нем воспитывались поколения революционных борцов не только в России, но и во многих других странах.

Сильнейшее влияние социалистического учения Чернышевского испытали прежде всего его современники — революционные демократы, революционеры-землеольцы и герои «Народной воли». Слитая с революционным демократизмом и просветительством, социалистическая проповедь Чернышевского, несмотря на ее утопический характер, поднимала сотни бойцов на борьбу против основ современного общества, против царского самодержавия.

¹¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IX. М., 1949, стр. 831.

¹² Там же, стр. 832.

¹³ Там же, стр. 833.

¹⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XI. М., 1939, стр. 591.

Утопический социализм Чернышевского, если рассматривать его во всемирно-историческом смысле, был несомненным симптомом и предвестником появления российского рабочего класса, который впоследствии вырос в могучую силу, превратившую Россию в центр мирового революционного движения.

3

Философия

В области философии Н. Г. Чернышевский продолжал материалистические традиции французских материалистов XVIII в., Фейербаха, Белинского и Герцена. В своих подцензурных произведениях он давал читателям, что его философские взгляды не являются воззрениями одинокого ученого, а составляют часть целого направления в истории философии, направления философов, «которые не были идеалисты»¹⁵. «Я с первой молодости, — писал он в 1876 г., — был твердым приверженцем того строго научного направления, первыми представителями которого был Левкипп, Демокрит и т. д., до Лукреция Кара, и которое теперь начинает быть модным между учеными»¹⁶.

Материалистические учения Герцена и Огарева, Белинского, Чернышевского, Добролюбова составили цельную философскую основу мировоззрения русской революционной демократии 40—60-х годов. Однако в этом едином материалистическом направлении философская мысль Чернышевского и Добролюбова имела «свое лицо», свои особенности, отличавшие ее от философских воззрений Белинского и Герцена.

В сороковые годы передовая интеллигенция России проявила огромный интерес к Гегелю (так было и в Германии, а также во Франции, Польше и других странах), в известной мере вызванный неудовлетворенностью старым метафизическим материализмом, в частности французским, и натурфилософскими системами первых десятилетий XIX в. В связи с этим в философской мысли Белинского и Герцена на первый план выдвигались теоретические проблемы диалектики и (особенно у Герцена) общей методологии в ее историческом развитии.

Опираясь на Герцена и Белинского, Чернышевский продолжал разрабатывать диалектическую мысль, применяя ее не только к анализу естественнонаучных проблем, но и социологических и в особенности политических и экономических отношений и проблем революции. В этой области он сделал большой шаг вперед

¹⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 769.

¹⁶ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XIV. М., 1949, стр. 650.

по сравнению со своими учителями. Недаром В. И. Ленин называл его «великим русским гегельянцем и материалистом». В его время, наряду с проблемами метода, стали выдвигаться, как главные, проблемы теории материализма, а в связи с этим усилилось внимание Чернышевского к философии Фейербаха. В шестидесятые годы, когда в России развернулась острейшая борьба материализма против различных идеалистических течений, интерес к философии Фейербаха гигантски возрос, свидетельством чему является появление основного философского труда Чернышевского «Антропологический принцип в философии» (1860).

В разработке проблем теории материализма Чернышевский во многом опирался не только на труды Фейербаха, но и на учения французских материалистов, а в области естествознания — на сочинения Лайеля, Лапласа, Ламарка, Дарвина, Сеченова. Это обстоятельство наложило свою печать на характер материалистического понимания природы Чернышевским, которое имело как свои сильные, так и свои слабые стороны.

О предмете философии и ее значении в жизни общества. Чернышевский указывал на фундаментальное, определяющее значение философии для всех сфер теоретического знания. «Каждая частная теория относительно известной сферы жизни, — по его словам, — сознательно или бессознательно выводится из общего мирозерцания данной эпохи»¹⁷. Великий мыслитель потешался над теми экономистами, которые из-за невежества в области философии не понимают «духа своей теории».

Будучи системой общих понятий о природе и человеке, отличающейся внутренним единством, материалистическая философия дает возможность видеть единство как знания в целом, так и внутри каждой отдельной его области. Философия позволяет отдельным наукам вскрыть смысл, сущность предметов их изучения. А задача наук, по Чернышевскому, именно такова: «Если важно сообщить и исследовать факты, то не менее важно и стараться проникнуть в смысл их»¹⁸, что возможно сделать только на основе научной философии.

В прямой зависимости от философского образа мышления находится и последовательность в суждениях, так как она предполагает понимание связи между отдельными началами и принципами. Применение правильного философского метода в познании позволяет ученому избегать «субъективного мышления», не уклоняться от истины в угоду личным желаниям и предрассудкам и придает всему познанию уверенность в достижении объективной истины.

¹⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V. М., 1948, стр. 622.

¹⁸ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 6.

И в письмах к сыновьям из Сибири, и в своих сочинениях Чернышевский с величайшим сожалением писал о том, что естествоиспытатели, обсуждая общие вопросы своей науки и не владея правильной философией, часто говорят метафизический вздор, попадают в объятия метафизических систем, отрицающих научную истину и собственно естествознание. «Те натуралисты, которые воображают себя строителями всеобъемлющих теорий, — писал он, — на самом деле остаются учениками, и обыкновенно слабыми учениками, старинных мыслителей, создавших метафизические системы, и обыкновенно мыслителей, системы которых были разрушены отчасти Шеллингом и окончательно Гегелем»¹⁹.

Не менее важную роль Чернышевский отводил философии и в разрешении практических вопросов. В своем труде «Критика философских предубеждений против общинного владения», содержащем, по оценке Плеханова, замечательные образцы применения и развития диалектики, он указывал на то, как много зависит тот или другой взгляд на какой-нибудь чисто практический и даже очень специальный вопрос «от общего философского воззрения».

Хорошо понимая роль народа в преобразовании действительности, Чернышевский придавал большое значение материалистической философии для развития освободительного движения народных масс. В труде «Антропологический принцип в философии» он выразил полную уверенность в том, что наступит время «и простолюдины Западной Европы ознакомятся с философскими воззрениями, соответствующими их потребностям [и, по-нашему мнению, соответствующими истине]», и когда это произойдет, «когда представители элементов, стремящихся теперь к пересозданию западноевропейской жизни, будут являться уже непостоянными в своих философских воззрениях, это будет признаком скорого торжества новых начал и в общественной жизни Западной Европы»²⁰.

В «Антропологическом принципе в философии» дано наиболее полное определение предмета философии. Под философией, писал Чернышевский, мы разумеем «теорию решения самых общих вопросов науки, обыкновенно называемых метафизическими, — например, вопросов об отношении духа к материи, о свободе человеческой воли, о бессмертии души и т. д.»²¹

Характеризуя процесс развития подлинно научной философии, идущей на смену идеализму, он писал: «Основания своих теорий она берет истины, открытые естественными науками посред-

¹⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 125.

²⁰ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 254.

²¹ Там же, стр. 239.

ством самого точного анализа фактов, истины столь же достоверные, как обращение земли вокруг солнца, закон тяготения, действие химического сродства. . . Она не принимает ничего без строжайшей, всесторонней проверки и не выводит из принятого никаких заключений, кроме тех, которые сами собою неотразимо следуют из фактов и законов, отвергать которых нет никакой логической возможности. При таком характере новых идей человеку, раз принявшему их, не остается уже никакой дороги к отступлению назад или к каким-нибудь сделкам с фантастическими заблуждениями»²².

О классовом характере философии и ее партийности. Значительную часть первого раздела своего труда «Антропологический принцип в философии» Чернышевский посвящает этому важному вопросу. Его духом проникнуты многие произведения, написанные ранее. Отражение интересов классов и политических партий в философии Чернышевский считал важнейшим познавательным принципом и выражением действенного начала в познании. Если цель научного познания — «ищи истину», если истина есть абсолютный принцип науки, вытекающий из природы самого познания, то наука, как определенный вид человеческой деятельности, не является самоцелью; она служит человеку, человеческим потребностям. В связи с этим странной являлась бы мысль считать, что «наука для науки», философия для философии и т. п.

Ученый, исследователь живет и действует в обществе, и это обстоятельство, естественно, оказывает на него воздействие. С другой стороны, наука может служить обществу, только отвечая на его запросы и потребности. В силу такого положения содержание и вообще характер науки, философии, искусства не могут не определяться условиями жизни общества.

Классовое содержание философии — это для Чернышевского прежде всего исторический факт, ибо «каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ»²³. Например, Гоббс был абсолютистом, Локк — выражал интересы партии вигов, Монтескье — либерал в английском вкусе, Руссо — революционный демократ, Шеллинг — «представитель партии, запуганной революцією, искавший спокойствия в средневековых учреждениях», Гегель — «умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы в надежде не допустить до развития

²² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 253—254.

²³ Там же, стр. 223.

революционный дух, служащий ему орудием к ниспровержению слишком ветхой старины»²⁴.

В своем анализе закономерностей развития философии Чернышевский близко подошел к пониманию принципа партийности философии. Он резко противопоставляет материализм и идеализм как два основных направления в философии, защищает материализм и глубоко критикует различные школы и системы идеализма. В этой области Чернышевский сделал большой шаг вперед не только в сравнении с Фейербахом, но и с Герценом и Белинским. Последние отстаивали и развивали материализм, считали его научным направлением в философии. Но они еще ясно и отчетливо не осмыслили теоретически наличие двух основных лагерей в философии и, что не менее важно, еще не сумели вскрыть их классово-партийный характер. Чернышевский стремился проследить в философии и то и другое. В философии нового времени он отчетливо противопоставлял материалистическую линию Гассенди, Бэкона, Спинозы, Локка, Дидро, Гольбаха, Фейербаха, Белинского, Герцена и идеалистическую линию Беркли, Юма, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гогоцкого, Юркевича.

Чернышевский обнаруживает поразительную научную объективность и вместе с тем последовательность и принципиальность революционного демократа и материалиста. В «Очерках гоголевского периода русской литературы» (1855—1856) он, подобно молодому Энгельсу, удивительно верно и точно формулирует основное противоречие всей немецкой идеалистической философии от Канта до Гегеля — противоречие между диалектическими принципами, с одной стороны, и выводами, обусловленными консервативной идеалистической системой, с другой стороны. «Выводы, делаемые ими из полагаемых ими принципов, — отмечал Чернышевский, — совершенно не соответствуют принципам. Общие идеи у них глубоки, плодотворны, величественны, выводы мелки и отчасти даже пошловаты»²⁵.

Материалист Чернышевский всегда отмечал громадные заслуги Гегеля в развитии диалектических принципов, но вместе с тем он подверг резкой критике его консервативную идеалистическую систему. «Абсолютную идею» Гегеля он назвал темной и непостижимой идеей, включая к всему, что пока еще не наплот своего естественного объяснения.

Во многих произведениях Чернышевский выступает с критикой различных школ современной ему идеалистической философии. В 50—60-е годы он ведет борьбу против течения, представ-

²⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 223.

²⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III. М., 1947, стр. 210.

ленного Новицким, Гогоцким и Юркевичем, считая это течение наиболее реакционным в тогдашней философской литературе, находящимся в прямой связи с религиозно-идеалистической философией славянофилов Хомякова и Киреевского.

В 70—80-е годы Чернышевский был первым в России, кто обнаружил кантианско-позитивистское поветрие в философии и дал всесторонний критический разбор неокантианства и позитивизма с последовательно материалистических позиций, показал всю глубину их опасности не только для философии, но и прежде всего для естествознания. Он критиковал «вывихи» философского характера в работах Льюиса, Герца, Гельмгольца и других крупных натуралистов. Не будучи сам естествоиспытателем, Чернышевский тем не менее оказал огромную услугу естествознанию тем, что защищал его от проникновения всякого идеализма вообще. Его борьба против идеализма, в частности, против кантианства и позитивизма получила высокую оценку В. И. Ленина, поставившего высказывания Чернышевского в связь с положениями Энгельса. Но Ленин указал и на исторически обусловленную ограниченность критики идеализма Чернышевским.

Учение о человеке. Большое значение Чернышевский придавал систематизации философских знаний, позволяющей создать общую картину природы и мира в целом. Философская система самого Чернышевского состоит из двух частей: учения о человеке и учения о природе.

В учении о человеке, указывал мыслитель, необходимо исходить из тех фактов и данных, которые установлены естествознанием, наукой вообще. «Основанием для той части философии, — писал он, — которая рассматривает вопросы о человеке, точно так же служат естественные науки, как и для другой части, рассматривающей вопросы о внешней природе»²⁶. Однако естественные науки не рассматривались им в качестве единственной основы для разработки философского учения о человеке. Другой основой он считал историю, исторические науки и политическую экономию. Это обстоятельство необходимо иметь в виду, чтобы ясно видеть серьезные попытки Чернышевского идти дальше Фейербаха в понимании человека, истории человечества.

Важнейшее место в философском учении Чернышевского о человеке занимает вопрос о «природе» человека. По существу, здесь речь идет о частной форме основного вопроса философии. Чернышевский напоминает читателю, что после великих открытий Коперника, которые «произвели перемену в образе человеческих мыслей о предметах, по-видимому, очень далеких от

²⁶ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 240.

астрономии», уже нет надобности для объяснения мира привлекать какие-либо сверхъестественные, мистические силы. «Точно такую же перемену, и точно в том же направлении, но только в гораздо обширнейшем размере, — замечает Чернышевский, — производят ныне химические и физиологические открытия: от них изменяется образ мыслей о предметах, по-видимому очень далеких от химии»²⁷. Новые химические открытия опровергают утверждения об абсолютной противоположности между природой органической и неорганической, ибо первая возникла исторически из второй. Человек — высшее создание природы. Природа — фундамент жизни человеческого организма.

Вслед за Фейербахом и Белинским Чернышевский материалистически решает вопрос о природе человека и его сознания, опираясь при этом прежде всего на доводы естествознания. «Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами, — пишет он, — служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека. Философия видит в нем то, что видят медицина, физиология, химия; эти науки доказывают, что никакого дуализма в человеке не видно. . .»²⁸ С точки зрения физиологии и медицины человеческий организм есть очень много-много-много сложная химическая комбинация, находящаяся в много-много-много химическом процессе, называемом жизнью. Подобно всякому другому химическому процессу, вся эта система явлений проходит такие этапы, как возникновение, возрастание, ослабление и конец.

Обосновывая материальное единство человеческого организма, Чернышевский приводит доводы предшествующей материалистической философии. Так, в «Антропологическом принципе в философии» он ссылается на третью аксиому первой части «Этики» Спинозы, где сказано: «Из данной определенной причины необходимо вытекает действие, и наоборот, — если нет никакой определенной причины, невозможно, чтобы последовало действие».

Данное положение вошло в системы и других философов-материалистов и является одним из прочно установленных и широко применяемых принципов теоретического мышления. Чернышевский формулирует его следующим образом: «. . . Философия прибавляет, что если бы человек имел, кроме реальной своей природы, другую природу, то эта другая природа непременно обнаруживалась бы в чем-нибудь, и так как она не обнаруживается ни в чем, так как все происходящее и проявляющееся в человеке происходит по одной реальной его натуре, то другой природы в нем

²⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 252.

²⁸ Там же, стр. 240.

нет. [Это доказательство, — подчеркивает мыслитель, — имеет совершенную несомненность]. Убедительность [его] равняется убедительности тех оснований, по которым, например, вы, читатель, уверены, что, например, в эту минуту, когда вы читаете эту книгу, в той комнате, где вы сидите, нет льва»²⁹.

Короче говоря, и наука, и философия, и непосредственный опыт человечества учат, что человек, будучи частью природы, представляет собой одну, и притом реальную, т. е. чувственную, материальную натуру, в которой и совершаются все происходящие в нем, в том числе и духовные, явления.

Чернышевский был далек от того, чтобы отождествлять физические процессы с психологическими, материальный субстрат сознания — с самим сознанием, как это делали вульгарные материалисты, Бюхнер, Фогт, Молешотт. «... При единстве природы, — писал он, — мы замечаем в человеке два различные ряда явлений: явления так называемого материального порядка (человек ест, ходит) и явления так называемого нравственного порядка (человек думает, чувствует, желает)»³⁰. Эти два ряда явлений, несомненно, различны, качественно разнородны, указывал мыслитель, но их различие несколько не противоречит единству природы человека, ибо «соединение совершенно разнородных качеств в одном предмете есть общий закон вещей».

Ощущение и сознание отличаются от таких физических качеств, как вес тела или его протяженность, но все эти разнородные качества сосуществуют в едином человеческом организме. Ощущение и мышление принадлежат к той же субстанции, к которой относится и протяженность, и вес, «но в этом разнообразии, — писал Чернышевский, — естественные науки открывают и связь, — не по формам обнаружения, не по явлениям, которые решительно несходны, а по способу происхождения разнородных явлений из одного и того же элемента...»³¹ Другими словами, он рассматривает сознание не как субстанциональное начало, а как одно из свойств материи, как «функцию головного мозга».

Отвергая нематериальное происхождение психического и опираясь при этом на добытые наукой результаты, Чернышевский показывает вполне естественное возникновение явлений духовной жизни человека. Человек не отделен китайской стеной от всей остальной природы, его сознание не изолировано, а исторически связано с психической жизнью животных. «Мы употребляли выражение «умственные способности», говоря о животных, — писал Чернышевский. — В самом деле, нельзя отрицать в них ни па-

²⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 240.

³⁰ Там же, стр. 241—242.

³¹ Там же, стр. 242.

мнати, ни воображения, ни мышления. О памяти нечего и говорить: каждому известно, что нет ни одного млекопитающего, ни одной птицы без этой способности. . .»³² А там, где есть память, там есть и воображение, соединяющее в новые группы разные представления, хранимые памятью. Высшим животным присуще и элементарное мышление.

Рассмотрение Чернышевским проявлений человеческого организма в качестве частных случаев всеобщих законов природы, применение им антропологического принципа в исследовании природы человека и его сознания имело как свои сильные, так и слабые стороны. Этот принцип подводил под все проявления психической жизни человека объективную материальную основу. Но поскольку все эти проявления он сводил преимущественно к химическим и физиологическим процессам, постольку он оказывался узким, ограниченным принципом, ведущим к упрощенному подходу к рассмотрению сложнейших процессов психической жизни человека. Это нашло свое наиболее яркое выражение в известном сближении Чернышевским сфер сознания человека и животных, в забвении или непонимании глубочайшего качественного скачка от умственных способностей животных к человеческому сознанию и мышлению. Он еще не мог представить «природу человека» как совокупность общественных отношений, не понял решающей роли труда в процессе возникновения и развития человеческого сознания, не смог увидеть того, что развитие общественной жизни человечества является основой специфики человеческого сознания.

Учение о природе. Эту часть своей философии Чернышевский считал основополагающей частью «научного мировоззрения». Он энергично отстаивает мысль о материальности мира и вытекающую из нее идею единства законов природы. «Как же в самом деле следует смотреть на природу? Так, как велят смотреть химия, физиология и другие естественные науки. В природе нечего искать идей; в ней есть разнородная материя с разнородными качествами; они сталкиваются — начинается жизнь природы»³³, — писал Чернышевский в 1854 г. в работе «Критический взгляд на современные эстетические понятия».

Из познания Чернышевским объективной, т. е. существующей независимо от человеческого сознания, реальности внешнего мира логически вытекало признание им объективной закономерности природы. В противоположность идеализму он исходил из того, что мир существует и развивается по законам движения самой материи, что силы природы действуют сами собою, неза-

³² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 276.

³³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 154.

висимо от человека и его желаний. Природа «продолжает вечно действовать по своим законам, она не знает о человеке и его делах. . . она — то удобное, то неудобное поприще для его деятельности»³⁴.

В произведении «Антропологический принцип в философии» и других работах, написанных в 50—60-х годах, Чернышевский в соответствии с данными современной ему химии, называет фальшивыми понятия о качествах материи, как о чем-то отличном от нее. Качества, говорит он, внутренне присущи предметам. Каждый предмет является разнообразием в единстве. Предметы отличаются друг от друга способностью обнаруживать известные общие им качества в очень различных количествах. Эта разница в обнаружении общих качеств различными предметами зависит от различия в составе или от различия состояний, в которых находятся составные части сложного тела. Дело в том, что все тела постоянно находятся в состоянии химического процесса и имеют очень сильную тенденцию «существовать постоянным возникновением, возрастанием, обновлением и, наконец, уничтожаться среди обыкновенных обстоятельств. . .»³⁵ Химический процесс — основная форма существования и развития материи.

В письмах к сыновьям из сибирской ссылки, относящимся к 1876 г., Чернышевский полностью подтвердил положение о материальности мира, о качествах материи и законах природы, сформулированных в «Антропологическом принципе в философии». «То, что существует материя. Материя имеет качества. Проявления качеств — это силы. То, что мы называем законами природы, это способы действия сил. Это мой образ мыслей. Но мой он лишь в том смысле, что я усвоил его себе»³⁶.

Под материей Чернышевский, как и многие естествоиспытатели, понимал вещество, что свидетельствует об известной ограниченности его представления о материальном единстве мира, хотя он и пытался найти более широкое определение этого важнейшего понятия научной философии.

Общими неотъемлемыми свойствами всякой материи Чернышевский считал наличие какой-либо массы, протяженность, или пространственность в трех измерениях и беспрестанное движение и развитие во времени. Понятие массы он связывал с понятием притяжения, когда каждая частичка материи притягивает к себе другие частицы и сама притягивается ими. Чернышевский не допускал понятия «пустого», или «абсолютного» пространства, безразличного по отношению к материи. По его глубокому убеж-

³⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 27.

³⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 244.

³⁶ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XIV, стр. 675—676.

дению, «три измерения — это качество вещества, это сама природа вещей». Отрицание абсолютно пустого пространства привело Чернышевского и к отрицанию теории «невесомого эфира».

Выступая против кантианской трактовки времени и пространства как субъективных форм созерцания, Чернышевский доказывал неотделимость времени и пространства от движущейся материи. В статье «Характер человеческого знания», написанной в 1885 г., т. е. через 25 лет после «Антропологического принципа в философии», имеется следующее его замечательное высказывание, последовательно выдержанное в духе материализма: «Понятия о движении, о материи сами собою исчезают из нашего мышления, когда из него исчезли понятия о пространстве и времени, так что для их изгнания из наших мыслей, пожалуй, и не нужно было б особых анализов»³⁷.

В заметках на книгу Карпентера «Энергия в природе» (1884) Чернышевский так определяет понятие закон природы: «это сама природа, рассматриваемая со стороны своего действия»³⁸. С одной стороны, законы природы выражают деятельный характер сил природы, активность материи, с другой стороны, в понятие закона включаются такие важные моменты, как «одинаковость действия», т. е. повторяемость событий, а также устойчивость причинных связей между явлениями природы. «Действие не бывает без причины, — замечает Чернышевский, — когда есть причина, действие непременно будет; все на свете происходит по причинной связи»³⁹. Причины и следствия в ходе развития меняются своими местами, ибо всякий результат имеет свойство становиться в свою очередь действующей силой, каждое последствие бывает причиной новых последствий. Задача научного познания — раскрытие причинной обусловленности явлений, без чего, по глубокому убеждению Чернышевского, нет науки.

О всеобщих законах развития объективного мира. Такими законами, по мнению Чернышевского, являются всеобщая связь и взаимодействие явлений природы, поступательное развитие, осуществляющееся путем вечной смены форм (отрицание отрицания), переход количественных изменений в качественные, полярность в развитии процессов природы (борьба противоположностей).

Развивая взгляды французских материалистов, а также Герцена и Белинского, Чернышевский рассматривает материальный мир как единое целое, внутри которого все явления связаны друг с другом, находятся во взаимодействии. Наиболее четкую

³⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 729.

³⁸ Там же, стр. 988.

³⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 47.

формулировку этого диалектического закона вселенной он дал в статье «Критический взгляд на современные эстетические понятия». «Весь мир, — писал он, — составляет одно целое, и, действуя на известную часть природы, мы до некоторой степени имеем дело со всею природою, потому что все части вселенной связаны между собою так, что изменение одной влечет за собой некоторое изменение во всех. . . . Таким образом, весь мир, как одно целое, стоит под законом, необходимо связывающим все части его»⁴⁰.

Закон всеобщей связи и взаимной обусловленности явлений охватывает и область общественной жизни. Так, например, «открытие, сделанное ученым, производит переворот в материальном быте; увеличение благосостояния поднимает науку; постройка железных дорог изменяет общественные нравы»⁴¹.

В полном соответствии с научным естествознанием Чернышевский полагал, что природа имеет великую историю развития, изменяется не только в пространстве, но и во времени, что она живет непрерывным процессом движения, возникновения, изменения и уничтожения, процессом обновления, «вместо увядших произведений своих она рождает новые».

В противоположность метафизическому взгляду Чернышевский представлял себе развитие в природе не как повторение, а как развитие по восходящей линии, от низшего к высшему и от простого к сложному. От раскаленных газовых масс, которым предшествовал бесконечный ряд форм развития материи, до образования растительной и животной жизни на нашей планете, «от ленивого моллюска, почти прикованного к месту, через высшие формы организма до млекопитающих», — таковы основные вехи поступательного развития в природе. Между этими вехами, говорил мыслитель, наука открыла множество переходных форм, являющихся звеньями в общей цепи длительного прогрессивного исторического развития. При этом он апеллировал к наукам, только что возникшим, но очень важным для обоснования теории развития, в частности — к эмбриологии.

В статье «По поводу смешения в науке терминов „развитие“ и „процесс“», относящейся к 80-м годам, Чернышевский напомнил читателю, что еще древнегреческие мыслители — ионийцы и Гераклит — создали мировоззрение, основная мысль которого может быть выражена формулой: «все существующее находится в процессе изменения», или, что означает то же самое, но в более общей форме: «существование есть процесс». Чернышевский выступил против отождествления научных понятий «развитие» и «процесс». Первое предполагает, включает в себя лишь улучшаю-

⁴⁰ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 165.

⁴¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 598—599.

ище, прогрессивные перемены, второе является понятием более широкого объема и обнимает собой «все разряды перемен: улучшающие, индифферентные и портящие перемены»⁴². Указание на необходимость различия понятий «развитие» и «процесс» (эволюция) делает честь великому русскому материалисту.

Статья «По поводу смещения в науке терминов „развитие“ и „процесс“» не была опубликована при жизни автора. По своему содержанию она примыкает к статье «Происхождение теории благотворности борьбы за жизнь», опубликованной в 1888 г. в журнале «Русская мысль» и имевшей своей целью определить отношение автора к теории Дарвина.

Чернышевский называет теорию Дарвина — теорией благотворности борьбы за жизнь и выражает к ней резко отрицательное отношение. Он утверждает в своей статье, что в основании названной теории лежит противоречащая элементарной логике мысль: «вредное полезно». И так как эта мысль, по мнению Чернышевского, совершенно нелепа, то нелепы и выводы, из нее вытекающие. Теория благотворности борьбы за жизнь, заявляет Чернышевский, противоречит всем фактам тех отделов ботаники и зоологии, для которых была придумана и из которых расползлась по наукам о человеческой жизни. «Она противоречит смыслу всех разумных житейских трудов человека и, в частности, с особенною резкостью противоречит смыслу всех фактов сельского хозяйства, начиная с первых забот дикарей об охранении прирученных ими животных от страданий голода и других бедствий и с первых усилий их разрыхлять заостренными палками почву для посева»⁴³.

Опираясь на некоторые высказывания Дарвина, Чернышевский утверждал, что знаменитый английский натуралист заимствовал теорию борьбы за жизнь из пресловутого политико-экономического трактата «О народонаселении», написанного Мальтусом в угоду высшим классам тогдашней Англии.

Но Дарвин, по словам Чернышевского, плохо понял Мальтуса. Последний пытался доказать в своей книге, что бедствия людей исходят от их чрезмерного размножения. Но он был далек от того, чтобы называть эти бедствия благотворными, полагая, что это бедствия и только бедствия и ничего хорошего в них нет. Дарвин же, применив идею Мальтуса к биологии, вообразил, что бедствия в среде живых существ, причиняемые им их взаимной борьбой за существование, то есть голод, болезни, драки из-за пищи и т. д., хотя сами по себе и не являются благами, но производят хорошие результаты, становятся источником благ, источником прогресса, состоящего в усовершенствовании их организации.

⁴² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 984.

⁴³ Там же, стр. 737.

Такое решение вопроса, указывал Чернышевский, противоречит физиологии. Физиология учит, что бедствия в жизни индивидуального органического существа — «нарушение хорошего хода функций организма», имеют своим результатом в некоторых тяжелых случаях смерть, во всех других — «порчу организма» и через ряд поколений — понижение организации. «Насколько видоизменяются организмы действием естественного отбора, они деградируются. Если б он имел преобладающее влияние на историю органических существ, не могло бы быть никакого повышения организации». Но было не так. История живых существ «шла в направлении, противоположном действию естественного отбора», под преобладающим влиянием сил, оказывавших благоприятное влияние на жизнь индивидуального органического существа, содействовавших хорошему ходу функций организма, и, в конечном итоге, повышающих его организацию. Если речь идет о существе, обладающем способностью ощущения, то не бедствия, связанные с борьбой за жизнь и естественным отбором, а силы противоположные им «возбуждают в нем своим действием ощущения физического и нравственного благосостояния, довольства жизнью и радости»⁴⁴.

Таковы важнейшие возражения Чернышевского против теории Дарвина. Их правильное объяснение дано Г. В. Плехановым в его известной книге «Н. Г. Чернышевский». У Чернышевского, писал Плеханов, вопрос о роли естественного отбора в истории развития животных и растительных видов принял такую формулировку, какой он вовсе не имел у Дарвина. Дарвину и в голову не приходило спрашивать себя, должен или не должен быть признан «злом» несомненный естественно-исторический факт борьбы за жизнь между живыми существами. И, вероятно, так же мало спрашивал он себя, следует или не следует признавать «благом» последствия такой борьбы. Для него вопрос заключался в том, содействует или препятствует естественный отбор приспособлению животных к условиям их существования. А на вопрос, сформулированный таким образом, можно было дать только утвердительный ответ⁴⁵.

Не подлежит сомнению, что Дарвин преувеличивал роль естественного отбора в развитии видов. Но, возражая ему, Чернышевский представлял себе эту роль гораздо проще, нежели она представлялась английскому натуралисту. По Чернышевскому, самой обыкновенной формой естественного отбора является вымирание излишних существ от недостатка пищи. Но Дарвин так не думал. По Дарвину, «конкретное совершенство», все более и более под-

⁴⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 771, 772.

⁴⁵ См.: Г. В. Плеханов. Н. Г. Чернышевский. СПб., 1910, стр. 141—142.

нимающее весь мир со ступени на ступень, может осуществляться не только путем прогрессивного усложнения организации, но и путем сохранения статус-кво и даже регрессивным упрощением этой организации. Он исходил из того, что при естественном отборе происходит сохранение не наиболее организованного, а наиболее приспособленного. По наблюдениям Дарвина, количество пищи определяет собой крайний предел размножения всякого вида, но среднее число существ данного вида чаще всего определяется не трудностью добывания пищи, а легкостью, с которой эти существа становятся добычей других животных. Если бы Чернышевский обратил внимание на эти слова Дарвина, то значение естественного отбора, вероятно, представилось бы ему в другом виде.

Чернышевский совершенно прав в своем утверждении относительно того, что теория борьбы за существование «расползлась по наукам о человеческой жизни» и используется там в явно реакционных целях. Но он не прав, когда делал Дарвина ответственным за появление и распространение литературы социал-дарвинистов. Сам Дарвин, хотя и плохо разбирался в общественных вопросах, но не впадал в крайности, в которые впадали некоторые из его учеников. Он, в частности, находил, что развитие общественного инстинкта у животных «крайне полезно» для сохранения вида в его борьбе за существование.

Чернышевский приписывает Дарвину убеждение в том, что всякое зло непременно ведет ко благу. Этому «оптимизму» Дарвина он противопоставляет ту свою мысль, что вредное всегда вредно, и никогда не полезно. Подобные утверждения, отвечающие духу антропологического материализма, встречаются и в других произведениях Чернышевского. Но Чернышевский не всегда так думал. Одним из важнейших положений его теории познания было одобренное им положение Гегеля: отвлеченной истины нет, истина конкретна, все зависит от обстоятельств, времени и места.

Таковы объяснения Плеханова. Они не расходятся с разъяснениями Энгельса. До Дарвина, указывал Энгельс, естествоиспытатели делали ударение на сотрудничестве в органической природе, на том, что мир растений доставляет животному миру кислород и пищу, а животный мир, наоборот, дает растениям углекислоту и удобрение, как это особенно подчеркивал Либих. «Оба эти взгляда до известной степени правильны, но как тот, так и другой одинаково односторонни и ограничены. Взаимодействие тел — как мертвой, так и живой природы — включает в себя как гармонию, так и коллизию, как борьбу, так и сотрудничество»⁴⁶.

Прогрессивное развитие в обществе, говорил Чернышевский, не есть прямолинейное движение вперед. Только в делах и собы-

⁴⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. [М.], 1933, стр. 305

тиях неважных развитие может идти без остановок, без неудач, без поворотов к старому. Что касается дел и событий сложных и важных, то в них успех достигается после длинного ряда неудач, и за каждым движением вперед следует реакция, теснящая дело назад с таким упорством, что преодолевается только чрезвычайным напряжением сил. . . В. И. Ленин не раз приводил замечательное по своей научной глубине диалектическое положение, высказанное Чернышевским, о том, что исторический путь — не тротуар Невского проспекта; он идет целиком через поля, то пыльные, то грязные, то через болота, то через дебри.

Наиболее полная формулировка закона поступательного развития объективного мира дана Чернышевским в статье «Критика философских предубеждений против общинного владения»: «Первый наш триумф — не судите о нем легко: вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием или стремлением вследствие усиления того же стремления, высшего развития того же содержания, — кто понял этот великий вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению, о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие!»⁴⁷⁻⁴⁸

Закон вечной смены форм Чернышевский считал главным всеобщим законом развития мира, а в его действии, а именно в противоречии между формой и содержанием — видел источник развития. Исходя из основных посылок материалистической философии, он рассматривал каждый предмет как единство содержания и формы. Содержание в этом единстве первично, а форма вторична. Содержание порождает соответствующую себе форму и в известный момент форма действительно соответствует содержанию. Этот момент и в философии Гегеля, и в философии Чернышевского определяется как первичное состояние предмета.

Но в процессе развития содержания данного предмета или явления содержание приходит в противоречие со своей формой и в конце концов взрывает ее, создает себе новую форму, которая является противоположностью старой формы. Чернышевский называет данный момент вторичным состоянием или моментом развития, что соответствует моменту отрицания в философии Гегеля. Но развитие содержания продолжается дальше, вновь возникает противоречие формы с содержанием и на этот раз более сильное содержание также низвергает форму. Последняя в своем историческом развитии будет уже являться отрицанием промежуточной формы, что в философии Гегеля является третьим моментом и называется отрицанием отрицания. Но вместе с тем эта новая ступень развития является по форме как бы возвращением к перво-

⁴⁷⁻⁴⁸ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 391.

начальной ступени, бывшей исходным моментом для процесса развития.

Одной из важных особенностей трактовки Чернышевским закона отрицания отрицания является мысль о том, что не все процессы действительности обязательно должны проходить все стадии в своем действительном развитии, что при благоприятных обстоятельствах места и времени они могут достигать высокой степени (стадии) развития, совершенно минуя средние моменты, или, по крайней мере, чрезвычайно сокращая их продолжительность и лишая их всякой ощутительной интенсивности. Иными словами, эти средние моменты становятся реально осуществленными, не переходят за границы идеального бытия, а остаются лишь логическими моментами развития.

Опираясь на закон отрицания отрицания, сформулированный Гегелем, Чернышевский привел длинную цепь доказательств для того, чтобы обосновать теоретически идею о необходимости замены феодально-крепостнического строя в России социалистическим строем общества, минуя капитализм. Уже сама по себе эта идея свидетельствует о том, что диалектика Чернышевского обращена к будущему, отражает в логической форме, как показал опыт истории, действительное движение значительной части человечества к социализму.

Развитие предметов и явлений объективного мира Чернышевский рассматривал не только как вечную смену форм в процессе непрерывно развивающегося содержания (отрицание отрицания), но и как переход количественных изменений в качественные изменения. Он устанавливает прямую связь данного закона с законом отрицания отрицания. Дело в том, что понятия содержания, сущности явления и понятие качества явления он считал однотипными понятиями. Если в процессе развития того или иного явления происходит усиление содержания, в результате чего низвергается старая форма, то это и означает, что изменяется качество содержания. Не случайно Чернышевский подчеркивает, что возвращение каждого явления при высшем его развитии к первобытному началу происходит сходственно лишь по форме. «Само собою разумеется, — указывал он, — что при сходстве формы содержание в конце безмерно богаче и выше, нежели в начале. . .»⁴⁹

Наиболее развернутую формулировку этого важного закона развития природы Чернышевский дал в «Антропологическом принципе в философии». Именно здесь, взяв для популярности пример с водой и указав на то, что в трех состояниях воды одно и то же качество обнаруживается тремя порядками совершенно различных

⁴⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 368.

явлений, он так сформулировал закон: «одно качество принимает форму трех разных качеств, разветвляется на три качества просто по различию количества, в каком обнаруживается: количественное различие переходит в качественное различие»⁵⁰.

Следует заметить, что Чернышевский не проводит последовательно данный взгляд в своих работах. Он несколько ограниченно понимал этот закон. Решающую роль в развитии предметов и явлений природы он отводил все же количественным изменениям. Как это видно из примеров, приведенных в «Антропологическом принципе в философии», Чернышевский не признавал глубоких качественных различий между органической и неорганической природой. Эти различия, по его мнению, подобны «различию между маленькою травкою и огромным деревом — это разница по количеству, по интенсивности, по многосложности, а не по основным свойствам явления: былинка состоит из тех же частиц и живет по тем же законам, как дуб; только дуб гораздо многосложнее былинки: на нем десятки тысяч листьев, а на былинке всего два или три»⁵¹. Правда, он оговаривается, что одинаковость тут существует для теоретического знания о предмете, а не для житейского обращения с ним: из былинки нельзя строить домов, а из дубов можно. Но эта-то оговорка как раз и свидетельствует о несоответствии теоретической формулы Чернышевского действительности.

Известная недооценка Чернышевским роли качественных изменений в прогрессивном развитии явлений действительности объясняется отчасти условиями тогдашней борьбы материализма против идеализма в России. В ходе борьбы против русских идеалистов он вынужден был главное внимание уделять обоснованию принципа материального единства мира и, естественно, меньше внимания — вопросу о качественном многообразии последнего. Но это, разумеется, не единственная и не самая важная причина. Наиболее глубокое объяснение надо искать в еще неизжитом до конца механическом понимании им природы основных свойств и качеств материи, навеянном учением Ньютона, которое он, при всем его уважении к позднее возникшей науке — химии, считал путеводной звездой научного естествознания.

Чернышевский был более последовательным в истолковании и отстаивании закона перехода количественных изменений в качественные в его применении к развитию общества. Он очень хорошо понимал роль революционных скачков в истории человеческого общества. В силу цензурных обстоятельств мыслитель не мог открыто говорить о революции, но читатели «Современника»

⁵⁰ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 242.

⁵¹ Там же, стр. 248.

хорошо понимали, что, например, под словами «краткие периоды усиленной работы» подразумевается идея революции, революционного скачка.

При этом великий революционер указывал на то, что решающие прогрессивные изменения, коренные общественные преобразования совершались и совершаются в истории общества как раз в процессе революционных скачков. «Прогресс совершается чрезвычайно медленно, в том нет спора, — писал он в одном из своих военно-политических обзоров в 1859 г., — но все-таки девять десятых частей того, в чем состоит прогресс, совершается во время кратких периодов усиленной работы. История движется медленно, но все-таки почти все свое движение производит скачок за скачком. . .»⁵² Революционные эпохи истории Чернышевский называл праздничными эпохами, «периодами благородного порыва», «светлыми эпохами одушевленной исторической работы».

Что касается закона единства и борьбы противоположностей, то в произведениях Чернышевского сколько-нибудь полной и развернутой теоретической формулы этого закона нет. Источник развития он видел в противоречии между формой и содержанием. И в этом смысле ученый признавал борьбу противоречивых сил как начало, сопутствующее развитию. Но он ограничивал действие этого закона и в ряде случаев рассматривал его как частный закон, а не как основной.

В своих произведениях Чернышевский говорит о законе единства и борьбы противоположностей лишь в самой общей форме. Так, в статье «Экономическая деятельность и законодательство» (1859) содержится следующее рассуждение: «Часть природы, человек старается переделать сообразно себе остальные части. Если вы хотите придать философское выражение этому закону, вы увидите в нем тот же самый закон, по которому теплое тело стремится разлить свою теплоту на все окружающее, лишенное теплоты; тот самый закон, по которому проникается электричеством все соприкасающееся с телом, в котором развивается электричество. Каждый процесс природы стремится охватить всю природу. . . И особенного тут нет ничего, если одна часть природы, одна ее сила борется против других; все силы природы так действуют, все они в борьбе между собой»⁵³. В повести «Алферьев» (1863) он более полно формулирует мысль о развитии через борьбу противоположностей: «Всякая жизнь есть поляризация. В магнетизме, в электричестве, в ньютоновом законе, всюду вы видите раздвоение силы, стремящейся по противоположным на-

⁵² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VI. М., 1949, стр. 13.

⁵³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 621, 622.

правлениям и из противоположных направлений соединяющейся в одно явление. . .»⁵⁴

Человек — часть природы и потому находится в единстве с нею. Но это единство противоречиво, ибо человек все более удаляется от природы, борется с нею, переделывает ее, обнаруживает себя как активная творческая сила, подчиняющая себе внешнюю природу.

Свою статью «Критика философских предубеждений против общинного владения» Чернышевский закончил выражением непоколебимой уверенности в том, что все старое, отжившее, как бы оно сильно ни было, обречено на гибель, а новое в борьбе со старым восторжествует. «Пусть будет, что будет, а будет в конце концов все-таки на нашей улице праздник!» — приводит Чернышевский слова Гете. Это был призыв к решительному натиску на крепостнический строй. Воспитывая революционеров, великий мыслитель требовал от них, чтобы они ориентировались на прогрессивные силы жизни, помогали им укрепиться в борьбе с отжившим, старым.

Вера в исторический прогресс, теоретически обоснованная с помощью диалектики, давала Чернышевскому силу при самых тяжелых обстоятельствах. Он был одним из величайших исторических оптимистов. На эту черту воззрений Чернышевского и других революционных мыслителей 60-х годов неоднократно указывал Ленин.

Проблемы познания. Наибольшее значение в решении Чернышевским проблем теории познания имеют его работы: «Очерки гоголевского периода русской литературы» (1855—1856), «Характер человеческого знания» (1885), «Очерк научных понятий по некоторым вопросам всеобщей истории», «Предисловие к третьему изданию «Эстетических отношений искусства к действительности» (1889) и письма к сыновьям из Сибири.

Не выходя целиком за пределы антропологического материализма, Н. Г. Чернышевский в теории познания делает такие решительные шаги в сторону диалектического материализма, которые ставят его на одно из первых мест в истории материализма домарковского периода.

Как в обосновании первичности материи по отношению к сознанию, так и в доказательствах познаваемости человеком объективного мира Чернышевский исходит из антропологического принципа в философии. Во многих его рассуждениях познание рассматривается им как врожденное качество человека, как органическая потребность.

По сравнению с Герценом, Чернышевский обратил главное внимание на изучение содержания процесса познания. По ряду

⁵⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XII. М., 1949, стр. 52.

обстоятельств его меньше интересовала субъективная сторона в ощущениях и понятиях, изучение форм мышления. Он последовательно отстаивал материалистическое положение об объективности источника человеческого знания. «Ощущение, — писал он, — по самой натуре своей непременно предполагает существование двух элементов мысли, связанных в одну мысль: во-первых, тут есть внешний предмет, производящий ощущение; во-вторых, существо, чувствующее, что в нем происходит ощущение. . .»⁵⁵

Адекватно отражая состояние внешних предметов, ощущение дает знание, имеющее объективный характер, материал для рациональной обработки и обобщений. «Мышление состоит в том, чтобы из разных комбинаций ощущений и представлений, изготовляемых воображением при помощи памяти, выбирать такие, которые соответствуют потребности мыслящего организма в данную минуту, в выборе средств для действия, в выборе представлений, посредством которых можно было бы дойти до известного результата. В этом состоит, — заключал Чернышевский, — не только мышление о житейских предметах, но и так называемое отвлеченное мышление»⁵⁶.

Мыслитель высмеивает тех философов, которые утверждали, что мы знаем только наши представления о предметах, а самих предметов не знаем и не можем знать. Такой взгляд он назвал идеалистическим вздором, противоречащим естествознанию. В статье «Характер человеческого знания» Чернышевский спрашивает: «Знаем ли мы о себе, что мы люди?» Если знаем, отвечал он, то наше знание о существовании человеческого организма есть прямое знание, оно является достоверным знанием человека о самом себе. «А если мы имеем знание о нашем организме, то имеем знание и об одежде, которую носим, и о пище, которую едим, и о воде, которую пьем, и о пшенице, из которой готовим себе хлеб, и о посуде, в которой готовим себе его; и о наших домах, и о нивах, на которых возделываем пшеницу, и о лесах, кирпичных заводах, каменоломнях, из которых берем материалы для постройки своих жилищ, и т. д., и т. д. Короче сказать: если мы люди, то мы имеем знание неисчислимого множества предметов, прямое, непосредственное знание их, их самих; оно дается нам нашею реальною жизнью»⁵⁷.

Разумеется, продолжал далее Чернышевский, не все наше знание таково. У нас есть сведения, добытые нами посредством собственных соображений, а также сведения, полученные из рассказов других людей или из книг. И когда такие сведения досто-

⁵⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 280.

⁵⁶ Там же, стр. 277.

⁵⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 723—724.

верны, они также составляют знание. Однако такого рода знание не является непосредственным, прямым, фактическим.

Одной из особенностей теории познания Чернышевского является то, что в ней постоянно подчеркивается единство чувственного и рационального познания, но оставляется в тени их качественное различие, что свидетельствует о наличии метафизических элементов в его теории познания.

Диалектический подход Чернышевский обнаружил в решении вопросов о соотношении относительной и абсолютной истины, о конкретности истины и о роли практики в процессе познания. Процесс познания действительности — это исторический процесс, осуществляющийся путем расширения и углубления наших знаний, преодоления заблуждений. Так, прежде люди знали, что такое вода, знали, например, что, когда вода закипает, то она очень согрелась, а когда замерзает, то очень остыла. Наука открыла химический состав воды, дав нам совершенно новое знание: соединение кислорода с водородом. Наши знания о воде расширились; расширение же знаний сопровождалось видоизменением некоторых из прежнего запаса их, но при этом существенный характер фактических знаний остался неизменным.

Мы нимало не сомневаемся в том, говорил Чернышевский, что будущее развитие человеческой мысли далеко превзойдет свою полноту и глубиной все, что произвела мысль нашего века, ибо человеческое познание о безгранично развивающемся объективном мире не знает предела.

Рассматривая познание как исторический процесс, Чернышевский понимал относительный характер человеческих знаний, решительно выступал против абсолютизации знаний, против догматизма в науке. Одновременно и не менее решительно он критиковал идеалистов, доводивших признание принципа относительности знаний до отрицания существования объективной истины, до скептицизма и агностицизма.

«На языке той философии, которую мы будем называть иллюзионизмом, — писал он, — выражение «относительность человеческого знания» имеет совершенно иной смысл. Оно употребляется, как благовидный, не шокирующий профанов термин для замаскирования мысли, что все наши знания о внешних предметах — не в самом деле знания, а иллюзии»⁵⁸.

Гносеологические корни «иллюзионизма», т. е. субъективного идеализма, Чернышевский справедливо усматривал в преувеличении роли субъективного элемента в чувственных восприятиях, в нашем познании, в раздувании этого элемента.

⁵⁸ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 722.

Идеалисты отрывали мышление от действительности, уверяя, будто объективно существующий мир явлений — всего лишь субъективные представления.

Выступая против скептицизма и агностицизма, Чернышевский выдвинул объективный критерий истинности знаний — «практику действительной жизни». Еще в 1855 г. в авторецензии на работу «Эстетические отношения искусства к действительности» он наиболее полно и глубоко сформулировал принцип практики как критерия истинности и достоверности наших знаний. «Практика, — писал он, — великая разоблачительница обманов и самообольщений не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Потому-то в науке ныне принята она существенным критерием всех спорных пунктов. Что принадлежит спору в теории, на чистоту решается практикою действительной жизни»⁵⁹. Вполне вероятно, что эта мысль была навеяна Чернышевскому Л. Фейербахом.

В «практику действительной жизни» Чернышевский включал не только эксперимент, как это допускалось многими прогрессивными мыслителями прежде, и не только умственную, теоретическую деятельность, но и практическую деятельность человека — борьбу за покорение сил природы и борьбу за лучшее социальное устройство общества. Уже в авторецензии на диссертацию «Эстетические отношения искусства к действительности» он сформулировал характерные для всего его мировоззрения мысли о необходимости не только познания, созерцания, но и изменения действительности. «Человек, — писал он, — для спокойствия и счастья своей жизни должен во многом изменять объективную действительность, чтобы приспособить ее к потребностям своей практической жизни. . .»⁶⁰

Как известно, не только у субъективных идеалистов, но и у такого объективного идеалиста, как Гегель, критиковавшего агностицизм, практика всегда рассматривалась лишь как подчиненный момент теории, что вполне соответствовало главной установке гегелевского идеализма о превосходстве духа над природой, «сущности» над «бытием», идеи над практической деятельностью.

По глубокому убеждению материалиста Чернышевского, все наши знания есть практические знания. «Во всех сферах человеческой жизни, — писал он, — наука является гораздо позднее практики, систематическое исследование способов, по которым действуют силы природы, бывает поздним продуктом долгого ряда усилий обращать эти силы на служение практическим целям»⁶¹.

⁵⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 102—103.

⁶⁰ Там же, стр. 116—117.

⁶¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 11.

С другой стороны, наука, возникнув и прогрессируя на основе практики, оказывает мощное обратное воздействие на практическую деятельность людей.

Тезис Чернышевского о роли и значении практики в познании действительности знаменует собой по существу новую ступень в развитии гносеологии в русской материалистической философии XIX в. на пути к диалектическому материализму.

Важнейшее место в теории познания Чернышевского занимает вопрос о диалектическом методе познания, научную разработку которого мыслитель считал величайшей заслугой Гегеля. Чтобы правильно оценить историческое величие учения Гегеля, необходимо, говорил он, вспомнить, что в то время, т. е. в начале XIX в., во Франции, Англии и многих других странах господство в философии принадлежало лицемерным и трусливым мыслителям. «Они принимались философствовать не иначе, как затем, чтобы «оправдать дорогие для них убеждения», т. е. искали не истины, а поддержки своим предубеждениям; каждый брал из истины только то, что ему нравилось, а всякую неприятную для него истину отвергал, без церемонии признаваясь, что приятное заблуждение кажется ему гораздо лучше беспристрастной правды»⁶². Одна из важнейших заслуг Гегеля состоит как раз в том, что он назвал эту манеру «субъективным мышлением» и изобличил ее как «пустую и вредную забаву».

Гегель провозгласил, по словам Чернышевского, плодотворнейшие начала человеческого познания: «истина — верховная цель мышления; ищите истины, потому что в истине благо; какова бы ни была истина, она лучше всего, что не истинно; первый долг мыслителя: не отступить ни перед какими результатами; он должен быть готов жертвовать истине самыми любимыми своими мнениями. Заблуждение — источник всякой пагубы; истина — верховное благо и источник всех других благ»⁶³.

Диалектические принципы Гегеля Чернышевский считал величайшим завоеванием человеческой мысли. По его словам, гегелевская философия сказала большие услуги науке, раскрыв общие формы, по которым осуществляется процесс развития. Она, по справедливому заключению Чернышевского, навсегда сохранит историческое значение, как переход от отвлеченной науки к науке жизни.

Сущность диалектического метода мышления Чернышевский видел прежде всего в выяснении противоположных качеств и сил в предметах и явлениях, что предполагает необходимость всестороннего исследования и конкретно-исторического подхода

⁶² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 207.

⁶³ Там же.

в научном познании. Задача науки, указывал он неоднократно, заключается в понимании явлений природы и общества «в том виде, какой они действительно имеют». Если в действительности все предметы и явления развиваются во взаимной связи, если «все зависит от обстоятельств, от условий места и времени», то и судить о каждом явлении «должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует», рассмотрев все обстоятельства, от которых оно зависит, обозревая «предмет со всех сторон», не успокаиваясь «ни на каком положительном выводе». «Отвлеченной истины нет; истина конкретна»⁶⁴, — настойчиво провозглашал Чернышевский.

В своем требовании конкретно-исторического подхода к познанию явлений действительности Чернышевский пошел дальше Герцена и Белинского. Он пришел к выводу, что для правильного познания и действия необходимо учитывать всю совокупность наиболее важных сторон изучаемых явлений, а из них в свою очередь выделять самую «существеннейшую сторону» в данном конкретном явлении, факте, деле, вопросе.

В. И. Ленин очень высоко ценил материалистические и диалектические воззрения Чернышевского. Показав в первом параграфе четвертой главы своего гениального труда «Материализм и эмпириокритицизм» критику Канта справа (последовательными идеалистами и агностиками) и слева (последовательными материалистами, в частности Фейербахом), Ленин считал необходимым написать к этому параграфу «Добавление», указывающее «на гносеологическую позицию великого русского гегельянца и материалиста Н. Г. Чернышевского»⁶⁵.

По заключению Ленина, «для Чернышевского, как и для всякого материалиста, законы мышления имеют не только субъективное значение, т. е. законы мышления отражают формы действительного существования предметов, совершенно сходятся, а не различаются, с этими формами».

По мнению Ленина, «для Чернышевского, как и для всякого материалиста, в действительности есть то, что представляется нам связью причины с действием, есть объективная причинность или необходимость природы».

Ленин отмечает, что «Чернышевский называет метафизическим вздором всякие отступления от материализма и в сторону идеализма и в сторону агностицизма».

«Добавление» В. И. Ленина заканчивается знаменитой общей оценкой Чернышевского как философа: «Чернышевский — единственный действительно великий русский писатель, который

⁶⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 207, 208.

⁶⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 381.

сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного философского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников. Но Чернышевский не сумел, вернее: не мог, в силу отсталости русской жизни, подняться до диалектического материализма Маркса и Энгельса»⁶⁶.

Как, впрочем, и все представители домарксовского материализма, Чернышевский обратил главное внимание на анализ содержания процесса познания, но недостаточно занимался исследованием форм познания, развития самих философских понятий, логических категорий, хотя и понимал необходимость такого исследования на основе материализма. Продолжая начатую Герценом и Белинским переработку на основе материализма важнейших положений диалектики Гегеля, Чернышевский смело переводил их на язык реальной действительности, применял к истолкованию общих законов природы, исторического процесса познания, и, как будет видно из дальнейшего изложения, проблем социологии, общих закономерностей развития художественного творчества и т. д.

Совокупность ряда объективных обстоятельств, а также стремление применить во всех областях познания антропологический принцип суживали возможности мыслителя в разработке теории диалектики. Он прекрасно понимал ограниченность метафизического мышления, но в тех случаях, когда ему не удавалось в борьбе против идеалистов и агностиков связать диалектические принципы развития с материализмом, он делал отступления от свсей диалектики. Так происходило всякий раз, когда Чернышевский пытался объяснить сложнейшие процессы в природе законами более простых явлений, когда он шел на чрезмерное сближение живой и неживой природы, сознания человека и животных, сближение, мешавшее мыслителю понять чрезвычайно важное для познания и действия качественное различие явлений действительности.

Теория познания Чернышевского не дает вполне научного ответа на вопрос об основных ступенях процесса человеческого познания, о переходе от ощущения к представлениям и от последних к абстрактным научным понятиям, дающим возможность проникнуть наиболее глубоко в сущность явлений. Наряду с «диалектической методой» Чернышевский считал возможным и даже необходимым применение, например, в политической экономии так называемого гипотетического метода, имевшего ряд достоинств, но вместе с тем допускавшего разрыв логического и исторического.

⁶⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 384.

Объясняя сущность и необходимость гипотетического метода, Чернышевский указывал, что этот метод, хотя и имеет математический характер, но не сводится к статистически-математическому методу. Статистические данные важны, но они часто бывают недостаточны для решения коренных вопросов общественной жизни, например вопроса «о вредном или полезном влиянии каждого из основных элементов общественной жизни, рассматриваемой со стороны материального благосостояния». Статистический или исторический факт — явление очень сложное, все факты общественной жизни перепутаны взаимным влиянием и нельзя быть уверенным, приняты ли в соображение все факты, на которых отразилось действие известного элемента, не ускользнули ли от внимания некоторые, и, «быть может, самые важные действия этого элемента»⁸⁷.

Для получения несомненных, бесспорных ответов на такого рода сложные вопросы, кроме метода разбора статистических данных, необходимо применять другой, гипотетический метод. «Этот метод состоит в том, что, когда нам нужно определить характер известного элемента, мы должны на время отложить в сторону запутанные задачи и приискывать такие задачи, в которых интересующий нас элемент обнаружил бы свой характер самым несомненным образом, приискивать задачи самого простейшего состава. Тогда, узнав характер занимающего нас элемента, мы можем уже удобно распознать ту роль, какую играет он и «в запутанной задаче, отложенной нами до этой поры». Иными словами, «из области исторических событий мы должны перенестись в область отвлеченного мышления, которое вместо статистических данных, представляемых историею, действует над отвлеченными цифрами, значение которых условно и которые назначаются просто по удобству»⁸⁸.

Например, весьма многосложным является вопрос: были ли войны с Францией в конце XVIII—начале XIX в. полезны для Англии? Очень многие дают на этот вопрос положительный ответ, указывая, в частности, на то, что указанные войны содействовали развитию в Англии земледелия, мануфактурного производства и торговли. В подтверждение этого приводятся многие статистические данные. Но были и противники этого взгляда, которые также оперировали статистическими данными; спор запутывался и ответ принимался по личному произволу, на удачу.

Другое дело, если берется простейший вопрос, не запутанный никакими побочными обстоятельствами: может ли война вообще быть полезна нации? Увеличивает или уменьшает она «благо-

⁸⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 58—59.

⁸⁸ Там же, стр. 59.

состояние общества)? Для ответа на этот вопрос достаточно сделать следующие предположения.

Общество имеет 5000 человек населения, в том числе 1000 взрослых мужчин, трудом которых содержится все общество. Предположим, что 200 из них пошли на войну. Каждый, кто умеет производить умножение и деление, не задумавшись скажет: положение всех членов общества стало тяжелее; война вредна для народного благосостояния общества, убыточность войны для общества прямо пропорциональна числу людей, идущих на войну.

«Эти выводы, — заключал Чернышевский, — сохраняют свою совершенную бесспорность, полную математическую достоверность, хотя цифры брались нами просто „по предположению“, просто сопровождались словом „предположим“.

По этому термину „предположение“, „гипотеза“, самый метод называется гипотетическим»⁸⁹.

Иное дело, рассуждал Чернышевский, если мы хотим узнать, как именно велико было вредное или полезное действие определенного нами элемента на данное общество. Это дело уже истории и статистики.

Положительное содержание гипотетического метода Чернышевского Плеханов справедливо видел в том, что этот метод позволял великому русскому экономисту осуществлять блестящую критику современных ему общественных отношений, опирающуюся, однако, на отвлеченные соображения и предположения. Чернышевский смотрел на современную науку вообще и на политическую экономию преимущественно глазами социалиста-утописта, полагавшего главную задачу науки не столько в изучении объективного хода развития современного ему общества, сколько в критике его неизлечимых пороков, в исследовании того, каким должно быть будущее общество. По словам самого Чернышевского, критика господствующих понятий о законах буржуазного хозяйства должна приводить читателя «к общим принципам устройства наиболее выгодного для людей».

Гипотетический метод в том виде, как понимал его Чернышевский, затруднял движение мысли к познанию наиболее глубокой сущности общественных явлений (Чернышевский так и не дошел до понимания сути капиталистического способа производства). Но в современную Чернышевскому эпоху, в допролетарский период освободительного движения в России он был самым лучшим методом разъяснения социалистических учений. Все это говорит о том, что в теории познания Чернышевский еще не освободился окончательно от ограниченности и метафизических пут домарковского материализма.

⁸⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 61.

Чернышевскому, как и его предшественникам и современникам в домарксистской философии, не удалось создать цельной системы материалистически истолкованных законов и категорий, материалистической диалектики, как теории познания, как науки.

Однако было бы неправильным и недооценивать тот вклад, который был сделан Чернышевским в развитии диалектической мысли в России, в применении им диалектики в различных областях жизни и особенно в политике. Он сделал чрезвычайно много для соединения принципов диалектики Гегеля с материалистическим мировоззрением, для вооружения демократической интеллигенции России передовыми философскими идеями в разночинский период освободительного движения.

Философия Чернышевского была мощным тараном, разрушавшим не только застойное, религиозно-идеалистическое и догматическое мировоззрение, взращенное в условиях феодально-крепостнической эпохи, но и эклектику, софистику многих рационалистических течений буржуазной философии в Европе и России во второй половине XIX в.

4

Социология

Чернышевский был глубоко уверен, что и научная социологическая концепция может быть построена на основе антропологического принципа. Он предпринял труднейшую попытку вывести закономерности развития общественной жизни из потребностей, качеств и свойств «человеческой природы», которые рассматривались им, в свою очередь, как проявления общих закономерностей живой природы.

С другой стороны, крупнейший революционный демократ и вождь освободительного движения по необходимости должен был дать оценку важнейшим событиям российской и всемирной истории не с позиций «человека вообще» и его «природы», а с точки зрения интересов крестьянства и вообще трудящихся классов. Он должен был искать в самой исторической действительности причины разделения общества на борющиеся между собой сословия и классы, возникновения государства и т. д. В поисках этих причин он начал изучать экономические интересы и отношения в различные исторические эпохи, написал ряд произведений по политической экономии, получивших высокую оценку со стороны классиков марксизма-ленинизма. Такой подход позволил Чернышевскому прийти к более глубоким, нежели это было в трудах Белинского и Герцена, научным обобщениям, направлявшим его социологическую мысль в сторону материалистического истолкования истории.

Наиболее систематизированное изложение существа антропологического принципа применительно к социологии дано Чернышевским в «Антропологическом принципе в философии» и в «Очерках научных понятий по некоторым вопросам всеобщей истории».

Мыслитель неустанно стремился найти объективную основу происходящего в обществе прогресса. Но поскольку его материализм был антропологическим, постольку он вынужден был опереться на единственную известную ему объективную основу всех человеческих действий — бытие человеческого организма, его потребности, качества и свойства, т. е. на внеисторическую абстрактную личность «человека вообще».

Под врожденными качествами «человеческой природы» Чернышевский понимал стремление человека заботиться о хорошем («нормальном») удовлетворении потребностей своего организма и тесно связанную с этим любознательность. Оба эти качества, по его мнению, составляют первый разряд сил, улучшающих человеческую жизнь, и, следовательно, движущих развитие общества по пути прогресса. Второй разряд сил, двигающих прогресс человеческой жизни, — это отношения между людьми, основанные на присущей всем людям врожденной взаимной доброжелательности. «Это, — разъясняет Чернышевский, — разные виды приятности и пользы, получаемой людьми от жизни в одной группе, и две более сильные формы взаимного доброжелательства. . . принадлежащие к числу так называемых физиологических функций организма: одна из этих форм доброжелательства — половое влечение и возникающая из него любовь между мужчиной и женщиной, другая форма его — материнская любовь и влечение мужчины заботиться о женщине, с которой сожительствует он, и о своих детях от нее. Эти силы действуют и в жизни других млекопитающих»⁷⁰.

Но тут возникает вопрос, на который Чернышевский не дал удовлетворительного ответа: благодаря чему человек выделился из животного царства; с какого момента началась, собственно, история человеческого общества?

Человек, по Чернышевскому, возвысился над всеми так называемыми неразумными животными в силу того, что, благодаря каким-то «особенностям истории его предков, головной мозг приобрел развитие, какого не достиг ни у одного из существ, подобных ему формами тела»⁷¹. И когда предки людей под влиянием условий географической среды или каких-либо других «благоприятных обстоятельств» своей жизни приобрели высокое умственное развитие и сделали людьми, с этого времени и начи-

⁷⁰ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 923.

⁷¹ Там же.

нается собственно человеческая история. Отсюда Чернышевский и пришел, естественно, к выводу, о том, что нравственный и материальный прогресс общества обусловлен умственным развитием людей.

В монографии «Лессинг, его время, его жизнь и деятельность» (1857) Чернышевский называет науку первой виновницей прогресса, общей матерью всей деятельности человека. «Пусть политика и промышленность шумно движутся на первом плане в истории, история все-таки свидетельствует, что знание — основная сила, которой подчинены и политика, и промышленность, и все остальное в человеческой жизни»⁷². В статье «О причинах падения Рима» (1861) он также подчеркивает, что «основная сила прогресса — наука», что успехи прогресса соразмерны степени совершенства и распространенности знаний.

Коренные изменения в развитии общества по пути прогресса Чернышевский прямо связывает со сменой поколений. «Чтобы совершилось в обществе что-нибудь важное, новое, нужно большинству общества составиться из новых людей, силы которых не изнурены участием в прежних событиях, мысли которых сложились уже на основании достигнутого их предшественниками результата, надежды которых еще не обрезаны опытом». Для обновления же состава общества необходимо около пятнадцати лет, по простому арифметическому закону, физической смены поколений. «Эта периодичность замечена всеми в событиях новой французской истории, но она также видна во всех тех веках и странах, которые особенно важны были для прогресса»⁷³.

Чернышевский при этом полагал, что народ — это совокупность людей, а качества народа — это сумма индивидуальных качеств людей. Отсюда он приходил к выводу, что «качества народа изменяются переменной качеств отдельных людей. . .»⁷⁴.

Так антропологический принцип в философии при применении его к явлениям общества неизбежно увел мыслителя к историческому идеализму.

Труднейшим вопросом для Чернышевского в области социологии был вопрос об общественных противоречиях. В наиболее полном и систематизированном виде он ставится и решается в статье «Экономическая деятельность и законодательство» (1859). Человеческое общество, говорится в статье, развилось под влиянием внешней природы. Но ее устройство не вполне удовлетворительно для человеческих потребностей, ибо средства, предлагаемые внешней природой, недостаточны для удовлетворения потреб-

⁷² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 6.

⁷³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 15, 16.

⁷⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 881.

ностей человека. Отсюда возникла «дистгармония между условиями общей планетной жизни и частными нуждами человеческой жизни . . .»⁷⁵

Эта же причина, говорит далее автор статьи, породила дистгармонию в самой человеческой природе. «По сущности своей природы человек есть существо стройное и согласное в своих частях. В этом убеждает нас и аналогия с другими животными организмами, которые не носят в себе противоречий, и самый принцип единства органической жизни в каждом организме. Но под влиянием противных потребностям человека условий внешней природы самая жизнь человека подвергается уклонениям, и развиваются в ней самой противоречия»⁷⁶. По натуре своей человек склонен к доброжелательству, но так как каждый хочет удовлетворить своим потребностям, а средства, предлагаемые природой для удовлетворения всех людей оказываются недостаточными, то из самого этого возникает вражда между людьми.

Так антропологический принцип побуждал мыслителя искать основную причину общественных противоречий не внутри самого общества, а вне его, что придавало его рассуждениям натуралистический, т. е., в конечном счете, идеалистический и метафизический, характер.

Но Чернышевский разрабатывал свое учение об обществе не только исходя из положений антропологического материализма. Он полагал, что источником, которым пользуется наука в изучении и оценке качеств человеческой природы, является также история народов, история общества. Подлинными учеными «изучают формы быта, крупные события жизни народа и ограничиваются теми суждениями о качествах народов, какие без труда выводятся из этих достоверных и точно определенных фактов»⁷⁷. Более того, Чернышевский считает, что «точные характеристики могут относиться только к отдельным группам людей, составляющих народ, и только к отдельным периодам их истории»⁷⁸. Мысль Чернышевского покидала в данном случае узкую почву антропологической философии и развивалась в направлении объяснения качеств людей их историческим бытием, двигалась в направлении к историческому материализму.

О роли материального фактора в развитии общества. Этот вопрос поставлен Чернышевским в связи с общим вопросом об условиях удовлетворения человеком основных материальных потребностей своей натуры. Для удовлетворения названных потребностей необходимы, с одной стороны, материальные средства,

⁷⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 607.

⁷⁶ Там же, стр. 607—608.

⁷⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 893.

⁷⁸ Там же, стр. 894.

которыми располагает внешняя природа, а, с другой стороны, энергия, способность к труду, заключенные во внутренней природе человека.

Мыслитель считает, что на ранних ступенях развития общества, когда наука и техника были очень слабо развиты, исключительно большую роль играла географическая среда. По мере развития естествознания и технических средств роль географической среды уменьшилась, уступая место влиянию других факторов.

В поисках других влияний Чернышевский все чаще обращал свой взор на «материальные условия быта» людей. Опыт истории привел его к выводу о том, что эти условия и составляют «коренную причину почти всех явлений» человеческой жизни. Правда, понимание Чернышевским «материальных условий быта» было ограниченным и не совпадает с современным научным пониманием «материальных условий жизни общества», общественного бытия людей. В «материальный быт» им включались «жилища, пища, средства добывания всех тех вещей и условий, которыми поддерживается существование, которыми доставляются житейские радости или скорби»⁷⁹.

Иначе говоря, «материальная сторона жизни», по его мнению, выражает, главным образом, отношение человека к природе, и этим отношением определяется в значительной степени жизнь людей. Но, вместе с тем, он начинает признавать громадную роль и экономической стороны в развитии общества. Он справедливо полагает, что коренной источник вражды между людьми и всякого зла в обществе — несоразмерность средств к удовлетворению потребностей с самими потребностями — «имеет чисто экономический характер» и «что самые действительные средства против них должны заключаться в экономической области: ведь надобно обращаться против зла в самом его корне, иначе не истребишь зла»⁸⁰.

Исходя из того, что в современном обществе уже нет непреодолимых препятствий со стороны внешней природы в обеспечении людей необходимыми материальными средствами, Чернышевский полагает, что теперь все дело производства материальных благ для полного удовлетворения человеческих потребностей зависит от самих людей.

Среди всех качеств человека Чернышевский главное место отводил способности к труду. Он называл запас психофизических сил человека, делающий возможным процесс труда, главным капиталом общества, и считал его более важным для прогрессивного

⁷⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 356.

⁸⁰ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 607.

развития общества, нежели материальный капитал, существующий в виде зданий, машин и денег или кредитных знаков.

В примечаниях к книге по всеобщей истории Гервинуса Чернышевский, приведя мнение Бокля о том, что история движется развитием знания, заявляет: «Если дополним это верное понятие политико-экономическим принципом, по которому и умственное развитие, как политическое и всякое другое, зависит от обстоятельств экономической жизни, то получим полную истину: развитие двигалось успехами знания, которые преимущественно обуславливались развитием трудовой жизни и средств материального существования»⁸¹.

В свою очередь изменения в характере труда связаны с переменами в развитии производительных процессов. «При грубых процессах производства, какими ограничивалась техника варварских обществ, рабский труд не представлял несообразности с орудиями, к которым прилагался: то и другое было одинаково дурно.

Когда техника несколько развилась, когда явились довольно многосложные и деликатные орудия, грубый труд раба оказался непригодным: машина не терпит подле себя невольничества. . . Не выдерживают невольничества и все те мастерства, в которых введены сколько-нибудь усовершенствованные инструменты. Для них необходим вольный человек.

Но когда производство совершенствуется до того, что требует ведения в широком размере, для него становится недостаточным одно то условие, чтобы работник был свободен»⁸². Вместо наемного труда «выгодой дела требуется тут уже другая форма труда», имеющая своим побудительным мотивом собственный расчет трудящегося и потому более успешная и производительная, а это возможно только тогда, когда работник будет работать не на капиталиста, а на себя, т. е. при социализме.

Против данного текста Маркс, изучавший экономические произведения Чернышевского, написал на полях «Браво!».

Из приведенного выше рассуждения Чернышевский сделал два важных вывода. Во-первых, опасаться за будущую судьбу труда не следует, ибо неизбежность его улучшения заключается уже в самом развитии производительных процессов, которое безгранично. Во-вторых, новая организация свободного от эксплуатации труда, требующая для себя новой обстановки, не может создаться вдруг, для этого требуется известное время. «. . . Форма наемного труда в передовых странах Европы, может быть, продержится еще довольно долго — быть может, несколько десятилетий, а быть может, даже и несколько поколений. В вопросах

⁸¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 441.

⁸² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 220.

о будущем можно определительно видеть только цель, к которой идет дело по необходимости своего развития, но нельзя с математической точностью отгадывать, сколько времени потребуется на достижение этой цели . . .»⁸³

О единстве человеческого рода. Чернышевский последовательно отстаивал ту точку зрения, что все качества человеческой природы присущи людям, независимо от их национальных или расовых особенностей. Свообразие проявления общих качеств человеческой природы у различных людей или групп людей он объяснял влиянием обстоятельств исторического развития, а не расовыми или национальными чертами. «Все расы произошли от одних предков. Все особенности, которыми отличаются они одна от другой, имеют историческое происхождение»⁸⁴.

Великий русский мыслитель возвысил свой голос против расизма еще в те годы, когда развернулась борьба между северными и южными штатами Америки за отмену невольничества негров. Позднее, в 80-е годы, он написал специальную статью «О расах», вошедшую в «Очерк научных понятий по некоторым вопросам всеобщей истории», в которой глубоко раскрыл классовые корни тогдашних расистских теорий, особенно американских.

Чернышевский развенчивает реакционную концепцию буржуазной историографии о «молодых» и «старых» народах, согласно которой дикие племена, покорившие в свое время десятки цивилизованных государств, принадлежали к народам молодым, а цивилизованные народы покоренных государств — к народам одряхлевшим. Уподоблять народ отдельному человеку, говорит он, это значит заменять лес одним деревом, луг — одной былинкой травы.

Основной идеей всеобщей истории человечества Чернышевский считал идею единства человеческого рода. История едина в своей основе у всех народов, ибо сходные обстоятельства их жизни обуславливают примерно одни и те же этапы в их историческом развитии, определяют единство законов общественного развития.

Обстоятельства жизни заставляют народы, отставшие в своем историческом развитии, повторять или целиком или частично то, что является уже пройденными этапами народов, ушедших вперед. Так, на общинное устройство мыслитель предлагал смотреть «как на общечеловеческую принадлежность известного периода в жизни каждого народа». Перемены в обстоятельствах жизни неизбежно приводят к переменам в состоянии качеств народов.

⁸³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 222.

⁸⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 819.

Народы развивались и развиваются не в разных направлениях, а в конечном результате в одном, прогрессивном направлении. Прогрессивное развитие общества Чернышевский считал законом, действующим с такой же неотвратимой силой, как и физические или химические законы природы.

О роли народных масс и личности в истории. Чернышевский критиковал буржуазных историков и социологов не только за невнимание к материальной стороне жизни человека, но и за то, что вся история человечества в их изложении «продолжает быть по преимуществу сборником отдельных биографий, а не рассказом о судьбе целого населения, то есть скорее похожа на сборник анекдотов, прикрываемых научною формою, нежели на науку в истинном смысле слова»⁸⁷.

Признание Чернышевским решающей роли народных масс в историческом процессе является самым главным в его взглядах на ход истории; в решении данного вопроса он двигался в направлении к историческому материализму. Население страны, народ — это прежде всего трудящиеся классы. Конечно, рассуждал Чернышевский, каждый труженик в отдельности в эксплуататорском обществе немного значит, но все вместе труженики своим трудом содержат все общество, обеспечивают его поступательное движение.

Развивая дальше мысли Белинского, Чернышевский убедительно доказывает, что та или другая выдающаяся личность «является только служительницею времени и исторической необходимости», что «в делах, имеющих истинно важное значение, сущность не зависит от воли или характера, или житейских обстоятельств действующего лица; их исполнение не обуславливается даже ничьей личностью»⁸⁸.

Силу личности, стремящейся помочь народу, Чернышевский видел в ее связи с народом, с самодеятельностью народных масс. Опыт истории, по его мнению, учит, что в общественном движении вообще оказываются бессильными те личности, которые, слишком полагаясь на свои силы, не ищут помощи своему начинанию в самостоятельной деятельности всей массы народов.

Революционер-демократ Чернышевский очень хорошо понимал, что то или иное общественное движение может иметь силу только в том случае, если оно выражает материальные потребности народа, опирается на народ. «... Как ни рассуждать, — писал он, — а сильны только те стремления, прочны только те учреждения, которые поддерживаются массою народа»⁸⁷. Теоре-

⁸⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 357.

⁸⁶ Там же, стр. 182.

⁸⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 217.

тическую и практическую несостоятельность либерализма мыслитель видел в том, что либералы понимают свободу очень узким, чисто формальным образом, тогда как массам, кроме юридического разрешения, нужны еще и материальные средства.

О роли классовой борьбы в развитии общества. Чернышевский признавал важную роль классовой борьбы в обществе. Вся история предшествовавшего общества, начиная с античности, представлялась ему как история борьбы классов и сословий угнетенных против классов и сословий угнетателей. В Афинах происходила борьба эвпатридов и демоса, в Риме — патрициев и плебеев. В новой истории общества борьба усилилась, стала обширнее, глубже. Здесь выступают уже не два, а три сословия. Высшее сословие с экономической стороны представляется сословием поземельных собственников. Среднее сословие составляют хозяева промышленных заведений и торговцы. Низшее сословие — это крестьяне, ремесленники, наемные рабочие.

В общем виде причина классового деления общества кроется, по Чернышевскому, в различии материальных интересов⁸⁸. В своей работе «Очерки из политической экономии (по Миллю)» он стремится раскрыть экономическую основу классовой борьбы в капиталистическом обществе европейских стран, обосновать неизбежность гибели капитализма в результате действия сил, порождаемых самим капиталистическим строем.

Различие между классами Чернышевский определял по имущественному положению. Он не выделял в современной ему России пролетариат в самостоятельный и отдельный от крестьянства класс, а рассматривал и пролетариат и крестьянство как один класс трудящихся, простолюдинов.

Русский революционер понимал, что каждый класс, каждое сословие для борьбы за свои интересы выставляли впереди себя в качестве предводителей политические партии. Мыслитель ясно видел, что партии имущих классов нередко маскируют свои действительные взгляды демократическими названиями, лозунгами, чтобы быть популярными в народе, а в действительности эти партии отстаивают коренные интересы эксплуататорских классов. Он учил революционеров судить о действительной политике тех или иных политических партий не по их названиям и декларациям, а по их делам.

Социалист Чернышевский считал необходимым создание сильной «партии народа», которая стояла бы в отношении непримиримой вражды к партиям эксплуататорских сословий. Сам опыт классовой борьбы подсказывал ему этот вывод. В ходе револю-

⁸⁸ См. Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 337.

ции 1848 года в Европе у массы простонародья обнаружили еще не совсем ясные «тенденции, клонившиеся к коренному ниспровержению существующего экономического порядка, тенденции, казавшиеся сходными с коммунизмом. В то же время обнаруживалось, что бывшие защитники коммунизма и социализма в литературе думают воспользоваться этими тенденциями . . . Таким образом, раскрылось для всех, что между коммунистами и социалистами и всеми другими партиями есть коренная разница, гораздо значительнее даже той, какая существует между самыми далекими друг от друга из остальных партий»⁸⁹.

Чернышевский хорошо знал, что такого рода противоречия, основывающиеся на различии материальных интересов, могут быть разрешены только материальной силой народных масс, т. е. при помощи революции как высшей и наиболее организованной формы классовой борьбы в обществе. Он неоднократно напоминал читателям, что девять десятых всего общественного прогресса совершалось и совершается именно в периоды революций, что революционные восстания масс это неизбежный, не отвратимый никакими силами спутник исторического развития всех обществ, состоящих из угнетателей и угнетенных, эксплуататоров и эксплуатируемых. Совершавшиеся в истории революции являлись, по убеждению Чернышевского, самым смелым и глубоким подтверждением решающей роли народных масс в историческом процессе.

О роли войн в исторической жизни народов. Множество освободительных войн, движений, восстаний и следовавших за ними интервенций в 40—60-е годы XIX в. необычайно актуализировали вопрос о причинах, характере и целях войн, об их месте в историческом развитии. Постановка данного вопроса Чернышевским хотя и не была свободна от рассуждений в духе антропологического материализма, тем не менее свидетельствовала о ясном понимании мыслителем сложности этого вопроса и, в частности, связи войн с самыми насущными интересами определенных классов.

Осознавая громадную сложность проблемы войны, Чернышевский требовал конкретно-исторического подхода к ее рассмотрению. Нельзя отвлеченно, «вообще» отвечать на вопрос: «пагубна или благотворна война?», «надобно знать, о какой войне идет дело, все зависит от обстоятельств, времени и места»⁹⁰. Революционер-демократ осуждал захватнические войны и считал непрочными и неустойчивыми государства, основанные на завоева-

⁸⁹ Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 348.

⁹⁰ Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. III, стр. 208.

ниях и насильственном удержании в рамках данных государств народов, не желающих в них оставаться.

Вместе с тем Чернышевский указывал на то, что «человеку трудящемуся разорительна всякая война». И потому, признавая необходимость революционного насилия в истории и неизбежность войн, пока у власти находятся эксплуататорские классы, он мечтал о том времени, когда войны исчезнут. Это произойдет, по его убеждению, тогда, когда трудящиеся приобретут решительное влияние на государственные дела, когда они будут «судить сообразно интересам труда, а не внушением людей, чуждых этим интересам».

О происхождении и сущности государства. Наиболее полно свою теорию государства Чернышевский изложил в знаменитой статье «Экономическая деятельность и законодательство» (1859), являющейся по своему содержанию продолжением «Критики философских предубеждений против общинного владения».

Происхождение государства, по его мнению, связано все с той же недостаточностью средств внешней природы для удовлетворения потребностей людей и с возникшими на этой почве противоречиями между ними. «Столкновение интересов приводит к необходимости установить с общего согласия правила, определяющие отношения между людьми в разных сферах их деятельности. В каждом обществе необходимы правила для государственного устройства, для отношений между частными людьми, для ограждения тех и других правил. Таким образом возникают законы политические, гражданские и уголовные»⁹¹. Как видно, на рассуждениях мыслителя лежит печать договорной теории государства.

Характеризуя экономическую роль эксплуататорского государства, Чернышевский считает, что не только бюджет, но и всякое действие государственной власти, всякое законодательное постановление, всякое изменение судеустройства, всякая административная или судебная мера в эксплуататорском обществе имеет своим последствием не интересы всей нации, народа, не «всеобщее благо», а перенесение известной суммы имущества из одних рук в другие, из карманов низших классов в карманы богатых классов или определенных групп этих классов.

Сущность буржуазного государства Чернышевский видит не только в защите экономических интересов господствующих классов. Он развенчивает различного рода буржуазно-либеральные утверждения идеологов буржуазии о том, что «государство есть орган охранения общественной безопасности». Мыслитель убедительно доказывает, что речь здесь идет не об охране без-

⁹¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 606.

опасности общества в целом, а об охране спокойствия господствующих классов от недовольства и выступлений народа. Он выделяет, как одну из главнейших функций государства, подавление всеми, в том числе и террористическими, мерами выступлений простолудинов, вооруженную защиту власти и собственности эксплуататорских классов.

Признавая относительно прогрессивную роль буржуазной демократии, особенно в таком виде, как это имело место в Швейцарии, Чернышевский отчетливо видел ее формальный характер. Он превосходно понимал, что форма власти обусловлена содержанием власти, классовой природой ее. С исключительной глубиной он показал это на анализе английского парламентаризма. Палату лордов он прямо называл представительницей крупных землевладельцев, а Палату общин — представительницей интересов различных групп крупных промышленных и земельных собственников и обслуживающей их челяди. Поэтому, писал Чернышевский, «мнение нации и решение парламента — две различные вещи, очень часто нимало несходные при нынешней системе выборов и нынешнем распределении депутатов»⁹². Подлинный демократизм, полагал он, возможен только при условии, если государственная власть будет принадлежать трудящимся классам. Государство, по мнению Чернышевского, будет существовать до тех пор, пока будут действовать экономические причины, вызвавшие его к жизни.

Чернышевскому принадлежит мысль о необходимости государства для организации социалистического общества. При этом он исходил из того, что все новое, прогрессивное, затрагивающее важные, коренные стороны общественной жизни, «не может утвердиться в обществе без предварительной теории и без содействия общественной власти: нужно же объяснить потребности времени, признать законность нового и дать ему юридическое ограждение»⁹³.

Главной задачей нового государства Чернышевский полагал установление и упрочение общественной собственности, организацию общественного производства и потребления. Он считал, что на этой основе могут быть разрешены три основных потребности общества: улучшение материального быта массы, расширение просвещения и увеличение индивидуальной самостоятельности. Мыслитель полагал, что на базе общественной собственности отпадет необходимость ограничения свободы трудящихся, а также охраны так называемой общественной безопасности, ибо

⁹² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 142.

⁹³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 45.

не будет сил, заинтересованных в нарушении общественного порядка.

В высказываниях Чернышевского о государстве и по ряду других проблем социологии, сквозь отвлеченные рассуждения о потребностях «человеческой природы» пробивается сильная материалистическая тенденция. Мыслитель стремится вскрыть экономические отношения как главные среди других общественных отношений. Его идеи о единстве человеческого рода, о роли условий материального быта людей в общественном развитии, о роли народных масс и личности в истории, о войнах, государстве и т. д. представляют большой вклад в домарксистскую общественную мысль XIX в. Его социологические воззрения проникнуты духом классовой борьбы и революционности трудящихся масс.

5

Этика

В своем этическом учении Чернышевский продолжает традиции французских материалистов XVIII века и Л. Фейербаха. Вместе с тем он вслед за Белинским и Герценом вкладывает в основные понятия морали новое социальное содержание применительно к условиям революционного освободительного движения своего времени.

Исходным пунктом этической системы Чернышевского, как и французских материалистов, является утверждение: человек стремится к приятному, к удовольствию, к улучшению своей жизни и избегает неприятного, неудовольствия. Подобно французским просветителям, он считает это стремление естественным законом, основания которого коренятся в природе любого существа, врожденным, неотъемлемым свойством человеческой натуры.

Чтобы получить ощущение приятного, «непременно нужна какая-нибудь деятельность организма», ибо «феномен приятности или удовольствия принадлежит той части жизненного процесса, который называется ощущением». Главным источником злых качеств человека является недостаточность средств к удовлетворению его потребностей. Человек поступает дурно, т. е. вредит другим, почти только тогда, когда принужден лишиться их чего-нибудь, чтобы не остаться самому без вещи, для него нужной.

Но если для удовлетворения человеческих потребностей необходимы материальные блага, то для их производства необходим человеческий труд. Вопреки утверждениям идеологов эксплуататорских сословий о том, что труд всегда неприятен и по своей сущности не может доставить человеку удовольствие, Чернышев-

ский показал, что труд — это физиологическая потребность, что он доставляет человеку ощущение приятного, удовольствия. Труд становится неприятным тогда, когда внешние обстоятельства неблагоприятны ему, например, если человек трудится по внешнему принуждению и не на себя, а на других, если плоды труда достаются не тому, кто трудится, а тому, кто не трудится, и, наконец, если труд изнурителен для здоровья. Иными словами, неприятен труд подневольный в эксплуататорском обществе, а не вообще труд человека. В социалистическом обществе труд освободится от этих оков и будет доставлять людям истинное удовольствие.

Так Чернышевский, опираясь на антропологический принцип в философии, возвеличивал труд и людей труда. С другой стороны, также с помощью антропологии, он осуждал праздность и паразитизм тех, кто не трудится, кто живет за счет труда других. Поскольку праздность есть отсутствие деятельности, она не может производить приятного ощущения.

Чернышевский говорит о громадной социальной опасности мнения о неприятности труда и привлекательности праздности. Если оно станет господствующим мнением, каждый человек будет пользоваться всеми случаями обеспечить себе праздную жизнь, заставив других работать на себя. «Эта гипотеза, — говорит мыслитель, — действительно была сделана людьми, действительно стала господствующим мнением [и господствует до сих пор], и действительно произвела [столько] страданий [что нет им ни числа, ни меры]»⁹⁴.

Такие выводы были впервые сделаны утопическими социалистами, и особенно Фурье, отчасти Фейербахом. Чернышевский продолжал их дело. Исходя, как и просветители Франции XVIII в., из потребностей «человеческой природы», он, в отличие от просветителей, требует установления не буржуазного, а социалистического общества, как наиболее соответствующего природе трудящегося человека.

Это одна из главных черт и особенностей этических воззрений Чернышевского.

Поскольку Чернышевский соотносит феномен приятного с потребностями человеческого организма, он неизбежно приходит, подобно французским материалистам, к признанию эгоизма личности как движущей силы всех ее нравственных поступков. Именно об этом говорят его утверждения, что «человек любит прежде всего сам себя», что в основе не только своекорыстных, но и бескорыстных поступков «лежит та же мысль о собственной

⁹⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 271.

личной пользе, личном удовольствии, личном благе, лежит чувство, называемое эгоизмом»⁹⁵; что «человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия»⁹⁶.

Чувство любви человека к самому себе, чувство личной выгоды Чернышевский, как Фейербах и Герцен, считал естественным и неотъемлемым свойством самой природы человека. Но выгоды различных людей неодинаковы: различные люди в одном обществе называют добрым, хорошим вещи совершенно различные, даже противоположные; такая же разница в понятиях о добре существует в разных обществах и в разные эпохи в одном и том же обществе.

Однако при всех этих разноречиях во взглядах на добро, Чернышевский считает, что понятие добра не является условным и произвольным. Высшим критерием в оценке поведения людей, классов, наций не может быть ни узко эгоистическая точка зрения отдельной личности, ни узкий эгоизм класса, нации, но может быть и является общая польза. «Общечеловеческий интерес стоит выше выгод отдельной нации, общий интерес целой нации стоит выше выгод отдельного сословия, интерес многочисленного сословия выше выгод малочисленного»⁹⁷.

Истинной натурой добра является польза. Только то, что полезно для человека вообще, признается за истинное добро. Полезными вещами, в отличие от мимолетных обстоятельств, дающих человеку то или иное наслаждение, но проходящих без всякого прочного результата, называются прочные источники множества наслаждений. Эти источники в свою очередь Чернышевский подразделяет не на очень прочные и очень прочные. Последние он и называет добром.

Если целью всех человеческих стремлений является удовлетворение потребностей человеческого организма, получение им прочных и долговечных наслаждений, если источниками таких наслаждений являются лишь очень полезные, добрые поступки, то отсюда, естественно, следует вывод о цели, предписываемой человеку его рассудком, здравым смыслом, потребностью наслаждения: эта цель — добро. «Расчетливы только добрые поступки; рассудителен только тот, кто добр, и ровно настолько, насколько добр»⁹⁸. Почему? Потому, что человек живет в обществе, не может существовать вне общества, ибо нуждается в помощи других

⁹⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 283.

⁹⁶ Там же, стр. 285.

⁹⁷ Там же, стр. 286.

⁹⁸ Там же, стр. 291.

людей. Но для получения этой помощи от других человек и сам должен оказывать помощь и услуги другим. Чтобы получить приятное и полезное для себя, надо делать приятное и полезное для других. Нормальные отношения между людьми основаны на взаимной добродетели. Кто нарушает это правило взаимности, тот лишает себя расположения других людей, их помощи, помощи общества.

В этическом учении Чернышевского отстаивается не просто эгоизм личности, а «разумный эгоизм», органически связанный со свободным подчинением личного интереса, личной пользы общему делу, интересам общества в целом, человека вообще. Одинокого счастья нет, учил Чернышевский, и не может быть: благо личности, ее правильно понятый, разумно осознанный интерес неотделим от выгод и интересов общества или большинства общества.

Одной из важнейших черт этического учения Чернышевского является признание громадной роли разума в регулировании поведения человека. Добро и разумность неотделимы друг от друга: «что с теоретической точки зрения разумность, то с практической точки зрения — добро; и наоборот: что добро, то непременно и разумно»⁹⁹. Злые поступки и вредны и неразумны — даже с точки зрения того, кто их совершает. «Кто действует исключительно по расчетам эгоизма, тот действует наперекор человеческой природе, подавляет в себе врожденные и неискоренимые потребности. . . Искать счастья в эгоизме — ненатурально, и участь эгоиста нисколько не завидна: он урод, а быть уродом неудобно и неприятно»¹⁰⁰.

Главный герой романа «Что делать?» Рахметов, действовавший строго по принципу «разумного эгоизма», говорит: «Мы требуем для людей полного наслаждения жизнью, — мы должны своею жизнью свидетельствовать, что мы требуем этого не для удовлетворения своим личным страстям, не для себя лично, а для человека вообще, что мы говорим только по принципу, а не по пристрастию, по убеждению, а не по личной надобности».

В трактовке Чернышевского «разумный эгоизм» обязательно включал в себя и альтруизм и все другие высокие добродетели, ибо «любовь и доброжелательство (способность радоваться счастью окружающих нас людей и огорчаться их страданиями) так же врождены человеку, как и эгоизм»¹⁰¹. Мыслитель приводит многочисленные примеры из истории о людях, которые, видя свое лич-

⁹⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XIV, стр. 645.

¹⁰⁰ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 229—230.

¹⁰¹ Там же, стр. 229.

ное счастье в борьбе за счастье народа, родины, совершали беспримерные по благородству самоотверженные поступки¹⁰².

Подавляющее большинство общества составляют трудящиеся массы. «Человек вообще» Чернышевского это не буржуазная личность, а простолюдин, трудящийся, борющийся за освобождение от пут феодального общества, но вместе с тем ненавидящий и всяких других эксплуататоров. Норма поведения простолюдина — и есть норма поведения «человека вообще», ибо трудящиеся не имеют надобности враждовать между собой и со своим классом в целом. Таков классовый характер «этики разумного эгоизма».

Революционный мыслитель ясно видел, что нравственности простолюдина противостоит мораль эксплуататорских классов, которая господствует в обществе, старается внедрить в сознание масс свои нормы поведения и действия. Он показывал опасность правил буржуазной морали для молодого поколения страны, ибо они искажают не только понятия, при помощи которых человек мыслит, но и его характер, побуждения, парализуют его волю, раздваивают личность, калечат ее.

Этика Чернышевского проникнута духом высокого гражданского долга, заботы об общественных делах. «Если из круга моих наблюдений, из сферы действия, в которой вращаюсь я, исключены идеи и побуждения, имеющие предметом общую пользу, то есть исключены гражданские мотивы, что останется наблюдать мне? В чем остается участвовать мне? Остается хлопотливая сумятица отдельных личностей с личными узенькими заботами о своем кармане, о своем брюшке или о своих забавах»¹⁰³.

Непременным условием поведения человека по принципу «разумного эгоизма» является наличие стройных и сознательных убеждений. Только при этом условии, подчеркивал мыслитель, человек может противостоять разлагающему влиянию реакционных идей, порочных понятий. Только на основе правильных революционно-демократических и социалистических убеждений молодой человек может воспитать в себе решимость характера, сильную, дисциплинирующую волю, внутреннюю потребность делать добро людям. Именно такие убеждения и такую волю выработали в себе Рахметов и другие герои романа «Что делать?».

Особый интерес представляют высказанные Чернышевским соображения о взаимоотношении полов, о любви и семейном счастье; многие из них не утратили своего значения и для нашего времени.

Социалисту Чернышевскому был ненавистен буржуазный брак, ставший, по его словам, просто коммерческой сделкой, денежным

¹⁰² См.: Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 282—285.

¹⁰³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 169.

расчетом. Настоящая любовь, достойная человека, может существовать там, учил Чернышевский, где есть «равноправность любящих, равное отношение между ними, как людьми. . .»¹⁰⁴ Только на этой основе может быть свободный и добровольный союз любящих существ и до брака и во время брака, то есть в семье.

Развивая этические принципы энциклопедистов Франции и утопических социалистов, принципы морали, разработанные Фейербахом, Белинским и Герценом, этическое учение Чернышевского органически связывало важнейшие нормы морали с реальной жизнью и поведением людей, с их общественной деятельностью, с верой в творческие силы народа.

Этические идеи Чернышевского оказали исключительно плодотворное влияние на поколение русских революционеров. Недаром Плеханов писал о романе «Что делать?»: «Все мы черпали из него и нравственную силу, и веру в лучшее будущее»¹⁰⁵.

Разумеется, разработанные Чернышевским принципы морали «новых людей» являются продуктом своего времени и было бы неправильным закрывать глаза на их некоторую историческую ограниченность. Связывая нравственность новых людей, главным образом, с разумом (теория разумного эгоизма), Чернышевский не дошел до понимания той, впервые открытой марксизмом, истины, что люди сознательно или бессознательно «черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических отношений, на которых основано их классовое положение, т. е. из экономических отношений, в которых совершаются производство и обмен»¹⁰⁶. В его трудах мы не найдем объяснения классовых основ происхождения нравственности и обоснования ее классового характера. Не материальные условия жизни общества, не способ производства, не экономическая и политическая борьба классов, а потребности человеческой природы, по его мнению, являются в конечном счете главным фактором происхождения и развития всех нравственных качеств.

Выдающееся значение этической системы Чернышевского состоит в том, что она давала русской революционной демократии моральные основания для самоотверженной борьбы против сословий-пиявок, против царского самодержавия, за раскрепощение личности, за свободную демократическую Россию и социалистический строй.

В этике разумного поведения, разработанной Чернышевским, есть моменты весьма близкие нам, советским людям. Нам близок дух морали великого русского революционера, дух сознательного,

¹⁰⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XI, стр. 275.

¹⁰⁵ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. V. М., 1928, стр. 114.

¹⁰⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 95.

серьезного и вдумчивого отношения человека к своим поступкам, поведению, к своим жизненным целям, дух, призывающий человека к активной деятельности на благо народа, побуждающий к разумному выбору правил поведения, к борьбе против неразумных поступков и привычек, тормозящих осуществление самых заветных целей трудящихся масс, их движение к коммунизму.

6

Эстетика

Чернышевский придавал большое значение разработке эстетики, представлявшей собой, по его словам, «систему общих принципов искусства вообще и поэзии в особенности». Особенное внимание революционера-демократа к этой сфере идеологии объясняется прежде всего тем, что литература и искусство приобрели в середине XIX в. огромное значение в освободительном движении России.

Со смертью Белинского русская литература и искусство лишились своего крупнейшего теоретика, руководителя и воспитателя. А тем временем ряд буржуазно-дворянских либеральных критиков (В. П. Боткин, А. В. Дружинин, П. В. Анненков и др.) открыто или скрыто подвергали критике принципы эстетической теории великого разночинца, противопоставляя им либеральные воззрения и в области эстетики, и в области критики. В пятидесятые годы в России оформилось весьма влиятельное буржуазно-дворянское либеральное направление в литературной критике, эстетике и публицистике.

Выдающейся заслугой Чернышевского является то, что он восстановил, защитил и развил далее теорию искусства Белинского — эстетику критического реализма. В «Очерках гоголевского периода русской литературы» он назвал Белинского своим главным учителем и открыто заявил, что продолжает его традиции. Вместе с тем, как это ясно видно из предисловия к третьему изданию «Эстетических отношений искусства к действительности», он стремился в своих работах применить принципы материализма к эстетике, вытеснить идеализм еще из одной области общественного сознания.

В области эстетики Чернышевский учитывал не только то, что дано было мыслителями-материалистами, но и то положительное, что содержалось в крупных идеалистических системах. Как показывают произведения великого русского писателя, он изучил и должным образом оценил эстетические воззрения Платона и Аристотеля, Лессинга и Дидро, Канта и Гегеля, своих непосредствен-

ных учителей Фейербаха и Белинского, а также художественное творчество величайших зарубежных и русских писателей.

В то время эстетическая система Гегеля была вершиной буржуазной эстетической мысли на Западе и нашла широкое распространение в России. Чернышевский ясно видел «гениальные порывы к реализму» в гегелевской эстетике, но при этом хорошо понимал, что эти «порывы» находились в противоречии с основными понятиями идеалистической системы Гегеля и что без критики неверных, консервативных сторон этой системы нельзя было ни создать, ни упрочить материалистическую теорию искусства. В процессе такой критики он разрабатывал свои эстетические взгляды, решал ряд теоретических проблем эстетики, внося крупный вклад в создание в России цельной и стройной эстетической системы революционной демократии.

О возникновении и сущности искусства. Чернышевский не согласился с утверждением идеалистической гегелевской эстетики, согласно которому возникновение и развитие художественной деятельности связывается лишь со стремлением человека к прекрасному. Разумеется, русский эстетик не отрицал ни наличия такого стремления, ни его значения, но он считал неправильным отрывать его от других стремлений и потребностей человеческой природы. Исходя из антропологического принципа в философии, признающего единство человеческой природы, он отстаивал ту мысль, что искусство вызывается к жизни не отвлеченным стремлением к прекрасному (идеей прекрасного), а «совокупным действием всех сил и способностей живого человека»¹⁰⁷.

Чернышевский подверг резкой критике само понимание идеалистической эстетикой стремления человека к прекрасному. С ее точки зрения, реальная действительность мимолетна, во всем условна, не имеет сама по себе абсолютного значения. Такой же характер носит и прекрасное в реальной жизни. Человек не может удовлетвориться им и потому стремится уйти в область бесконечного, абсолютного, божественного, в область совершенного, прекрасного, абсолютной красоты. И только в произведениях искусства он находит истинно прекрасное, которое выше прекрасного в реальной жизни.

Опираясь на опыт действительной жизни, Чернышевский доказал, что вообще человек не стремится к абсолютному, ничего не знает о нем и ставит перед собой различные реально достижимые цели. Не стремится к абсолютному и эстетическое чувство человека. Наука о человеке, утверждает русский мыслитель, уже давно доказала, что мерило «абсолютного» порождено фантазией и игрой воображения и не имеет ничего общего с истинными по-

¹⁰⁷ Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. III, стр. 237.

требностями человеческой природы. Именно под влиянием этих потребностей, особенно «потребностей правды (теоретической или практической), любви и улучшения быта» и создаются произведения искусства. А что касается стремления к прекрасному, то оно, «по натуральному закону человеческого действия, является служителем этих и других сильных потребностей человеческой природы»¹⁰⁸.

Исходя из этого выдержанного в духе антропологического материализма взгляда на происхождение искусства, Чернышевский дал ответ и на вопрос о сущности искусства. Если искусство возникает на почве действительных потребностей человека, удовлетворение которых составляет реальный процесс его жизни, происходящий в теснейшей связи с жизнью природы и других людей, то и предметом искусства может быть только реальная действительность, а не неведомое никому «абсолютное». Теория искусства — эстетика — должна измениться в духе уважения к действительной жизни и недоверия к априористическим гипотезам. Искусство есть воспроизведение действительности¹⁰⁹. Он развивает мысль Белинского, который обогатил эстетику самыми зрелыми и точными понятиями о том, «какую преобладающую важность должна иметь действительность в умственной и нравственной жизни, главным органом которой до последнего времени была (и до сих пор остается) у нас литература. . .»¹¹⁰

Чернышевский считает необходимым предупредить своих критиков, что предложенная им «теория воспроизведения» не должна быть истолкована в том смысле, будто искусство «подражает природе», т. е. подделывается под явления природы. Он решительно заявляет, что теория воспроизведения не имеет ничего общего с так называемым «дегерротипным копированием» явлений действительности, заботящимся о подделке под внешнюю форму, а не о передаче внутреннего содержания характеров действительных людей и событий.

О содержании и назначении искусства. Чернышевский справедливо полагал, что чрезвычайно важным для эстетики является вопрос: каково содержание искусства, или что воспроизводит и должно воспроизводить искусство? В противоположность идеалистической эстетике, считавшей единственным содержанием искусства прекрасное и его разновидности, материалистическая эстетика Чернышевского потребовала максимального расширения рамок искусства. Вся действительность, т. е. окружающая человека природа, человек со всеми его потребностями и связями

¹⁰⁸ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 237.

¹⁰⁹ См.: Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 92.

¹¹⁰ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 228.

с другими людьми, вся гамма его внутренней жизни вплоть до фантастических представлений должны найти свое отражение в произведениях искусства. Иными словами, сфера искусства «обнимает собою все, что в действительности (в природе и в жизни) интересует человека — не как ученого, а просто как человека; общеинтересное в жизни, — подчеркивает Чернышевский, — вот содержание искусства»¹¹¹.

Конкретизируя это определение, Чернышевский отстаивал мысль о том, что искусство не может ограничить свое содержание только изображением прекрасных, светлых явлений жизни, оно должно изображать также и темные, отрицательные явления действительности. Он решительно выступил против недооценки сатиры Гегелем и поддержал «критическое направление» в литературе и искусстве как наиболее плодотворное и вполне закономерное в то время.

Эстетика русского мыслителя признавала за искусством не только функцию эстетического наслаждения, но особенно настойчиво отстаивала и обосновывала право художника на критику реакционных общественных порядков. Искусство должно объяснить народу, «какие явления действительно хороши и благоприятны для него, потому должны быть поддерживаемы и развиваемы его содействием, какие явления действительности, напротив, тяжелы и вредны для него, потому должны быть уничтожены или по крайней мере ослаблены для счастья человеческой жизни»¹¹².

Эстетика Чернышевского, таким образом, ставила перед искусством задачу не только воспроизводить те или иные общественные явления, но и выносить свой приговор явлениям жизни. «Воспроизведение жизни, — писал мыслитель, — общий, характеристический признак искусства, составляющий сущность его; часто произведения искусства имеют и другое значение — объяснение жизни; часто имеют они и значение приговора о явлениях жизни»¹¹³.

Чернышевский продолжил и значительно углубил критику теории «чистого искусства», начатую Белинским. Он показал, что такого искусства никогда не бывало и оно вообще невозможно. «Во всех отраслях человеческой деятельности, — писал мыслитель, — только те направления достигают блестящего развития, которые находятся в живой связи с потребностями общества. То, что не имеет корней в почве жизни, остается вяло и бледно, не только не приобретает исторического значения, но и само по себе,

¹¹¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 82.

¹¹² Там же, стр. 117.

¹¹³ Там же, стр. 92.

без отношения к действию на общество, бывает ничтожно»¹¹⁴. История искусства подтверждает, что этому общему закону подчинено и развитие искусства. Не является исключением из этого правила и литература. «Литература, — говорил Чернышевский, — не может не быть служительницей того или другого направления идей: это назначение, лежащее в ее натуре. . .»¹¹⁵

Приверженцы теории чистого искусства, указывал Чернышевский, бессознательно или чаще всего сознательно вводят в заблуждение других, говоря о чистом искусстве. Если же посмотреть, в каком духе они пишут сами, то окажется, что они заботятся вовсе не о чистом искусстве, независимом от жизни, а, напротив, «хотят подчинить литературу исключительно служению одной тенденции, имеющей чисто житейское значение»¹¹⁶, а именно тенденции к «изящному эпикуреизму», проникнутому стремлением к наслаждению жизнью, к примирению противоречий реальной жизни общества, противоречий между человеком и действительностью.

Чернышевский мастерски вскрыл классово-политический смысл этой тенденции. По его словам, она отвечает вкусу людей, «обставленных в жизни исключительно благоприятными обстоятельствами», «счастливых празднолюбцев», людей, заинтересованных в сохранении нынешней действительности, чуждых исторической жизни. Для огромного большинства людей такая тенденция, подчеркивал мыслитель, всегда казалась и будет казаться безвкусна или даже решительно противна.

Формула «искусство для искусства» так же нелепа, как и наука для науки, богатство для богатства. Этой формуле великий революционный демократ противопоставил другую: искусство для народа. Он всегда считал, что «писатель должен быть органом желаний своего народа, его руководителем и защитником»¹¹⁷.

Так эстетика Чернышевского органически связывается с его революционно-демократической этикой и политикой. Революционер-демократ призывал работников искусства стать в ряды активных борцов за освобождение народа и его светлое будущее.

Проблема прекрасного. В своих произведениях по эстетике Чернышевский дал глубокую критику идеалистических представлений о прекрасном, особенно представлений Гегеля и Фисера. Он считал неудовлетворительным определения прекрасного как «полного проявления идеи в отдельном предмете», и как «единства идеи и образа». Первое определение исходило из ненаучного взгляда на мир, согласно которому природа осуществляет в своих

¹¹⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 299.

¹¹⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 301.

¹¹⁶ Там же, стр. 300.

¹¹⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 59.

явлениях и предметах с различной полнотой какую-нибудь идею. Второе определение прекрасного: «прекрасное есть единство идеи и образа, полное слияние идеи с образом», поскольку оно признается тождественным с первым определением, неудовлетворительно потому, что оно исключало совершенно прекрасное в природе. Это определение говорит о действительно существующем признаке, но не прекрасного вообще, а только тех прекрасных произведений искусства, которые создаются художником, передавшим в них все то, что он хотел передать.

Не годится, по мнению Чернышевского, и определение прекрасного как превосходного в своем роде. Оно слишком широко, так как не все превосходное в своем роде прекрасно, ибо не все роды предметов прекрасны, и одновременно слишком узко, так как требует, чтобы каждый отдельный предмет был полным осуществлением родовой идеи; например, нельзя представить себе, чтобы все оттенки человеческой красоты совмещались в одном человеке.

Своей критикой гегелевского определения прекрасного материалист Чернышевский преследовал цель — защитить прекрасное в самой действительности, в природе, где оно существует объективно, т. е. не как цель, а как результат. Без объективного прекрасного никогда не было и не может быть субъективного чувства прекрасного.

Вскрывая внутренние противоречия гегелевской эстетики, Чернышевский далее блестяще показал, что Гегель фактически уничтожает прекрасное, так как для него адекватной формой проявления идеи является не чувственная форма, а чистая мысль: «По системе Гегеля чем выше развито мышление, тем более исчезает перед ним прекрасное, и, наконец, для вполне развитого мышления есть только истинное, а прекрасного нет»¹¹⁸. На самом деле, говорит русский мыслитель, развитие мышления в человеке несколько не разрушает в нем эстетического чувства.

Чернышевский не остановился на критике гегелевского определения прекрасного. В полном соответствии со своим материалистическим взглядом на происхождение и сущность искусства, он дал новое, принципиально отличное от гегелевского и противоположное ему определение прекрасного: «прекрасное есть жизнь». «Самое общее из того, что мило человеку, и самое милое ему на свете — жизнь; ближайшим образом такая жизнь, какую хотелось бы ему вести, какую любит он; потом и всякая жизнь, потому что все-таки лучше жить, чем не жить: все живое уже по самой природе своей ужасается гибели, небытия и любит жизнь. И кажется, что определение «прекрасное есть жизнь»; «прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна

¹¹⁸ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 7.

быть она по нашим понятиям; прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни», — кажется, что это определение удовлетворительно объясняет все случаи, возбуждающие в нас чувство прекрасного»¹¹⁹.

Чернышевский находит, что его определение прекрасного является развитием того, что в зародыше было уже в эстетике Гегеля. И Гегель, и Фишер, по словам Чернышевского, постоянно говорят о том, что красоту в природе составляет то, что «предвозвещает личность», что прекрасное в природе имеет значение прекрасного только как намек на человека. «Великая мысль, глубокая! О, как хороша была бы гегелевская эстетика, если бы эта мысль, прекрасно развитая в ней, была поставлена основною мыслью вместо фантастического отыскивания полноты проявляемой идеи!»^{119а}

Данное Чернышевским определение прекрасного ценно тем, что оно, во-первых, делает основной мыслью эстетики достоинство и красоту действительности, которая существует объективно, независимо от идеи человека. Резкое подчеркивание объективной основы прекрасного имело для революционно-демократической эстетики основополагающее значение. В зависимости от этого рассматривались и все другие вопросы эстетики, в том числе и основной вопрос о цели и назначении искусства.

Во-вторых, прекрасное рассматривается Чернышевским как единство субъективного и объективного. «Наслаждение теми или другими предметами, имеющими в себе эти качества (качества прекрасного. — *Авт.*), непосредственно, — пишет он, — зависит от понятий наслаждающегося человека: прекрасно то, в чем мы видим жизнь, сообразную с нашими понятиями о жизни. . . Таким образом, объективное существование прекрасного и возвышенного в действительности примиряется с субъективными воззрениями человека»¹²⁰.

В-третьих, определение Чернышевским прекрасного революционно по существу своему, ибо оно требовало вести борьбу против всего того, что задерживало развитие жизни, лишало человека возможности наслаждаться ее радостями и красотой; его смысл сводился к использованию возможностей искусства для преобразования действительности.

В центре рассуждений Чернышевского о прекрасном находится человек со всеми его духовными и материальными интересами и потребностями. В противоположность идеалистической эстетике, выдвинувшей тезис об абсолютной независимости эс-

¹¹⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений. т. II, стр. 10.

^{119а} Там же, стр. 13.

¹²⁰ Там же, стр. 115.

стетического наслаждения от материальной заинтересованности, он полагал, что эстетическое наслаждение, хотя и отлично от материального интереса или практического взгляда на предмет, но не противоположно ему, потому что вообще на природу человек смотрит глазами владельца, и на земле прекрасным кажется ему также то, с чем связано счастье и довольство человеческой жизни.

Мыслитель пришел к весьма важному выводу о том, что понятия «прекрасного», «хорошей жизни», «жизни, как она должна быть» неодинаковы и даже противоположны у людей различных общественных групп, у различных сословий, находящихся в разных условиях материальной жизни, имеющих различное отношение к труду. Так, понятие поселения и вообще трудящегося человека о женской красоте, теснейшим образом связанное с понятием о довольстве при большой, но не доходящей, однако, до изнурения, работе, цветущим здоровьем и т. д. принципиально отличается от противоестественного, связанного с «роскошно бездейственным образом жизни», идеала красоты так называемых образованных, т. е. эксплуататорских, сословий.

Однако, будучи выдающимся завоеванием научной эстетической мысли, определение Чернышевским сущности прекрасного не свободно от ограниченности и даже противоречивости. И то и другое обусловлено тем, что характер антропологического материализма, при всех усилиях Чернышевского наполнить этот материализм революционным содержанием, не позволил ему раскрыть своеобразие прекрасного в природе, в человеческой жизни, в искусстве, хотя сам он и стремился к этому.

Это сказалось прежде всего в чрезмерном противопоставлении им прекрасного в природе и прекрасного в искусстве. Чернышевский умело опровергает утверждения Гегеля и особенно Фишера о том, что прекрасное в действительности встречается редко, «непостоянно в своей красоте», непрочно, искажено «владычеством случая», «грубым процессом жизни» и т. д. и т. п. Но он нарушил здесь им же сформулированное условие диалектической критики идеалистической эстетики, ответив на чрезмерное противопоставление прекрасного в искусстве прекрасному в природе чрезмерным противопоставлением прекрасного в природе прекрасному в искусстве.

При этом, естественно, мыслитель впадал в односторонность и в противоречия с некоторыми важными положениями своей философской теории. Так, его утверждение, что произведения искусства менее совершенны по своей красоте, чем прекрасные произведения природы, основанное на том, что силы человека неизмеримо слабее сил природы, несомненно противоречит положению философии и социологии Чернышевского о прогрессивном

развитии человеческих сил и возможностей, о громадных изменениях, которые производит человек в природе, переделывая все на земле «сообразно с своими потребностями».

Не согласуется с антропологическим принципом в философии Чернышевского и его утверждение о том, что прекрасное в искусстве потому не может стоять выше прекрасного в действительности, что оно преднамеренно. Бросается в глаза и чрезмерное противопоставление того эстетического наслаждения, которое человек получает от красоты природы, тому наслаждению, которое получается от произведений искусства.

Эстетические понятия возвышенного, трагического и комического. Чернышевский стремится освободить содержание понятия «возвышенное» от связи его с «идеями бесконечного», абсолютного, на чем настаивала идеалистическая эстетика. Так, Монблан и Казбек — величественные явления, вызывающие чувство возвышенного; но никто из нас, говорит он, не думает видеть в них безграничное, бесконечное.

Чернышевский приводит сильнейшие по убедительности доказательства объективности возвышенного, подводит под него земную основу. «Возвышенным представляется нам, — пишет он, — самый предмет, а не какие-нибудь вызываемые этим предметом мысли»¹²¹. Его определение возвышенного отрицает идеалистическую трактовку данного понятия, но вместе с тем и удерживает то, что, по его мнению, в ней было рационального. В эстетике Канта и Гегеля содержалась мысль о возвышенном, как следствии превосходства над окружающим: «Сравнение с окружающими предметами необходимо для того, чтобы предмет казался возвышенным».

Чернышевский не только признавал правильной эту мысль, но применил ее ко всем родам возвышенного и из второстепенного и частного признака возвел ее в главную и общую мысль при определении возвышенного. «Возвышенное есть то, что гораздо больше всего, с чем сравнивается нами». «Возвышенный предмет — предмет, много превосходящий своим размером предметы, с которыми сравнивается нами; возвышенно явление, которое гораздо сильнее других явлений, с которыми сравнивается нами»¹²². Термин «возвышенное» он предложил заменить термином «великое».

Специфику возвышенного («великого») Чернышевский видел не в «перевесе идеи над формой», как утверждал Фишер (хотя этим перевесом «усиливается эффект возвышенного»), а в том,

¹²¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 17.

¹²² Там же, стр. 19.

что величественные явления природы возбуждают в человеке «удивление», «страх и благоговение», а величественное в нравственной и в целом в общественной жизни пробуждает, с одной стороны, страх, с другой стороны, гордость, или, лучше сказать, чувство собственного достоинства, возвышает нас мыслью о том, как силен человек.

Чернышевский особенно подробно анализирует понятие трагического в немецкой идеалистической эстетике, в которой это понятие прямо соединялось с понятием «судьбы». Он подверг резкой критике этот антинаучный взгляд, восходящий к религиозному фатализму и анимизму первобытного человека. В этой связи мыслитель также решительно осудил сформулированные идеалистической эстетикой положения о «трагическом простой вины» и о «трагическом нравственного столкновения». В трагическом простой вины основанием трагической судьбы она считает то, что каждое бедствие особенно величайшее из бедствий — гибель, есть следствие преступления. Мысль видеть в каждом погибающем виноватого Чернышевский назвал «мнимой истиной», «мыслью натянутой и жестокой», тесно связанной с «идеей судьбы». Трагическое нравственного столкновения эстетики гегелевской школы основывают на мысли, что за преступлением всегда следует наказание преступника или путем его гибели, или мучениями его собственной совести. И эта мысль, замечает Чернышевский, «ведет свое начало от предания о фуриях, бичующих преступника»¹²³.

Справедливо отвергнув связь трагического с идеалистически истолкованной идеей «необходимости», Чернышевский пришел к заключению, что в гибели трагического героя, в трагическом вообще «нет ничего необходимого», что дело вовсе не в идее необходимости. За основной признак трагического он берет ужас и страдание. Независимо от того, случаем или необходимостью вызваны страдание или гибель человека, рассуждает мыслитель, все равно они ужасны; «трагическое есть ужасное в человеческой жизни».

Вокруг определения Чернышевским трагического, как ужасного в человеческой жизни, происходили и сейчас еще не умолкли споры в литературе, и, может быть, рано делать здесь какие-либо категорические выводы. Однако несомненно то, что на его определении лежит печать отвлеченности. Возможности антропологического материализма, на которые опирался мыслитель,

¹²³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 29. Само собой разумеется, говорит он, что речь идет при этом не об уголовных преступлениях, которые всегда наказываются государственными законами, а о нравственных преступлениях, которые могут быть наказаны только или «стечением обстоятельств, или общественным мнением, или совестью самого преступника».

были явно недостаточны для того, чтобы раскрыть конкретно-историческое содержание этого понятия, научно решить вопрос о соотношении случайного и необходимого в различных ситуациях трагического.

Что касается комического, то Чернышевский согласился с тем, как оно определяется в гегелевской эстетике: «комическое есть перевес образа над идеею», иначе сказать: внутренняя пустота и ничтожность, прикрываемая внешностью, имеющую притязания на содержание и реальное значение. Ему не стоило больших диалектических усилий прямо соотнести это понятие с явлениями реальной действительности и, как замечает Плеханов, стереть в этом понятии всякие следы идеализма.

Чернышевский придавал большое значение рассмотрению возвышенного и комического в их отношении к прекрасному. Он глубоко и правильно вскрыл искусственный характер попыток идеалистической эстетики установить формальную связь этих категорий с прекрасным по схеме: возвышенное — перевес идеи над формой, комическое — перевес формы над идеей, а прекрасное уравнивает форму и идею в их единстве. Вместе с тем эстетическое учение самого Чернышевского (и в этом его слабость) вместо того, чтобы нащупать существенные, естественные связи между этими категориями, встало на путь отрицания вообще каких-либо связей между ними. Правда, в литературно-критических произведениях, где приходилось конкретно разбирать сущность возвышенного, трагического и комического, мыслитель во многих случаях забывал о своей ошибочной теоретической установке.

Принципы художественного изображения. Вслед за своим учителем, Белинским, Чернышевский главными условиями создания «истинной художественности» образов считал «одушевление вопросами действительной жизни», «верное изображение действительности», простоту и естественность изображения. Художественное отражение действительности он трактовал как сложный процесс отбора наиболее существенного в явлениях жизни, имеющего «общее» значение, и дальнейшей переработки таким образом отобранного материала силами художественной комбинирующей фантазии.

«Поэзия, — писал Чернышевский, — требует воплощения идеи в событии, картине, нравственной ситуации, каком бы то ни было факте психической или общественной, материальной или нравственной жизни»¹²⁴. Вслед за Белинским он многократно говорил, что в произведении искусства общая идея остается

¹²⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 538.

отвлеченной мыслью, холодной, неопределенной, чуждой поэтического пафоса, если она не воплотится в художественных образах. Мыслитель решительно изгонял дидактику из искусства.

Чернышевский требовал, чтобы в произведениях искусства поступки героев, перемены в их психологии были глубоко мотивированы. «Психологический анализ, — указывал он, — есть едва ли не самое существенное из качеств, дающих силу творческому таланту»¹²⁵. Другой сильной стороной психологического анализа Чернышевский считал «уловление драматических переходов одного чувства в другое, одной мысли в другую»¹²⁶.

Форма и содержание в произведениях искусства. Чернышевский развивал материалистический взгляд на соотношение формы и содержания в искусстве. Содержание первично, форма вторична; содержание порождает соответствующую форму. Форма без содержания ничтожна, форма с фальшивым содержанием фальшива. Подлинно значительное произведение искусства есть единство высоко идейного содержания и выразительной художественной формы. Органическое единство формы и содержания — чрезвычайно важное качество произведения искусства.

Содержание в искусстве выражает главную идею произведения. Идея есть зерно, из которого вырастает художественное произведение, душа, его оживляющая; форма призвана осуществлять идею; красота формы состоит в соответствии с ее идеей. Соответствие формы произведения его идее, разъяснял Чернышевский, находит свое конкретное выражение прежде всего в том, что «все части и подробности произведения проистекают из основной его идеи». Если та или иная подробность — сцена, характер, эпизод — не служит полному выражению основной идеи произведения, она вредит его художественности. На основе соответствия формы содержанию и рождается единство произведения, которое Чернышевский считал первым законом художественности, внутренним законом развития реалистического искусства.

Пустота и никчемность содержания неизбежно ведут к разрушению художественной формы. Превознесение формы в ущерб содержанию порождает не искусство, а искусственность, украшения, совершенно ненужные для раскрытия сущности произведения, его главной идеи. Формализм в искусстве означает стремление к мелочной погоне за эффективностью отдельных слов, отдельных фраз и эпизодов, противоестественное расцвечивание лиц и событий, что в свою очередь неизбежно приводит к измельчанию содержания, к отказу от идеологической природы искусства.

¹²⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 425.

¹²⁶ Там же.

Роль мировоззрения в художественном творчестве. Чернышевский не отрицал важности вдохновения, или так называемой бессознательной творческой силы, элемента непосредственности в создании произведений литературы и искусства. Но одновременно он указывал, что при самом сильном даре бессознательного творчества художник не создаст ничего великого, если он не одарен также замечательным умом, сильным здравым смыслом и тонким вкусом. Отсталость, противоречивость миросозерцания художника почти всегда влекут за собой двойственность создаваемых им образов и художественную неполноценность их. «Недалеко уйдет тот художник, который не получил от природы ума, достаточного для того, чтобы сделаться и мыслителем. На одном таланте в наше время не далеко уедешь. . .»¹²⁷.

Ошибочное направление губит самый сильный талант и, наоборот, правильный взгляд на действительность совершенствует, развивает талант, побуждает идти его в ногу с жизнью. Талант велик и возвышен только тогда, когда соединен с благородной и сильной мыслью, вдохновляется передовыми идеями своего времени.

Противники Чернышевского пытались утверждать, что его эстетическая теория насилует талант писателя, отрицает «свободу творчества». Чернышевский дал решительный отпор этим утверждениям и разъяснил действительный смысл названной свободы. Свобода творчества не есть свобода писателя от законов искусства, а есть свобода выбора форм и методов творчества. «Свободное творчество состоит в том, чтобы поэт не насилует своей природы: природа внушает одному сатиру, другому идиллию, — пусть каждый из них пишет что ему внушает природа таланта»¹²⁸.

Какие явления жизни изберет художник для своего произведения, какую оценку он даст этим явлениям, какой приговор произнесет он в отношении изображаемых явлений и произнесет ли его, — все это, говорит Чернышевский, в значительной мере зависит от того, насколько современным, передовым является миросозерцание художника. Если художник в своих произведениях выразит взгляд народных масс на окружающую действительность, их оценку этой действительности, если он поймет потребности общества и задачи, поставленные перед народом всем ходом исторического развития, и сумеет передать все это в художественных, доступных народу образах, — эти произведения тем самым и воплотят принцип народности искусства. Иными словами, народность литературы и искусства в широком смысле прямо

¹²⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 633.

¹²⁸ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 693.

связывалась Чернышевским с коренными устремлениями и интересами трудящихся масс. Как и Белинский, Чернышевский тесно связывал понятия реализма и народности.

В более узком смысле слова он выделял в характеристике принципа народности литературы две главные стороны: «1) Степень внимания, обращаемого литературою на те или другие предметы, соразмеряется со степенью важности, какую имеют эти предметы в народной жизни; потому литература занимается преимущественно изучением своего родного быта; 2) форма художественного произведения должна быть совершенно народна»¹²⁹. В понятие народности литературы и искусства Чернышевский, вслед за Белинским, включал и патриотизм. Лучшие писатели русского народа, отмечал он, создавая свои произведения, побуждались высоким патриотическим долгом, в этом была их великая сила.

Эстетическое учение Чернышевского знаменует собой новую ступень в развитии теории реализма и реалистического метода. Оно является подлинной сокровищницей эстетической мысли, обоснованием принципов революционно-демократической эстетики, которыми многие десятилетия руководствовалась прогрессивная русская литература, культура и искусство народов России. Его влияние простиралось на литературу славянских и некоторых других народов мира.

Многие положения революционно-демократической эстетики и литературной критики Чернышевского вошли в золотой фонд эстетики социалистического реализма. Таковы его жизнеутверждающие положения об активной роли искусства в борьбе народа, о необходимости правдивого, глубокого реалистического изображения типических явлений действительности, о значении искусства в борьбе с отрицательными явлениями действительности, о положительном герое, о высокой идейности искусства, о единстве художественной формы и содержания и других законах искусства.

* * * * *

Философское и социологическое учение Н. Г. Чернышевского представляет собой одно из высших достижений домарксистской философии. В трудах Чернышевского и его соратника Добролюбова дана завершенная система антропологического материализма, включающая проблемы онтологии, гносеологии, социологии, этики и эстетики.

Философия антропологического материализма Чернышевского и Добролюбова является одной из классических форм ан-

¹²⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 655.

тропологической философии. По своей социально-политической направленности она противоположна всем формам буржуазной антропологической философии, ибо теснейшим образом связана не только с революционным демократизмом, но и с утопическим социализмом, с защитой коренных интересов трудящихся масс.

Одной из важнейших особенностей системы антропологической философии российской революционной демократии является ее сочетание с диалектической мыслью, что обеспечивало ей развитие на высоком научно-теоретическом уровне. Философские взгляды Чернышевского оказали огромное влияние на современников. Ему принадлежит решающая заслуга в том, что в «шестидесятые годы» в среде прогрессивной интеллигенции и учащейся молодежи материализм возобладал над идеализмом.

Философия и социология Чернышевского сыграли выдающуюся роль в развитии всей революционной общественной мысли в России во второй половине XIX в., в подготовке почвы для развития и утверждения марксистско-ленинского мировоззрения в нашей стране.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Н. А. ДОБРОЛЮБОВ

Среди выдающихся русских мыслителей 50—60-х годов XIX в., разработавших и обосновавших принципы революционно-демократической идеологии, почетное место принадлежит Николаю Александровичу Добролюбову (1836—1861) — ученику и соратнику Н. Г. Чернышевского. Добролюбов, как и Чернышевский, был последовательным, боевым революционером-демократом и социалистом-утопистом, гениальным литературным критиком, глубоким мыслителем-материалистом. Он оставил неизгладимый след в духовной культуре русского народа, оказал сильное влияние на формирование передового мировоззрения как своих современников, так и последующих поколений.

Н. А. Добролюбов родился в Нижнем Новгороде в 1836 г. в семье священника, учился в духовной семинарии, но, вопреки воле родителей, пытавшихся готовить его к церковной деятельности, юноша поступил в 1853 г. не в духовную академию, а в Главный педагогический институт в Петербурге, на историко-филологический факультет.

Семья и духовная семинария прививали Добролюбову религиозное воззрение, которому он отдал определенную дань. Однако знакомство с передовой русской и западноевропейской литературой рано посеяло в его сознании антиклерикальные, а затем и атеистические идеи.

Под влиянием прочитанных книг и статей из «Отечественных записок» и «Современника» у Добролюбова пробуждается тяготение к литературно-критической деятельности. Еще будучи семинаристом, он, кроме сочинений на темы, предусмотренные программой духовного обучения, пишет стихи, рассказы, крити-

ческие заметки. В них юноша выражает свои еще далеко не ясные мечты и желания служить отчизне, способствовать человеческому благополучию и счастью, преодолевать невежество и несправедливость, хотя и не знает еще, как осуществить эти благородные цели.

В период обучения в Педагогическом институте он читает запрещенные цензурой «Полярную Звезду», позднее «Колокол» Герцена, труды Людвиг Фейербаха, левогегельянцев Бруно Бауэра, Давида Штрауса, Арнольда Руге и других, изучает работы Белинского, Некрасова, Чернышевского. Хотя в воззрениях студента Добролюбова не все еще было ясным и строго определенным, тем не менее уже в стенах института он безоговорочно примыкает к тому общественному лагерю, идейным вождем которого был Чернышевский. Совместно со своими товарищами он организует и выпускает тайные рукописные студенческие листки «Слухи», а затем «Сплетни», наполняя их антимонархическими, антикрепостническими публикациями. В них выражалась уверенность, что рано или поздно народ России освободится от тирании самодержавия и ига крепостников, установит в стране республиканско-демократические порядки.

К этому периоду относятся созданные Добролюбовым «Дума при гробе Оленина» (1855), «Ода на смерть Николая I» (1855), «Газетная Россия» (1855), «Памяти отца» (1856), «Перед дворцом» (1856), «Годовщина» (1856) и другие его поэтические произведения, полные ненависти к абсолютизму и крепостничеству, горячего сочувствия поработенному народу, страстного желания видеть Родину могучей, процветающей, а народ — свободным и счастливым. В это же время Добролюбов проникается ненавистью к помещичье-буржуазным либералам и, окончательно порывая с религиозными иллюзиями, становится на позиции революционного демократизма, материализма и атеизма.

Путь идейного формирования Добролюбова менее тернист и сложен, чем у Белинского.

Еще будучи студентом, Добролюбов выступает с рядом статей в «Современнике», в «Журнале для воспитания», в «Русском иллюстрированном альманахе». После окончания института Добролюбов целиком посвящает себя работе в «Современнике», где ему поручается литературно-критический отдел.

В «Современнике» и его приложении «Свисток» развернулась плодотворная деятельность Добролюбова. За четыре с половиной года напряженной работы им было опубликовано несколько сот литературно-критических статей, в которых мыслитель изложил свое философское и эстетическое кредо, и, умело обходя рогатки и препоны царской цензуры, общественно-политические идеалы.

Ознакомившись с некоторыми трудами Добролюбова, К. Маркс писал: «С сочинениями Эрлиба (Добролюбова. — *Ред.*) я отчасти знаком. Как писателя я ставлю его наравне с Лессингом и Дидро»¹. В. И. Ленин неоднократно обращался к трудам Добролюбова и особенно ценил его преданность народу, революционный демократизм, неугасимую ненависть к помещичьей реакции и помещичье-буржуазному либерализму. Для всей образованной и мыслящей России, писал Ленин, «дорог писатель, страстно ненавидевший произвол и страстно ждавший народного восстания против «внутренних турок» — против самодержавного правительства»².

Наряду с Белинским, Герценом, Чернышевским Добролюбов был глубоким и оригинальным мыслителем русской революционной демократии, одним из предшественников русской социал-демократии.

1

Философия

Философские воззрения Добролюбова формировались прежде всего под сильным воздействием материалистической философии Белинского, Герцена, Чернышевского. Значительное влияние на него оказали труды Фейербаха и некоторых левогегельянцев. Он внимательно следил за научными достижениями естествознания первой половины XIX в.

Добролюбов изучал также труды Бюхнера, Фогта, Мошотта. Несомненно, что их материалистические положения о несотворимости материального мира и естественном происхождении органической материи, растительного и животного миров, человека и его сознания, о законе сохранения материи и движения, превращении одной формы материи в другую, их эволюционные и атеистические идеи не могли не привлечь внимания русского революционера-демократа, но он критически относился к их взглядам. Молодые люди, писал Добролюбов о себе и своем поколении, читают Мошотта, Дюбуа-Реймона и Фогта, но не верят на слово, а стараются проверять и даже дополнять их собственными соображениями. «Нынешние молодые люди если уже занимаются естественными науками, — замечает он, — то соединяют с этим и философию природы, в которой опять следуют не Платону, не Окену, даже не Шеллингу, а лучшим, наиболее смелым и практическим из учеников Гегеля»³.

¹ «К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия». М., 1967, стр. 226.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 370.

³ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2. М. Л., 1962, стр. 328 - 329.

Здесь под «учениками Гегеля» Добролюбов имеет в виду прежде всего Л. Фейербаха, а также, по-видимому, левогегельянцев Б. Бауэра, Д. Штрауса, которые подвергли критике христианское вероучение, отрицали существование Христа как бога-сына, считали его обыкновенным, смертным человеком.

Насколько сильно было влияние Белинского, Герцена, Чернышевского на формирование мировоззрения Добролюбова, можно судить по его отзывам о них. Так, например, в небольшой статье «Сочинения В. Белинского» он заявлял, что имя Белинского всегда будет гордостью, славой и украшением русской литературы, что до сих пор «каждый из лучших наших литературных деятелей сознается, что значительной частью своего развития обязан, непосредственно или посредственно, Белинскому»⁴.

Неизгладимое влияние на мировоззрение Добролюбова имели работы Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности», «Очерки гоголевского периода русской литературы», личное общение с вождем революционной демократии России. «Сколько благородной любви к человеку, — писал о Чернышевском Добролюбов-студент, — столько возвышенности в стремлениях и высказанной просто, без фразерства, столько ума, строго последовательного, проникнутого любовью к истине, — я не только не находил, но и никогда не предполагал найти»⁵.

Философский материализм и критика идеализма. Добролюбов не писал специальных философских трактатов. Свои философские материалистические воззрения он излагал в литературно-критических статьях, а также в рецензиях на работы таких русских идеалистов, как Берви, Кикодзе, Кусаков и др.. Наиболее важными произведениями философского содержания являются «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью», «Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни», «Основания опытной психологии» и «О степени участия народности в развитии русской литературы». Они написаны Добролюбовым в 1858 г.

В решении важнейших проблем философии Добролюбов выступает как единомышленник и соратник Чернышевского. Философия, по его глубокому убеждению, стремится постигнуть скрытую от нас истину; борьбу во имя высшей правды, за благо своего народа она ставит превыше всего.

В философии, как и искусстве, естествознании, а равно и в других сферах активной деятельности человеческого интеллекта, нельзя ограничиваться лишь тем, что дали предшествующие писатели, ученые и мыслители, как бы велики и гениальны

⁴ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 4. М.—Л., 1962, стр. 277.

⁵ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 9. М.—Л., 1964, стр. 248.

они ни были. Изучая идейное наследие мыслителей прошлого, надо стремиться вырабатывать свою точку зрения, свой взгляд на действительность. Добролюбов осуждал тех, кто предпочитал «мышление на заказ, без всякого участия сердца, с соблюдением только диалектических тонкостей. . . Но жизнь, — заявлял он, — не уловляется диалектикой, и кто не вникал в разнообразие ее влияний сам, не стесняясь теориями, навязанными в лета неведения, тот не поймет ее хода»⁶.

Здесь под «диалектикой» и «диалектическими тонкостями» Добролюбов имеет в виду не диалектику в собственном смысле слова, а абстрактные умозрительные теории, далекие от реальных противоречий жизни.

Имея в виду помещичье-буржуазных идеологов, твердивших высокопарные фразы, но мало делавших ради претворения их в жизнь, Добролюбов в работе «Губернские очерки» (1857) ставит наиболее важный для России вопрос о людях дела и «самобытной мысли», которые не могут относиться к теории и науке созерцательно и страдательно, стремятся преодолеть косность, пассивность, рутину в жизни и решительно повернуть ее на новый путь.

Философия, по Добролюбову, не является праздным занятием досужих умов, не нашедших своего места в жизни, как обычно думают о ней обывательские умы. «Философию у нас вообще привыкли считать чем-то чрезвычайно трудным и темным, но на самом деле она весьма проста, потому что основывается на здравом смысле и простой логике, которые есть, конечно, у всякого неглупого человека»⁷. Весь смысл искусства и философии, говорил он, состоит в том, чтобы «пробуждать от сна задремавшие силы народа».

Большое значение в науке, в том числе и в философии, по мнению Добролюбова, приобретает метод. Для познания природы и ее законов требуется «положительный метод», основанный на опытных, фактических знаниях, на открытиях и достижениях науки, ибо «естественные науки сделали такой огромный шаг вперед, примиривши философские рассуждения о силах природы с результатами опытных исследований над материею»⁸.

Положительный метод помогает людям за частным явлением вскрывать общее, за единичным — повторяющуюся множественность, одним словом, он призван открывать всеобщие законы, по которым совершаются изменения и развитие материального мира. Положительный метод требует, чтобы естествознание опиралось на «философию природы» и следовало не за Платоном,

⁶ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 139.

⁷ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 1. М.—Л., 1961, стр. 422.

⁸ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 328.

Океном и Шеллингом, а за учениками Гегеля, т. е. за Фейербахом. Этот метод, утверждал Добролюбов, не терпит субъективного произвола и насилия над фактами, отвергает априорное знание, противопоставляя ему знание фактическое, опытное, проверенное жизнью.

«Не факты нужно приноровлять к заранее придуманному закону, — убеждал Добролюбов, — а самый закон выводить из фактов, не насилуя их произвольно: эта истина так проста и так понятна каждому, что сделалась наконец общим местом. А между тем чаще всего встречаешь противоречие этой истине, и, что всего досаднее, противоречащие нередко сами торжественно проповедают ее»⁹.

В положительном методе явно прослеживаются черты диалектики, диалектического подхода к действительности. Этот метод призван, по Добролюбову, рассматривать действительность как вечный процесс, ибо в мире все подлежит закону развития, сопровождаемого рождением одного, старением и смертью другого. Выступая за материалистическое понимание природы, за «положительный метод в науке», Добролюбов отличал разделяемую им философию от вульгарного материализма и избегал называть свои философские воззрения материалистическими, пользуясь терминами «реализм», «положительное знание».

Он внимательно изучал историю философии, был в курсе ее основных направлений, прекрасно видел борющиеся противоположные направления в философии. «Начиная с Платона, — писал мыслитель, — восстают они (идеалисты. — *Авт.*) против реализма (материализма. — *Авт.*) и, еще не понявши хорошенько, перепутывают его учение. Непременно хотят дуализма — хотят делить мир на *мыслимое* и *являемое*, уверяя, что только чистые идеи имеют настоящую действительность, а все являемое, т. е. видимое, составляет только отражение этих высших идей»¹⁰.

Идеалистическое решение вопроса о соотношении материального и духовного, физического и психического не могло удовлетворить Добролюбова и вызывало у него решительные возражения. Он требовал охранять науку от тяжелой опеки идеализма, изгонять его из сферы научного мышления, в том числе из философии и естествознания. «Пора бы уж бросить такие платонические мечтания и понять, что хлеб не есть пустой значок, отражение высшей, отвлеченной идеи жизненной силы, а просто хлеб — объект, который можно съесть»¹¹, — заявлял мыслитель. Он решительно осуждал идеалистическое учение как своего рода

⁹ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 4, стр. 258.

¹⁰ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 222.

¹¹ Там же.

средневековую схоластику и телеологические аллегории. Для того чтобы люди могли жить и развиваться, они должны отталкиваться от реальной действительности. «Пора бы отстать и от отвлеченных идей, по которым будто бы образуется жизнь, точно так, как отстали наконец от телеологических мечтаний, бывших в такой моде во времена схоластики»¹².

Для Добролюбова одинаково неприемлемы как «мечтательные идеалисты», так и вульгарные, или, по его терминологии, «грубые материалисты», отождествлявшие мысль с материей и тем самым вольно или невольно делавшие уступки идеализму и телеологизму, против которых они выступали. Возражая вульгарным материалистам, он писал: «Нам кажутся смешны и жалки невежественные претензии грубого материализма, который унижает высокое значение духовной стороны человека, стараясь доказать, будто душа человека состоит из какой-то тончайшей материи. Нелепость подобных умствований так давно и так неопровержимо доказана, они так прямо противоречат результатам самих естественных наук, что в настоящее время только разве человек самый отсталый и невежественный может еще не презирать подобных материалистических умствований»¹³.

В данном случае Добролюбов отвергает не материализм как философское направление, а лишь претензии вульгарных материалистов, извращавших и опошлявших материалистическую философию. Недаром, отражая нападки идеалистов на материалистическое учение как якобы элементарное, он писал: «В наше время вообще вошло в обычай, с голоса превыспренних поэтов, жаловаться на материализм и практическое направление века. Но нам кажется, что гораздо с большим правом врачи и физиологи упрекают наше время в одностороннем, недалнем идеализме»¹⁴. Добролюбов с сожалением отмечал далее, что люди с раннего возраста заражаются односторонним, ложным идеализмом, что «искаженные стремления идеализма постоянно в нас проглядывают».

Природа, согласно воззрениям Добролюбова, наполнена разными материальными предметами, существующими объективно, независимо от какой-то духовной сущности, а также от нашего сознания. Эти материальные предметы находятся в тесной связи, взаимодействии и взаимовлиянии. Материальный мир в процессе длительного развития порождает органическую материю, а последняя на определенной ступени — чувственные восприятия и, наконец, сознание.

¹² Н. А. Добролюбов. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 222.

¹³ Н. А. Добролюбов. Полное собрание сочинений, т. 3. М., 1936, стр. 92.

¹⁴ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 438.

Добролюбов критикует «средневековых схоластических мудрецов», т. е. идеалистов, за то, что они неправомерно «постарались отделить душу от тела и, взглянув на нее как на существо, совершенно ему чуждое, принялись потом отгадывать: как же это душа с телом соединяется? . . . Какое место занимает он (дух. — *Ред.*) в теле? Посредством каких связей передается душе боль, причиненная телу? Какие существуют проводники, передающие телу мысли и желания воли? . . . Делая все эти вопросы, — пишет далее Добролюбов, — схоластики не понимали, что, считая душу идеальным существом, механически вложенным в тело, они через то сами впадают в грубейший материализм. Если душа занимает определенное местечко в теле, то, разумеется, она материальна; если она какими-нибудь внешними связями соединяется с телом, — опять то же неизбежное следствие»¹⁵.

Именно на этой почве, заключал Добролюбов, возникли пренебрежение к телу или плоти и возвеличение духа, появилось учение о греховности плоти и бессмертии души. В действительности духовная деятельность не есть нечто чуждое материальной субстанции, она не привносится в нее кем-то извне, ибо душа не является самостоятельной субстанцией, могущей существовать независимо от субстанции материальной.

Ссылаясь на достижения современной ему науки, в частности, антропологии и физиологии, Добролюбов отстаивал материалистическое решение проблемы соотношения материи и духа. «В наше время, — писал он, — успехи естественных наук, избавившие нас уже от многих предрассудков, дали нам возможность составить более здравый и простой взгляд и на отношение между духовной и телесной деятельностью человека. Антропология доказала нам ясно, что прежде всего — все усилия наши представить себе отвлеченного духа без всяких материальных свойств или положительно определить, что он такое в своей сущности, всегда были и всегда останутся совершенно бесплодными»¹⁶.

Само по себе учение о душе как об особой не материальной субстанции, утверждал Добролюбов, позаимствовано средневековыми схоластами от древних невежественных народов, которые, не умея еще объяснить явления природы, особенно те, от которых люди больше всего страдали, начали приписывать их действия особым враждебным силам. На этой же почве сложилось представление об особых «благотворных», «светлых» и «добрых» силах, якобы покровительствующих человеку. Учение о двух самостоятельных субстанциях — материальной и духовной — перешло от первобытных людей «в основание всех естественных

¹⁵ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 433.

¹⁶ Там же, стр. 434.

религий», олицетворявших первоначальные представления людей о силах природы.

Отсюда древние делали заключение, что в человеке одновременно действуют два совершенно противоположных, враждебных существа — доброе и злое, высшее и низшее, где высшим объявлялось духовное начало, а низшим — физическое. Таким образом, заключает Добролюбов, является то мрачное понятие о теле как темнице души, которое существовало у дохристианских народов, и далее через «схоластических мудрецов» перешло в христианство, вызвав в нем многочисленные толки и разногласия, сопровождавшиеся чудовищными преследованиями инакомыслящих.

Великой заслугой науки, по Добролюбову, является то, что она отвергла учение схоластов о двух субстанциях — духовной и материальной. Двигаясь вперед, «наука объяснила, что всякая деятельность, обнаруженная человеком, лишь настолько и может быть нами замечена, насколько обнаружилась она в телесных, внешних проявлениях, и что, следовательно, о деятельности души мы можем судить только по ее проявлению в теле»¹⁷.

«Каждое из простых веществ, входящих в состав нашего тела, само по себе не имеет жизни, — следовательно, жизненность, обнаруживаемая нами, зависит не от того или другого вещества, а от известного соединения всех их»¹⁸.

Требую рассматривать человеческий организм с его физическими и духовными проявлениями как нечто единое, целое и нераздельное, Добролюбов полагал, что «в этом возведении видимых противоречий к естественному единству — великая заслуга новейшей науки. Только новейшая наука отвергла схоластическое раздвоение человека и стала рассматривать его в полном, неразрывном его составе, телесном и духовном, не стараясь разобщать их»¹⁹.

Антропологический принцип в науке позволяет, по мнению Добролюбова, устранить надуманное схоластиками противоречие между душой и телом, сознанием и материей. Именно наукой окончательно «утверждается та истина, что душа не внешней связью соединяется с телом, не случайно в него положена, не уголок какой-нибудь занимает в нем, — а сливается с ним необходима прочно и неразрывно, проникает его все и повсюду так, что без нее, без этой силы одушевляющей, невозможно вообразить себе живой человеческий организм и наоборот»²⁰.

¹⁷ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 434.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же, стр. 435.

Добролюбов следовал материализму своего времени, развиваемому Фейербахом и Чернышевским на основе «антропологического принципа», который имел известное прогрессивное значение, поскольку он наносил серьезные удары по философскому идеализму и религиозному учению, восстанавливал материалистический взгляд на природу. Вместе с тем Добролюбов начинал преодолевать ограниченность антропологической точки зрения в философии, критиковать созерцательное отношение к действительности и призывать к преобразованию самой действительности на революционно-демократических принципах. Поэтому было бы неправильно полностью отождествлять его философский материализм с антропологическим, созерцательным материализмом XVIII — начала XIX в. и не видеть, что в его гносеологических и в целом философских воззрениях, как и у Чернышевского, материалистические положения все более опираются на диалектические идеи развития природы и общества.

Теория познания. Познавательная деятельность человека, по мнению Добролюбова, находится в прямой зависимости от степени развития его органов чувств и мозга и их взаимодействия с окружающей действительностью. Вслед за своими предшественниками-материалистами он отвергает учение о врожденных идеях, понятиях и суждениях, ибо все идеи, понятия и суждения — результат деятельности органов чувств и мозга. «Человек не из себя развивает понятия, а получает их из внешнего мира»²¹, — утверждал мыслитель. Неоспорим тот факт, что «первоначальная причина всякого чувства все-таки мозг», который получает через нервную систему первичные впечатления от внешних раздражителей.

Первый акт сознания заключается в том, что человек начинает отличать себя от окружающих его предметов, замечать разницу и «антагонизм между предметами». Познавательный процесс совершается при наличии мозгового аппарата, правильно функционирующих чувств, мозга и нервов, а также внешних предметов, воздействующих на органы чувств. Наука, считал Добролюбов, должна объяснить «всю сложность психического механизма». В рассуждениях Добролюбова мы встретим и некоторые неточности, упрощения при характеристике структуры мозгового аппарата, что отчасти объясняется уровнем тогдашней науки.

Опираясь на труды естествоиспытателей того времени, ученый кратко прослеживает историю духовного развития ребенка, превращающегося во взрослого человека.

²¹ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 447.

Вопросы теории познания Добролюбов решает с позиций философского материализма и решительно критикует идеалистические и агностические взгляды. Так, он разоблачает агностицизм идеалистов А. Кусакова и Ю. Савича, оспаривавших правильность наших знаний, считавших, будто наши чувства вводят людей в заблуждение и что положиться на них никак нельзя.

Добролюбов отдавал отчет в том, что для познания действительности одних чувственных восприятий все же недостаточно. На помощь чувствам приходят разум, эксперимент, проверка опытом. Но без чувственных восприятий как основы основ наших знаний не может быть познания вообще. «Мы чувствуем, — писал Добролюбов, — что на нас повсюду действует что-то от нас отличное, внешнее, словом — *не я*. Отсюда мы заключаем, что, кроме нас, существует еще нечто, потому что иначе мы не могли бы ощущать никакого внешнего действия на наше я. Отсюда следует, что бытие предметов сознается нами потому только, что они на нас действуют и что, следовательно, нет возможности представить предмет без действия»²².

Считая целью познания отыскание истины, Добролюбов никогда не сомневался в возможности постижения сущности вещей и явлений. Но путь к истине не прямолинеен, а зигзагообразен, противоречив и сложен, ибо истина доказывается не одними силлогизмами и умозаключениями. «Она (истина. — *Ред.*) не в диалектических тонкостях, не в верности отдельных умозаключений, а в живой правде того, о чем рассуждаете. Дайте мне понять характер явления, его место в ряду других, его смысл и значение в общем ходе жизни и поверьте, что этим путем вы приведете меня к правильному суждению о деле гораздо вернее, чем посредством всевозможных силлогизмов, подобранных для доказательства вашей мысли»²³.

При этом Добролюбов особо обращал внимание на то, что в процессе познания истины нельзя ограничиться одним синтезом или одним анализом, что тот, кто хочет познать действительность, должен пользоваться одновременно синтезом и анализом, чувственным аппаратом и деятельностью разума, дедукцией и индукцией. Особенно большое значение революционер-демократ отводил анализу, выдвигая его на первое место, подвергая критике блуждание «в синтетических туманах», увлечение отвлеченными теориями и идеалами, «когда-то и кем-то составленными», не считаясь с фактами действительности.

²² Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 482.

²³ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 6. М.—Л., 1963, стр. 303.

Из материалистической теории познания Добролюбов делал революционные выводы, согласующиеся с его общественно-политическими воззрениями.

О законах развития природы. Добролюбов высоко ценил диалектический принцип постоянного изменения и развития по восходящей линии и руководствовался им при анализе явлений природы и общественной жизни. Он решительно возражал против отрыва движения (или, по терминологии Добролюбова, «силы») от материального субстрата. В действительности весь предметный мир, указывал он, находится не в застывшем или косном состоянии, а в непрестанном движении и изменении. Движение (или сила) является неотъемлемым свойством материи. «Но в мире вещественном, — писал мыслитель, — мы не знаем ни одного предмета, в котором бы даже самая малая частица материи не имела каких-либо свойственных ей сил. . . Точно так же невозможно представить себе и силу (т. е. движение. — *Авт.*), независимую от материи. Сила составляет коренное, неотъемлемое свойство материи и отдельно существовать не может. Ее нельзя передать материи, а можно только пробудить в ней»²⁴.

Исходя из диалектического положения, что «в мире все подлежит закону развития», все находится в движении и изменении, Добролюбов рисует процесс движения в природе как процесс объективный, совершающийся не по замкнутому кругу, а по восходящей линии, с постепенным накоплением новых качественных особенностей и усложнений. Одним словом, «в природе все идет постепенно от простого к более сложному, от несовершенного к более совершенному; но везде одна и та же материя, только на разных степенях развития»²⁵.

Хотя в неорганических телах нет признаков жизни, но и они подвергаются постоянным механическим и химическим изменениям. Происходящие в неорганических телах механические и химические процессы можно считать, полагал Добролюбов, жизнью, но на низшей ступени развития.

Растительный мир стоит на более высокой ступени. «В растениях жизнь обозначается уже гораздо яснее, — заявлял Добролюбов, — потому что и сами они представляют материю более развитую, чем тела неорганические»²⁶. Растения имеют сложную структуру, обладают органами питания, воспроизведения и рождения, а на определенной стадии подвергаются смерти и разрушению. Животный мир представляет собой еще более сложную форму жизни, чем мир растительный. Животные обладают

²⁴ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 4, стр. 260.

²⁵ Там же, стр. 262.

²⁶ Там же.

специфическими и более усложненными органами питания, размножения и жизнедеятельности, сложной нервной системой, они имеют способность «местопеременения»; кроме того, говорит Добролюбов, мы замечаем в них «проблески» высшей жизненной деятельности.

Самой высшей формой развития и жизнедеятельности является человек. По генетической линии он связан родством с животным миром, но, однако, превосходит своих предков, так как «человек, совершеннейшее из животных, составляет последнюю степень развития мировых существ в видимой вселенной».

Мозг человека есть источник высшей жизненной деятельности, источник мыслительных способностей и всех как простых, так и сложных умственных управлений.

Добролюбов несколько упрощал дело, когда, вслед за естествоиспытателями, без каких-либо оговорок утверждал, что «количество мозга находится в прямом отношении с умственными способностями». Правда, это положение он относил прежде всего к «низшим животным», к земноводным и рыбам, противопоставляя им собак, слонов, обезьян, отличающихся бóльшим количеством мозга и бóльшей понятливостью.

Для развития ума человека, указывал Добролюбов, особенно важны среда и род занятий, постоянные упражнения и тренировка, а также благоприобретенные и наследственные признаки. Конечно, заявлял он, здесь не все еще ясно и не все учеными открыто и объяснено, так как из практики жизни известно, что не все идущие извне восприятия с одинаковой силой запечатлеваются в мозгу, что у некоторых они могут проходить даже незаметно, у других же вызывают сильное действие. Однако ученые должны помнить, что «в организме человека нет ни одной части, которая существовала бы сама по себе, без всякой связи с другими частями», что «ни одна из частей нашего тела не связана так существенно со всеми остальными, как головной мозг»²⁷.

Таким образом, Добролюбов вслед за Фейербахом и Чернышевским развивал и отстаивал основные принципы философского материализма в объяснении и оценке явлений природы. В материалистических воззрениях Добролюбова были сильны элементы диалектики.

2

Социология и этика

Социологические воззрения Добролюбова развивались в том же направлении, что и у Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского. Революционных демократов прежде всего волновали во-

²⁷ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 445—446.

просы общественного развития, освобождения народов от гнета и эксплуатации, достижения счастья человечества. Они пытались понять и вскрыть те внутренние пружины, которые обеспечивают развитие общества по пути прогресса, его восхождение от примитивных форм к более сложным, высшим. Добролюбов высказал ряд верных материалистических догадок относительно общественного развития и тем самым он приблизился к историческому материализму, хотя в силу экономической и общественно-исторической отсталости тогдашней России историческим материалистом он не стал.

Ставя вопрос об общественном прогрессе, Добролюбов считал необходимым подходить к нему как к явлению естественному и историческому, учитывать факты, имевшие место в истории общества, не сводить при этом историю к голой фактологии. Вместе с тем он критиковал попытки некоторых историков отрывать духовную и моральную жизнь народа от материальных условий общества.

Вслед за Чернышевским Добролюбов полагал, что естественное стремление людей к материальному благу и общественному благополучию наталкивается на огромные трудности и препятствия, с одной стороны, из-за недостатка материальных благ, с другой — из-за неравномерного их распределения между членами общества. На этой почве, утверждал мыслитель, возникает материальное неравенство, которое влечет за собой неравенство политическое и правовое. В результате этого в обществе появляются острые противоречия и конфликты, возникает борьба между демократией и аристократией, неимущими и имущими, которая то затихает, то усиливается.

Добролюбов отстаивает исторический подход к оценке явлений социальной жизни. Критикуя дворянского историка Жеребцова, автора книги «Русская цивилизация, сочиненная г. Жеребцовым», который пытался свести русскую историю к генеалогии князей и царствующих особ, Добролюбов показывает научную и историческую несостоятельность этой точки зрения, ее крайний субъективизм, с одной стороны, и апологетизм по отношению к дворянству — с другой. «... История народов, — писал он, возражая Жеребцову, — зависит в своем ходе от некоторых законов, более общих, нежели произвол отдельных личностей»²⁸⁻³¹. Он высмеял попытки Жеребцова и славянофилов вообще приписать всему русскому народу такие «великие добродетели», как верность православию, набожность, покорность и сострадательность, отверг попытки «обосновать» мистическую славянофильскую концепцию, резко противопоставлявшую славянские народы романским и германским народам.

²⁸⁻³¹ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 3, стр. 304.

Довролюбов отбрасывал реакционные идеи о том, что народы призваны своей жизнью выражать те или иные стороны мирового духа. Он отрицал, что главными действующими силами в историческом развитии общества являются какие-то извечные начала, заложенные в природе самого человека или целого народа.

Сознательно или бессознательно, утверждал он, люди руководствуются принципом «разумного эгоизма», принципом правильно понятого личного и общественного интереса, когда хотят добиться материального благополучия и нормальных условий для духовного развития. Но поскольку люди в обществе поставлены перед фактом, когда материальные богатства сосредоточены в руках одних, и притом немногих, а непосильный труд и нищета достались другим, и притом большинству, то на этой почве между трудящимися и аристократией появляются противоречия и разгорается острая борьба. Последняя и составляет, собственно, все содержание общественного развития, заполняет всю историю человечества.

«Конечно, — писал Довролюбов, — борьба аристократии с демократией составляет все содержание истории; но мы слишком плохо ее поняли, если бы вздумали ограничить ее одними генеалогическими интересами. В основании этой борьбы всегда скрывалось другое обстоятельство, гораздо более существенное, нежели отвлеченные теории о породе и о наследственном различии крови в людях благородных и неблагородных»³². Борьба между аристократией и демократией, «трудящимися и дармоедами» из-за материальных благ присуща как древним и средневековым обществам, так особенно и современной цивилизации; отсюда следует, что «уничтожение дармоедов и возвеличение труда — вот постоянная тенденция истории»³³.

Борясь за «партию народа» в литературе и социологии, Довролюбов рассматривал труд как источник материального благополучия и общественного прогресса, основу физического развития и духовного богатства. Однако роль и значение труда, говорит Довролюбов, на протяжении многих тысячелетий принижалась, труд считался чем-то низким и зазорным для высших классов и проклятием для низших. Так было в античном мире и средних веках, на востоке и западе. Труд не получил должной оценки и в современном буржуазном мире, где дармоедство и эксплуатация прячутся под покровом капитала и разных коммерческих предприятий.

Отправляясь от этих неопровержимых фактов истории, Довролюбов решительно осуждал эксплуатацию человека человеком

³² Н. А. Довролюбов. Собрание сочинений, т. 3, стр. 314.

³³ Там же, стр. 315.

в крепостной России и буржуазном «цивилизованном» обществе, рассматривая ее как «признак социальной безнравственности», указывающий на то положение общества, при котором кровь и пот многих тружеников должны тратиться «для содержания одного дармоеда».

Добролюбов, конечно, заблуждался, когда недооценку роли труда и наличие эксплуатации в современном обществе связывал с ничтожным распространением знаний среди народа. Но вместе с тем как революционный демократ и социалист он говорил о народной революции как пути уничтожения дармоедства, возвеличения труда и равномерного распределения богатств. Он горячо верил в созидательную силу революции и страстно боролся за претворение ее в жизнь рука об руку со своим учителем и другом Н. Г. Чернышевским.

В работе «Когда же придет настоящий день?» (1860) Добролюбов призывал передовые силы общества к «живому делу», к решительной борьбе с притеснителями, «внутренними турками», ибо, говорил он, «с этим внутренним врагом ничего не сделаешь обыкновенным оружием; от него можно избавиться только переменявши сырую и туманную атмосферу нашей жизни, в которой он зародился, вырос и усилился, и обвевши себя таким воздухом (т. е. народной революцией. — *Авт.*), которым он дышать не может». На вопрос «возможно ли это?» Добролюбов отвечал: «Да, это возможно», «Придет же он наконец этот день! И, во всяком случае, канун недалек от следующего за ним дня: всего-то какая-нибудь ночь разделяет их!»³⁴

Выдвигая необходимость народной революции в России и считая ее самым верным средством в борьбе против «внутренних турок», Добролюбов одновременно обрушивался на либералов, много разглагольствовавших о народе и выдававших себя за «народолюбцев», в то время как все их предложения и действия не шли дальше жалких компромиссов и куцых реформ.

В работе «От Москвы до Лейпцига» (1859) Добролюбов пытается решить одну из важных социологических проблем, которая его необычайно волновала, — проблему дальнейших путей развития общества в России и Западной Европе. Он решительно отмежевывается как от реакционных идей славянофилов, утверждавших, будто «Россия цветет, а Запад гниет», так и от либералов-западников, проповедовавших, что «Запад процветает», а Россия должна следовать его примеру. Добролюбов критикует попытки буржуазного либерала-западника Бабста рисовать исторический процесс Западной Европы как процесс прямоли-

нейный, без социальных конфликтов и потрясений, где народ якобы добился для себя всего хорошего путем просвещения и реформ.

Отстаивая революционный путь развития как России, так и Западной Европы, Добролюбов предостерегал против простого подражания Западу. Он выражал уверенность, что хотя Россия идет тем же путем, что и западный мир, однако, вступив позднее его на путь прогресса, она может пройти его значительно быстрее. В России, по мнению Добролюбова, еще можно избежать тех ошибок и заблуждений, которые были пережиты на Западе. Можно, отвергнув все вредное и губительное, критически воспринять положительное. Мыслитель был далек от мысли представлять исторический процесс как нечто прямолинейное, без zig-zагов, отклонений и отступлений в ту или иную сторону.

Добролюбов видел, что хотя западный мир опередил Россию, но тем не менее и там все далеко от идеала. Буржуазия («мещанство») освободилась там от гнета феодалов, но «рабочий народ» остался под гнетом феодалов и буржуазии. И это, естественно, вызывает в «рабочем народе» недовольство и протест, готовится новая борьба народных масс против угнетателей. Мелкие уступки, которые делают капиталисты «западным пролетариям», не могут удовлетворить последних. «И пролетарий понимает свое положение гораздо лучше, нежели многие прекраснодушные ученые, надеющиеся на великодушные старших братьев в отношении к меньшим. . . Пройдет еще несколько времени, и меньшие братья поймут его еще лучше. Горький опыт научает понимать многие практические истины, как бы ни был человек идеален»³⁵.

Смешно думать, доказывал мыслитель, что путем гласности, образованности, общественного мнения капиталисты Западной Европы могут добиться спокойствия и довольства пролетария, поскольку последние подвергаются изнурительной эксплуатации в самых изощренных формах. Поэтому нельзя ждать коренного улучшения народного быта «просто вследствие убеждения умных людей». Нет, улучшение это может быть достигнуто решительными действиями (т. е. революционными выступлениями) самих угнетенных масс.

Подобно Белинскому, Чернышевскому, Герцену, Огареву, Добролюбов мечтал о социалистическом преобразовании общества. Путь к социалистическому обществу, по его убеждению, лежит через коренные социальные изменения, уничтожение частной собственности на крупные орудия и средства производства. Он, видимо, разделял мысль Чернышевского о том, что Россия,

³⁵ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 5. М. Л., 1962, стр. 460.

вступившая позднее Западной Европы на путь промышленного развития, может сократить путь к социализму, используя крестьянскую общину.

Когда уральский писатель И. Железнов пытался доказывать, будто «благотворный дух общины, дух братства и товарищества» сохранился в России лишь у уральских казаков и что он потерял свою значимость во всех остальных областях России, то Добролюбов не согласился с этим. Русскому крестьянину, писал он, «вовсе не противен дух общины», и было бы неверным считать, что он не видит ничего дальше своего двора³⁶. Следует заметить, однако, что проблема сохранения общины в России не занимала внимания Добролюбова в отличие от Чернышевского. Обычно Добролюбов ссылаясь по вопросу об общине на суждения своего учителя.

Поскольку в России открыто развивать и пропагандировать социалистические идеи в то время было нельзя, то Добролюбов прибег к иной форме: он написал статью о великом английском социалисте-утописте «Роберт Оуэн и его попытка общественных реформ» (1859). Проследив общественную деятельность Оуэна и его социалистическую доктрину, приведя при этом его знаменитый «Манифест», Добролюбов тем самым пропагандировал идеи утопического социализма. Однако полностью изложить свою точку зрения ему не удалось по цензурным соображениям. «Принципы Оуэна, — заявлял он, — стоят действительно в резком противоречии со всем, что обыкновенно принимается за истину в нашем обществе»³⁷.

Критикуя противников учения Оуэна, Добролюбов предупреждал читателя, что хотя Оуэну и не удалось при данных условиях осуществить свой идеал, но «что могло однажды образоваться и осуществиться в логических построениях мысли человека, то не может уже быть признано невозможным в мире и должно, рано или поздно, непременно найти себе осуществление и в фактах действительной жизни»³⁸.

Социалистические идеалы Добролюбова носили утопический характер, поскольку ему остались неизвестными подлинные законы общественной жизни и роль пролетариата как могильщика капитализма, как той исторической силы, которая призвана осуществить научный социализм.

Однако утопический социализм Добролюбова не тождествен утопическому социализму Р. Оуэна. Социалистические идеи Добролюбова сливались с революционным демократизмом и являлись

³⁶ См.: И. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 4, стр. 201.

³⁷ Там же, стр. 47.

³⁸ Там же, стр. 26.

выражением революционных настроений народных, по преимуществу крестьянских масс, боровшихся против крепостнических порядков, за уравнительный раздел земли. В отличие от Оуэна Добролюбов не питал каких-либо иллюзий относительно сильных мира сего, не обращался с увещеваниями к ним. Он доказывал, что социализм должен осуществить сам народ, полагаясь при этом лишь на собственные силы, путем революционного низвержения старых порядков.

В связи с борьбой за коренные социальные преобразования Добролюбов ставит вопрос о роли народа в исторических судьбах общества. Отвергая субъективистскую концепцию младогегельянцев, согласно которой единственными творцами истории являются критические личности, и в полном согласии по данному вопросу с Белинским и Чернышевским, он признавал, что великая личность может оказать сильное влияние на общественную жизнь в том случае, если она является олицетворением исторических потребностей, если она аккумулирует в себе желания, чаяния своего народа, если угадывает назревшие запросы своей эпохи и действует в соответствии с ними.

На примере преобразовательной деятельности Петра I Добролюбов показывает роль выдающейся личности в истории, реальные возможности ее влияния на общественную жизнь, тот след, который она оставляет в судьбах страны. Он считал, что нововведения Петра не были насильственным переворотом в самой сущности русской жизни; напротив, многие из них были вызваны действительными нуждами и стремлениями народа и естественно вытекали из хода исторических событий древней Руси.

Если бы не было предпосылок и исторических потребностей в реформах общества, а умы общества, призванные совершать эти преобразования, не были к этому готовы, то никакая сильная личность не в состоянии была бы обеспечить их успех. Если сильная личность действительно хочет своим умом, талантом, организаторскими способностями оказать помощь обществу, из которого она вышла и в котором она призвана подвизаться, она не должна отрываться от действительных потребностей общества — таково было убеждение Добролюбова. «Только тогда человек может заставить людей сделать что-нибудь, когда он является как бы воплощением общей мысли, олицетворением той потребности, какая выработалась уже предшествующими событиями»³⁹.

Говоря о Петре I как «сильном двигателе» общественного прогресса и его реформаторской деятельности, Добролюбов чужд идеализации этой несомненно великой личности, далек от панегири-

³⁹ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 3, стр. 78.

ков, которых было так много в литературе о Петре. Он отмечает, что Петр I мало сделал для облегчения участи народа.

Добролюбов особо подчеркивает и выделяет роль трудящихся — создателей всех материальных благ и всех исторических предпосылок для развития культурных ценностей и появления тех или других великих деятелей. В связи с этим он подвергает критике «государственную», или «историко-юридическую», концепцию, авторы которой Т. Шульгин, Н. Устрялов, Б. Чичерин, Ю. Жуковский совершенно игнорировали и по существу начисто отрицали решающую роль народных масс в исторических судьбах страны, превознося до небес роль государства. Выразив сожаление, что история до сих пор писалась преимущественно в «смысле внешнегосударственном», где предавалась забвению «внутренняя жизнь народа», его материальное и правовое положение, его выступления на исторической арене в решающие моменты, Добролюбов на первый план выдвигал народ, его трудовую деятельность, его запросы и интересы.

«Но стоит раз обратиться истории на этот путь, — утверждал он, — стоит раз сознать, что в общем ходе истории самое большое участие приходится на долю народа и только весьма малая доля остается для отдельных личностей, — и тогда исторические сведения о явлениях внутренней жизни народа будут иметь гораздо более цены для исследователей и, может быть, изменят многие из доселе господствовавших исторических воззрений»⁴⁰.

Поэтому, чтобы история была правдивой и в ней освещались события правильно, чтобы при этом не допускалась субъективная переоценка роли выдающейся личности, а также роли государственных учреждений и законодательных мер, для этого в основу исторического изложения должна быть «положена мысль об участии в событиях самого народа»⁴¹, составляющего государство.

Всякое историческое изложение, игнорирующее участие народных масс в судьбах страны, как правильно отмечал Добролюбов, обязательно собьется на сбор случайных фактов, не имеющих связи ни с прошлым, ни с настоящим, ни с будущим. Именно деятельность народа, его жизнь, сокровенные желания, жизненно необходимые устремления, пусть даже неосознанные или смутно осознанные, и создают все необходимые предпосылки для появления великой личности, оказывают на нее огромное влияние, в конце концов определяют характер ее поступков и действий. А раз так, то «значение великих исторических деятелей можно уподобить значению дождя, который благотворно

⁴⁰ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 3, стр. 35—36.

⁴¹ Там же, стр. 15.

освежает землю, но который, однако, составляется все-таки из испарений, поднимающихся с той же земли»⁴².

В статье «Жизнь Магомета» (1858) Добролюбов, возвращаясь к проблеме «народ и великая личность», справедливо осуждает тех историков, которые «на историческое развитие народа, на естественную, живую связь событий никогда не хотят обратить ни малейшего внимания»⁴³, сводя всю историю к биографиям великих людей. Отвергая субъективистское толкование истории, где решающая роль отводилась гениальным личностям, Добролюбов писал: «Не хотят понять, что ведь историческая личность, даже и великая, составляет не более как искру, которая может взорвать порох, но не воспламенит камней, и сама тотчас потухнет, если не встретит материала, скоро загорающегося. Не хотят понять, что этот материал всегда подготавливается обстоятельствами исторического развития народа и что вследствие исторических-то обстоятельств и являются личности, выражающие в себе потребности общества и времени»⁴⁴.

Как и Чернышевский, Добролюбов в области этики был сторонником теории «разумного эгоизма», требующей гармонического сочетания интересов личных с общественными, при условии примата вторых над первыми.

Согласно этой теории, благо человека не мыслилось без блага общества, счастье индивида невозможно за счет угнетения и страдания народа.

Решающее значение в формировании этики «новых людей» Добролюбов отводил борьбе, которая требует жертв, против всего устаревшего и косного во имя интересов труда, а также общественно-необходимому труду, коим должны заниматься все совершеннолетние здоровые и нормальные люди. Сам по себе труд должен быть не тяжелым и обременительным, а помогающим человеку раскрыть его способности и дарования. Добролюбов решительно осуждает праздность и леность, тунеядство и эксплуатацию человека человеком.

Социальное неравенство в обществе между богатым и бедным, помещиком и крепостным, промышленниками, банкирами, купцами, с одной стороны, и трудящимися массами, мастеровыми и ремесленниками — с другой, он считал результатом неразумного общественного устройства, явлением ненормальным, безнравственным, с которым человечество рано или поздно покончит. Поэтому сама борьба за высокие нравственные идеалы сопровождалась у Добролюбова осуждением нравственной дряблости и пассив-

⁴² Там же, стр. 16.

⁴³ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 273.

⁴⁴ Там же, стр. 274—275.

ности, религиозной морали «непротивленчества». Он неоднократно указывал на тот факт, что религиозная мораль (христианская, магометанская, буддистская) всецело находится на службе господствующих, эксплуататорских классов, поддерживает власть имущих.

Добролюбов критикует реакционный характер религиозной морали, основанной на невежестве, суевериях и аскетизме, на пассивности и раболепии, смирении и терпении, обращающих мысль людей из реального мира в «мир загробный». Он был глубоко уверен в том, что религиозная мораль, под влиянием которой находится большинство человечества, со временем будет вытеснена просвещением и наукой.

Известно, что проблема свободы воли всегда являлась камнем преткновения в спорах между материалистами и теологами. Последние обычно отстаивали абсолютную свободу воли. Добролюбов решал этот вопрос с позиций философского материализма, решительно отрицая теологическое учение о свободе воли.

Вопрос о свободе воли Добролюбов связывал с развитием наших знаний об окружающем мире, с тем, насколько правильно и глубоко люди проникают в существо предметов и явлений общественной жизни. При этом он безоговорочно осуждал как открытые теологические суждения, так и субъективно-волюнтаристическую точку зрения.

«Что касается до воли, — писал он, — то она еще более, нежели чувство, зависит от впечатлений, производимых на наш мозг внешним миром. В наше время уже всякий понимает, что абсолютная свобода воли для человека не существует и что он, как все предметы природы, находится в зависимости от ее вечных законов. Кроме г. Берви, автора «Физиологическо-психологического взгляда», никто уже не может ныне сказать, что человек существует вне условий пространства и времени и может по произволу изменять всеобщие законы природы»⁴⁵.

Отрицая абсолютную свободу воли, Добролюбов требует рассматривать этот вопрос, исходя из того, что беспричинных явлений быть не может.

«Всякий понимает, что человек не может делать все, что только захочет, следовательно свобода его есть свобода относительная, ограниченная. Кроме того, самое маленькое размышление может убедить всякого, что поступков совершенно свободных, которые бы ни от чего, кроме нашей воли, не зависели, — никогда не бывает. В решениях своих мы постоянно руководствуемся какими-нибудь

⁴⁵ И. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 453.

чувствами или соображениями. Предположить противное — значит допустить действие без причины»⁴⁶.

Хотя Добролюбов не дошел еще до понимания, что свобода воли — это осознанная необходимость, что свобода — это действие со знанием дела, тем не менее он близко подходит к нему, когда утверждает, что «воли как способности отдельной, самобытной, не зависимой от других способностей, допустить невозможно. Все ее действия обуславливаются и даже неизбежно производятся тем запасом знаний, какой скопился в нашем мозгу, и той степенью раздражительности, какую имеют наши нервы. . . Таким образом, так называемая свобода выбора — в сущности, означает именно возможность, существующую в нашем уме, считать несколько предметов и определить, какой из них лучше»⁴⁷.

В связи с этим Добролюбов обрушивается на самодурство и произвол отдельных личностей, которые, не подчиняя свою волю высшей власти разума и справедливости, становятся либо бесхарактерными, либо притеснителями и тиранами, но в обоих случаях опаснейшими для общества людьми, творя жестокости, произвол и беззакония.

Пожалуй, наиболее подробно эта мысль была развита Добролюбовым в статьях «Темное царство» и «Луч света в темном царстве», где мыслитель подверг беспощадному и бескомпромиссному анализу и осуждению тогдашнюю российскую действительность. В работе «Когда же придет настоящий день?» Добролюбов призывает к борьбе против «внутренних турок», т. е. против царизма, помещиков и всего самодержавно-крепостнического строя.

Подобно другим русским революционным демократам, Добролюбов не дошел еще до материалистического понимания истории. В то же время развиты им идеи о роли экономического фактора и труда в поступательном развитии общества, о классовой борьбе между трудящимися и дармоедами, демократией и аристократией, глубокие мысли о роли народных масс и личности в истории, о значении просвещения и передовых идей явились большим вкладом в развитие социологической мысли.

3

Эстетика

Одна из выдающихся заслуг Добролюбова как мыслителя — блестящая и глубокая разработка принципов философского материализма, оплодотворенных диалектикой, в области эстетики и литературной критики.

⁴⁶ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 453.

⁴⁷ Там же, стр. 453, 454.

Добролюбов, наряду с Чернышевским, в конце 50-х — начале 60-х годов сумел показать высокое общественное значение и познавательную роль искусства, нанести сильные удары по реакционным идеалистическим теориям «чистого искусства». Продолжая развивать и совершенствовать литературно-критические принципы Белинского и Чернышевского, он обогатил их применительно к анализу устного народного творчества и передовой русской художественной литературы (Салтыкова-Щедрина, Гончарова, Островского, Тургенева и др.).

Вопросы теории искусства и его общественного назначения Добролюбов поднимал и решал во многих своих литературно-критических статьях: «О степени участия народности в развитии русской литературы» (1858), «А. В. Кольцов» (1857—1858), «Что такое обломовщина?» (1859), «Губернские очерки» (1857), «Темное царство» (1859), «Луч света в темном царстве», «Когда же придет настоящий день?», «Стихотворения Ивана Никитина» (1860) и многих других. Чернышевский очень верно заметил, что «Добролюбова должно изучать в его критических и полемических статьях».

Добролюбов решительно восстает против идеалистической трактовки генезиса искусства, настаивая на том, что «поэзия и вообще искусство, науки слагаются по жизни, а не жизнь зависит от поэзии и что все, что в поэзии является лишним против жизни, т. е. не вытекающим из нее прямо и естественно, все это уродливо и бессмысленно»⁴⁸.

Литература и искусство, полагал Добролюбов, призваны отвечать на вопросы, поставленные жизнью, практической деятельностью общества, их содержание и направление определяются запросами общества и служат показателем того, к чему стремится общество, что его больше всего волнует, чему оно сочувствует, к чему испытывает недоверие и вражду. В статье «Литературные мелочи прошлого года» (1859) он с особой силой подчеркивает: «. . . Литература служит отражением жизни, а не жизнь слагается по литературным программам. Никогда и нигде литературные деятели не сходили с афирных пространств и не приносили с собою новых начал, независимых от действительной жизни; все, что произвел когда-либо человеческий ум, все это дано опытом жизни»⁴⁹.

Писатель, по твердому убеждению Добролюбова, черпает вдохновение для творчества из многообразных и противоречивых условий общественной жизни даже и в том случае, когда он этого не осознает, когда ему кажется, что он независим от обществен-

⁴⁸ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 222.

⁴⁹ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 4, стр. 55.

ной среды и ее мнений. «Литература, — утверждал мыслитель, — постоянно отражает те идеи, которые бродят в обществе, и больший или меньший успех писателя может служить меркою того, насколько он умел в себе выразить общественные интересы и стремления»⁵⁰.

Руководствуясь материалистическим принципом — «не жизнь по литературным теориям, а литература изменяется сообразно с направлением жизни», Добролюбов анализирует отдельные этапы искусства, показывая непреходящую зависимость искусства от общественно-исторических условий, от жизни народа. На примерах народного творчества, художественных творений древних народов, средневековья и нового времени критик раскрывает отражение в искусстве жизни общества, его мирозерцания и идеалов.

Поскольку передовая литература — голос и зеркало народа, она поднимает и ставит важные, исторически назревшие проблемы, отвечает на вопросы жизни и является показателем общественных отношений, постольку она не может не быть проводником тех или других идей. Литература, которая не за страх, а по призванию служит народу, отражает его жизнь, заветные мечты и чаяния, не останавливается на полпути, не свернет со столбовой дорожки на глухой проселок, а подает свой голос в защиту народных интересов, против его угнетателей. Тем самым, по Добролюбову, принцип народности в искусстве приобретает первостепенное значение. Следуя Белинскому, он утверждал, что народность литературы в корне враждебна подделке под простонародность.

Передовая литература всегда выступает служительницей общества, всегда на стороне народа. Она тем больше приобретает значение, чем настойчивее, острее ставит наиболее важные вопросы и ищет пути к их разрешению, чем самоотверженнее служит народу. Поскольку литература и искусство призваны отражать жизнь во всем ее многообразии, противоречиях и тенденциях, постольку художник, создавая свои произведения, должен всесторонне изучать действительность, а не скользить по ее поверхности, вникать в сущность процессов, а не ограничиваться лишь их видимостью, выявлять ведущие тенденции, а не хвататься за случайные признаки, тощие абстракции, разные мистические выдумки.

Художник, обладающий талантом и следующий передовому, реалистическому мировоззрению, может создать правдивые произведения своей эпохи, запечатлев на своих полотнах наиболее характерные и существенные стороны действительности. Но при

⁵⁰ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 4, стр. 55.

этом, по Добролюбову, требуется еще одно условие: художник, стремящийся отобразить в своем творчестве важные исторические события, свидетелем или участником которых он являлся, или образ жизни определенной группы людей, которых он внимательно изучал, должен ко всему прочему обладать еще большим жизненным опытом и глубокими знаниями, уметь отбирать из массы фактов наиболее характерное и отбрасывать все сомнительное, нетипичное.

Искусство не может удовлетворить простое перечисление или обычное описание событий и фактов; это занятие скучное, неплодотворное, оно скорее имеет отношение не к художественному творчеству, а к ремесленничеству. Искусство отталкивается от фактов жизни, но имеет дело с художественными образами и типическими картинами. «На этом основании, — утверждал Добролюбов, — для поэзии необходимы живые, определенные образы, чтобы она могла удовлетворить нашему чувству. А могут явиться в душе эти образы только тогда, когда мысль, которую хотим мы развить в поэтической форме, не только хорошо понята нами, но и вполне живо и определенно представляется нашему сознанию, так что легко возбуждает чувство в душе человека. В этой-то стороне и заключается главное отличие так называемых поэтических натур. Понять истину может всякий умный человек; *стремиться к добру* должен и хочет всякий человек, не лишенный благородства души. Но сильно *почувствовать* и правду и добро, найти в них жизнь и красоту, представить их в прекрасных и определенных образах — это может только поэт и вообще художник»⁵¹.

Принципы критического реализма, правдивости искусства горячо и последовательно отстаивались Добролюбовым на всем протяжении его литературно-критической деятельности. Критик-революционер особенно большое значение отводил служению искусства и литературы высоким общественным идеалам и благородным принципам, обличению неразумных сторон действительности, решительному отказу от всякой фальши, недостойного песнопения и сентиментальности. Критикуя сторонников идеалистической теории «чистого искусства», утверждавших, что «чистое искусство» «целей вне себя допускать не должно», Добролюбов поднимает и высоко оценивает творчество Салтыкова-Щедрина, Островского, Гончарова, Достоевского и других писателей, в произведениях которых отражена «живая жизнь», показаны и осуждены ее отрицательные и темные стороны.

⁵¹ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 1, стр. 399—400.

Литературно-критические статьи Добролюбова имеют огромное познавательное и методологическое значение в разработке эстетики критического реализма.

По справедливой мысли критика, только на пути реализма возможны и могучий подъем, и взлет нашей литературы, и ее успешное развитие. «Теперь жизнь со всех сторон предъявляет свои права, — писал он, — реализм вторгается всюду, назло мистификаторам всякого рода. Жизненный реализм должен водвориться и в поэзии, и ежели у нас скоро будет замечательный поэт, то, конечно уж, на этом поприще, а не на эстетических тонкостях. . . Нам нужен был бы теперь поэт, который бы с красотой Пушкина и силою Лермонтова умел продолжить и расширить реальную, здоровую сторону стихотворений Кольцова»⁵².

От литературы «жизненного реализма» Добролюбов требовал повседневной пропаганды передовых идей. Он считал, что для того, чтобы искусство оказывало мощное влияние на общество, оно одновременно должно быть высокоидейным и художественным. В художнике он ценил способность схватывать общественные идеи, пропускать их через творческое горнило своего художественного интеллекта, передавать другим. Понятно поэтому суровое осуждение Добролюбовым представителей «чистого искусства», требующих отрешенности искусства от народа, науки, философии, политики.

Если бы сторонники «чистого искусства» требовали соответствия формы содержанию, высокого художественного мастерства, то против этого, заявлял Добролюбов, не могло бы быть и возражений, с этим следовало бы согласиться, ибо с такими идеями выступает подлинное искусство, и эти идеи не являются монополией «чистого искусства». «Требования поборников «искусства для искусства» не те: они хотят — ни больше, ни меньше как того, чтобы писатель-художник удалялся от всяких жизненных вопросов, не имел никакого рассудочного убеждения, бежал от философии, как от чумы, и во что бы то ни стало — *распевал бы, как птичка на ветке . . .*»⁵³.

Вслед за Чернышевским Добролюбов требовал от писателей выносить о действительности нелицеприятное суждение, быть для общества выражением совести и высоких гражданских и нравственных принципов. Творчество Гончарова и Островского, по его мнению, помогает понять многие явления современной русской жизни, ибо в «обломовщине» и «темном царстве», как в зеркале, отразилась крепостническая действительность с ее отвра-

⁵² Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 6, стр. 168.

⁵³ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 4, стр. 128.

нительными чертами — порабощением человека человеком, с одной стороны, произволом, самодурством — с другой. «Здесь мы, — заявлял Добролюбов, — расходимся с приверженцами так называемого искусства для искусства, которые полагают, что превосходное изображение древесного листочка столь же важно, как, например, превосходное изображение характера человека. Может быть, субъективно это будет и справедливо: собственно сила таланта может быть одинакова у двух художников, и только сфера их деятельности различна. Но мы никогда не согласимся, чтобы поэт, тратящий свой талант на образцовые описания листочков и ручейков, мог иметь одинаковое значение с тем, кто с равной силой таланта умеет воспроизводить, например, явления общественной жизни. Нам кажется, — писал далее он, — что для критики, для литературы, для самого общества гораздо важнее вопрос о том, на что употребляется, в чем выражается талант художника, нежели то, какие размеры и свойства имеет он в самом себе, в отвлечении, в возможности»⁵⁴.

Одним из важных моментов эстетики Добролюбова является постановка им вопроса о борющихся партиях в литературе. Анализируя литературные течения и возражая сторонникам «искусства для искусства», он указывал, что художественные произведения пишутся то с христианской, то с либеральной, то с аристократической точек зрения. При этом критик сетовал на то, что среди различных партий литераторов «почти никогда нет партии народа», которая смотрела бы на события и оценивала их «с точки зрения народных выгод»⁵⁵.

Добролюбов сожалел, что литература не всегда выполняла свое предназначение служить народу, что она еще сравнительно мало сделала в этом направлении, часто отклонялась от него.

Однако он был убежден, что этот недостаток вполне поправим. Литература, выполняющая служебную роль в общественных отношениях, по мере своего развития и развития общества, безусловно, будет иметь в жизни народа не меньшее значение, чем философия и естественные науки. Но для этого она должна активно включиться в пропаганду новых идей, неустанно бороться за совершенствование общественных отношений, опираясь и на науку, и на философию, и на факты повседневной жизни, оперируя широкими художественными картинками, которые будили бы мысль от дремоты, звали к борьбе за лучшие идеалы, какие выработали передовые умы человечества. Само собой разумеется, в пропаганде литературой новых идей многое зависит от степени

⁵⁴ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 4, стр. 313.

⁵⁵ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 2, стр. 228.

одаренности и субъективных особенностей таланта писателя, от его умения подмечать жизненные процессы, проникать в их природу, обобщать и подавать их читателю в высоко художественной форме.

Добролюбов видел, что передовые писатели могут стать выдающимися мыслителями и историческими деятелями, двигателями общественного прогресса. «...То, что философы только предугадывали в теории, — писал он, — гениальные писатели умели это схватывать в жизни и изображать в действии. Таким образом, служа полнейшими представителями высшей степени человеческого сознания в известную эпоху и с этой высоты обозревая жизнь людей и природы и рисуя ее перед нами, они возвышались над служебной ролью литературы и становились в ряд исторических деятелей, способствовавших человечеству, в яснейшем сознании его живых сил и естественных наклонностей»⁵⁶.

В качестве примера мирового художественного гения и могучего мыслителя, обогатившего духовный мир человечества, Добролюбов называл Шекспира.

Вслед за Белинским, Добролюбов отмечал, что творчество художника и творчество мыслителя не тождественны по своему характеру. Их роднит то, что оба они отталкиваются от реальной действительности, но изучают и изображают ее разными средствами и прибегают к разным приемам воздействия на современников. Если мыслитель оперирует логическими понятиями и философскими категориями, то писатель — художественными образами. Один апеллирует к разуму, другой — к разуму и чувствам. «Такова и вообще бывает разница в способе действия произведений поэтических и собственно теоретических. Она соответствует разнице в самом способе мышления художника и мыслителя: один мыслит конкретным образом, никогда не теряя из виду частных явлений и образов, а другой стремится все обобщить, слить частные признаки в общей формуле. Но существенной разницы между истинным знанием и истинной поэзией быть не может. . .»⁵⁷

Развивая эту мысль, Добролюбов писал: «В сущности, мыслящая сила и творческая способность обе равно присущи и равно необходимы — и философу и поэту. Величие философствующего ума и величие поэтического гения равно состоят в том, чтобы при взгляде на предмет тотчас уметь отличить его существенные черты от случайных, затем — правильно организовать их в своем

⁵⁶ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 6, стр. 309.

⁵⁷ Там же, стр. 312—313.

сознании и уметь овладеть ими так, чтобы иметь возможность свободно вызывать их для всевозможных комбинаций»⁵⁸.

Подлинное искусство носит реалистический характер, оно является правдивым, доступным широким слоям трудящихся. При этом Добролюбов ставит один из коренных вопросов искусства — вопрос о правде фактической, или исторической, и правде логической, или художественной.

«Признавая за литературою главное значение пропаганды, — писал он, — мы требуем от нее одного качества, без которого в ней не может быть никаких достоинств, именно — *правды*. Надо, чтобы факты, из которых исходит автор и которые он представляет нам, были переданы верно. Как скоро этого нет, литературное произведение теряет всякое значение, оно становится даже вредным, потому что служит не к просветлению человеческого сознания, а, напротив, еще к большому помрачению. И тут уже напрасно стали бы мы отыскивать в авторе какой-нибудь талант, кроме разве таланта вралю. В произведениях исторического характера правда должна быть фактическая; в беллетристике, где происшествия вымышлены, она заменяется логическою правдою, то есть разумной вероятностью и сообразностью с существующим ходом дел»⁵⁹.

Во многих своих трудах Добролюбов настойчиво подчеркивал вопрос о значении «миросозерцания художника».

«В произведениях талантливого художника, — утверждал он, — как бы они ни были разнообразны, всегда можно примечать нечто общее, характеризующее все их и отличающее их от произведений других писателей. На техническом языке искусства принято называть это *миросозерцанием* художника. Но напрасно стали бы мы хлопотать о том, чтобы привести это мировоззрение в определенные логические построения, выразить его в отвлеченных формулах. . . Собственный же взгляд его на мир, служащий ключом к характеристике его таланта, надо искать в живых образах, создаваемых им»⁶⁰.

Миросозерцание художника воплощается не в абстрактных логических категориях и не в отвлеченных формулах, а в художественных образах. «В этих образах поэт может, даже неприметно для самого себя, уловить и выразить их внутренний смысл гораздо прежде, нежели определит его рассудком. Иногда художник может и вовсе не дойти до смысла того, что он сам же изображает; но критика и существует затем, чтобы разъяснить смысл, скрытый в созданиях художника, и, разбирая представленные

⁵⁸ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 5. М.—Л., 1962, стр. 22.

⁵⁹ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 6, стр. 310—311.

⁶⁰ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 5, стр. 22.

поэтом изображения, она вовсе не уполномочена привязываться к теоретическим его воззрениям»⁶¹.

Сознание истинного художника отличается тем, что оно не допускает искажения действительности в угоду какой-нибудь предвзятой теории. Талантливый, а тем более гениальный писатель не скользит по поверхности, а правдиво изображает жизненные явления, имеет «живое отношение к современности». Именно живое, т. е. активное, а не созерцательное отношение к современной действительности, умение подметить в ней борющиеся тенденции и разгадать их сущность и значение, правдиво ответить на «проклятые вопросы» современности, спасает в конце концов художника и его произведения от забвения, обеспечивает им успех в настоящем и будущем.

Для создания художественных образов художник вооружается не только мастерством воспроизводить жизнь в типических картинах (без этого нет, собственно, и художественного творчества), но и философскими идеями, помогающими ему осмыслить действительность.

Добролюбов выступал за философское осмысление действительности, за тенденциозность искусства, сочетающуюся с правдивостью изображения, предполагая при этом активное воздействие творчества художника на действительность. Эта активность искусства обуславливается мировоззрением художника, его горячим стремлением воспитать «новых людей», «людей дела», составляющих «партию народа», которые не примирялись бы с темными сторонами действительности, а боролись с ними решительно и последовательно.

Художник не статист, а человек с творческим началом, он не фиксирует, а воспроизводит действительность в горниле творческой фантазии. «... Художник, — писал Добролюбов в статье «Забитые люди», — не пластинка для фотографии, отражающая только настоящий момент: тогда бы в художественных произведениях и жизни не было и смысла не было. Художник дополняет отрывочность схваченного момента своим творческим чувством, обобщает в душе своей частные явления, создает одно стройное целое из разрозненных черт, находит живую связь и последовательность в бессвязных, по-видимому, явлениях, сливает и перерабатывает в общности своего мирозерцания разнообразные и противоречивые стороны живой действительности»⁶².

Сознание истинного художника, таким образом, по мысли Добролюбова, не допускает искажения действительности в угоду какой-нибудь предвзятой теории. Оно, как правило, отражает

⁶¹ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 5, стр. 70.

⁶² Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений, т. 7. М.—Л., 1963, стр. 233—234.

жизнь такой, какова она есть, со всем ее положительным и отрицательным, светлым и темным, возвышенным и пошлым, трагическим и комическим.

Вместе с тем художественное творчество отнюдь не исчерпывается простым воспроизведением действительности, ее бездумным копированием. Утверждения Добролюбова об исключительно важной роли мировоззрения в творчестве художника, об умении художника отличать важное от неважного, случайное от необходимого, существенного, сущность от явлений, частное, отдельное от общего, об умении находить связь с единством в многообразии событий жизни направлены против натурализма в искусстве.

Эти мысли Добролюбова красноречиво свидетельствуют об его верном диалектическом подходе к художественному творчеству на основе реализма.

Философские, социологические и эстетические идеи Добролюбова сыграли выдающуюся роль в развитии революционно-демократической идеологии и материалистической традиции, оказали могучее влияние на передовую русскую культуру и российское освободительное движение, подготавливая идейную почву для распространения марксизма в России.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Д. И. ПИСАРЕВ

Дмитрий Иванович Писарев (1840—1868) сыграл большую роль в развитии философской и социологической мысли. Революционный демократ, видный представитель демократической культуры, глубокий мыслитель-философ и блестящий литературный критик, Писарев стал властителем дум молодого поколения своего времени.

Мировоззрение Писарева, его философия и взгляды на общество неразрывно связаны с освободительными идеалами и борьбой за интересы народа. Писарев, как Белинский и Герцен, Чернышевский и Добролюбов, борьбу за демократическое переустройство общественной жизни связывал с решением «векового вопроса о голодных и раздетых людях».

1

Социально-политические взгляды

Д. И. Писарев родился 2 октября 1840 г. в дворянской семье. Он окончил Петербургскую гимназию, а затем историко-филологический факультет Петербургского университета. Во время пребывания в университете он был еще сравнительно далек от животрепещущих социальных проблем. «... Мы, — говорил он о себе и других участниках студенческого кружка Трескина, — относились к Добролюбову и к «Современнику» вообще с высокомерием, свойственным нашей касте. Мы их и не читали и гордились этим, говоря, что и читать не стоит»¹. Но в стране обострились проти-

¹ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2. М., 1955, стр. 179.

воречия между крестьянами и помещиками, складывалась революционная обстановка. И Писарева, наделенного острым и живым умом, начинают привлекать жизненные вопросы, в центре которых стали человек, его интеллект и интересы, достоинство и развитие.

Впоследствии Писарев вспоминал о своей работе в журнале «Рассвет», как он уже тогда отходил от абстрактных истин чистой науки к «обаятельному веянию жизни». «Один год журнальной работы принес больше пользы моему умственному развитию, чем два года усиленных занятий в университете и в библиотеке»².

В 1861 г. Писарев начал работать в журнале «Русское слово». Его деятельность связана главным образом с этим журналом, который он поднял на уровень передовых идей своего времени.

Закончив в 1861 г. университет, Писарев вступил на славный, но трудный путь публициста—борца против крепостничества, мракобесия и обскурантизма. В статье «Схоластика XIX века» он встал на защиту материализма и революционно-демократических идей Чернышевского. В июне 1862 г. он пишет яркую, полную революционного пафоса, статью «Русское правительство под покровительством Шедо-Ферроти», в которой берет под защиту А. И. Герцена против измышлений агента III отделения Фиркса. Эта статья, переданная для публикации революционеру и организатору подпольной типографии П. Д. Баллоду, была найдена у Баллода во время его ареста. 2 июля 1862 г. был арестован и Писарев. Он был осужден и просидел в одиночном заключении в Петропавловской крепости четыре с половиной года. Но и в крепости, в ужасных условиях каземата, Писарев продолжал писать работы глубокого идейного содержания. Его яркие и страстные произведения проникнуты священной ненавистью к реакции, направлены на защиту народа и достоинства человека. «... Чтобы действительно писать кровью сердца и соком нервов, необходимо, — писал он, — беспредельно и глубоко — сознательно любить и ненавидеть»³.

В 1866 г. Писарев был освобожден из тюрьмы. В обстановке усиления реакции журнал «Русское слово» был закрыт. Писарев стал сотрудничать в журнале «Дело», начавшем выходить с октября 1866 г. под руководством Г. Е. Благосветлова, и в «Отечественных записках», куда его в начале 1868 г. пригласил Некрасов. В статьях «Генрих Гейне», «Французский крестьянин в 1789 году» и других, опубликованных в этом журнале, Писарев продолжает стоять на позициях революционно-демократической идеологии, излагает основные идеи демократической революции.

² Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 180.

³ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 3. М., 1956, стр. 94.

Он еще только начал набирать силы после заключения, как на передовые круги русского общества обрушилась трагическая весть — в возрасте 28 лет 4 июля 1868 г. утонул Писарев во время купания на Рижском взморье (Дуббелън). Вся мыслящая Россия тяжело переживала эту утрату. «Еще одно несчастье постигло нашу маленькую фалангу. Скрылась яркая звезда»⁴, — писал Герцен.

Несмотря на свою короткую жизнь, Писарев много сделал для России, для освободительной борьбы и развития передовой философской и социологической мысли. В воззрениях Писарева были, конечно, и слабые стороны; в поисках правильной теории допускал он порой серьезные ошибки, неправильные обобщения. Но он навсегда остался в истории России как самоотверженный поборник социальной справедливости, смелый критик эксплуататорского общества и реакционной идеологии.

Идея революционного преобразования и решения социальных задач на основе ликвидации эксплуатации человека человеком — одна из главных идей Писарева. Коренным вопросом, решение которого определяло принадлежность передовых людей шестидесятых годов к революционно-демократическому направлению, был вопрос о правомерности народной революции. Уже в статье «Русское правительство под покровительством Шедо-Ферротти» Писарев открыто провозглашает необходимость революции в России. «Низвержение благополучно царствующей династии Романовых и изменение политического и общественного строя, — говорится в статье, — составляет единственную цель и надежду всех честных граждан России. Чтобы, при теперешнем положении дел, не желать революции, надо быть или совершенно ограниченным, либо совершенно подкупленным в пользу царствующего зла. Посмотрите, русские люди, что делается вокруг нас, и подумайте, можем ли мы дольше терпеть насилие, прикрывающееся устарелой формой божественного права. . . Примирения нет. На стороне правительства стоят только негодяи, подкупленные теми деньгами, которые обманом и насилием выжимаются из бедного народа. На стороне народа стоит все, что молодо и свежо, все, что способно мыслить и действовать»⁵.

Здесь выражено глубокое понимание антагонистичности общественных отношений в России и неизбежности революционного изменения ее общественно-политического строя.

⁴ А. И. Герцен. Полное собрание сочинений, т. XXI. М., 1961, стр. 88.

⁵ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 125—126.

2

Философия

Материалистическая философия Писарева является крупным вкладом в историю философской мысли России шестидесятих годов XIX в. Писарев примыкает к блестящей плеяде русских мыслителей-материалистов — Белинскому, Герцену, Чернышевскому, Добролюбову.

Как и другие материалисты шестидесятих годов, он стремился соединить теорию с практикой, ратовал за философию действия, связанную с общественной жизнью, с политикой. «... Умозрительная философия, — писал он, — получит право участвовать в картине цивилизации настолько, насколько она содействует развитию и изменению бытовых форм и жизненных отношений. В этом случае она электрическим током проходит через тысячи работающих голов...»⁶

В борьбе между материализмом Чернышевского и идеализмом Юркевича Писарев защищал материалистическую философию Чернышевского. Он писал о догматизме и схоластике защитников идеализма, в том числе Юркевича, который во многом повторял философию Платона. По мнению Писарева, «галлюцинация Платона дошла до того, что он верил в действительное существование идеи отдельно от явления...»⁷ Вместе с тем Писарев проицательно замечает, что идеалисту Платону безразличен реальный мир. Платон — большой художник — видит богатство жизни, переливы красок, пестрое разнообразие явлений, но ведь все это — достояние действительности, а не мира идей.

Писареву ясна противоположная трактовка философских проблем идеалистами и материалистами, он видит их принципиальное различие. Платон и Эпикур — это представители противоположных философских учений. «Принимая свидетельство наших чувств за единственный достоверный источник знания, — говорит русский мыслитель, — Эпикур не строит никакой теории; о мироздании он знает только то, что все сложилось само собою, по внутренней необходимости, без вмешательства богов и высших безтелесных существ... Он принимает вечность материи, потому что ничто в мире не уничтожается и не возникает из ничего»⁸.

С позиций материалистического мировоззрения Писарев стремился решить проблему сущности и назначения философии. «Да что же такое, наконец, философия? Неужели это медицинская

⁶ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 1. М., 1955, стр. 324.

⁷ Там же, стр. 80.

⁸ Д. И. Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. II. СПб., 1894, стлб. 96.

гимнастика мысли, шевеление «мозгами», как говорит купец у Островского, которое начинается по нашей прихоти и прекращается по нашему благоусмотрению, не приведя ни к чему, не решив ни одного вопроса, не разбив ни одного заблуждения, не заронив в голову живой идеи, не отозвавшись в груди усиленным биением сердца? Да полно, философия ли это? . . . Так разве ж не философия двигала массы, разве не она разбивала дряхлые кумиры и распатывала устарелые формы гражданской и общественной жизни? А XVIII век? А энциклопедисты? . . . Нет, воля ваша, то, что г. Лавров называет философией, то отрешено от почвы, лишено плоти и крови, доведено до игры слов, — это схоластика, праздная игра ума. . .»⁹

Выступая против идеализма и эклектизма, Писарев допускал ошибки, опрометчивые и нигилистические оценки таких титанов философской мысли, как Гегель. Правильно отмечая слабые стороны гегелевской философии, он не видел в ней ничего прогрессивного, считал ее «бесполезною тратою сил и переливанием из пустого в порожнее».

Критикуя идеализм, Писарев вместе с тем с восхищением писал о Бэконе, называя его «светочем человечества», а его учение, положившее начало материалистической философии нового времени, — «великим поворотным пунктом в истории человеческой мысли». Высоко оценивал он и французских материалистов XVIII в., которые, по его мнению, разрабатывали «с разных сторон самые важные и глубокие вопросы мирозерцания частной нравственности общественной жизни»¹⁰. Высоко ценил Писарев отечественных мыслителей, своих предшественников и учителей — Белинского, Герцена, Чернышевского.

Отстаивая принципы материализма, Писарев считал, что материя вечна и бесконечна, что объективный мир существует по присущим ему законам. Этот мир изучает человек в своих практических интересах. Объективный мир, состоящий из реальных предметов и явлений, и составляет основу деятельности человека. Природа, ее явления — объективная реальность, существующая вне человека, но человек связан с ней трудовой деятельностью. Человек — часть природы, но он не только биологическое, естественное, но и социальное существо.

Материалистические воззрения на природу Писарев связывал с идеями дарвинизма. Одним из первых в России он понял ценность учения Дарвина как естественнонаучной основы материалистического мировоззрения и использовал это учение как сильное оружие в борьбе против идеализма и религии. Дарвин, по мнению

⁹ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 1, стр. 126.

¹⁰ Д. И. Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. V. СПб., 1894, стлб. 478.

Писарева, «взглянул на всю жизнь природы таким широким взглядом и так глубоко вдумался во все разрозненные явления, что он сделал открытие, которое, быть может, не имело себе подобного во всей истории естественных наук . . .»¹¹

Писарев справедливо считал, что благодаря изучению громадного количества фактов английский ученый смог открыть законы развития и видоизменения органической жизни. Писарев характеризует сущность теории Дарвина, показывает, как естественный отбор, вызванный взаимодействием среды и организма, влияет на биологическое развитие, на процесс возникновения новых видов.

Это происходит тогда, когда индивидуальные особенности, индивидуальные изменения биологических особей закрепляются, дают этим особям преимущество в жизненных процессах. Этот процесс и является основой возникновения и развития живых биологических видов. Взаимодействие среды и организма, приводящее к изменению организмов и развитию видов, — сложный и многосторонний процесс, который проявляется в опосредованном виде и в области закономерностей наследственности.

Понимая в духе учения Дарвина большое значение внешней среды в биологическом развитии, в процессе развития видов и их приспособления к условиям среды, Писарев вместе с тем был свободен от ламаркистской прямолинейности и ограниченности в трактовке этого вопроса. Напротив, он критиковал Ламарка за то, что тот «построил целую теорию, но в этой теории все выходило как-то неосязательно и невразумительно: с одной стороны — цапля, с другой — болото, с третьей — упражнение органов, с четвертой — закон прогрессивного развития, а со всех сторон оказывается, что у цапли ноги длинные выросли. Ламарк чувствовал, что есть связь между цаплей, болотом и упражнением органов и что есть тут какой-то закон развития, но разобрать по ниточкам эту связь и разъяснить пообстоятельнее действие этого закона Ламарк был не в силах. Во-первых, он и по даровитости-то был не чета Дарвину, а во-вторых, и время его было еще не то, что теперь»¹².

Писарев понимал значение дарвинизма для передового материалистического мировоззрения, видел, что дарвинизм производит подлинный переворот в различных областях естественных наук: в ботанике, палеонтологии, зоологии, физиологии и в опытной психологии. Именно дарвинизм, считал он, даст руководящую нить всем естественным наукам, свяжет между собой

¹¹ Д. И. Писарев. Избранные философские и общественно-политические статьи. М., 1949, стр. 293.

¹² Там же, стр. 377—378.

множество наблюдений и приведет к новым открытиям в области естествознания. Последующее развитие биологических наук подтвердило это предвидение Писарева.

Будучи сторонником и пропагандистом антропологического материализма, Писарев широко использовал идеи дарвинизма в своей трактовке «природы человека». «Природа человека, — писал он, — всегда была так же способна к беспредельному развитию, как природа, окружающая человека, всегда была способна к бесконечному разнообразию видоизменений и комбинаций. . .»¹³

Характерной особенностью философского материализма Писарева была органическая связь его философских идей с развитием естественных наук. Его философские взгляды основывались на твердом фундаменте современного ему развития естествознания. Он сыграл огромную роль в пробуждении интереса у молодежи к естественнонаучным знаниям, в понимании их значения для научного философского мировоззрения.

Под влиянием Писарева многие его современники пошли по пути материалистического естествознания. Позднее корифей русской физиологической науки И. П. Павлов писал, что «под влиянием литературы шестидесятых годов, в особенности Писарева, наши умственные интересы обратились в сторону естествознания, и многие из нас — в числе этих и я — решили изучать в университете естественные науки»¹⁴.

Высокую оценку роли Писарева в пробуждении интереса у молодежи к естественным наукам дал и великий русский ученый К. А. Тимирязев. «. . .Пробегая на расстоянии полувека эти горячие красноречивые страницы так рано отнятого судьбой у русской литературы талантливого и широко образованного критика-публициста, понимаешь, какие глубокие корни пустило в обществе того времени сознание не узко утилитарного, а общеобразовательного философского значения того самого естествознания, занятие которым еще так недавно обыкновенному русскому обывателю представлялось каким-то непонятным барским чудачеством»¹⁵.

Естественные науки, по мнению Писарева, не только являются основой научного мировоззрения, но и помогают установить разумные общественные отношения. При этом он слишком преувеличивал роль естествознания в перестройке социальной действительности, переоценивал его преобразовательные функции. Писарев и сам иногда это замечал. Так, он писал: «Может быть,

¹³ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 242.

¹⁴ И. П. Павлов. Полное собрание сочинений, т. VI. М., 1952, стр. 441.

¹⁵ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VIII. М., 1939, стр. 175.

мое благоговение перед естествознанием покажется читателю преувеличенным; может быть, он возразит мне, что и естествознание будет приносить пользу и удовольствие только тем классам нашего общества, которым и без того не слишком дурно живется на свете»¹⁶.

Вместе с тем он начинал понимать, что использование достижений естествознания, их социально-экономический эффект зависят от характера общественной жизни, классовых отношений. Применение естествознания к промышленности и земледелию в условиях классового общества дает большую выгоду и прибыль собственникам предприятий и земли.

Сильная сторона философских воззрений Писарева состояла в понимании роли естествознания в формировании научного мировоззрения. «Образовательное влияние всех естественных наук, — справедливо говорил мыслитель, — состоит исключительно в том, что они укореняют в человеке понятие о вечных и неизменных законах, управляющих всем мирозданием и господствующих с одинаковой силой над всеми явлениями, доступными нашему изучению, начиная от самых простых и кончая самыми сложными»¹⁷.

Подчеркивание мировоззренческого значения естествознания порой означает у Писарева в определенном смысле материалистический истолкованные позитивистские веяния. Он разделял идею О. Конта о роли положительных наук, т. е. естествознания, как высшей и самой плодотворной фазы в развитии человеческих знаний. Писарев говорил подчас, что только одни естественные науки глубоко коренятся в живой действительности; только они совершенно независимы от «теорий и фикций» и образуют сферу чистого знания, чуждого всяких тенденций, и что в их сферу не проникает якобы никакая реакция.

Только естественные науки, по Писареву, «ставят человека лицом к лицу с действительной жизнью, не подкрашенную нравочениями, не обрезанную системами, не сочиненную досужным мышлением философов»¹⁸. Здесь сказывается известное умаление значения теоретического мышления, философской теории для человеческого познания, научного мировоззрения. Однако надо иметь в виду, что Писарев выступал не вообще против философии, а против фикций и идеалистических философских абстрактных, оторванных от жизни теорий. Он материалистически истолковывал позитивизм, его идеи, используя их в борьбе против идеализма.

¹⁶ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 363.

¹⁷ Д. И. Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. IV. СПб., 1894, стлб. 545.

¹⁸ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 225.

Но излагал это иногда так, что его выступления против «фикций и теорий» направлялись вообще против философских обобщений.

Однако было бы неправильным некоторые уступки Писарева позитивизму отождествлять с позитивизмом Конта. По ряду принципиальных вопросов он критикует Конта. «Дело отрицания, — пишет русский мыслитель, — далеко еще не кончено даже в Западной Европе; а когда начнется дело созидания, то оно будет производиться вовсе не по тем планам, которые Конт считает здравыми»¹⁹. Он критикует Конта и за проповедь религиозной морали и католицизма, за оправдание эксплуататорского строя. «. . . Конт, подобно католическим моралистам, — говорит он, — мирится очень добродушно с пауперизмом, видя в нем неизбежное и следовательно нормальное явление. . . Это значит, что социальная задача для него неразрешима. . .»²⁰

Что касается согласия Писарева с Контом в вопросе о признании важного значения положительных знаний, науки в общественной жизни, то и к нему русский мыслитель подходил с принципиально иных позиций. Говоря о значении науки для общества, он прежде всего имел в виду интересы народа, повышение его благосостояния, «разрешение векового вопроса о голодных и раздетых людях». Конт же никогда выше идей либерализма, одобренных религиозно-католической моралью, не поднимался.

Вслед за материалистом-сенсуалистом Гольбахом Писарев считает, что как для чувствования, так и для мышления необходима «нервная система, соприкасающаяся с внешним миром посредством органов и аппаратов зрения, слуха, вкуса, осязания и обоняния. Без органов и нервной системы нет ни мышления, ни чувствования, так точно, как без музыкального инструмента нет музыкального звука. . .»²¹ Процесс мышления, по справедливому мнению Писарева, нельзя представить себе оторванным от нервной системы и всего аппарата органов чувств человека: «. . . Размышление есть неизбежный результат данных внешних впечатлений и данных особенностей мозга»²².

В процессе познания, по Писареву, чувства, чувственное восприятие играют даже большую роль, чем мышление, рассудок. «. . . Свидетельству ваших чувств, — пишет он, — вы невольно придаете гораздо больше значения, нежели соображениям вашего рассудка. Проведите это начало во все сферы мышления, начиная от низших до высших, и вы получите полнейший материализм. . . Философы всех времен и народов сберегли бы много труда и вре-

¹⁹ Д. И. Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. V, стлб. 389.

²⁰ Там же, стлб. 409.

²¹ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 4. М., 1956, стр. 193.

²² Там же, стр. 194.

мени и во многих случаях избавили бы своих усердных почитателей от бесплодных усилий понять несуществующее, если бы не выходили в своих исследованиях из круга предметов, доступных непосредственному наблюдению»²³.

В такой трактовке упор делается на сенсуалистическую сторону процесса познания и резко ограничивается рациональное мышление; оно связывается, главным образом, с чувствами и непосредственным наблюдением. Писарев в этом отношении делает значительный шаг назад от Белинского, Герцена, Чернышевского и Добролюбова. Он упрощенно подходит к анализу сложнейших вопросов мышления, всей психической деятельности человека.

В ряде случаев он представляет дело таким образом, что частицы мозга передвигаются и претерпевают химические изменения, подобно тому как частицы желудочного сока вступают в химическое соединение с частицами пищи, как кровяные шарики поглощают кислород. Особенно относится это к раннему периоду деятельности Писарева. «Надо полагать и надеяться, — писал он, — что понятия *психическая жизнь*, *психологическое явление* будут со временем разложены на свои составные части. Их участь решена; они пойдут туда же, куда пошел философский камень, жизненный эликсир, квадратура круга, чистое мышление и жизненная сила. Слова и иллюзии гибнут — факты остаются»²⁴.

В этом тезисе привлекает главная идея, направленная против идеализма и мистицизма, но в нем не учитываются специфические особенности мышления, его сущность. Писарев выступает здесь как выразитель идей механистического материализма, который не мог верно, диалектически решить вопрос о соотношении материальных источников сознания и его сущности.

Важное место в гносеологических воззрениях Писарева занимает вопрос о значении опытного, индуктивного познания. В этом отношении он продолжает в условиях России линию английского материалиста Бэкона. «Приемы опытных наук, — говорит мыслитель, — проникли и продолжают проникать до сих пор во все отрасли человеческого мышления»²⁵.

В области теории познания, несмотря на отдельные ошибочные формулировки, Писарев не был агностиком. Так же как французские материалисты, он говорит о могуществе познающего человеческого разума, о критической силе ума. Будучи решительным противником догматизма, мыслитель выступал за творческую разработку проблем философии и науки, за самостоятельность в умственной деятельности. Только живая и самостоятельная

²³ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 1, стр. 122—123.

²⁴ Д. И. Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. I, стлб. 321.

²⁵ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 382.

деятельность мысли, говорил он, только прочные и положительные знания обновляют жизнь. Примечательны направленные против догматизма слова о том, что «во всех философских и научных лагерях есть мародеры и паразиты, которые не только не создают мыслей сами, но даже не передумывают чужих мыслей, а только затверживают их, чтобы потом разбавлять готовые темы ушатами воды и составлять таким образом статьи или книги. Этим людям чувство самоуважения, разумеется, останется навсегда неизменным»²⁶.

Со всей силой своего темперамента и ума Писарев восставал также против ложных авторитетов и отживших идей, которые мешают делу познания, прогресса и развития науки. «Если авторитет ложный, — писал он, — тогда сомнение разобьет его, и прекрасно сделает; если же он необходим или полезен, тогда сомнение повертит его в руках, осмотрит со всех сторон и поставит на место»²⁷. Эти слова в 60-х годах, в условиях засилия идеализма, религиозного мировоззрения и т. п., звучали как призыв к прогрессу, ниспровержению реакционных и устаревших теорий и идей, ложных авторитетов.

Вопросы познания, роли наук Писарев всегда связывал с практическими нуждами и интересами общества, трудящихся, человека. Он учил смотреть на жизнь серьезно, внимательно вглядываться в окружающие явления, размышлять, вырабатывать ясный взгляд на отношения человека к природе и к другим людям, на ту связь, которая существует между судьбой каждой отдельной личности и общим уровнем человеческого благосостояния.

Писарев оригинально и смело решал вопрос о роли фантазии, мечты в человеческом мышлении и деятельности. Человек не может обойтись без фантазии, вплетающейся в процесс мышления и выполняющей вполне реальные функции в процессе познания и деятельности человека. В. И. Ленин в своих замечательных трудах «Что делать?» и «Философские тетради» положительно оценивает взгляды Писарева по этому вопросу. «Подход ума (человека), — писал Ленин, — к отдельной вещи, снятие слепка (=понятия) с нее *не есть* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни. . . Ибо и в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол» вообще) *есть* известный кусочек фантазии. . . (нелепо отрицать роль фантазии и в самой строгой науке: ср. Писарев о мечте полезной, как толчке к работе, и о мечтательности пустой)»²⁸.

²⁶ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 382.

²⁷ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 1, стр. 135.

²⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 330.

Писарев связывал мечту с практической деятельностью, с жизнью человека. Мечта может обгонять естественный ход событий и находиться в соприкосновении с жизнью. В этом случае она поддерживает и усиливает энергию трудящегося человека, она полезна и не наносит никакого вреда. Но мечта может уводить совершенно в сторону от действительной жизни, куда никогда не дойдет процесс реального развития. Писарев показывает роль мечты первого рода, ее плодотворные потенции. «... Мечтатель видит в своей мечте святую и великую истину; и он работает, сильно и добросовестно работает, чтобы мечта его перестала быть мечтою. . . Когда есть какое-нибудь соприкосновение между мечтою и жизнью, тогда все обстоит благополучно»²⁹.

В. И. Ленин в своей книге «Что делать?» ссылается на эти идеи Писарева, противопоставив их взглядам сторонников стихийности, оппортунистов в рабочем движении. Надо мечтать, писал В. И. Ленин, о воспитании революционных борцов, социал-демократических Желябовых, русских Бебелей, которые подняли бы народ на расправу с царизмом.

3

Социология

В трудах Писарева рассматривались многие социологические вопросы: об условиях и причинах исторического развития, общественного прогресса, революционных преобразованиях, роли труда в жизни общества, роли народа и личности в истории, путях формирования личности и ее соотношения с обществом и др. Он подвергал острой критике мальтузианство, различные реакционные общественные теории и идеи.

Ярким по форме и глубоким по содержанию произведением Писарева, в котором развивается концепция исторической необходимости революции и показывается значение деятельности революционеров («необыкновенных людей»), является статья «Мыслящий пролетариат» (1865), посвященная роману Чернышевского «Что делать?». Отмечая, что этот роман создан сильным умом, что на нем лежит печать глубокой мысли, Писарев разделяет идеи Чернышевского, защищает и пропагандирует их. «В общем движении событий, — пишет он, — бывают такие минуты, когда люди, подобные Рахметову, необходимы и незаменимы: минуты эти случаются редко и проходят быстро, так что их надо ловить на лету, и имя надо пользоваться как можно

²⁹ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 3, стр. 148, 149.

полнее. Я говорю о тех минутах, когда массы, поняв или по крайней мере полюбив какую-нибудь идею, воодушевляются ею до самозабвения и за нее бывают готовы идти в огонь и в воду; эти минуты редки, потому что массы вообще понимают туго и самыми ясными идеями проникаются чрезвычайно медленно. . .»³⁰

Писарев понимал, что в историческом развитии имеют место революционные переломные эпохи, когда массы определяют ход событий. Но вместе с тем он говорил и о медленном восприятии массами революционных идей, быстром испарении революционного энтузиазма и т. п. Здесь в известной степени сказалась недооценка роли масс и преувеличение роли интеллигенции, «мыслящих реалистов». Но писатель никогда не отрицал значения революционных действий масс, их революционного порыва в определенные эпохи.

В революционные эпохи эти действия вызывают к жизни самоотверженных революционеров, подобных Рахметову. «Те Рахметовы, которым удастся увидеть на своем веку такую минуту, развертывают при этом случае всю сумму своих колоссальных сил; они несут вперед знамя своей эпохи, и уже, конечно, никто не может поднять это знамя так высоко и нести его так долго и так мужественно, так смело и так неутомимо, как те люди, для которых девиз этого знамени давно заменил собою и родных, и друзей, и все личные привязанности, и все личные радости человеческой жизни. В эти минуты Рахметовы выпрямляются во весь рост, а этот колоссальный рост как раз соответствует величию событий; если бы в эти минуты могли выступить из толпы десятки новых Рахметовых, то все они нашли бы себе работу по силам. . .»³¹

Конечно, эти революционные идеи Писарева не носят строго научного характера.

Революционный пафос, которым пронизаны многие произведения Писарева, говорит о его убежденности в необходимости революционного преобразования в интересах народа, которые установят условия жизни, достойные человека, без эксплуатации человека человеком.

Писарев высказал ряд оригинальных идей относительно причин и условий революции. В интересной и своеобразной статье «Пчелы» (1862) он проводит аналогию между эксплуататорским обществом и пчелиным ульем, где пчелы подавлены, испытывают лишения и до поры до времени далеки от понимания своего положения. Формы жизни улья остаются до какого-то времени неизменными. «Но спокойствие в улье, — пишет Писарев, — сохраняется только тогда, когда припасов достаточно, когда кругом

³⁰ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 4, стр. 46.

³¹ Там же, стр. 47.

улья лежат цветущие луга, на которых тысячи пчел могут находить себе ежедневно обильную добычу. Как только наступает дождливая осень, как только полевые цветы увядают и осыпаются, так обитатели улья начинают чувствовать беспокойство; являясь экономические недоразумения; трутни сталкиваются в своих интересах с пролетариями, и это столкновение ведет к страшным, кровавым результатам, ясно показывающим несостоятельность той конституции, которую управляют пчелы»³².

Основой революционных событий, по Писареву, являются противоречия трудящихся и эксплуататоров, экономические интересы классов. При этом он не считает революционные события какими-то случайными, нарушающими ход общественного развития явлениями. Революционные перевороты при определенных условиях неизбежны, хотя они и наносят некоторый материальный и нравственный вред, но он неизмеримо меньше того вреда, от которого избавляет революция.

«В жизни народов, — пишет Писарев, — революции занимают то место, которое занимает в жизни отдельного человека вынужденное убийство. Если вам придется защищать вашу жизнь, вашу честь, жизнь или честь вашей матери, сестры или жены, то может случиться, что вы убьете нападающего на вас негодяя. . . То же самое можно сказать и о насильственных переворотах, которые, кроме того, можно также сравнить с оборонительными войнами. Каждый переворот и каждая война, сами по себе, всегда наносят народу вред как материальный, так и нравственный. Но если война или переворот вызваны настоятельной необходимостью, то вред, наносимый ими, ничтожен в сравнении с тем вредом, от которого они спасают. . .»³³

При этом Писарев анализирует важнейший вопрос: что может дать революция народным массам, обществу, каковы ее социальные результаты, те изменения, которые произошли после нее. Он считает, что «судить о каком-нибудь перевороте надо всегда сравнивая то, что было накануне борьбы, с тем, что получилось после победы. Тогда можно будет решить, законен ли данный переворот в своей исходной точке и плодотворен ли он в своих результатах. Только с этой позиции и следует оценивать революции и революционеров. . .»³⁴ Вместе с тем он говорит: «Если бы это облегчение могло быть достигнуто путем мирного преобразования, то мыслящие защитники народных интересов первые осудили бы переворот как ненужную трату физических и нравственных сил»³⁵.

³² Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 117.

³³ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 4, стр. 228—229.

³⁴ Там же, стр. 229.

³⁵ Там же.

Предпочитая мирный путь изменения положения народа, Писарев считал, однако, что насильственный путь бывает «настоятельной необходимостью».

Анализируя буржуазные революции прошлого, Писарев вскрывает их ограниченность. Он отмечает, например, что во время французской буржуазной революции 1789 года народ показал несокрушимую энергию и силу политического воодушевления. Но результатами революции воспользовалась буржуазия, а не народ. Буржуазия и ее представители до поры до времени выступали со всеми трудящимися против феодализма, но дальше они не шли, а останавливались на тех преобразованиях, которые были ей выгодны.

Или взять другую буржуазную революцию 1830 года во Франции, когда, как показывает Писарев, буржуазия преследовала только свои интересы и боялась народных масс, которые могли нанести удар по буржуазии. «Богатая буржуазия, — пишет Писарев об этой революции, — рада была низвержению Бурбонов, начавших стремиться к абсолютизму, но в то же время она боялась простого народа, и потому поторопилась остановить движение, как только оно опрокинуло престол Карла X. Богатая буржуазия поспешила объявить народу, что цель достигнута и что желанное решение великой социальной задачи состоит именно в том, чтобы на место Карла поставить Людовика-Филиппа»³⁶.

Революционные идеи Писарева были связаны с его острой критикой идеологии либерализма, который являлся замаскированной формой поддержки реакции. Усилия либерала, по его мнению, постоянно направляются к тому, чтобы все его поступки противоречили его словам и якобы это противоречие оставалось незаметным для той бесхитростной сермяжной публики, которую следует улаживать либеральными представлениями. Все дело заключается в том, что либералы хотят оставить по существу все по-старому, чтобы мужик «считал бы своим священным долгом вечно питаться хлебом и луком и вечно выбиваться из сил исключительно для того, чтобы доставлять вам (помещикам. — *Авт.*) каждый день страсбургские пироги и бутылку лафита»³⁷.

Критикуя русский либерализм, Писарев осуждал и западноевропейский либерализм. Либералы 1848 г. во Франции во время революции показали антинародный характер своей идеологии и политики, выступали против революции, пролетариата.

Таким образом, существо революционных идей Писарева заключается в том, что, во-первых, революции исторически необходимы; во-вторых, они совершаются народными массами, при

³⁶ Д. И. Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. II, стлб. 435.

³⁷ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 4, стр. 80.

активнейшем участии революционных вожаков, Рахметовых; в-третьих, в историческом прошлом много было революций, но народ не достиг своего освобождения; в-четвертых, революции в силу необходимости бывают кровопролитными, когда иного выхода нет; в-пятых, большой помехой на пути освобождения народа, его революционной борьбы выступает либерализм, против которого поэтому необходимо вести решительную борьбу.

Общий социологический вопрос о развитии общества, об условиях и причинах общественного прогресса Писарев решал, как и все материалисты домарксистского периода, в духе исторического идеализма. Он считал, что общество всегда развивается и проходит определенные ступени в своем движении вперед. Прогресс общества, как и вообще вся общественная жизнь, зависит от распространения знаний, совершенствования умственных сил и мировоззрения. «... Общественная жизнь человечества, — писал Писарев, — в каждую данную эпоху находится в прямой зависимости от тех способов и приемов, посредством которых люди объясняют себе явления природы. . . Когда изменяется мировоззрение, тогда и в общественной жизни происходят соответствующие перемены...»³⁸

Такая трактовка, конечно, является идеалистической. Улавливая активную роль мировоззрения в жизни, Писарев вместе с тем ее преувеличивает.

Писарев был не просто идеалистом-просветителем, но революционным просветителем. Вопрос о роли и значении знаний в жизни общества он стремился связать с вопросами борьбы народных масс за свое освобождение. «История показывает нам, — утверждал мыслитель, — что приобретает и удерживает господство в обществе именно тот класс или круг людей, который владеет наибольшим количеством развитых умственных сил. Преобладанию аристократии во Франции пришел конец, когда перевес ума, таланта и образования оказался в рядах достаточной буржуазии, а преобладанию буржуазии также придет конец, когда тот же перевес перейдет в руки трудящегося пролетариата»³⁹.

Писарев вплотную подходил к пониманию необходимости соединения научных знаний с освободительным движением трудящихся; в этом — сильная сторона его социологических идей. Он видел, что знания распределяются в классовом обществе неравномерно, что они служат господствующим классам средством усиления неравенства и порабощения. Однако он ошибочно считал, что этот строй может быть изменен путем распространения знаний, главным образом естественнонаучных. Он приходил

³⁸ Д. И. Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. V, стлб. 317.

³⁹ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 329.

к выводу, что молодой землевладелец поставит свое хозяйство на европейскую ногу, а молодой капиталист организует свои заводы и фабрики с соблюдением общих интересов хозяина и работников. При этом Писарев рекомендует руководствоваться программой Веры Павловны — героини романа Чернышевского «Что делать?», которая создала мастерскую на началах социальной справедливости. Тут действительно, говорил он, дается нашим прогрессистам самая верная и вполне осуществимая программа деятельности. Но Писарев сильно заблуждался, ибо программа, изложенная в «Что делать?» Чернышевского, была неосуществимой, утопической. Вместе с тем он не снимал вопроса о необходимости революционного переворота, который приведет к социальным изменениям на земле, к социалистическому строю.

Заслуживает внимания верное утверждение [мыслителя]: в обществе, где господствует частная собственность на средства производства, люди разделены на классы эксплуататоров и эксплуатируемых: рабов и рабовладельцев в античное время, помещиков и крестьян при феодализме, капиталистов и рабочих при капитализме. «Люди, живущие эксплуатацией ближних или присвоением чужого труда, — пишет он, — находятся в постоянной наступательной войне со всем окружающим их миром»⁴⁰. В этой борьбе на стороне господствующих классов находятся политические и государственные органы. «Государства, все без исключения, порождены элементом присвоения. . .»⁴¹ Но и в этих условиях общество развивалось по пути прогресса, хотя и в ограниченном смысле. «Прогресс, — заявлял Писарев, — относится до сих пор к очень незначительной части человечества. . .»⁴²

К историческому процессу Писарев подходил как к прогрессивному развитию жизни общества, производства материальных благ, материальной и духовной деятельности человека, его развивающихся потребностей. Но в жизни общества не было еще такой эпохи, говорил он, когда бы трудящееся большинство было обеспечено материальными благами. Причина этого — эксплуатация человека человеком. Такой образ жизни должен быть изменен. Поэтому смысл общественного прогресса мыслитель видел, главным образом, в том, чтобы постепенно возвращать трудящимся то, что у них отнято; он считал главнейшим, определяющим принципом общественного прогресса обеспечение справедливого распределения материальных и духовных благ среди всех членов общества.

⁴⁰ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 4, стр. 21.

⁴¹ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 282.

⁴² Там же, стр. 312.

Писарев был сторонником такого строя, при котором бы «все люди питались, одевались и жили лучше прежнего, чтобы сберегалось как можно больше человеческого труда и чтобы этот сбереженный труд употреблялся на усиление производительных сил земли и на развитие беспредельных способностей человеческого ума»⁴³.

Общественный прогресс Писарев связывал с утверждением социалистического строя. В его общесоциологических воззрениях революционный демократизм сочетался с утопическим социализмом. Он был убежден, что произойдет коренное изменение социально-экономической жизни, что социалистический строй с необходимостью заменит строй эксплуатации, присвоения чужого труда и угнетения трудящихся. Если все усовершенствования техники, производства и изобретения до сих пор (в условиях эксплуататорского общества) служат средством эксплуатации, то при социализме все пойдет на благо общества, человека. «Увеличивая могущество одних и бессилие других, — пишет Писарев, — открытия и изобретения увеличивают неравенство и порабощение. . . Теперь всеми сделанными открытиями пользуется ничтожное меньшинство, но только очень близорукие мыслители могут воображать себе, что так будет всегда. Средневековая теократия упала, феодализм упал, абсолютизм упал; упадет когда-нибудь и тираническое господство капитала»⁴⁴.

Это положение, сформулированное Писаревым, было предвидением будущего развития человеческого общества. Социалистическое будущее России он связывал с развитием промышленности.

Применяя идеи утопического социализма к жизни России, Писарев, однако, не был поклонником крестьянской общины, благодаря которой якобы совершится переход к социализму. Он считал, что и в России наступит время бурного развития промышленности, научно-технического прогресса, и был вдохновенным сторонником развития естествознания и индустриального производства.

Но одно только развитие промышленности, техники не может, по его мнению, решить вопрос о материальном обеспечении трудящихся, о голодных и раздетых людях. Для этого надо преобразовать общественно-экономические отношения, создать социалистический строй, уничтожив эксплуататорский. Писарев правильно полагал, что «рабочий вопрос», принявший в капиталистических странах Запада «огромные и грозные размеры», встанет и

⁴³ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 325.

⁴⁴ Там же, стр. 308.

в России, может быть, и не так скоро, но обязательно встанет. И его решение также будет дано на основе социализма.

Конечно, Писарев еще не сформулировал научного понятия социализма, но его идеи о социализме как таком социальном строе, где господствует общественная собственность, нет эксплуатации, труд всех членов общества обеспечивает его благосостояние и служит источником творческой радости, были для своего времени заметным явлением в социалистической и всей общественной мысли.

Важнейшим социологическим вопросом, который глубоко проанализировал Писарев, был вопрос о соотношении физического и умственного труда. Мыслитель понимал, что исторический процесс социального развития идет по линии прогрессивного движения, усиления господства человека над природой, роста научно-технических знаний. «Каждое последующее поколение, — писал он, — оказывается многозначительнее предыдущего, живет богаче и придумывает новые технические улучшения, которые позволяют ему добывать больше пищи и одежды с меньшим напряжением мускулов и с меньшею тратою времени»⁴⁵.

Но этот прогресс носил глубоко противоречивый и неравномерный характер, он относился, как говорит Писарев, к очень незначительной части человечества. Более того, «все цветы погибших цивилизаций, — заявлял он, — росли и распускались в ущерб благосостоянию масс, и поэтому нас не должно удивлять то обстоятельство, что во всех этих цивилизациях упадок с такою ужасающею быстротою следовал именно за эпохою величайшего блеска»⁴⁶.

Писарев, конечно, видел, что девятнадцатый век — это век промышленного прогресса, но вместе с тем он понимал, что физический труд и знания находятся между собой в полном разрыве. «Машина, изобретенная знающим человеком, подавляет незнающего человека, подавляет потому, что между наукою, с одной стороны, и трудящеюся массой, с другой стороны, лежит широкая бездна. . .»⁴⁷

Работник, трудящийся человек в этих условиях выступает, по выражению Писарева, как тот клапан паровой машины, который этому работнику приходится постоянно открывать и закрывать.

Таким образом, прогрессивное развитие общества, промышленности, рост научных открытий и технических изобретений связаны с отрывом трудящихся от культурно-научных и технических

⁴⁵ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 23.

⁴⁶ Там же, стр. 315.

⁴⁷ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 3, стр. 120.

ценностей, характеризуются разрывом между физическим и умственным трудом. Писарев считал, что это исторически преходящее явление. Оно исчезнет, на смену ему придет единство физического и умственного труда, гармоническое сочетание физических усилий и умственной деятельности человека. Но для этого нужно преобразовать общество — добиться такой жизни, при которой социальное и промышленное развитие удовлетворяло бы интересы всего народа и каждого человека, чтобы результаты труда доставались самому работнику, чтобы не было эксплуатации человека человеком.

Развитие науки, техники, искусства, образования станет достоянием народа, объединенного в ассоциации трудящихся. «Век машин, — говорил Писарев, — требует непременно добровольных ассоциаций между работниками. . .»⁴¹

В результате социалистического преобразования каждый работник может объединить функции умственного и физического труда. «Мы уважаем труд, но этого мало, — утверждал Писарев. — Надо, чтобы труд был приятен, чтобы результаты его были обильны, чтобы они доставались самому труженику и чтобы физический труд уживался постоянно с обширным умственным развитием»⁴².

Характеризуя основные принципы общественного прогресса, Писарев остро критикует измышления мальтузианства, направленные против трудового человека и прогресса общественной жизни. Он показывает, что рост народонаселения — не причина обнищания масс, напротив, «многолюдство» при справедливых социально-экономических условиях труда дает обилие сил и преимущества обществу в его борьбе с природой, в развитии промышленности и земледелия. Мальтус, замечает Писарев, насилуя свою совесть и закрывая глаза и уши, старается во что бы то ни стало узаконить и оправдать некрасивые явления современной действительности.

Писарев разделял революционно-демократическую концепцию роли и значения народа в развитии общества, проникнутую идеей борьбы за всесторонние интересы народных масс. Народ, по его мнению, своим трудом создал цивилизацию общества, он в переломные эпохи выступал революционной силой, в минуту опасности отечества был защитником и спасителем его. Поэтому Писарев говорит о необходимости такой исторической науки, которая давала бы подлинную картину исторического развития, жизни и борьбы народа. «Только история, — писал он, — знакомит нас с массами; только вековые опыты прошедшего дают нам возможность понять, как эти массы чувствуют и мыслят, как они

⁴¹ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 3, стр. 120.

⁴² Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 330.

изменяются, при каких условиях развиваются их умственные и экономические силы, в каких формах выражаются их страсти и до каких пределов доходит их терпение»⁵⁰.

Если не изучается жизнь народа, его деяния и борьба, то не может быть никакой исторической науки. История должна быть осмысленным и правдивым рассказом о жизни масс.

Однако наряду с этим Писарев приходил в ряде случаев к упрощенным, механистическим выводам, согласно которым история — результат химических и механических сил, а человек — носитель этих сил и элементов. «Между частною жизнью человека и историческою жизнью человечества, — писал он, — есть только количественная разница. Одни и те же законы управляют . . . и развитием простой клетки и развитием человеческого организма»⁵¹. Допуская смешение качественно различных явлений и законов — клетки и истории, организма и общества, Писарев ошибочно полагал, что исторические события и движения надо объяснять коренными свойствами человеческого организма, а отдельные его высказывания носили даже вульгарно-материалистический характер.

Проблему личности Писарев разрабатывал как бы в двух аспектах: во-первых, он выясняет роль выдающейся личности, которая вносит больший вклад в дело прогресса сравнительно с другими, и, во-вторых, рассматривает вопрос о развитии личности в ее соотношении с обществом, эпохой.

Не считая личность, хотя бы самую гениальную, главным и единственным двигателем прогресса, он признавал ее большую роль в политических революционных движениях, в области военной истории, а также в развитии культуры, науки и искусства. Выдающиеся личности в истории, по мнению Писарева, ускоряют естественное движение исторических событий, постигают раньше других общественные потребности и направляют усилия науки, искусства на осуществление идеалов, которые порождены той или иной эпохой.

Выдающихся деятелей Писарев называет титанами и делит их на три типа: титанов мысли, титанов любви и титанов воображения.

Титаны мысли — это ученые, прокладывающие новые пути в науке. В качестве примера «чистейшего представителя этого типа» Писарев привел Ньютона.

Титаны любви — это общественные деятели, которые ратуют за дело народа. Они стоят во главе всех великих народных движений, религиозных и социальных. Увлекая массу, титан любви

⁵⁰ Д. И. Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. III. СПб., 1894, стлб. 113—114.

⁵¹ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 2, стр. 374.

кладет голову за то великое дело, которого до сих пор еще не выиграло человечество. После изобретения книгопечатания, отмечает Писарев, произошло сближение между двумя главными областями человеческого титанизма, и это слияние деятельной любви и трезвой науки заключает в себе единственно возможные задатки будущего обновления. Понятно, что под будущим обновлением он имел в виду социальное обновление, т. е. создание общества, которое придет на смену ныне существующему.

И наконец, титаны воображения — это писатели, которые схватывают и облачают в поразительно яркие формы идеи и страсти, воодушевляющие и волнующие их современников. Для поэмы годится, по мнению Писарева, только та часть человеческих знаний, которая глубоко затрагивает человеческие страсти; такими вечно жгучими знаниями могут быть только знания человека о междучеловеческих отношениях.

Высоко оценивая роль выдающихся личностей в различных сферах жизни общества, Писарев больше всего ценил тех деятелей, которые, подобно Рахметову, служили народу, боролись за его интересы.

Именно в этой связи Писарев ставит проблему личности, «новых людей», «мыслящих работников». Он связывает необходимость единства ума и чувства в развитии личности с социально-экономическими отношениями. У людей, живущих присвоением, говорит мыслитель, соглашение между умом и чувством невозможно. Новые же люди — иное дело. Их развитие идет другим путем, и их идеалы и достоинства имеют другое содержание. У нового человека нет причин для разлада между умом и чувством, потому что ум, направленный на любимый и полезный труд, всегда советует только то, что согласно с личной выгодой, совпадающей с истинными интересами человечества и, следовательно, с требованиями самой строгой справедливости и самого щекотливого нравственного чувства.

Главное, что Писарев видит в развитии новых людей, — это их творческий подход к жизни. Новыми людьми он называет «мыслящих работников», любящих свою работу.

Труд человека, его деятельность должны быть направлены на общую пользу. Самое интересное в личности, в жизни человека — его труд. Природа не храм, а мастерская, и человек в ней — работник, любил Писарев повторять слова Базарова. Уменьшить массу человеческих страданий и увеличить массу человеческих наслаждений — вот цель мыслящего работника.

Писарев ратовал за высокое человеческое достоинство «мыслящего работника», за его благородные идеалы. И этот работник, новая личность неизменно связывались им с образом Рахметова. Тип новой личности, заявлял он, уже сформировался в жизни,

«а если эти явления действительно существуют, то, может быть, светлое будущее совсем не так неизмеримо далеко от нас, как мы привыкли думать. Где появляются Рахметовы, там они разливают вокруг себя светлые идеи и пробуждают живые надежды»⁵².

4

Эстетика

Продолжая материалистические и демократические традиции Белинского и Чернышевского, Писарев выступал против теории «чистого искусства», настоятельно подчеркивая общественные, воспитательные функции литературы и искусства. Он видел в периодической литературе и искусстве оружие борьбы за решение социальных, освободительных задач. В своих критических разборах литературных произведений Писарев вскрывает их идейный смысл и социальную направленность. Он придерживался важного принципа анализа явлений искусства — объективного выяснения достоинств, положительных и отрицательных сторон художественных произведений.

Писарев был прав, когда говорил, что «ограничиваться цельными приговорами, значит уничтожать критику, или по крайней мере превращать ее в бесплодное наклеивание таких ярлыков, которые никогда не могут исчерпать значение рассматриваемых предметов»⁵³. Искусство должно правдиво изображать действительность и тем самым способствовать разрешению социальных задач, помогать вывести народные массы из состояния лишений и угнетения.

Во многих своих литературно-критических статьях Писарев обстоятельно и глубоко анализирует художественные сочинения Чернышевского, Тургенева, Гончарова, Толстого, Гейне, Писемского и других писателей. Он широко применяет метод всестороннего рассмотрения характера, психологии действующих лиц, их социальной среды, поведения и деятельности в определенных условиях. Так, Писарев дал глубокий анализ образа Рахметова, его революционного характера, образа Базарова, главного героя романа Тургенева «Отцы и дети» и др.

Вместе с тем в эстетических воззрениях Писарева были и серьезные ошибки, неправильные утверждения. Прежде всего, в отличие от Чернышевского и явно отходя от основных принципов его «Эстетических отношений искусства к действительности», он утверждал, что эстетика не имеет общезначимых объективных

⁵² Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 4, стр. 49.

⁵³ Д. И. Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. II, стлб. 257—258.

социальных критериев и художественных принципов, что она насквозь субъективна: «У каждого отдельного человека образуется своя собственная эстетика, и следовательно, общая эстетика, приводящая личные вкусы к обязательному единству, становится невозможной»⁵⁴.

Это закрывало, по сути дела, путь объективному анализу художественных явлений и могло послужить «обоснованием» субъективизма в критике.

Главные критические сочинения Писарев написал на основе глубокого знания жизни; он умело выделял в творчестве писателя все значительное, художественное, идущее от таланта, знания действительности и сочувствия прогрессивным идеалам. Велика, с его точки зрения, познавательная и воспитательная роль реалистической литературы. Каждый из нас охотно сознается, замечает он, что ему никогда не удастся подметить в явлениях жизни столько новых и характерных сторон, сколько способен уловить и фиксировать на бумагу великий поэт, подобный Диккенсу, Теккерею, Бальзаку или нашему Тургеневу.

Писарев допускал и серьезные ошибки в своих литературно-критических оценках творчества отдельных писателей, особенно Пушкина и Салтыкова-Щедрина. Так, полемизируя с Белинским, он глубоко неправильно оценил одно из великих произведений Пушкина «Евгений Онегин». Писарев был глубоко неправ, когда пытался представить Пушкина как поэта «чистого искусства», как знамя «неисправимых романтиков и литературных филистеров». Неправильно он оценил и творчество Салтыкова-Щедрина как сторонника «чистого искусства». Писарев отвлекался от объективного содержания творчества этих великих писателей; его мнение в данном случае было субъективным.

Неправильно Писарев оценивал и такие виды искусства, как живопись, музыку и скульптуру, подходя к ним с позиций узкого утилитаризма и практицизма, не поняв их функций в социальной жизни. Он с горечью замечал, что у обездоленного человека нет потребности в том, чтобы художник нарисовал портрет его возлюбленной, так как у него нет оригинала этого портрета. Писарев как бы отодвигал вопрос о ценностях живописи, скульптуры, музыки на будущее, когда будет решен вопрос о голодных и раздетых людях.

Оценивая в целом мировоззрение и деятельность Писарева, надо сказать, что это был крупный и оригинальный мыслитель, выдающийся материалист и демократ России 60-х годов⁵⁵.

⁵⁴ Д. И. Писарев. Сочинения в четырех томах, т. 3, стр. 420.

⁵⁵ Русские и зарубежные реакционные буржуазные историки неправильно и тенденциозно оценивали роль Д. И. Писарева, как и все направление Чернышевского. «Идейное

Ленинская оценка «наследства 60—70-х годов» полностью относится и к Писареву. Ленин отметил три черты русских просветителей эпохи 60—70-х годов: вражда к крепостному праву, защита просвещения и отстаивание интересов народных масс. «Эти три черты, — писал Ленин, — и составляют суть того, что у нас называют «наследством 60-х годов», и важно подчеркнуть, что *ничего народнического в этом наследстве нет*»⁵⁶. Эти черты и отразились в многогранном творчестве Д. И. Писарева.

направление Чернышевского, Добролюбова и Писарева, — писал Э. Радлов, — т. е. в философском отношении, не представляет большого интереса, и осмеянный ими Юрневич, противник материализма, без сомнения, более значителен и глубок. . .» (Э. Радлов. Очерк истории русской философии. Пг., 1920, стр. 19). Эти историки характеризовали философию Писарева, а равно и Чернышевского, как доморощенную и септантскую, поскольку она была связана с общественно-практическими вопросами, с борьбой против социальной несправедливости. Между тем сила и оригинальность теоретической и социологической мысли Писарева состояли именно в неразрывной связи с жизненными интересами прогрессивных сил русского общества, с их борьбой за социальные преобразования страны.

⁵⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 519.

ФИЛОСОФСКИЕ, СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ

1

М. А. Антонович

В развитии и защите идей материалистической философии в России видная роль принадлежит *Максиму Алексеичу Антоновичу* (1835—1918), одному из ближайших единомышленников Н. Г. Чернышевского, участнику революционно-демократического движения 60-х годов.

Антонович получил образование в Харьковской семинарии и Петербургской духовной академии. Но еще в годы учения он увлекался естественными науками и работами революционных демократов, в частности произведениями Белинского, известным его письмом к Гоголю. Вопреки официальному богословскому образованию у него уже тогда формируются материалистические и атеистические убеждения. Под влиянием общего подъема революционно-демократического движения и идейного воздействия «Современника» Антонович решил порвать с духовной средой. Еще будучи слушателем академии, он лично сближается с Н. А. Добролюбовым, по совету которого прочитал книги Фейербаха «Сущность религии» и «Сущность христианства». Особенно сильное идейное влияние оказал на него Чернышевский, который помог ему освободиться от духовного звания и стать сотрудником «Современника».

В 60-е годы Антонович входил в тайное общество «Земля и Воля». После ареста Чернышевского он стал членом редакции «Современника». Закрытие этого журнала в 1866 г. тяжело отразилось на дальнейшей судьбе Антоновича: из-за негласного запрещения правительства привлекать Антоновича в «Отечественные записки», он стоял в стороне от работы этого самого радикального журнала 70-х годов, лишь эпизодически принимал участие в различных изданиях, на страницах которых стремился отстаивать идейные традиции 60-х годов.

В многогранном творчестве Антоновича преобладающее место занимают философские проблемы. Включившись в философскую полемику, разгоревшуюся в связи с выходом в свет работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии», Антонович написал ряд статей, опубликованных в «Современнике»: «Два типа современных философов» (1861), «О гегелевской философии» (1861), «Современная физиология и философия» (1862), «Философский лексикон» (1861) и др., в которых дал обоснование основных положений материалистической философии, подверг критике различные направления идеализма. Эту же цель преследовали и другие, написанные позже, философские статьи Антоновича: «Единство сил природы» (1865), «Промахи» (1865), «Единство физического и нравственного космоса» (1869) и др.

Талантливая защита Антоновичем революционно-демократической идеологии, и особенно материалистической философии, была высоко оценена его современниками. Н. Г. Чернышевский писал в «Полемических красотах» о философских статьях Антоновича и «Антропологическом принципе в философии» как работах, «совпадающих по направлению». В полемике с «Русским Вестником» он говорил об Антоновиче как самостоятельном мыслителе, который «нимало не нуждается в том, чтобы его защищали другие».

Для Антоновича характерно ясное понимание связи философских теорий и систем с интересами определенных социальных групп и политических направлений, с борьбой, происходящей в обществе. Эта точка зрения наиболее рельефно выражена им в статье «Литературный кризис», опубликованной в первом номере «Современника» за 1863 г. Отмечая противоположность идеализма и материализма (по терминологии его противников, обвинявших представителей материалистической философии в утилитаризме, — «возвышенных» и «невозвышенных» теорий), Антонович вскрывает их различное воздействие на общественную жизнь. «Возвышенные», т. е. идеалистические, системы, как правило, являются тормозом общественного развития, они «постоянно задерживали как материальное, так и нравственное развитие людей». Они служат целям угнетения и закабаления народных масс и пользуются покровительством высших классов и государственной власти. Напротив, «учения, с виду не очень возвышенные, занимавшиеся реальными предметами действительной жизни, всегда были учениями протестующими, возвышали голос за слабыми и угнетенными, восставали против притеснителей, защищая свободу и другие священные права человека»¹.

¹ М. А. Антонович. Литературно-критические статьи. М.—Л., 1961, стр. 117—118.

Антонович сознательно встает на защиту «невозвышенной», т. е. материалистической философии, отражающей интересы поработенного народа и направленной против социального угнетения и неравенства. Понимание им связи философии с общественной борьбой придает особую силу его статьям, направленным против идеализма.

В 60-е годы Антонович выступил с критикой идеалистических идей Страхова, Григорьева и Чичерина, а также мистицизма Достоевского, славянофильских теорий и др.

Особенно острой критике он подверг религиозно-идеалистическую философию, которую, по его мнению, «строго говоря, не следовало бы называть и философией; она не что иное, как самый крайний мистицизм, не заключающий в себе ничего философского». Подчеркивая враждебность «старой» философии передовым идеям современности и достижениям естественных наук, Антонович показывает несостоятельность попыток Юркевича, Гогоцкого и других философов «уничтожить» материализм, что объясняется, по его мнению, принципиальной невозможностью с позиций идеализма опровергнуть материалистическую философию.

Критика религиозно-идеалистической философии сопровождалась у Антоновича яркой и последовательной защитой атеизма.

В начале XX в., после поражения революции 1905 года, когда волна мистицизма и богоискательства захлестнула широкие круги интеллигенции в России, Антонович возвысил голос в защиту материалистических традиций в философии и эстетике. В «Письме в редакцию», опубликованном в «Современнике» (1911), он отмечал враждебность «модных» течений передовым традициям русской общественной мысли. «Вот что, — писал он, — мы созерцаем в нынешней печати: мрачный мистицизм, туманную супранатуралистическую философию, неестественную и несуразную религиозно-философию, или философо-религиозию. Появились неслыханные доселе в русской литературе богоискательства и богостроительства и сочинители новых религий»².

Только глубоким разложением определенных кругов интеллигенции, страхом перед народом Антонович объясняет их стремление уйти от реальной действительности в область мистики и богоискательства. Он показывает нелепость попыток теоретиков веховщины соединить знания и веру, религию и философию, цели которых, по убеждению Антоновича, диаметрально противоположны. С презрением отзываясь о «бердяевщине», «веховщине», «изгоевщине» как общественно вредных явлениях, он видел задачу прогрессивной интеллигенции в борьбе против этих тече-

² М. А. Антонович. Литературно-критические статьи, стр. 149.

ний, в возрождении и защите материалистических традиций в философии, в философском осмыслении и популяризации достижений естествознания.

Используя философское наследие прошлого, достижения современной ему философии, открытия естественных наук, Антонович дал развернутое изложение основных философских проблем с позиций материализма. В истории философии он выделял два направления — материалистическое и идеалистическое, подчеркивая их «враждебность» и «противоположность». По его мнению, история философии представляет «общее движение и развитие человеческой мысли в ее разнообразных проявлениях, обнаруживавшихся в различных, даже противоположных системах . . .»³

В рецензии на «Историю новой философии» Куно Фишера он критиковал гегелевскую концепцию истории философии, отмечая ее идеалистические основы и игнорирование истории материализма. Подход Гегеля он называет «ограниченным», «узким», «односторонним». В угоду своей системе Гегель и его последователи «пропускают более крупные явления, не дают места тому, что не согласно с духом системы». «Если бы история философии представлена была всесторонне, если бы в ней параллельно излагались системы различных направлений, существовавших наряду с идеалистическими, тогда не так легко было бы подвести под одну мерку и вышел бы другой результат, кроме соединения субъекта с субстанцией»⁴.

Борясь за материалистические традиции в истории философии, Антонович заявляет, что направление, начавшееся с Бэкона, не только не заглохло, но дает блестящие результаты. В этом направлении он выделяет Локка, высоко оценивая его борьбу против средневековой философии и разработку сенсуалистической теории познания, английских мыслителей Толанда, Тиндаля, французских материалистов XVIII в., Радищева, Фейербаха. Противопоставляя идеализму материалистическое направление в философии, он приходит к выводу, что «идеализм полностью себя исчерпал», что идеализму «нельзя идти дальше Гегеля» и что современные ему идеалисты используют наиболее реакционные и исторически отжившие идеи своих предшественников.

Коренное отличие двух основных направлений в философии — материалистического и идеалистического — Антонович связывает с решением вопроса о соотношении материального и идеального, бытия и сознания, т. е. по существу формулирует основной вопрос философии. «Идеалисты утверждали, — писал он в статье «Единство сил природы», — что все объективное произошло из субъ-

³ «Современник», 1862, № 2, стр. 284.

⁴ Там же, стр. 290.

ективного, а эмпиристы (под ними Антонович подразумевал материалистов. — *Ред.*), напротив, говорят, что субъективное есть не что иное, как результат и явление объективного; по идеализму выходит, что не-Я, т. е. внешняя природа, есть объективированная ветвь или часть Я, а по эмпиризму — что Я есть не что иное, как развившаяся до субъективности часть или ветвь не-Я. Вот две противоположные крайности, к которым попеременно обращается философствующая мысль; середины между ними нет, или этой серединой, уродливым компромиссом, может удовлетвориться только слабый ум, не могущий возвыситься до строгой последовательности мышления, и все великие умы от первого пробуждения философской мысли и до настоящего времени держались той или другой из указанных крайностей⁵.

Пути изучения природы и человека прокладывают «новые современные системы философии» (т. е. материалистическая философия), в которых «мир с его явлениями, в том числе и человеком, рассматриваются как они есть и как мы видим их на самом деле . . .»⁶

Положения материалистической философии Антонович стремится подтвердить данными естественных наук. В статье «Единство физического и нравственного космоса» он на основе современных ему научных открытий рисует картину вселенной как единого целого, подчиняющегося общим законам развития и состоящего из единой материи, неотъемлемым качеством которой является движение. Интересна его попытка раскрыть содержание понятия материи (которое он иногда отождествлял с понятием вещества) и понятия движения. Полемизируя с Лавровым, который объявил понятие материи «метафизическим», не имеющим реального содержания, он противопоставляет ему материалистическую трактовку данного вопроса. «Материя», «вещество» — это абстрактные, обобщенные понятия, имеющие основания в самом бытии.

«. . . Понятия материалистов о веществе и силе, — пишет Антонович, — не суть только пустые логические формы, без всякого содержания, но настоящие, живые и действительные понятия, имеющие реальное содержание, заимствованное от действительных определенных предметов и явлений, они, конечно, не соответствуют одной особи, одному определенному предмету, но зато соответствуют всем особям, всем предметам, подлежащим нашему наблюдению. Понятие о силе и веществе есть не что иное, как сумма всей совокупности впечатлений, производимых внешним миром на все ваши чувства и одну сторону психической деятельности на

⁵ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения. [М.], 1945, стр. 198.

⁶ Там же, стр. 33.

другую...»⁷. «Материя» и «движение» — это предельно широкие понятия, обнимающие «всю полноту бытия, под которую под-
ходит все существующее»⁸.

Доказательство единства материи и движения Антонович считал великим достижением современной ему физики. «Строго говоря, нет ни материи, ни сил, а есть только движущаяся материя»⁹, — писал он в статье «Единство сил природы». Следует отметить, что Антонович употребляет старую терминологию, часто называет «движение» «силой», но в его понимании эти понятия тождественны: «Все силы по субъективному существу своему однородны, все они — движение».

Мыслитель развивает по существу диалектический взгляд о взаимосвязи различных форм движения и превращении одной формы в другую. Он отмечает огромное философское значение открытия закона сохранения и превращения движения, который способствует установлению правильного, материалистического взгляда на явления природы, выявлению ее взаимосвязей и искоренению идеалистических представлений.

Для обоснования материалистического взгляда на природу, в частности закона сохранения и превращения движения, Антонович использует книги Грова «Соотношение физических сил» и Тиндала «Теплота, рассматриваемая как род движения». Известно, что в 70-е годы Энгельс в «Диалектике природы», основываясь на данных книги Грова, развивает положения о вечном круговороте движущейся материи. Как мы видим, мысль Антоновича шла в том же направлении, что и Энгельса: он стремился сделать обобщающие философские выводы из естественнонаучных открытий.

Внимание Антоновича привлекала проблема пространства и времени. В статье «О гегелевской философии» он критикует гегелевскую объективно-идеалистическую трактовку категорий пространства и времени, правильно замечая, что нельзя рассматривать эти категории вне связи с материей.

Вместе с тем ему свойственна известная ограниченность в трактовке данного вопроса. «По обыкновенному представлению, — пишет он в указанной статье, — пространство и время не существуют в природе, это только отвлеченные формы, под которыми наша мысль представляет себе все вещи и явления. Вещи существуют всегда, непременно, одна вне другой, одна подле другой; всякое материальное бытие, выражаясь языком физики, непроницаемо; мы отвлекаем и обобщаем это взаимное отношение вещей,

⁷ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 62—63.

⁸ Там же, стр. 63.

⁹ Там же, стр. 233.

и это общее представление и есть пространство. О чем бы мы ни мыслили, всегда представляем это мыслимое в какой-то сфере, в которой находятся и другие предметы в известных отношениях к мыслимому. Так же точно и явления имеют преемственность, совершаются одно после другого; отвлеченное, общее представление этой преемственности и есть форма времени¹⁰.

На первый взгляд может показаться, что Антонович придерживается кантовской трактовки данного вопроса. Но, разъясняя, как образуются понятия пространства и времени, он подчеркивает опытное их происхождение. Он признает объективность пространства и времени, утверждая, что наши понятия являются обобщением «взаимного отношения вещей» и «преемственности» явлений.

Антонович считает, что пространство и время бесконечны. Поскольку наука не дает свидетельств существования «конца мира», «мы имеем практическое основание считать мир бесконечным, беспредельным». В статье «Два типа современных философов» он пишет, что «вселенная беспредельна и вечна».

Таким образом, Антонович рассматривает категории пространства и времени как отвлечения, абстракции от реальных отношений пространства и времени, но не возвышается до понимания их как форм существования материи.

Антонович не только стремится обосновать основные положения материалистической философии данными естественных наук, но выделяет как специальную проблему вопрос о соотношении философии и естествознания. По его мнению, материалистическая, или, как он называет ее, эмпирическая, философия и естествознание неразрывно связаны друг с другом. Если естествознание своими открытиями подтверждает правильность выводов материалистической философии, то философия как материалистическая, так и идеалистическая оказывает влияние на истолкование открытий естествознания. Поэтому естественнонаучные открытия приобретают определенное философское значение и сопровождаются борьбой по мировоззренческим вопросам. «... Самые ожесточенные и горячие споры, — писал он, — ведутся преимущественно из-за тех научных вопросов, которые имеют философское значение и связь с общими философскими вопросами; в этих спорах каждый естествоиспытатель отстаивает и защищает не только свое отдельное научное положение, но вместе с ним свою общую систему воззрений, свою философию»¹¹.

¹⁰ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 117—118.

¹¹ В. Уэвелл. История индуктивных наук, т. II. СПб., 1867. Предисловие М. А. Антоновича, стр. XXII.

Критикуя натурфилософию, Антонович вскрывает отрицательное влияние идеалистических систем на естествознание. Естествоиспытатели, которые находились в плену у идеализма, вместо изучения самой действительности нередко подгоняли факты и опыты под определенные схемы, представляя природу и ее явления в извращенном виде. Естествознание по своей сущности чуждо идеализму, и «каждый шаг в прогрессе естествознания разрушает какую-нибудь из мнимых опор этой философии»¹².

Полемизируя с П. Л. Лавровым, утверждавшим, что материализм не может объяснить многих явлений природы, Антонович пишет, что естествознание, развиваясь поступательно, материалистически объясняет все большее количество явлений, что если некоторые явления в настоящее время оно еще не может объяснить, то это дело будущего. «Когда увеличатся и улучшатся средства науки, она будет объяснять явления лучше, точнее и нагляднее, а все-таки материальными физическими агентами. Принцип материализма останется неприкосновенным»¹³. Материализм — «необходимый результат всей совокупности выводов, добытых частными отраслями естествознания»¹⁴.

Антонович опирается на достижения естественных наук, в частности на величайшее научное открытие XIX в. — теорию Дарвина. Он один из первых в России откликнулся на его учение, опубликовав в 1864 г. в «Современнике» статью «Теория происхождения в царстве животном», в которой высоко оценил идеи Дарвина. В этой статье и особенно в книге «Чарльз Дарвин и его теория» (1896) он изложил основные положения учения Дарвина, показал идейную борьбу вокруг него как в России, так и в Западной Европе и в Америке, победу идей дарвинизма и благотворное их влияние на смежные естественные науки. Критикуя противников учения Дарвина (Страхова, Данилевского и др.), Антонович отмечает «несомненное торжество новой теории», которая нашла талантливых приверженцев, развивавших ее дальше. К числу таких ученых он относит Е. М. Бэра, А. Н. Бекетова, А. О. Ковалевского, И. И. Мечникова, К. А. Тимирязева.

Пропагандируя учение Дарвина как завоевание научной мысли XIX столетия, Антонович подчеркивает его философское значение: оно нанесло сокрушительный удар господствовавшим идеалистическим и телеологическим представлениям, системам натурфилософии, утвердило материалистический взгляд на природу. По его мнению, о важном философском значении учения Дарвина «красноречиво говорит то любопытное обстоятельство, что самыми

¹² Там же, стр. XIX.

¹³ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 67.

¹⁴ «Современник», 1861, № 2, стр. 267.

ожесточенными противниками Дарвина являются люди, философия которых страшно потрясена этими результатами и которым его теория просто ненавистна не сама по себе, а именно по своему философскому влиянию, по своим философским выводам»¹⁵.

Учение Дарвина он использует для обоснования материалистического взгляда на природу, для доказательства объективной закономерности, единства происхождения жизни на земле.

Проблему соотношения субъективного и объективного, сознания и окружающего мира Антонович решает материалистически. Он придерживается строго монистической точки зрения и вслед за Чернышевским утверждает, что такие столь различные на первый взгляд явления, как внешняя природа и человек с его мышлением, — это две части одного неразрывного целого, различные обнаружения одного бытия. Человек — часть природы, одно из звеньев в общей цепи ее явлений.

Но, подчеркивая естественное происхождение сознания, Антонович понимал, что духовная жизнь человека формируется под влиянием общественных условий, зависит от «общественного воспитания, от образования, развития, жизненных условий среды, обстановки, общественных нравов, понятий и т. д.»¹⁶

Рассматривая мышление как результат развития природы, материи, он тем самым связывает изучение процесса мышления с естественными науками. Антонович критикует идеалистическую психологию (Юркевич, Гогоцкий и др.), трактовавшую человека как носителя божественного духа, и вместе с тем отвергает вульгарные представления, сводящие психические явления к физиологическим. Отмечая относительную самостоятельность психических явлений, он пишет, что психология, хотя и связана с физиологией, но имеет свои особые объекты исследования, является наукой «особой, самостоятельной и отдельной». «Материализм вовсе не отрицает психических явлений, — пишет мыслитель, — признает их относительную самостоятельность и отдельность, и говорит, что они так же не походят на все физические явления, как теплота, например, на механическую работу. Пусть ученые сколько угодно занимаются психологическими исследованиями; но только они должны помнить, что изучаемые ими явления суть цветок и плод того растения, корень которого и все питательные вещества заключаются в организме и в тех явлениях, которые изучаются физиологиею и естественными науками вообще»¹⁷.

¹⁵ М. А. Антонович. Чарльз Дарвин и его теория. СПб., 1896, стр. 13—14.

¹⁶ «Новое обозрение», 1881, № 2, стр. 212.

¹⁷ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 58—59.

Для обоснования материалистической точки зрения на природу человеческого сознания Антонович опирается на достижения естественных наук: работы английского физиолога Льюиса и особенно И. М. Сеченова. В статье «Современная физиология и философия» он вскрывает несостоятельность попыток русских идеалистов использовать непоследовательность и противоречивость в выводах Льюиса для подтверждения религиозно-идеалистического взгляда на психическую деятельность человека и опровержения точки зрения Чернышевского. Идеалистическая психология «враждебна физиологии и боится всех вообще естественных наук, как огня». Отметая идеалистические наслоения в выводах Льюиса, Антонович доказывает, что научные исследования английского физиолога служат подтверждением материалистической теории: как естествоиспытатель, Льюис экспериментально подтвердил связь психических и физиологических явлений и тем самым опроверг представления о душе как особой силе, вложенной в человека свыше.

Подлинно научное решение проблемы психической деятельности человека стало возможно, по убеждению Антоновича, лишь на основе учения Сеченова о рефлексах головного мозга. Он один из первых применил естественнонаучные выводы Сеченова для философского обоснования материалистического взгляда на проблему сознания. В 1911 г. он с большим уважением писал о И. П. Павлове, «ученые работы которого и статьи преследуют ту же цель, какую задавался Сеченов», и призывал не только популяризировать его учение, но и философски его осмыслить.

Основываясь на учении Сеченова и принципах материалистической философии, Антонович отстаивает материалистическую теорию познания, основной предпосылкой которой является признание объективности внешнего мира. Этот мир, воздействуя на нервную систему, вызывает раздражения, преобразующиеся затем в ощущения. Ощущения и представления — первоначальный этап познания, на их основе образуются понятия.

Антонович подчеркивает, что процесс образования понятий совершается не произвольно, а «по необходимости», по определенным законам. Эти законы являются не врожденными качествами души, а результатом взаимодействия между внешним миром и нашим «Я». Процесс образования понятий является сложным, но мысль не отлетает от действительности, а лишь обобщает, абстрагирует наиболее существенные моменты ее. Даже самые отвлеченные понятия образуются на основе тех данных внешнего мира, которые получены человеком посредством ощущений, и они соответствуют реальным вещам и отношениям, т. е. имеют объективное содержание. «Произвольно строить общих понятий нельзя, — пишет Антонович, — . . . и общее поня-

тие не есть еще метафизическое (т. е. идеалистическое. — *Авт.*), потому что если оно составилось верно, то в нем есть непременно содержание, заимствованное из мира физического, и оно соответствует если не одной, то многим особям»¹⁸.

Отмечая связь мышления и ощущений, Антонович выступает против сведения высших форм психической деятельности человека к низшим, против упрощенческих представлений о мысли как материальных частицах, вроде жидкости или нитей, выделяемых мозгом, и т. д. «Мысль и мозг, — пишет он, — две вещи разные, только тесно связанные друг с другом, подобно как причина и действие, как субстрат и явление. . .»¹⁹

Сильной стороной теоретико-познавательных взглядов Антоновича является то, что он доказывает объективность содержания мышления, отводит большую роль теоретическому мышлению в процессе познания. Но он недостаточно внимания уделяет анализу структуры мышления, активной роли сознания, что накладывает на его воззрения печать созерцательности, столь характерной для домарксовской философии.

В 60-е годы Антонович выступил с глубокой критикой кантовских теорий. В противовес Лаврову, по-кантовски противопоставлявшему сознание и бытие, он защищает одно из главных положений материализма — объективность мира и принципиальную возможность его познания, выступает противником кантовского разрыва между сознанием и бытием. «Наш внутренний мир, наше сознание и мир внешний существуют вне друг друга, параллельно, но находятся между собою в теснейшей связи и постоянной зависимости, как причина и действие, как основание и следствие. Если бы ничего не существовало вне нас, прежде нас и независимо от нас, то ничего не было бы и внутри нас, никакого сознания, никакой мысли, и мы сами не существовали бы без чего-нибудь отдельного от нас, без «не-Я» не могло бы быть и «Я»²⁰.

Отмечая идеалистические представления о законах мышления как якобы «организующих» данные опыта, Антонович отстаивает материалистическое положение о том, что мышление лишь отражает внешний мир во всем его многообразии, а не диктует свои законы природе. Но, заостря внимание на объективности содержания мышления, он в то же время упускает из поля зрения такую важную сторону сознания, как его активность в процессе познания. Это накладывает на его высказывания налет метафизичности. «Только, — пишет он, — неразвитому рассудку кажется,

¹⁸ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 62.

¹⁹ «Современник», 1861, № 2, стр. 275.

²⁰ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 47.

что действия мысли свободны и что он все строит да перестраивает по своим законам. Не мы строим мир, а он сам, так сказать, строится в нашей голове; не мы связываем явления, а они сами связаны до нас и прежде нас и в этом связном виде входят в наш внутренний мир»²¹.

Считая принципиально возможным познать реальный мир во всем его многообразии и взаимосвязях, Антонович пишет, что «мышление должно быть верной копией действительности»²².

Антонович отвергает агностицизм, прославляет силу человеческого разума, его способность все полнее и глубже познавать окружающий мир. Он подчеркивает активный характер человеческого сознания, который находит свое проявление в деятельности. «Человек не есть существо только созерцательное, которое могло бы ограничиваться теоретическим созерцанием познанного; он существо деятельное, проявляющее во внешней деятельности свое внутреннее содержание»²³. Он критиковал кантианство «слева», с тех же позиций, что и Чернышевский, а именно за агностицизм и субъективизм, за противопоставление «вещи в себе» и явления, сознания и внешнего мира.

Выступление Антоновича против кантианства, агностицизма имело большое общественное значение как один из важных моментов борьбы за материализм.

Теорию и практику Антонович рассматривает в их взаимосвязи. Опыт, в его понимании, не только критерий истины, но и основа познания; открывая новые факты, он дает основание для теоретических обобщений. В то же время правильная теория указывает пути опыту и практике. Опыт, практика рассматриваются им в качестве единственного критерия истины. «... Практика служит верховным и единственным критерием и судьей теории»²⁴. Под опытом, практикой Антонович подразумевает не только научный эксперимент, но прежде всего данные наук.

Материалистическая трактовка философских проблем Антоновичем в значительной степени сочетается с диалектическими идеями; это было обусловлено в первую очередь тем, что он опирался на такие достижения естествознания, как теория Дарвина, закон сохранения и превращения энергии, которые наносили сокрушительный удар метафизике и устанавливали стихийно-диалектический взгляд на природу.

²¹ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 54—55.

²² «Современник», 1865, № 11—12, стр. 96.

²³ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 306.

²⁴ «Новое обозрение», 1881, № 2, стр. 207.

Целью научного исследования Антонович считал изучение природы в ее единстве, открытие связей между явлениями природы; по его мнению, философия будущего должна дорисовать картину мира, сообщить «ей реальность и единство». Он обосновывает и защищает диалектический принцип перехода количества в качество как присущий самой действительности. Возражая Юркевичу, обвинявшему Чернышевского за обоснование этого принципа в «нелепости», «пагубной мифологии», Антонович пишет, что в природе часто приходится наблюдать явления, когда изменение количества вызывает образование качественно различных состояний. Так, одни и те же элементы входят в состав неорганических и органических соединений, но количественные изменения обуславливают качественно иные образования.

«Отчего же произошло такая разность при тождестве элементов? — спрашивает Антонович. — А просто от расположения и сочетания; элементы соединились при других условиях, вступили в новый ряд осложнений, от количественной разницы в сочетаниях явилась качественная разница в отправлениях и действиях и явилась сама собою, без особой силы, по глупости природы, ex nihilo. То же самое можно приложить и к двум различным группам явлений, обнаруживающимся в одном качестве, в одном организме. Жизнь, как выражается Льюис, пропорциональна организации; чем сложнее последняя, тем выше и разнообразнее первая; одна живая клеточка обнаруживает известные явления; две, три, десять, сто их или еще в большем количестве — обнаруживают уже другие явления, другие качества; если из клеточек составилась целый организм со многими разнообразными органами, то он произведет еще более удивительные и сложные явления, ту высшую жизнь, какую мы видим в человеке»²⁵.

Отвергая идеалистические основы философии Гегеля, Антонович отмечал, что хотя эта философия «отжила свой век», но она «оставила после себя значительное наследство», оказала положительное влияние на развитие философии и естествознания. Он высоко ценит положения Гегеля о единстве всего существующего, о действительности как едином развивающемся процессе, о единстве идеального и реального; эти положения, по убеждению Антоновича, вполне отвечали бы вопросам передовой философии, если бы не основывались на исходных идеалистических принципах. Отметив принципиальную разницу между материалистическим и идеалистическим решением проблемы о единстве идеального и реального, он прямо заявляет, что материалисти-

²⁵ М. А. Антонович, Избранные философские сочинения, стр. 143.

ческой философии нужен свой Гегель и что «было бы в высшей степени желательно, чтобы явился человек, который бы сделал для реализма то же, что сделано Гегелем для идеализма»²⁸.

Но Антонович не смог оценить в полной мере диалектический метод Гегеля, в частности его идею о единстве и борьбе противоположностей. Он совершает ошибку, когда утверждает, что это положение не применимо к явлениям реального мира, но «имеет некоторый вид вероятности» по отношению к понятиям, т. е. в данном случае он допускает только лишь субъективную диалектику.

Понимание диалектического метода у Антоновича было ограниченным и неглубоким. Это особенно наглядно проявилось в его споре со Страховым, пытавшимся опровергнуть материалистическое понимание закономерности с гегелевских позиций. Критикуя гегелевскую трактовку закономерности как выражения развития абсолютного духа, он правильно отмечает, что законы не могут существовать до природы и независимо от нее.

Антонович отстаивает имманентность законов и явлений природы, но, иллюстрируя это на примере падения тел, допускает ошибку. Он рассуждает следующим образом: падающее тело подчиняется «своему» закону тяготения, другое, третье — также, откуда он делает неверный вывод, что «общего закона нет и что каждое тело следует своему закону».

Этот ошибочный вывод был обусловлен тем, что Антонович не смог диалектически решить вопрос об общих законах природы и конкретном их проявлении, понять диалектику общего и единичного. Неумение диалектически подойти к решению вопроса проявлялось и в некоторых других случаях (например, в вопросе об относительной и абсолютной истине), что накладывало печать ограниченности на его философскую теорию.

Тем не менее защита и обоснование Антоновичем коренных позиций материализма и достижений естественнонаучной мысли своего времени, критика различных течений идеализма характеризуют его как видного представителя русской материалистической философии второй половины XIX в.

В литературно-критических статьях Антонович ставит целью защитить и утвердить эстетические идеи Чернышевского. В статье «Новая эстетическая теория», опубликованной в 1865 г. по поводу второго издания диссертации Чернышевского, он стремится восстановить основные положения эстетической теории Чернышевского, отстоять их от наскоков враждебной критики. В условиях разгула реакции, когда было запрещено упоминание имени Чернышевского, выступление Антоновича приобрело особое об-

²⁸ «Современник», 1865, № 2, стр. 259.

щественное значение. Заслугу Чернышевского он видит в теоретическом обосновании материалистической эстетики, в опровержении идеалистической теории «чистого» искусства. Как и Чернышевский, он рассматривает эстетику как составную часть философии, поэтому теория «чистого» искусства, «как порождение идеализма, и должна была пасть вместе с идеализмом; новое направление философии и вообще науки требовало и новой эстетической теории»²⁷.

Следуя за Чернышевским, он утверждает примат действительности, жизни над искусством. «Итак, уважение к действительности, — пишет Антонович, — есть основной исходный пункт новой эстетической теории; все действительно существующее есть критерий, с которым должны сообразоваться всякие теории»²⁸.

Антонович защищает теорию воспроизведения действительности в искусстве, стремится отклонить предъявляемые Чернышевскому его идейными противниками обвинения в натурализме и принижении искусства. Он проводит принципиальное различие между теорией подражания и теорией воспроизведения действительности в искусстве. Отвергая теорию подражания, Антонович по существу проводит грань между натурализмом и реализмом. «Художник, — пишет он, — тоже делает копию с натуры, и она тем лучше, чем ближе к натуре; но эта копия сознательная, разумная, она не рабски следует за каждую чертою оригинала, а воспроизводит только преобладающие черты»²⁹.

Определяя задачу искусства как воспроизведения действительности во всей ее сложности и многообразии с выделением существенных типичных черт, Антонович тем самым отстаивает позиции реализма. Вместе с тем он подчеркивает специфику отражения жизни в искусстве: это не «мертвое» воспроизведение, а жизненное и художественное. Подчеркивая эстетическое воздействие как специфическую черту искусства, отличающую его от науки, он полемизирует по данному вопросу с «Русским словом» и, в частности, с Писаревым, отрицавшим эстетическую функцию искусства.

В трактовке идеала в искусстве Антонович исходит из рассуждений Чернышевского о классовом понимании красоты, «прекрасной жизни». «Прекрасной жизнью», отвечающей нашим понятиям, по убеждению революционера-демократа, является жизнь будущего, которая и должна служить идеалом в искусстве. «Прекрасная жизнь» заключается в борьбе за новое общество, в котором восторжествует общее благо, созданное общим трудом.

²⁷ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 248.

²⁸ Там же, стр. 248—249.

²⁹ Там же, стр. 264.

По убеждению Антоновича, искусство должно рисовать такие идеалы «во всей их чистоте» и возбуждать «живое стремление к их осуществлению».

Антонович борется за то, чтобы искусство стало «могучим средством общественного развития», чтобы оно откликлось на животрепещущие вопросы современности, несло высокие идеи гуманизма и социальной справедливости. По его мнению, этим требованиям отвечает творчество таких писателей, как А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, А. Н. Островский, М. Е. Салтыков-Щедрин, Н. А. Некрасов и др. Он резко критиковал «Взбаламученное море» Писемского, «Братья Карамазовы» Достоевского, видя в них проповедь враждебных революционной демократии идей.

Но иногда Антонович односторонне подходил к оценке произведений литературы и искусства, что особенно проявилось в статье «Асмодей нашего времени», посвященной разбору романа Тургенева «Отцы и дети». Он был, конечно, прав, когда утверждал, что идеи Базарова, героя романа, это не идеи революционно-демократической интеллигенции 60-х годов. Вместе с тем в пылу полемики он не увидел сложности и многообразия изображаемой жизни, тех положительных качеств, которыми наделил художник своего демократического героя. Односторонний, продиктованный идейной борьбой того времени подход критика к оценке романа Тургенева лишил его возможности разобраться в эстетических достоинствах романа, дать объективную оценку этому художественному произведению.

До конца своей деятельности Антонович боролся за идейное искусство, способствующее общественному прогрессу, критиковал искусство декадентов, в частности Мережковского, за его идейное родство с веховцами, за мистицизм, богоискательство, призывы к покаянию.

Антонович считал насущной задачей борьбу за идейное искусство, которое должно правдиво отражать реальную жизнь и способствовать прогрессивному движению своей эпохи. Эту задачу можно решить, по его убеждению, лишь на основе реалистической эстетики.

Хотя Антонович прожил долгую жизнь и был современником пролетарского освободительного движения в России, по своим теоретическим и общественно-политическим убеждениям он остался на позициях революционно-демократической идеологии XIX века. Оставшись в стороне от революционного движения пролетариата, он тем не менее с большим сочувствием отзывался об учении Карла Маркса, выступал против его фальсификации буржуазными идеологами: «Самыми ожесточенными противниками Дарвина, как и Маркса, оказываются те сферы, ко-

торые служат опорами и столпами буржуазной эксплуатации и всякой экономической и политической неправды», — писал он в книге «Чарльз Дарвин и его теория»³⁰. Критикуя веховщину за антидемократизм, за попытки насадить мистицизм и религию, Антонович с сочувствием отзывался о марксизме, заявляя, что он остается верен марксизму. Но на самом деле он был очень далек от марксизма, хотя в письме в газеты «Правда» и «Луч» и желал успеха рабочему движению³¹.

Защита Антоновичем революционно-демократической идеологии, материалистической философии и реалистической эстетики характеризует его как видного представителя идейного течения 60-х годов, возглавленного Чернышевским.

2

Н. В. Шелгунов, М. Л. Михайлов

С именами *Михаила Ларионовича Михайлова* (1829—1865) и *Николая Васильевича Шелгунова* (1824—1891), ближайших единомышленников и сподвижников Чернышевского связаны не только героические, полные драматизма страницы в освободительном движении 60-х годов прошлого века, но и поиски теории, обосновывающей идеалы революционной демократии. Знакомство Шелгунова и Михайлова, состоявшееся в 1853 г., вскоре перешло в дружбу, которая, кроме чувства личной симпатии, питалась общностью интересов, горячим сочувствием к судьбам угнетенного народа, желанием революционного обновления русской жизни.

М. Л. Михайлов, известный писатель и поэт, переводчик, публицист, еще в годы учения в Петербургском университете близко сошелся с Н. Г. Чернышевским. Их идейная близость сохранилась до конца жизни поэта.

В 50-е годы Михайлов активно сотрудничал в журналах, а с 1859 г. стал заведовать отделом иностранной литературы в «Современнике». В 1858—1859 гг. вместе с Н. В. и Л. П. Шелгуновыми он совершил путешествие по Европе, где познакомился с Герценом и Огаревым.

В 1861 г. в Лондонской типографии Герцена Михайлов отпечатал прокламацию «К молодому поколению» и нелегально привез в Петербург. Текст прокламации написан Шелгуновым, но основные ее положения были выработаны Михайловым и Шелгуновым совместно. 14 сентября 1861 г. Михайлов был выдан

³⁰ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения, стр. 342.

³¹ См.: Центральный Государственный Архив литературы и искусства, ф. 18, оп. 1, ед. хр. 11.

провокатором и арестован, а затем приговорен к шести годам каторги и вечному поселению в Сибири, где он и погиб.

Творчество Михайлова было проникнуто духом демократизма и гуманизма, непримиримой ненавистью к угнетению. В статьях «Парижские письма» (1858), «Женщины, их воспитание и значение в семье и обществе» (1860), «Женщины в университете» (1861) он выступил горячим поборником женской эмансипации. Эти статьи, по словам Шелгунова, «произвели в русских умах землетрясение», а автор их был «провозглашен творцом женского вопроса». Рассматривая семью как основную ячейку общества, Михайлов полагал, что именно с семьи нужно начинать борьбу за раскрепощение и социальное переустройство.

Михайлов был сторонником социализма, или, как он писал в статье «Иностранная литература» («Современник», 1861, № 5), «нового экономического учения», требующего «общего благосостояния масс, а не одних привилегированных сословий». Эта статья, написанная, по всей вероятности, под влиянием работы Энгельса «Положение рабочего класса в Англии», явилась одним из моментов полемики, которую вел «Современник» против реакционной прессы, восхвалявшей буржуазного экономиста Гильдебрандта, «опровергавшего» Энгельса.

Михайлов с большим сочувствием пишет о положении пролетариата. Он отмечает, что образование пролетариата связано с экономическим развитием западноевропейского общества, с введением в производство машин, которые «подорвали ремесла», с концентрацией капитала в руках немногих. «Этим путем, — пишет он, — современное европейское общество распалось на два класса — на капиталистов и рабочих. Переход из одного в другой есть только дело так называемого счастья и несчастья. Оба класса, сильные каждый в своем роде, стоят враждебно один против другого, и настоящая общественный порядок Западной Европы покоится именно на господстве капитала над рабочей силой без капитала»³².

По мнению Михайлова, закономерно не только образование пролетариата — «он плод новой истории», но и «сознание необходимости изменить экономические условия настоящего европейского общества». Михайлов видит выход в организации производственных ассоциаций, в которых «результат производства составляет собственность трудившегося»³³. Социализм на Западе наступит, по его мнению, в результате революционных преобразований. В статье «Последняя книга Виктора Гюго» он отмечает «тот благородный энтузиазм, способный на бескорыстные жертвы,

³² «Современник», 1861, № 5, стр. 3.

³³ Там же, стр. 4, 23.

с каким Франция служила великим интересам человечества, великим целям будущего», и пишет далее, что «именно этот энтузиазм подвигает людей к лучшему будущему»³⁴.

Высказывая в прокламации «К молодому поколению» веру в особый уклад русской жизни и общинный социализм, признавая необходимость крестьянской революции как начала демократического и социалистического переустройства общества, Михайлов, как и Шелгунов, выступает приверженцем революционного демократизма и крестьянского утопического социализма Чернышевского. Эти идеи он проводил и в своих художественных произведениях.

Среди теоретических проблем, занимавших Михайлова, главное место принадлежит вопросам эстетики и литературной критики. Он защищал принципы реалистической эстетики Белинского и Чернышевского, видя задачу искусства в том, чтобы «анализировать и воспроизводить в художественно верной картине факты действительности»³⁵. В процессе воспроизведения действительности в искусстве самое главное передать «внутренний смысл», а не «умение копировать подробности».

Истинное искусство одухотворено определенной идеей, мыслью, под которой Михайлов разумеет «жизненную правду», а не дидактизм, «вообще не свойственный искусству». Однако, отрицая дидактизм и ригоризм в искусстве, он иногда выступал и против его тенденциозности, которая якобы мешает глубокому пониманию жизни. В целом же мыслитель, несомненно, понимал и по сути дела отстаивал огромное общественное значение подлинного искусства. «Представляя нам яркую картину наших темных и полудиких страстей, наших тупых и неразумных общественных антагонизмов, не дает ли искусство светлых упований сердцу, не раскрывает ли нам широкого горизонта на иную гармонию жизни, к которой, сбиваясь с пути, падая, ошибаясь, но все-таки подвигается человечество?»³⁶

В ряде случаев Михайлов приближался к пониманию классовой сущности искусства, рассматривая его как выражение стремлений определенных социальных групп. В статье «Юмор и поэзия в Англии. Томас Гуд» он критикует Томаса Гуда за его пожелания, чтобы писатели были нравственной силой, объединяющей различные классы общества. «Программа Гуда была бы справедлива, если бы здравый смысл и естественные требования от жизни были основным законом человеческих обществ и бедствия известных классов были только делом случая. Но

³⁴ М. Л. Михайлов. Сочинения, т. 3. М., 1958, стр. 76, 77.

³⁵ Там же, стр. 98.

³⁶ Там же, стр. 100.

пока этого нет, литература не может не быть разделена на враждебные партии, как и самое общество, не может не участвовать точно так же в борьбе; а какая же борьба без страсти, без ожесточения?»³⁷

В статье «Художественная выставка в Петербурге» Михайлов излагает свой взгляд на роль и задачи художника в современном обществе. На первый план в своих требованиях к художнику он выдвигает гражданские мотивы, знание жизни и «современного состояния просвещения», любовь к родине и своему народу. Михайлов считает необходимым, чтобы деятели искусства «были гражданами своей страны и своего времени, а не какими-то идеальными космополитами, без роду и племени; чтобы предметом их искусства был человек, а не халаты, которые он носит; чтобы их вдохновляли история и движение современного общества, а не отживший сентиментализм, жизнь, а не сказочный мир; чтобы они оставили битую колею рутины и вышли на простор, где шаги их будут тверже и кругозор шире; чтобы — одним словом — они были прежде всего современными людьми, если хотят быть современными художниками»³⁸.

Роль Михайлова в освободительном движении определяется не столько позитивным вкладом в развитие теоретических проблем, сколько его самоотверженной борьбой против царизма и крепостного права, энтузиазмом и непоколебимой верой в торжество идей «молодого поколения».

Николай Васильевич Шелгунов — один из активных участников освободительного движения второй половины XIX в. Он оставил заметный след в развитии революционно-демократической теории. Будучи профессором Лесного института, автором ряда известных трудов по лесоводству, Шелгунов в 50-е годы входит в круг революционно настроенной интеллигенции, группировавшейся вокруг «Современника». Глубокий интерес к идейным исканиям своей эпохи, сочувствие угнетенному крестьянству и готовность активно бороться за его права сблизили Шелгунова с поэтом М. Л. Михайловым, Н. Г. Чернышевским, Н. А. Добролюбовым, братьями Серно-Соловьевичами.

Шелгунов с увлечением читал Белинского, Герцена (позже, в 1870 г., он в легальной печати в статье «По поводу одной книги» откликнулся на выход в свет «Былого и дум» Герцена), следил за европейской идейной жизнью. Особенно сильное влияние на его формирование как мыслителя оказал Н. Г. Чернышевский. «Но для меня лично, — писал впоследствии Шелгунов, — в Чернышевском, как в фокусе, соединяются мои лучшие чув-

³⁷ М. Л. Михайлов. Сочинения, т. 3, стр. 195—196.

³⁸ Там же, стр. 43—44.

ства и стремления, все, чем тогда так жилось хорошо, и все, что потом умерло»³⁹.

В годы революционной ситуации Шелгунов окончательно переходит на позиции революционного демократизма, входит в тайное революционное общество «Земля и Воля». В 1863 г. он был арестован, в 1864—1877 гг. находился в ссылке сначала в Вологодской губернии, под строгим полицейским надзором, затем в Калуге, Новгороде. В 80-е годы снова был арестован за связи с народовольцами и выслан в Смоленскую губернию (1885—1891).

С начала 60-х годов и до последних дней жизни Шелгунов принимал активное участие в идейной жизни страны, отстаивая принципы революционно-демократической идеологии. Он активно сотрудничал в прогрессивных журналах своего времени — в «Современнике», «Русском слове» и «Деле» (с 1878 г. он был фактическим руководителем «Дела», а с 1880 г. — редактором этого журнала). После закрытия в 1883 г. «Дела» Шелгунов вынужден был печатать свои статьи в журнале либерального толка «Русская мысль».

Имя Шелгунова пользовалось большой популярностью среди широких кругов интеллигенции. Его статьи, особенно по рабочему вопросу, были известны и первым марксистским кружкам (Бруснева и др.). В 1891 г. тяжело больного Шелгунова посетила делегация петербургских рабочих и преподнесла ему адрес, в котором высоко оценивались его заслуги перед рабочим классом. «Вы показали нам, как вести борьбу», — писали рабочие.

В 90-е годы творчеством Шелгунова интересовался В. И. Ленин. В письме к А. И. Елизаровой он писал: «Перечитываю с интересом Шелгунова. . .»⁴⁰ В письме к М. И. Ульяновой он спрашивал ее мнение о статьях Шелгунова. «Какие у него (Шелгунова. — *Ред.*) статьи тебе нравятся? По русским [вопросам или исторические? Экономические или философские?»⁴¹

Похороны Шелгунова, ветерана революционно-демократического движения, превратились в демонстрацию, в которой приняли участие, наряду с интеллигенцией, петербургские рабочие. В. И. Ленин в статье «Первые уроки», отмечая главные вехи истории рабочего движения, писал о демонстрации на похоронах Шелгунова как об одном из первых выступлений пролетариата⁴².

Идейное наследие Шелгунова многосторонне. В решении вопросов философии и социологии, этики и эстетики он исходил

³⁹ Н. В. Шелгунов, Л. П. Шелгунова, М. Л. Михайлов. Воспоминания, т. 1. М., 1967, стр. 237.

⁴⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 55, стр. 21.

⁴¹ Там же, стр. 6.

⁴² См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 9, стр. 250.

из задач освободительного движения, достижений русской революционно-демократической мысли 60-х годов и особенно идей Н. Г. Чернышевского.

На протяжении всей своей деятельности Николай Васильевич Шелгунов отстаивал принципы материалистической философии. Вслед за Чернышевским он рассматривал философские системы, теории нравственности и искусства как выражение интересов тех или иных социальных слоев общества. Так, по его словам, еще в античном мире был возведен «в сознание и даже в философскую систему антагонизм. . . , разделявший древнее общество». Современные философские системы выражают интересы или обеспеченных верхов, или бесправных и бедных масс. Философией, отвечающей насущным нуждам общественного прогресса, является материалистическая, или, что в понимании Шелгунова идентично, реалистическая философия. Реалистическое направление в философии служит теоретической основой революционно-демократического движения; оно, по его мнению, «исходило из существа совершающегося экономического переворота и из тесно связанных с ним всех преобразовательных последствий»⁴³.

Шелгунов отвергает идеалистическую философию как основывающуюся на ложных исходных принципах. Хотя он и признает, что немцы «дали миру философию такой глубины, какой человечество не встречало еще со времени Аристотеля»⁴⁴, но он критикует Гегеля, Фихте, Шеллинга прежде всего за идеалистические основы их систем, в которых содержится выражение «болезненного и разлагающего настроения».

В ряде таких своих работ, как «Земля и органическая жизнь» (1863) и «Письма о воспитании» (1872—1873), он стремился обосновать принципы материалистической философии данными естественных наук. Исходным пунктом в решении философских проблем является для него признание вечности и объективности материи, природы, законов ее развития. «С тех пор, — писал он в «Письмах о воспитании», — как существует мир, в нем не прибавилось и не убавилось ни одной частички. Материю нельзя уничтожить никакими средствами, и нельзя создать вновь ни одного атома. Все, что есть, только меняет свою форму, и в этой перемене формы совершается круговорот бытия»⁴⁵. Движение мыслитель считал неотъемлемым качеством материи. Материя и сила, по его выражению, «действуют неразрывно, и сила есть неотъемлемое качество материи».

⁴³ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I. СПб., 1895, стлб. 618.

⁴⁴ «Дело», 1877, № 10, стр. 108.

⁴⁵ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стлб. 668.

Развивая положения о переходе одной формы материи в другую, о превращении и сохранении количества энергии, Шелгунов подчеркивает причинную обусловленность природных явлений, объективность законов природы, не зависящих ни от воли человека, ни от каких-то сверхъестественных сил.

В статье «Земля и органическая жизнь» на основе естественнонаучных достижений своей эпохи он утверждает, что возникновение небесных тел, солнечной системы, земли происходило в результате действия естественных законов, без вмешательства «божественной силы». Одинаковый химический состав небесных тел, общность законов их развития, в частности подчинение их закону всеобщего тяготения, дают основание предполагать общность их происхождения. Все это, говорит он, «приводит к единству происхождения всего мироздания и к единству действующих повсюду законов»⁴⁶.

Доказывая единство органического и неорганического мира, Шелгунов преследует цель показать несостоятельность теологических измышлений, связывавших возникновение жизни на земле с актом божественного творения, и противопоставить этому естественнонаучное, основанное на материалистическом подходе решение данной проблемы. Опираясь на клеточную теорию, на теории Ламарка, Дарвина, он рисует картину развития жизни на земле, начиная с простейшей клетки и кончая человеком. «Мы сами часть природы, сами последствие ее сил, сами результат тех законов, которым подчиняется материя и которые существовали на земле, когда еще не было человека. . . Гордясь своим всемогущим умом, мы должны, однако, сознаться, что он решительно не участвовал в произведении предметов природы и в произведении человека»⁴⁷.

Шелгунов рассматривает сознание человека как результат развития органической жизни и отсюда делает вывод о необходимости естественнонаучного подхода к изучению психики. Вместе с тем, подчеркивая специфику сознания, он отмечает, что хотя «новейшая психология создалась методом естествознания», но «психологический опыт существенно отличается от опыта естественного». Шелгунов критикует идеалистическую, или, по его терминологии, метафизическую, психологию за то, что в основу ее положены идеи о данной свыше душе, врожденных идеях и т. п. Опираясь на учение Сеченова о рефлексах головного мозга, он материалистически объясняет формирование сознания человека, процесс познания им внешнего мира.

⁴⁶ «Русское слово», 1863, № 8, стр. 5.

⁴⁷ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стлб. 717, 718.

Основной предпосылкой теории познания для Шелгунова является признание объективности внешнего мира, который, воздействуя на наши органы чувств, вызывает раздражения, переходящие в ощущения. Восприятия внешних впечатлений органами чувств, возникновение ощущений — лишь первоначальный момент познания, за которым следует образование представлений, понятий, абстракций. Человеческое познание идет «от познания видимых предметов к отвлеченным понятиям». Шелгунов отмечает, что в природе нет понятий, они образуются «в нашей душе путем рассудочного процесса». Он высказывает не лишнюю элементов диалектичности мысль об относительности человеческих понятий, при сохранении в них объективного содержания. Понятия изменчивы, подвижны, ибо изменчива сама жизнь, которую они отражают. «Мы говорим: государство, общество, семья, но что же в этих понятиях постоянного? В них все условно, изменчиво, подвижно»⁴⁸.

Останавливаясь на проблеме связи мышления и речи, Шелгунов пишет, что «весь процесс нашего мышления совершается словами, и, если бы не было слов, не было бы и законченного мышления». Слова отражают не только непосредственное впечатление, но и опыт познания человечества, историю познания мира; таким образом, под «словом» он подразумевает понятие. Эти слова-понятия расцениваются им как «наследство памяти, оставленное нам всей предыдущей историей». Мышление человека носит общественный характер не только потому, что выражается в словах-понятиях, являющихся продуктом творчества всего общества, но и потому, что сознание формируется в общественных условиях. По его убеждению, «вне общественного мышления не может быть никакого мышления»⁴⁹.

Шелгунов признавал огромную роль теоретического мышления, гипотез в процессе познания. Вместе с тем он отмечал, что познание неразрывно связано с опытом, практикой. Наши понятия изменяются и уточняются в соответствии с данными опыта. Опыт, по его словам, постоянно «подсовывает нам новые факты, на основании которых мы должны перестраивать свои понятия». «Научный метод исследования говорит, — писал он, — что истина дается только проверкой»⁵⁰.

Возможности человеческого познания, по Шелгунову, безграничны: мыслящий человек постоянно познает новое, переходит от менее полного знания к более полному, от поверхностного — к более глубокому. Он критиковал А. А. Григорьева за то, что

⁴⁸ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стлб. 719.

⁴⁹ Н. В. Шелгунов. Избранные литературно-критические статьи. М., 1938, стр. 28.

⁵⁰ Там же, стр. 68.

«он (Григорьев. — *Ред.*) воображал, что есть на свете готовая истина и что в сей момент ее можно найти, если поискать. Истину эту он признавал абсолютною, относительной истины не допускал»⁵¹.

Подобную точку зрения Шелгунов называет мечтательно-идеалистической. Но он сам порой допускал отступления в сторону агностицизма, что накладывало на его философскую теорию печать непоследовательности и ограниченности. «Внешний мир, — писал Шелгунов в «Письмах о воспитании», — мы знаем не таким, каков он есть в действительности, а каким он нам представляется. Мы не можем узнать вещей, какими они существуют сами по себе, мы знаем их только такими, какими они нам кажутся. . .»⁵²

Элементы агностицизма во взглядах Шелгунова объясняются не критическим восприятием некоторых положений позитивизма, получившего распространение в России в 60—70-е годы.

В объяснении явлений природы, общества, человеческого сознания Шелгунов стремился применять диалектический подход. Рассматривая мир в его постоянном развитии, изменении, он отмечал, что естествознание даст все больше доказательств изменения и развития в природе. «Ни один признак предметов природы не заключает в себе условий неизменяемости. . . С успехами естествознания мы открываем все большую изменчивость и переходность признаков»⁵³. Шелгунов развивал диалектическую идею о борьбе нового и старого как непрременном условии общественного прогресса. Но, высказывая диалектические идеи, он был далек от их обобщения, от понимания универсальности законов диалектики.

Разделяя основные положения социологической концепции Чернышевского, Николай Васильевич Шелгунов внес ряд новых моментов в истолкование хода и закономерностей исторического процесса. Он был хорошо знаком с социологическими теориями как русских, так и западноевропейских мыслителей XIX в. Но русский мыслитель считал, что человеческая мысль только приближается к созданию научной теории общественного развития, что социология как наука пока не создана, «еще только предчувствуется».

Среди социологических проблем, бывших в центре внимания Шелгунова, на первом плане находился вопрос о закономерном и доступательном характере исторического развития. Он рассматривал историю народов как закономерный процесс, имеющий «общие законы и общие моменты», сохраняющий, несмотря на

⁵¹ «Дело», 1876, № 9, стр. 36.

⁵² Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стлб. 671.

⁵³ Там же, стлб. 717.

различия, «типическое единство». Идея закономерного развития сочетается у него с признанием роли случайности в истории, с отрицанием фаталистической неизбежности. «Кроме последовательности, в истории играет роль и случайность, двигающая человечество иногда вперед, а иногда и назад»⁵⁴.

Сложность развития человеческого общества, наличие полос застоя и движения назад Шелгунов объясняет действием различных факторов, в частности борьбой классов, нового и старого в социальной жизни. «Только борьбой определяется история, и только борьбой обуславливается прогресс»⁵⁵. Борьба нового со старым рассматривается Шелгуновым как постоянный закон развития, обусловленный делением общества на эксплуататоров и эксплуатируемых. С тех пор как мир стал стремиться вперед, «началась и борьба нового со старым, поступательного с попятным, причем общественные приливы сменялись отливами, а яркая работа затишьем»⁵⁶.

Этот по существу диалектический взгляд на историю человечества как постоянную борьбу полярных сил сопровождается у Шелгунова историческим оптимизмом, верой в силу прогресса и счастливое будущее человечества, основанное на началах равенства, свободы и справедливости. Наиболее открытой формой проявления борьбы противоположных сил являются революции, которые понимались им как продолжение в иной форме классовой борьбы, царящей в обществе.

Когда противоречия между господствующим и подчиненным классами приобретают открытую и непримиримую форму, «то возможно только одно решение — материальной силой»⁵⁷. Привилегированные слои общества никогда не пойдут на добровольные уступки. «И в этой неуступчивости старого главная причина того, что кровь играет такую почетную роль в истории человечества»⁵⁸.

Шелгунов отводил решающую роль революционным переворотам и движениям в изменении основ социального строя, радикальной ломке старого и завоевании прав угнетенным народом. По его мнению, «эволюционные перемены в жизни народов никогда не бывали вполне радикальными»⁵⁹.

Рассматривая вопрос о причинах исторического развития, Шелгунов возражал против преувеличения роли в нем географического фактора. В статье «Ученая односторонность» (1864) он

⁵⁴ Н. В. Шелгунов, Л. П. Шелгунова, М. Л. Михайлов. Воспоминания, т. 1, стр. 97.

⁵⁵ «Дело», 1868, № 5, стр. 41.

⁵⁶ Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни. СПб., 1895, стлб. 718.

⁵⁷ «Дело», 1868, № 1, стр. 61.

⁵⁸ «Дело», 1869, № 3, стр. 42.

⁵⁹ Там же, стр. 33.

полемизирует по этому поводу с историком С. М. Соловьевым, объяснявшим ход исторического развития географическими условиями.

В противовес Соловьеву Шелгунов развивает мысль о том, что хотя природные условия играют большую роль в развитии общества, но не оказывают на него решающего воздействия.

В объяснении главной причины общественного развития Шелгунов не выходил за рамки русской социологической мысли того времени, т. е. придерживался идеалистических воззрений. Он считал, что человеческий ум есть главный фактор прогресса. Но в ряде случаев Шелгунов приближался к материалистическому пониманию некоторых социологических проблем.

Материалистические тенденции социологических воззрений Шелгунова особенно ярко проявились в трактовке проблемы роли экономического фактора в развитии общества. В ряде случаев он рассматривает экономическую сторону жизни как определяющую развитие общества: «Экономическая деятельность есть основа всей социальной деятельности человека»⁶⁰. Социально-экономические условия определяют структуру общества, господствующее положение одних и подчиненное — других, политические и юридические отношения. «Власть человека над человеком ограничивается не одною областью исключительно политических отношений, но гораздо больше зависит от отношений, на которые указывал Бабеф, т. е. от социально-экономических условий, в которых и лежит источник политической и юридической власти»⁶¹.

Идея о социально-экономической основе исторического процесса особенно ясно проводится Шелгуновым в статье «Социально-экономический фатализм» (1868). Эта статья носит печать влияния идей марксизма, к которому Шелгунов проявлял на протяжении всей своей деятельности живой интерес. В ней нет упоминания имен основоположников марксизма или ссылок на их работы, но основная идея порождена влиянием работ Маркса и Энгельса. Последнее, конечно, не означает, что Шелгунов стал марксистом, но отдельные идеи марксизма нашли у него своеобразное преломление.

Подчеркивая закономерный и объективный характер общественного развития, Шелгунов употребляет выражение «социально-экономический фатализм», однако не вкладывает в него фаталистического смысла. Он стремится лишь доказать, что основой общественной жизни является социально-экономическая деятельность, законов которой люди не могут изменить по своему желанию. «Потребности, удовлетворение их и следовательно

⁶⁰ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. II. СПб., 1895, стлб. 232.

⁶¹ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стлб. 17—18.

экономически производительный труд — вот основная форма социально-экономической деятельности»⁶².

Высказывания Шелгунова о решающем значении технических открытий в развитии общества носят на себе печать влияния работы Энгельса «Положение рабочего класса в Англии». В ряде случаев он рассматривает изменение орудий труда как причину коренных преобразований экономической жизни, а затем и социальной структуры общества. Так, он отмечает, что введение машин в производство повлекло за собой ломку старых патриархальных отношений, возникновение капиталистических предприятий и появление постоянного класса пролетариев. «Изобретение паровой машины и введение машинной обработки хлопчатой бумаги, — писал он, — дало толчок промышленной революции, изменившей все гражданские отношения»⁶³.

В историческом прошлом народов Шелгунов отмечает изменения классовой структуры, которые он связывает с процессом социально-экономического развития. Так, древнее общество, в частности Рим, в котором основными классами были рабовладельцы и рабы, было основано на жесточайшей эксплуатации рабов — «единственной производительной силы страны». «Целый ряд восстаний рабов, — писал он, — восстаний страшных, где рабы составляли 120-тысячные армии, служил сильно-убедительным фактом негодности экономического порядка Рима»⁶⁴.

Главными классами феодального строя, сменившего рабовладельческий, были феодалы и зависимые от них крестьяне. Постепенно в феодальном обществе стали развиваться новые, более прогрессивные экономические силы, которые стремились освободиться от связывающих их пут старого общества. «Поэтому, — заключает Шелгунов, — центр тяжести должен был переместиться туда, где был плодотворнее и производительнее труд»⁶⁵.

Шелгунов уделяет большое внимание анализу и критике капиталистического общества, освещению жизни пролетариата и классовой борьбы. Еще в 1861 г. в осенних номерах «Современника» он опубликовал работу «Положение рабочего пролетариата в Англии и во Франции», первая часть которой представляла перевод, а местами пересказ работы Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии»; во второй части он использовал данные французских экономистов — Жюль Симона, Лорана — и материалов французского экономического общества. Шелгунов называет работу

⁶² Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. II, стлб. 254.

⁶³ Там же, стлб. 273.

⁶⁴ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стлб. 32.

⁶⁵ Там же, стлб. 37.

Энгельса «лучшим сочинением об экономическом быте английского рабочего».

Вслед за Энгельсом он рисует картину промышленного переворота в Англии и как следствие этого — образование пролетариата, который стал «прочным, постоянным классом населения, тогда как прежде он составлял только прожилки буржуазии»⁶⁶.

Шелгунов разделяет мысли Энгельса о том, что капиталистическое общество разбито на два борющихся класса — буржуазию и пролетариат — и что пролетариат в конце концов добьется изменения своей участи. Но в отличие от Энгельса, который говорит, что мирный выход из создавшегося положения невозможен, Шелгунов верит еще в «благоразумие» буржуазии, считает, что под влиянием требований пролетариата она будет вынуждена в конце концов пойти на уступки. Но постепенно Шелгунов освобождается от подобных иллюзий. Понимание им классовой борьбы на Западе становится глубже. В 1871 г. он выступил с рядом статей («Недоразумения 1848 года», «Парижские рабочие», «Неудавшаяся «Беседа» и задачи интеллигенции»), в которых, откликаясь на революционные события на Западе, показывал непримиримость интересов пролетариата и буржуазии. Буржуазия, господствуя экономически, фактически господствует и политически; она поставила себе на службу государственный аппарат, законы, право. «Сделавшись главной силой, распорядителем и заказчиком труда, среднее сословие изменило законодательство и государственное управление так, чтобы они служили исключительно для охранения интересов распоряжающейся производством буржуазии»⁶⁷.

Пролетариат и буржуазия, по мнению Шелгунова, олицетворяют два полюса производства — труд и капитал, «две эти силы стоят враждебно одна против другой», между ними «являлись и являются столкновения, которые не только вызывали военное вмешательство правительства, но вели к катастрофам революционного характера и к форменным битвам»⁶⁸. Такой «катастрофой революционного характера» были революции 1848 года в Европе и 1871 года во Франции. Будущее Европы Шелгунов неразрывно связывал с победой пролетариата. Революционные выступления французских рабочих свидетельствуют о том, что «центр тяжести, лежащий в буржуазном хозяйстве, медленно колеблясь, готовится переместиться»⁶⁹.

⁶⁶ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. II, стлб. 19.

⁶⁷ «Дело», 1871, № 5, стр. 5.

⁶⁸ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. II, стлб. 257.

⁶⁹ «Дело», 1871, № 5, стр. 39.

Н. В. Шелгунов выступал против теоретиков, стремившихся представить буржуазное общество как незыблемый естественный порядок вещей. Высоко оценивая значение труда Адама Смита «Опыт о богатстве народов» в развитии экономической науки, он вместе с тем критиковал Смита за то, что тот оправдывал и прославлял буржуазный строй. Последователи Смита, к числу которых Шелгунов относил и Мальтуса, дошли до реакционных антинародных выводов. В ряде статей («Женское безделье», «Перенаселение и наше земледелие») он резко критиковал Мальтуса за то, что он «возвел в закон природы голод, страдания, рабство, эксплуатацию и вымирание народа».

Шелгунов отмечал, что мальтузианство нашло своих сторонников во всех странах среди апологетов буржуазии, стремящихся скрыть истинные причины обнищания и вымирания пролетариата в капиталистическом обществе, заключающиеся не в перенаселении, а в социально-экономических условиях. Горячо веря в светлое будущее человечества, он был убежден, что с победой пролетариата воцарятся «равенство и свобода, не будет ни голодных, ни недовольных и никакие помехи не удержат человечество в его постепенном, прогрессивном шествии»⁷⁰.

Но если будущее Европы Шелгунов связывал с победой пролетариата, то каков же путь исторического развития России? В начале 60-х годов Шелгунов разделял идеи об особом пути развития России, отличном от западноевропейского, о крестьянском общинном социализме. Эти идеи служили теоретическим обоснованием крестьянской революции, с призывом к которой он выступил в прокламациях «К молодому поколению» и «К солдатам». Но в пореформенную эпоху его взгляды постепенно изменяются. Уже в очерках «Сибирь по большой дороге» (1863) он отмечает бурное развитие капитализма, из чего делает вывод, что «патриархальность экономического быта решительно кончается для нас». Для него становится ясно, что после проведения крестьянской реформы «общество. . . направилось по новому экономическому пути» и что «двигающей силой явился капитал»⁷¹.

Под влиянием развития капитализма Шелгунов пересматривает теорию об особом пути развития России и отказывается от нее как не соответствующей исторической действительности. Он приходит к выводу, что «социально-экономическое положение России по существу своему не представляет никакого различия от социально-экономического положения Западной Европы»⁷².

⁷⁰ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. II, стлб. 272.

⁷¹ «Дело», 1869, № 2, стр. 3.

⁷² «Дело», 1870, № 6, стр. 174.

В отличие от теоретиков народничества, для Шелгунова характерно признание закономерности и прогрессивности развития капитализма в пореформенной России. Но признание это не заслоняет от него противоречивости процесса капиталистического развития; он резко критикует буржуазные порядки, как основанные на эксплуатации пролетариата и сопровождающиеся обнищанием народных масс.

Шелгунов видел, что в новой обстановке меняется классовая структура и на первый план выдвигаются противоречия капиталистического общества, противоречия между буржуазией и пролетариатом. «Теперь народ должен стать лицом к лицу с буржуазией, — вот поворотная точка истории Франции и европейской цивилизации, и мы станем на ту же поворотную точку»⁷³, — писал Шелгунов в 1870 г. в статье «По поводу одной книги». Правильно поняв тенденцию русского пореформенного развития, он, однако, в 70-е годы еще не видел в рабочем классе России реальной силы, способной совершить переустройство общества на новых социальных началах. Для него пролетариат — только угнетенный, страдающий класс, нуждающийся в помощи. Поэтому он в 70-х годах, как и в начале 60-х годов, вновь обращается к общине, считая ее основой социалистических преобразований.

Воззрения Шелгунова на общину очень противоречивы; с одной стороны, он видел рост буржуазных отношений в деревне и как результат этого — разложение общины, а с другой стороны, призывал сохранять ее. Но постепенно он начинает понимать утопичность своих воззрений на общину, что было обусловлено изменением его оценки роли пролетариата в общественной жизни.

В последних своих статьях (80-е годы) мыслитель говорил о все возрастающей силе пролетариата и связывал будущее с его активной борьбой за переустройство социальных основ общества. «Пролетариат земледельческий и фабричный, — писал он, — стал у нас таким же экономическим явлением, как и в Европе; он только не достиг еще до подобного же напряжения, но, как показывают факты, достигнет и этого, потому что он не убывает, а растет»⁷⁴. Шелгунов вплотную подходил к пониманию революционной роли пролетариата, но смерть оборвала его искания.

В социологической концепции Шелгунова большое место отведено проблеме роли выдающейся личности и народных масс в истории. Для мыслителя представлял не только теоретический, но и практический интерес вопрос о революционном вмешательстве народа в ход исторических событий и о роли вождей в революционном движении. Его идеи о роли народных масс и личности в истории,

⁷³ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. II, стлб. 422.

⁷⁴ Там же, стлб. 126.

явившиеся продолжением традиций шестидесятников в пореформенную эпоху, противостояли народнической теории о «героях» и «толпе». По мнению Шелгунова, выдающиеся личности, обладая определенными субъективными данными, могут сыграть большую роль в общественной жизни, если они правильно понимают ее потребности и задачи. «Те, кого считают великими, — писал он, — действительно продукт своего времени; но в этих людях есть особенные личные качества, которые их выдвигают из массы и делают по преимуществу полезными для данного народа в данный момент его исторической жизни»⁷⁵.

Исходя из революционно-демократических взглядов, Шелгунов величие общественного деятеля связывал с борьбой за коренное изменение жизни народа, за прогресс. Великий человек — тот, кто «приносит людям великую пользу, действуя для того на политическом и общественном поприще». Деятельность великого человека только тогда будет плодотворной, если она отвечает задачам социального прогресса и служит выражением стремлений народа. «Великие люди — это плоды, созданные народом»⁷⁶. Концентрируя стремления и интересы народа, великие люди в народном движении черпают силы, ибо «жизнь создают не титаны, а обыкновенные люди; историю творят массы обыкновенных людей»⁷⁷.

В представлении Шелгунова, народ — определяющая сила общественного развития, активностью и участием которого определяется успех исторических событий. Отсюда он заключает, что «общественная бухгалтерия должна основывать свои расчеты не на титанах, героях и исключительных личностях, а на массе, большинстве, которое зависит всегда от общих условий»⁷⁸.

Шелгунов считал, что народ как основная сила общественного прогресса должен стать в центре исторической науки. «При всем том грубая масса, называемая народом, играет в истории развития человечества такую важную роль», что изучение народа «во всех его проявлениях составляет одну из главнейших задач современной науки»⁷⁹.

На решение Шелгуновым социологических вопросов неизгладимую печать наложили его революционный демократизм, постоянные поиски теории, обосновывающей стремление передовых сил общества перестроить социальный строй на основе справедливости и в интересах угнетенного народа. В постановке и

⁷⁵ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. II, стлб. 126.

⁷⁶ «Красный архив», 1926, № 1, стр. 137.

⁷⁷ «Дело», 1874, № 12, стр. 27.

⁷⁸ Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни, стр. 579.

⁷⁹ «Русское слово», 1863, № 11—12, стр. 2.

поисках решения ряда социологических проблем он вплотную подошел к правильному, материалистическому их решению. Хотя перешагнуть ограниченные рамки домарксистской социологии он не смог, но тенденция его поисков теории общественного развития вела к марксизму.

На формирование эстетических воззрений Николая Васильевича Шелгунова огромное влияние оказали идеи Белинского, Чернышевского, Добролюбова. Восприняв основные принципы революционно-демократической эстетики, он в своих многочисленных литературно-критических статьях выступал за идейное искусство, способствующее общественному прогрессу. В эстетической теории Чернышевского, основные положения которой он талантливо защищал и применял к анализу литературных произведений, он особенно ценил ее гуманистический характер, связь с борьбой за лучшее будущее человечества. Это была, говорил он, целая проповедь гуманизма, целое откровение любви к человечеству, на служение которому призывалось искусство. В этой теории было дано обоснование не только основных принципов реалистической эстетики, но и такого идеала в искусстве, который неразрывно был связан с революционно-демократическим пониманием основ будущего общества.

«Прекрасное, — писал Шелгунов, — есть жизнь; прекрасно то, что создает счастье и довольство» — стало теперь основным формулой, из которой исходило все общественное мышление и к чему стремились все желания. Но прекрасное виделось не в одном том, что делалось, но и в том, что должно было делаться. И такое требование не было ни увлечением, ни мечтой, а простым логическим движением мысли, вставшей на путь перемен: это было просто лозунгом всех тех, кто видел неизбежность и логическую необходимость всеобщего обновления русских условий общественного существования на началах справедливости»⁸⁰.

Эстетические теории Шелгунов рассматривал в тесной связи с борьбой, происходящей в обществе. По его убеждению, приверженцы реалистической теории «стоят под знаменем общественного служения» искусству, отстаивают огромную роль литературы в общественной жизни. Он подчеркивает, что теория «чистого искусства» также служит определенным общественным целям, но обосновывает «попьятное движение». В одной из последних своих статей — «Минеральные воды» — мыслитель писал, что теория «чистого искусства» является «политической программой», преследующей цель отвлечь внимание от борьбы за социальное переустройство общества.

⁸⁰ Н. В. Шелгунов, Л. П. Шелгунова, М. Л. Михайлов. Воспоминания, т. 1, стр. 198.

Определяя роль писателя как «общественного деятеля», «интеллектуальной силы», способной увлечь за собой массы читателей, Шелгунов ставит перед деятелями искусства задачу глубокого проникновения в смысл происходящих событий и сознательной борьбы на стороне передовых сил общества. Он высоко оценивает произведение, несущие идеи гуманизма и социальной правды. По его убеждению, писателю, кроме таланта, должно быть присуще «понимание жизни, понимание общественных потребностей и социальных стремлений»⁸¹. Каждого литературного деятеля Шелгунов рассматривает как представителя известной идеи, направления; это и является тенденциозностью, которая, по его словам, «связывает художественное изображение с потоком действительной жизни».

Борьба Шелгунова за передовую тенденциозность искусства тесно связана с его выступлением против мнимого объективизма, якобы беспристрастного изображения жизни. По его словам, «чисто объективное, поэтическое творчество, в котором бы не высказался писатель как человек, как член общества, совершенно немислимо»⁸².

Шелгунов рассматривает искусство, литературу как специфическую форму отражения действительности, как зеркало общества. По его мнению, писатель оказывает особенно сильное воздействие, если он умеет уловить в жизни верные и живые черты и по этим чертам создать идеал. Проникновение в сущность общественных явлений, умение дать «пророчески-практическую правду», т. е. такой общественный идеал, который указывал бы путь борьбы за лучшее будущее народа, характеризуют талантливое произведение. В противном случае будет «талантливая бесталанность, красивое пустословие», «скверность под позолотой». «Талант есть только та сила, — писал Шелгунов, — которая умеет концентрировать данные для известного положительного вывода и непременно вывода высокой общественной полезности, вывода, очищающего понятия и имеющего руководящее значение»⁸³.

Вслед за Белинским, Добролюбовым, Чернышевским Шелгунов отстаивал принцип народности искусства, понимая под ним не только изображение народной жизни, но прежде всего проникновение в ее сущность, отражение интересов народа, которые совпадают с национальными. Он был убежден, что у русской литературы не может быть будущего, не одухотворенного идей народности, и что наступит новый период, период истин-

⁸¹ Н. В. Шелгунов. Избранные литературно-критические статьи, стр. 38.

⁸² Там же, стр. 42.

⁸³ Там же, стр. 44.

ной народности в литературе, к которой давно уже стремится русская мысль.

Творчество Шелгунова было одним из важных моментов русской идейной жизни второй половины XIX в. В условиях пореформенной России, отстаивая и развивая революционно-демократическую теорию, мыслитель сыграл большую роль в подготовке идейной почвы для восприятия и победы марксизма.

3

Деятели «Земли и Воли» 60-х годов и русской секции I Интернационала

Крупнейшая подпольная организация России 60-х годов XIX в. — «Земля и Воля» — возникла и развивалась в идейной атмосфере, созданной теоретической и политической деятельностью вождей русского освободительного движения Н. Г. Чернышевского и А. И. Герцена, которые были тесно связаны, хотя и по-разному в различные периоды, идейными узами с организаторами и руководителями «Земли и Воли».

Наиболее видными представителями руководящего ядра этого общества были Н. А. Серно-Соловьевич, А. А. Слепцов, А. А. Серно-Соловьевич и Н. И. Утин. В историю революционного движения в России они вошли прежде всего как революционеры-практики 60-х годов. Вместе с тем они занимают значительное место и в истории русской прогрессивной общественной и философской мысли.

Н. А. Серно-Соловьевич, А. А. Слепцов, А. А. Серно-Соловьевич и Н. И. Утин обладали яркими индивидуальными чертами. Находясь под огромным идейным воздействием Чернышевского и Герцена, они в то же время были самостоятельными мыслителями, которые оригинально подходили к анализу насущных задач эпохи и дали по ряду проблем свои собственные решения.

Николай Александрович Серно-Соловьевич (1834—1866) — один из виднейших представителей просветительской идеологии в России конца 50-х — начала 60-х годов XIX в. Его работы — «Проект действительного освобождения крестьян» (1860), «Окончательное решение . крестьянского вопроса» (1862), а также многочисленные статьи, посвящены главным образом критике крепостного права в России, обоснованию необходимости его отмены и ликвидации его порождений, путям и методам решения этой центральной проблемы эпохи.

Н. А. Серно-Соловьевич безвременно погиб на каторге в Сибири, куда был сослан царским правительством за свою революционную

деятельность, революционно-демократические и просветительские убеждения.

Александр Александрович Слепцов (1836—1906) совершил эволюцию от просветительской и революционно-демократической идеологии и материалистического антропологизма к народничеству и материалистически толкуемому позитивизму. Пройдя через реформистские и либеральные колебания народнического толка, он закончил свой путь в блоке мелкобуржуазных неонароднических партий, которые в период революции 1905 г. сливались, по словам Ленина, «в одну революционную демократию»⁸⁴.

Слепцов — один из первых русских мыслителей, открыто выразивших свои симпатии марксизму. В 1870 г. в письме к Марксу от имени журнала «Знание» он приглашал основоположника научного коммунизма к сотрудничеству. Основные работы Слепцова: «Педагогические беседы» (1863), «Совершенствование и разрушение человеческого организма» (1867), «Опыт определения общего закона прогресса» (1867), «Где искать основания здравой педагогики» (1868), рецензии на книги: Б. Беккера «Пренебрежение к учению о национальностях» (1868), И. Хонеггера «Основы всеобщей культуры новейшего времени» (1868), Э. Бехера «Рабочий вопрос» (1868), «Изучение народной жизни и уяснение общественных идеалов» (1881), «Что такое общее образование» (1892) были опубликованы в журналах «Современник», «Русское богатство», «Современное обозрение» и газете «С.-Петербургские ведомости». Из неопубликованных рукописей Слепцова большой теоретический интерес представляют работы «Современная теория нравственности», «Метафизические исследования вопроса нравственности», «Пределы личной самобытности».

Николай Исаакович Утин (1840—1883) — активный участник студенческого движения в Петербурге в начале 60-х годов. В 1862 г. он был привлечен Слепцовым к работе в обществе «Земля и Воля». В 1863 г. Н. Утин уехал за границу, где стал активным деятелем русской «молодой эмиграции», а затем лидером русской секции I Интернационала. Маркс особо выделял Утина за его борьбу с бакунизмом. В середине 70-х годов Утин отошел от революционного движения.

Наибольшую теоретическую ценность имеют его статьи: «Пропаганда и организация», «Политика мещанства и политика социализма», «Современное выражение социальной революции на Западе», «Русское социально-революционное дело в его соотношении с рабочим движением на Западе», опубликованные в эмигрантском русском журнале «Народное дело» (1863—1869), а также статья «Война и цивилизация» («Вестник Европы», 1870, октябрь, ноябрь).

⁸⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 13, стр. 96.

Александр Александрович Серно-Соловьевич (1838—1869) — видный идеолог и деятель российского и западноевропейского революционного движения. Вместе со своим братом Н. Серно-Соловьевичем он был инициатором создания «Земли и Воли». В 1862 г. уехал за границу, где принял активное участие в швейцарском рабочем движении. Труды А. Серно-Соловьевича: «Польский вопрос. Протест русского против «Колокола»» (1866), «Наши домашние дела. Ответ Герцену на статью «Порядок торжествует» (1867), «Миколка-публицист» (1868), «По поводу забастовки. Ответ г-ну Геггу» (1868).

А. Серно-Соловьевич и Н. Утин выразили в своей деятельности назревавшую потребность соединения исторических судеб русского освободительного движения с европейским рабочим движением. Им принадлежит особая заслуга в обосновании идеи, имевшей в условиях России второй половины XIX в. исключительное значение, идеи о «необходимости направить русское революционное движение в русло общеевропейского движения пролетариата»⁸⁵, как писали в 1870 г. Марксу члены комитета русской секции I Интернационала.

Но, испытав определенное влияние марксизма, А. Серно-Соловьевич, как и Утин, остался в целом на позициях домарксистской, по своему существу революционно-демократической, просветительской идеологии и утопического социализма.

Несмотря на некоторые разногласия в толковании отдельных частных, все деятели «Земли и Воли» 60-х годов придерживались одного общественного идеала — социализма, окрашенного уже в 60-х годах в народнический цвет.

Отрицая славянофильство в целом, Н. Серно-Соловьевич тем не менее видел «настоящий смысл вещей» в том, что «все основные начала европейской жизни, все элементы западного общества быстро идут к разложению»⁸⁶, и пропагандировал идею «великих русских учреждений», которые «не давали, правда, до сих пор своих благих результатов», но которые в будущем «изумят мир громадностью».

Утин считал, что сначала петрашевцы, а затем школа Чернышевского обращали «общественное внимание на социалистические основы русского крестьянского быта». Когда Чернышевский говорил о благотворности общинного владения землей, то он, по мнению Утина, имел в виду «общинный союз для производства работ». Идеал общинного социализма Утин в значительной мере отождествлял с идеалами мирового революционного движения. «Вопрос о земле, о владении народа ею, и о владении на социа-

⁸⁵ К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967, стр. 182.

⁸⁶ Н. А. Серно-Соловьевич. Публицистика. Письма. М., 1963, стр. 254.

листических общинных началах, — писал он, — это есть. . . коренной, существенный вопрос всемирного пролетариата»⁸⁷.

Обосновывая свой общественный идеал, А. Серно-Соловьевич, как и Утин, исходил из социализма Чернышевского, подчеркивая, что это русский, а не западный социализм. Вместе с тем он энергично протестовал против идеи «гнилости Европы», упрекая в этом, в частности, А. И. Герцена. Осуществление социализма, по А. Серно-Соловьевичу, предполагает «обновление социальных форм жизни», «восстановление экономической основы общества», которая «даст не только каждой нации, но и каждой местности, каждой общине возможность жить полной и независимой жизнью»⁸⁸. До осуществления социалистического идеала, по его мнению, каждая нация имеет право «полного внутреннего самоуправления на тех основах, которые она признает наилучшими».

Бесспорно, что социалистические идеи руководящих деятелей «Земли и Воли» получили народническую окраску. Однако следует сказать, что этот конечный общественный идеал объективно не стоял в мировоззрении шестидесятников на первом плане. На первом плане у них были ближайшие антикрепостнические, просветительские по существу идеалы. Особенно хорошо это можно показать на примере Н. Серно-Соловьевича. Будучи противником неимущего пролетариата в обществе (но не рабочего класса вообще), он мечтал о будущей России как стране торговой и промышленной, призывал строить железные дороги и телеграфы, прокладывать сухопутные и водные пути сообщения, преобразовывать сельское и городское хозяйство, правильно разрабатывать рудники и лесные богатства, оживить внутреннюю и внешнюю торговлю, создать промышленность, развить народное образование, получить правильный суд и сносное управление, чтобы в целом сравняться в удобствах жизни с любой европейской страной.

«Краеугольным камнем» Н. Серно-Соловьевич считал развитие народного образования. Он требовал предоставления гражданам России прав, которыми давно уже пользуются все сколько-нибудь образованные государства, разрабатывал проекты «правильного государственного устройства».

Из рассматриваемой группы руководящих деятелей «Земли и Воли» только в работах Слепцова зародыши социализма народнического толка, слитого в 60-х годах, как у всех революционеров-шестидесятников, с демократизмом, переросли в более поздний период в сравнительно развернутую народническую программу. Всю свою жизнь Слепцов продолжал оставаться реши-

⁸⁷ «Народное дело», 1869, ноябрь, стр. 143.

⁸⁸ «Литературное наследство», т. 41—42. М., 1941, стр. 115.

тельным сторонником общины, наиболее характерной чертой которой он признавал коллективную систему хозяйствования, противопоставленную системам, основанным на мелкой, средней или крупной собственности. «Если в настоящей форме общины, — писал он, — и есть недостатки, то они во всяком случае ничтожны сравнительно с недостатками тех систем, которые упорно предлагаются «противниками общины»⁸⁹.

Существенным элементом народнической концепции Слепцова, свидетельствующим, между прочим, о его фактическом отходе от некоторых важных просветительских идеалов его соратников по «Земле и Воле», являлась попытка критики справа буржуазной демократии и буржуазного государственного строя как возможного строя в России. Даже в начале XX в. Слепцов считал, что «Россия не представляет еще прочно сложившегося типа вроде буржуазной Франции, филистерской Германии, самодовольной либерально-торгашеской Англии, — что еще можно надеяться, что из нее сложится нечто менее противное, чем тип современного «европейца» или «американца», зараженного эгоизмом до «мозжечка костей»⁹⁰.

В отличие от буржуазных либералов, Слепцов выступал против введения в России «парламентских порядков», «политических интриг по западному образцу», он проповедывал давнишнюю идею Герцена и Огарева о земском собрании, который ставил «куда выше всяких конституций» и отличал от парламентаризма западного образца.

В 60-х годах для Н. Серно-Соловьевича, А. Слепцова, Н. Утина и А. Серно-Соловьевича было характерно определенное единомыслие по ряду философских и социологических проблем, в частности по вопросу о роли философии и социологии, о закономерностях и движущих силах общественного развития, о роли идей, материальных факторов, личности, масс в истории и т. д. Все они были одинаково враждебны абстрактной, умозрительной теории вообще и философии, в частности. Они искали теорию, которая отвечала бы потребностям жизни и особенно задачам преобразования социальной действительности, была бы связана с достижениями науки.

Задолго до «Исторических писем» П. Л. Лаврова Н. Серно-Соловьевич подметил одну из крайностей увлечения естественными науками — стремление подменить решение социальных проблем решением естественнонаучных вопросов, что нашло особенно яркое отражение в журнале «Русское слово». Подчеркивая историческое значение естествознания, он предостерегал вместе с тем

⁸⁹ «Порядок», 1881, № 26.

⁹⁰ ЦГАЛИ, ф. 462, оп. 2, ед. хр. 133, л. 91.

от ухода в естественные науки в ущерб осмыслению социальных проблем. «Я не сомневаюсь, — писал он, — что естественные науки в будущем развитии человечества займут одно из первых мест, но напрасно думает наша молодежь, что на этом должна остановиться работа современного мыслящего человека. Если естествознание ограничится одними научными выводами, не имея в виду общественных вопросов, — оно попадает в ту же филистерскую колею, в которую попала и отвлеченная философия»⁹¹.

Еще более существенные оговорки Н. Серно-Соловьевич высказывает в отношении роли общественных наук и философии в жизни общества. Многие общественные и все философские науки представляют, по его мнению, множество разноречивых систем, не приводящих к положительным результатам и даже не обещающих их в далеком будущем. Поэтому он высказался в пользу новой общественной науки — социологии, рассматривая ее как «центральную и верховную науку», которая станет во главе всего умственного движения и будет управлять ходом мировых событий.

В трактовке проблемы соотношения естественных и общественных наук с Н. Серно-Соловьевичем был солидарен Н. Утин. В пересоздании всей науки истории на новых рациональных началах естествознания и при помощи всех других «прикладных наук» он видел «глубокую истину», полагая, что такое преобразование возвысит историографию в степень социологии. В истории и социологии Утин стремился отыскать «постоянные законы революционного движения»⁹².

Абстрактная же философия, по его мнению, была уделом лишь предшествующих поколений и представляла собой «заоблачные изящные мечтания» о человеческой личности, о ее достоинстве и свободе. На смену философам и романтикам пришел передовой слой социалистов-революционеров, которыми двигала не абстрактная идея, а «черствая, вечно напоминающая о себе действительность». Новая, истинная наука, говорит Утин, «должна дать отвращение к нынешнему общественному устройству», обособить «непременную потребность нового свободного строя»⁹³.

К сожалению, критика умозрительной философии Н. Серно-Соловьевичем и Утиным нередко перерастала в критику философии вообще, что сближало их с позитивистами. Если у названных мыслителей можно отметить лишь налет позитивистского влияния, то у Слепцова критическое отношение к идеалистической философии в конце 60-х годов приняло форму бескомпромиссного отрицания философии во имя «положительной» науки и социологии.

⁹¹ Н. А. Серно-Соловьевич. Публицистика. Письма, стр. 190—191.

⁹² «Народное дело», 1869, май, стр. 64, 65.

⁹³ «Народное дело», 1868, № 2—3, стр. 40.

Центральными из социологических проблем у землевольцев-шестидесятников были проблемы закономерности и движущих сил общественного развития.

Н. Серно-Соловьевич защищал идею о «постоянных и неизменных законах», которые управляют исторической жизнью народов и всего человечества и которые исключают случайность исторических событий. Для Слепцова начальной исторической аксиомой было положение о том, что направление событий обуславливается обстоятельствами. Историю он рассматривал как «естественный ход событий»⁹⁴. В процессе движения общества он отмечал непреодолимую логику развития народа. Признание закономерности в истории также было исходным пунктом теоретических построений Утина и А. Серно-Соловьевича.

Признавая строго закономерный характер развития истории, братья Серно-Соловьевичи, Слепцов и Утин в то же время выступали против фатализма, обосновывали возможность субъективного воздействия на ход истории, сознательной борьбы за новые общественные идеалы. По мнению Слепцова, хотя исторические события обусловлены обстоятельствами, люди могут дать им более или менее энергичный ход. «... Законы существуют и последствия их неизбежны, — заявляет Н. Серно-Соловьевич, — но те или другие условия жизни создадут себе люди. . .»⁹⁵.

Но, хотя руководящие деятели «Земли и Воли» 60-х годов в той или иной степени пытались обосновать закономерный характер истории, а следовательно, и закономерность наступления социализма как конечной ступени общественного развития, их представления о социализме были по существу формулировкой общественного идеала, очень слабо связанного с законами развития общества. Любопытно в этой связи отметить, что Н. Серно-Соловьевич свой идеал формулировал как «осуществление *утопии* — распространение права собственности на всю массу населения». Слепцов говорил об обществе будущего как о золотом веке, к которому «как к земле обетованной стремится наше поколение».

С поисками сферы субъективного, сознательного воздействия на ход истории связаны взгляды мыслителей на движущие факторы общественного развития. Н. Серно-Соловьевич в качестве «истинной двигающей силы, устремленной к обновлению человеческой жизни», рассматривал не одно знание, а «совокупность деятельности всех прогрессивных элементов, которые составляют современную цивилизацию»⁹⁶. По его словам, знание только указы-

⁹⁴ «Современник», 1864, № 8, стр. 211.

⁹⁵ Н. А. Серно-Соловьевич. Публицистика. Письма, стр. 228.

⁹⁶ Там же, стр. 189.

вают на более верные и ближайšie средства для достижения известных реформ, подвигающих человечество вперед. Н. Серно-Соловьевич начинал понимать роль материального производства в жизни общества. «Главный источник богатства страны — *производство*, а главные элементы производства — *труд и силы* или *произведения природы*, из которых важнейшая — *земля*»⁸⁷.

Если Н. Серно-Соловьевич движущей силой истории признавал совокупность факторов, не отдавая преимущественного предпочтения ни одному из них, то Слепцов движущей силой общественного развития считал прежде всего науку, знание. Повседневная «жизетская практика общества», по Слепцову, видоизменяется вслед за изменением образа мыслей людей, мысль же развивается вслед за накоплением положительного знания; степень знания обуславливает степень совершенства жизни.

Для деятелей «Земли и Воли» 60-х годов теоретическое осмысление закономерностей общественного развития невозможно было без конкретного решения проблемы роли масс и личностей в истории. Критикуя представления о героях-полубогах, о «великих людях» как вершителях судеб человечества, Слепцов высказал мысль о том, что история включает в себя действие целых поколений или даже целых совокупностей обстоятельств, куда входят и человеческие поколения, при этом «лучшие личности являются не творцами, а только страстными поборниками отживающих или нарождающихся начал. Эти личности разливают сознание в массы, и чем больше массы становятся участниками жизненных явлений, тем менее они нуждаются в выдающихся единицах»⁸⁸.

В свою очередь Утин полагал, что вместе с разнообразием и усложнением явлений общественной жизни индивидуальная сила человека оказалась недостаточной для решения возникающих больших общественных проблем. Взамен индивидуальной силы он выдвигает тезис о «коллективной силе людей». Отметим, что в отличие от Слепцова, не отрицавшего роли «великих людей», Утин говорил, что нужда в гениях и вера в них уже дискредитирована.

Землевольтцы-шестидесятники дошли до идеи о плодотворности стихийных народных движений, но переоценили этот момент стихийности. Особенно показательными представляются в данной связи следующие рассуждения Слепцова. «Массы, — говорит он, — даже при некотором развитии действуют, руководствуясь более природным соображением и порывами страсти, чем строгою логи-

⁸⁷ Н. А. Серно-Соловьевич. Публицистика. Письма, стр. 209.

⁸⁸ ЦГАЛН, ф. 462, оп. 1, ед. хр. 7, л. 35.

кой»⁹⁹. «Во время коренных переворотов в каком-либо крае рабочие классы всегда естественно стремятся к экономическим изменениям; собственно политические реформы касаются их только посредственно. Видя общую реорганизацию, приняв деятельное участие в борьбе со старым порядком, они ждут переворота, конечно, там именно, где особенно в нем нуждаются»¹⁰⁰. Однако периоды подъема в народных движениях перемежаются, по мнению Слепцова, с периодами утомления и спада, когда никакие силы не могут поднять народ.

Помимо круга общих теоретических интересов, у деятелей «Земли и Воли» 60-х годов имеется немало проблем, которые характеризуют их индивидуальное лицо, их личный вклад в историю русской социологической мысли второй половины XIX в.

Н. Серно-Соловьевич весьма оригинально ставил вопрос о предмете социологии как науки, а также вопрос о закономерности в общественном развитии. Ему принадлежала не лишняя элементов диалектичности мысль о взаимном действии «круга причин, содействующих правильному развитию», и «круга других причин, препятствующих ему», которые управляют ходом и исходом событий. Он говорил о предпочтительности мирного, а вместе с тем неизбежности, при определенных условиях, насильственного пути социальных преобразований, о возможности всеобщего мира и международных отношений, основанных на началах «человечности и справедливости», о войне как преступлении «в гигантских размерах» и др. Н. Серно-Соловьевич пропагандировал мысль о нравственной чистоте и моральной ответственности вождей революционного движения, о зависимости принципа патриотизма от принципа справедливости.

Из социологических идей Слепцова очень интересна постановка им национального вопроса, вопроса о колониях. Он считал, что при известной степени зрелости колонии должны отделиться от метрополий, усматривал в национально-освободительном движении, в стремлениях к образованию самостоятельных национальных государств одно из проявлений исторического прогресса человечества. Слепцов думал об условиях превращения национальности в нацию, понимая под национальностью совокупность индивидуальных особенностей группы людей, определяемую географическими, экономическими и историческими факторами, а под нацией — общество, проявляющее свою индивидуальность в качестве самоотделившейся группы, обладающей своим «мировоззрением», т. е. национальным самосознанием.

⁹⁹ «Современник», 1864, № 5, стр. 230.

¹⁰⁰ Там же.

Несколько статей Слепцов написал специально по проблемам этики, в которых он критиковал мораль утилитаризма и интуитивизма и принцип личного нравственного совершенствования, стремясь обосновать предпочтение общей пользы в условиях столкновения личного и общественного интересов. Слепцов был одним из первых русских мыслителей, подвергших критике неокантианские этические идеи. По эстетическим проблемам у него имеется много высказываний о важной роли литературы и искусства в жизни общества как факторов общественного прогресса, о возможности полного раскрытия таланта художника, служащего делу прогресса, о сущности и художественных средствах отражения действительности в реалистическом искусстве.

Теоретические идеи Утина могут служить одним из хороших примеров переосмысления революционерами-шестидесятниками абстрактного просветительства под углом зрения революционных принципов. Утин мог бы вполне согласиться с мыслью, выдвинутой его соратниками по борьбе Н. Серно-Соловьевичем и А. Слепцовым в их прокламации «Крепостники грамотности» (1862), о том, что невежество является главной причиной страданий народа. Сам Утин считал, что «современный социальный быт» во многом держится на «религиозно-политической мифологии» и что «каждое рациональное сведение, посеваемое в народе», является ударом по этому основанию. Но, поскольку, по его глубокому убеждению, «никогда существующая система государственного устройства не допустит добровольного распространения в народе познаний, эмансипирующих его ум»¹⁰¹, путь народа к знанию лежит не через мирную пропаганду, а через революцию.

Проблема закономерности возникновения и развития народной революции была одной из центральных в теоретических поисках Утина в 60-х годах. Утин старался понять противоречивость общественной жизни. Политический мир, писал он, полон противоречий. Симптомы внутреннего разлада в обществе, факты общественного недовольства Утин называл «борьбой классов».

Однако, несмотря на признание необходимости анализа этих противоречий, Утин был далек от понимания действительной их роли в общественном развитии. Об этом свидетельствует его критика исторической концепции Гизо. Он не уловил рационального момента в идеях Гизо, ставившего вопрос о роли классовой борьбы в историческом прогрессе. Утину казалось, что концепция Гизо является отражением лишь переходного периода в жизни французского общества, периода «хаоса и брожения». «Этот разлад,

¹⁰¹ «Народное дело», 1869, май, стр. 63.

эта разнородность стремлений и противоположность интересов должны были поразить молодого профессора-политика, и он, по-видимому, принял переходный период за нормальное состояние вещей»¹⁰².

Концепцию Гизо Утин объявляет одной из многих философских гипотез, неосновательность которой прикрыта большим фактическим материалом. Гизо, пишет Утин, «тщательно отыскивает и подбирает противоположные элементы и потом представляет их вечную борьбу и минутное примирение, ведущее к новой борьбе и к новому примирению или компромиссу. . .» Утин же хотел видеть «нормальный ход вещей» «в постепенном приведении всех элементов к одному общему знаменателю, к одному общему интересу», полагая, что «постоянное колебание грозит постоянным столкновением и делает невозможным стойкость и прочность, необходимые для процветания внутреннего мира страны»¹⁰³.

Весьма интересны мысли Утина о внешней войне, которая, по его словам, никогда и нигде не была рычагом цивилизации. Он полагает, что война наносит жестокий, хотя и временный удар социальному движению, ибо «предпринимается правящими классами для задержания внутренней гражданской войны». Он пишет о «национальных перегородках» как предлоге к разъединению людей и помехе к достижению общего благосостояния, о необходимости уничтожить эти национальные границы в будущем.

На фоне широко распространенной в России 60-х годов тенденциозной критики нравственных принципов «нигилистов» весьма свежо звучали высказывания Утина о том, что «суровые фанатики революции» не отвергают естественных чувств человека, любви и дружбы, но убеждены в несовместимости истинных принципов человечности «с нынешним общественным разложением».

А. Серно-Соловьевич одним из первых русских мыслителей задумался над вопросом о закономерности участия в революционном движении пролетариата. Этому вопросу посвящена его работа «По поводу забастовки» (1868). Краеугольным камнем экономических законов, отмечает мыслитель, является закон спроса и предложения. В современном состоянии общества труд для рабочего может стать источником нищеты, так как увеличение числа трудящихся ведет к понижению заработной платы. Человек должен получать столько, сколько он произвел, а не получая должного, рабочий класс объявляет борьбу буржуазии.

Программа А. Серно-Соловьевича по рабочему вопросу несет на себе явные следы неразвитых форм пролетарского движения. «Организуем общество в обществе, если нужно», — провозглашал

¹⁰² «Вестник Европы», 1867, кн. 4, стр. 82.

¹⁰³ Там же, стр. 83.

он, разумея при этом такие мероприятия, как создание рабочих пекарен, мясных лавок, рабочего банка и т. д. для борьбы с попытками предпринимателей-капиталистов снижать цену на рабочую силу.

Эти практические предложения А. Серно-Соловьевича вытекали из его идей более широкого социологического характера. Он задумывался над проблемой осуществления принципа равенства по труду, определения стоимости труда, доли индивидуальных прав в обществе, прав рабочих ассоциаций, характера взаимоотношений между ассоциациями, соотношения между потреблением и производством и т. д.

В полемике А. Серно-Соловьевича с Огаревым по поводу проекта последнего о колонизации русскими крестьянами польских земель был поставлен очень важный вопрос о соотношении социализма как цели и методов ее достижения. Если Огарев считал, что колонизация на основах общинного землевладения может способствовать приближению к социалистическому идеалу, к братскому союзу Польши и России, то А. Серно-Соловьевич усматривал здесь несоответствие цели и средств и предлагал строить польско-русский союз иными путями — сначала в ограниченных пределах (союз в борьбе с германизацией, против самодержцев и т. д.), а после превращения польского движения в народное стремиться к «свободной федерации», к «братскому союзу».

Из землевольтцев 60-х годов философскими и, в частности, гносеологическими проблемами более или менее систематически занимались лишь А. А. Слепцов и Н. А. Серно-Соловьевич. Философская позиция Слепцова нашла свое отражение в серии статей «Педагогические беседы» (1863), в которых автор пытался применить антропологический принцип к педагогике. Как научная дисциплина антропология, по его мнению, это прежде всего физиология и психология, цель которых изучить живой человеческий организм; хотя антропология еще недостаточно точная наука, она может стать основанием для «философских наук», в частности педагогики. Природа, по Слепцову, — это олицетворение «группы сил», «сил внешних», находящихся во взаимодействии с другой группой сил — силами организма. Человек не создал ни одной из этих сил. Все совершается силами природы, роль же человека состоит лишь в приведении сил природы в соприкосновение между собой. Организм человека обладает силой, подразделяющейся на силу мышления и силу движения и т. д. Силы человека находятся в зависимости от его физического организма. Под влиянием внешнего мира эти силы изменяются.

С позиций материализма Слепцов решает вопрос о первичности природы, материи, физического и вторичности духовного, пси-

хического, «сил умственных и нравственных». На этой основе отвергается противопоставление человека природе, дуализм тела и души.

Материалистическое решение проблемы единства человека и природы обусловило постановку Слепцовым вопроса о физиологических основах процесса мышления. Внешняя природа, воздействующая на органы чувств человека, представляется ему как ряд стимулов. Так, мысль, являясь продуктом внешнего стимула, переданного нервными волокнами, в свою очередь выступает внутренним стимулом воли.

В основу гносеологической концепции Слепцов кладет бэковский принцип опытного познания. Для него первостепенное значение имеет «факт». Но факты — лишь самая общая предпосылка для истинного познания. Факт должен отражать нечто общее в массе явлений, должен быть точен и осязателен. Только от фактов можно прийти к истине. Выводы, основанные на фактах, по Слепцову, более вероятны, чем выводы из идей, принятых на веру. Из методов познания мыслитель предпочитает индукцию, а не дедукцию, усматривая в последней возможность априоризма. Поэтому индуктивный путь к истине, по его мнению, более «реален», чем дедуктивный. Но как дедуктивный, так и индуктивный методы дают в итоге лишь относительную истину.

С конца 60-х годов XIX в. Слепцов начал пропагандировать позитивизм. В наиболее концентрированном виде его позитивистские взгляды изложены в статье «Где искать основания здоровой педагогике» (1868). Пытаясь обосновать необходимость отказа от философии, он пишет, что существует только один мир, и, следовательно, истина как выражение знания о мире должна быть одна. Философия, предметом которой, по его мнению, может быть только познание сущности мира, должна однозначно решать поставленный перед нею вопрос. Однако, думает он, хотя между некоторыми философскими системами имеется известная преемственность, среди этих систем есть «группы систем», противоречащие друг другу в самых основаниях. Например, положения идеализма невозможно примирить с положениями материализма. Кроме того, философия не имеет критерия истины, т. е. такого «независимо достоверного положения» человеческого разума, которое могло бы стать основой для всех других философских взглядов.

С последним аргументом связано и общее для всех позитивистов утверждение, что явления составляют границу человеческого понимания, что познание сущности мира невозможно. Эти взгляды Слепцова опираются на положение скептицизма Юма, на которого он прямо ссылается и которого специально выделяет из всех философов.

Философский скептицизм Слепцова пытался не столько научно-философскими, гносеологическими, сколько социальными аргументами. В принципе он признавал, ссылаясь на Лессинга, что стремление к безграничному познанию является одним из коренных свойств человека. Но вместе с тем он думал, что люди, посвятившие себя решению «метафизических» задач, не могут уделять основное внимание решению более близких людям, «общечеловеческих» задач, связанных прежде всего с решением общественных проблем.

У Слепцова шаг назад от материализма к позитивизму не означал перехода в принципиально враждебный материализму лагерь. По своему мировоззрению автор «Педагогических бесед» был всегда атеистом, что предопределяло отрицание им сверхъестественного и духовного начала мира. В основе его взглядов лежало признание самосущности мира, природы, вечного, закономерного ее развития. Философскую позицию Слепцова с конца 60-х годов можно характеризовать как материалистически толкуемый позитивизм.

По своим философским убеждениям Н. Серно-Соловьевич был сторонником материализма в антропологической форме. Не занимаясь философией профессионально, он тем не менее проявлял интерес к таким философским проблемам, как зависимость психического от физического, «духа от материи», закономерности в природе.

Из теоретико-познавательных идей Н. Серно-Соловьевича наибольший интерес представляют его взгляды на методы научного познания. Он выделял априористические, гипотетические и точные методы познания, отдавая предпочтение точным; априористический и гипотетический методы, которых держится большая часть наук, «имеют неоспоримые достоинства; но употребляемые отдельно, без контроля более точных методов, они имеют бросающиеся в глаза недостатки: они обыкновенно приводят к предвзятым результатам и не исключают возможности одному гадательному предположению противопоставить другое»¹⁰⁴.

Законы жизни, думал он, иногда можно открыть и априористически, «только и тут, как вообще, гораздо больше шансов *против*, чем *за*». Поэтому Серно-Соловьевич считал, что все органические законы могут быть вернее всего «открыты рядом наблюдений». Поскольку категорически не отвергается ни один метод, вполне логична постановка вопроса об их соединении. Применительно к социологическим исследованиям мыслитель думал о соединении наведения (индукции) и вывода (дедукции), гипотетического метода и историко-статистической проверки.

¹⁰⁴ Н. А. Серно-Соловьевич. Публицистика. Письма, стр. 197.

Материалистическим идеям Н. Серно-Соловьевича и Слепцова присуща еще в большей степени, чем, например, Н. Г. Чернышевскому и Н. А. Добролюбову, та узость, о которой говорил В. И. Ленин применительно к антропологическому принципу в философии. Это было действительно слабое, неточное описание материализма. В этих слабостях и неточностях кроется одна из предпосылок эволюции Слепцова к позитивизму, симпатий к позитивизму со стороны А. Серно-Соловьевича и в определенной степени Н. Серно-Соловьевича и Утина.

Философские и социологические идеи Н. А. Серно-Соловьевича, А. А. Слепцова, Н. И. Утина и А. А. Серно-Соловьевича по своей основной тенденции являются существенным звеном в истории русского материализма 60-х годов XIX в., когда материалистические идеи шестидесятников в ряде случаев переплетались с материалистически истолкованным позитивизмом, который стал характерным для целого ряда прогрессивных русских мыслителей в последующие десятилетия, в народнический период русского освободительного движения.

4

Г. З. Елисеев, А. П. Щапов, В. А. Зайцев

Освободительное движение 60-х годов в России не было однородным, в нем сливались различные течения, для которых общей платформой была борьба против крепостного строя, за демократизацию страны. Но в годы спада революционной волны, последовавшего после проведения крестьянской реформы, началось расслоение освободительного движения.

Григорий Захарович Елисеев (1821—1891) — видный демократ-публицист — играл активную роль в общественной жизни и журналистике 60—70-х годов. Выходец из среды сельского духовенства, он после окончания семинарии, затем Петербургской духовной академии стал профессором Казанской духовной академии.

Под влиянием передовой русской литературы, в частности идей Белинского, Герцена он отказался от духовной карьеры, сблизился с литературно-демократическими кругами, затем стал постоянным сотрудником и членом редакции сатирического журнала «Искра» (с января 1859 г.). С февраля 1861 г. и до закрытия журнала в 1866 г. Елисеев вел отдел внутреннего обозрения в «Современнике». Чернышевский высоко ценил его статьи, как в основном совпадающие по содержанию с направлением журнала. В 1866 г., в связи с покушением Каракозова на царя,

Елисеев был арестован, но за отсутствием улик освобожден. После закрытия «Современника» он вместе с Некрасовым перешел в «Отечественные записки».

Основное содержание творчества Елисеева — защита крестьянских интересов. Любой факт текущей жизни он разбирал с точки зрения задач демократического движения, интересов угнетенного крестьянства. Истинная ученость, говорил он, может привести человека только к убеждению, что единственное прочное благо на земле — тем или иным образом «служить человечеству, своим меньшим братьям».

Елисеев резко критиковал крестьянскую реформу, не разрешившую задач общественного развития и обманувшую ожидания народа. В 60-е годы, разделяя взгляды о неизбежности революционного преобразования России, он вошел в общество «Земля и Воля», был членом его Центрального комитета.

В своих статьях он стремился не только осветить факты внутренней жизни с позиции крестьянского демократа, но и теоретически обосновать необходимость коренных социальных изменений. Он разделял теорию об особом, отличном от западноевропейского, историческом пути развития России, о крестьянской общине как основе будущих социалистических преобразований.

В период подъема революционно-демократического движения начала 60-х годов Елисеев отводил народу решающую роль в жизни общества и его преобразовании. В статьях «Богдан Хмельницкий» (1859), «Исторические очерки» (1860) он критикует историков за то, что для них «вопрос о внутреннем состоянии и развитии народа всегда считался только курьезом»¹⁰⁵.

Выдающиеся личности, в его понимании, лишь заглавные буквы в событиях, где основную силу составляет народ, они служат «только показателем известного исторического движения в народных массах, порожденного и обусловливаемого причинами, лежащими вне личности самих деятелей»¹⁰⁶.

Однако Елисеев не последователен в своих воззрениях. Уже во внутреннем обозрении, опубликованном в декабрьском номере «Современника» за 1863 г., он выражает сомнение, найдутся ли силы, способные всколыхнуть и преобразовать русскую общественную жизнь; крестьянин, на которого возлагали надежды шестидесятники, занят повседневным трудом, а других социальных сил Елисеев не видел.

В обстановке спада революционного движения у Елисеева гаснет вера в возможность революционного преобразования общества, тем не менее до конца своей деятельности он защищал де-

¹⁰⁵ «Современник», 1860, № 11, стр. 71.

¹⁰⁶ «Современник», 1859, № 12, стр. 162.

мократические традиции 60-х годов. В. И. Ленин ссылаясь на статью Елисеева «Плутократия и ее основы», отмечая отрицательное отношение ее автора к буржуазному либерализму¹⁰⁷.

На протяжении всей своей деятельности, особенно в начале 60-х годов, Елисеев проявлял живой интерес к философии, социологии и эстетике, хотя они и не составляли «ядра» его публицистических выступлений. Науку, в том числе и философию, он рассматривал в тесной связи с борьбой за интересы народа: только тогда они заслуживают внимания, когда способствуют преобразованию общественной жизни на основах справедливости. Он смотрел на науку как на орудие, посредством которого можно «братски разделить между всеми людьми блага знания, добра, материального довольства».

Участвуя в полемике с Юркевичем и другими противниками материализма Чернышевского, Елисеев критикует религиозно-идеалистическую философию как «старую схоластику», заимствованную из семинарских курсов и противоречащую данным естествознания. Естественнонаучные данные, говорил он, опровергают трансцендентальные, т. е. идеалистические представления о природе и человеке, утверждают материалистический взгляд на них. Так, успехи геологии, палеонтологии и других наук дают возможность «прочитать историю органической жизни на Земле и законы ее развития».

По мнению Елисеева, идеалистическое понимание природы исторически связано с представлениями первобытных народов, одухотворявших и обожествлявших природу. Наука доказывает несостоятельность этих взглядов и раскрывает объективные законы развития природы. В природе «все совершается по тем же законам физическим, химическим, механическим и т. д., по которым совершается все и в самом малом из ее творений»¹⁰⁸.

Развитие прогрессивных течений философской мысли Елисеев прямо связывал с успехами науки. По его словам, по мере того как все частные науки, доселе разрозненные, исходящие из разных начал, соединятся и, поддерживая друг друга, будут вести к одной цели, идеалистическая философия будет забыта, как брошен и забыт разный схоластический хлам средних веков.

Елисеев полон веры в познавательные силы человека, в возможность проникнуть в тайны природы. «Когда-нибудь путем непрестанного, долговременного, настойчивого изучения, исследований, анализа человек, — писал он, — дойдет до возможно полного, доступного ему ведения природы»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 292—294.

¹⁰⁸ «Современник», 1861, № 4, стр. 302.

¹⁰⁹ «Современник», 1864, № 4, стр. 314—315.

Теоретико-познавательные идеи Елисеева носят печать влияния учения Сеченова о рефлексах головного мозга. Начальным моментом в познании он считал воздействие на органы чувств внешних раздражителей. Истинные знания, по убеждению мыслителя, даются в процессе опыта, «наблюдения и эксперимента», мысль человеческая беспредельна «в своем поступлении вперед».

Защищая теоретические положения материализма, Елисеев полемизировал с реакционной «Северной пчелой», которая в своем стремлении опорочить философию Чернышевского приписывала последнему упрощенческий взгляд, приравнивающий процесс мышления к физическим и механическим процессам, происходящим в теле. Он выступил против вульгаризации взглядов Чернышевского, стремился показать специфику психических процессов. Защищая по существу материалистическую точку зрения, Елисеев, однако, допускает ряд неточностей и ошибочных положений позитивистского характера. Так, в полемике с Юркевичем он утверждал, что материалистическая и спиритуалистическая теории суть не что иное, как «философские гипотезы для объяснения всего сущего, а обе равно недостаточны», обе они служат методом для отыскания истины. Защищая материалистическую философию, Елисеев выступал против самого термина «материализм».

Он понимал значение объективной диалектики. Елисеев высоко ценил античного философа Гераклита и Гегеля как мыслителей, развивших диалектический метод. Гераклит, по его словам, «назвал борьбу матерью всего сущего и положил это начало в основание своей философии. Это же самое начало в недавнее время блистательно развито Гегелем в его диалектическом методе»¹¹⁰. Приводя слова Гераклита о том, что всякое явление включает в себя противоположности, борьба которых обуславливает развитие, Елисеев называет их «несомненной истиной». Гармония и борьба составляют сущность предмета, но главное в этой сущности все же борьба, ибо «без борьбы, без противоположностей не существовала бы и гармония и, значит, ничего не существовало бы»¹¹¹.

Принцип борьбы Елисеев считал всеобщим, пронизывающим все сферы жизни общества и природы. Процесс развития, по его убеждению, носит поступательный характер и каждый предшествующий момент развития служит ступенью и условием для последующего.

В области эстетики и литературной критики Елисеев испытал влияние идей Белинского, Чернышевского и Добролюбова. Он признавал огромное общественное значение искусства, особенно

¹¹⁰ «Современник», 1869, № 1, стр. 258.

¹¹¹ Там же.

художественной литературы, которую считал одним из факторов исторического развития. Иногда бывают такие полосы общественного застоя, когда литература становится «почти единственным двигателем в историческом развитии народа».

Отстаивая идейность искусства, он писал, что «литература должна служить высшим общественным интересам»¹¹². В «Очерках истории русской литературы», опубликованных в «Современнике» 1865—1866 гг., Елисеев прослеживает огромную роль русской литературы в формировании передовых идей, считает большим достоинством, что основные ее направления всегда были чужды «чистому искусству». Он выступил с критикой «антинигилистических» романов, в частности романов Писемского, Достоевского за превратное изображение революционно настроенной молодежи. Но, защищая идеи материалистической философии и диалектики и применяя их в процессе конкретного анализа тех или иных явлений общественной жизни, литературы, Елисеев не всегда стоял на уровне передовой философской мысли 60-х годов прошлого века. Тем не менее на его теоретических исканиях лежит неизгладимая печать эпохи, проявлявшаяся в защите коренных положений материализма, стремлении использовать успехи естествознания для обоснования материалистической теории, защите идей диалектики.

В освободительном движении и общественной мысли 60-х годов особое место занимает *Афанасий Прокофьевич Шапов* (1831—1876) — известный историк-демократ. Он прошел сложный путь идейного развития, но на всех его этапах был непримиримым противником крепостного права и всех его порождений, защитником интересов обездоленного народа.

Благодаря выдающимся способностям Шапов, сын сибирского дьячка, смог получить духовное образование, а затем (с 1856 г.) стать профессором Казанской академии. На ранних работах Шапова, посвященных в основном вопросам русской истории, лежит печать традиционных для той среды религиозно-идеалистических воззрений. Но уже в первой своей крупной работе, диссертации «Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII века» (1858), Шапов хотя еще и не порывает с религиозно-идеалистическими взглядами, но пытается проследить связь религиозных движений, в частности движения, связанного с расколом церкви, с протестом народа против угнетения и поборов.

Подъем общественного движения в годы революционной ситуации конца 50-х — начала 60-х годов захватил и Шапова. В 1860 г.

¹¹² «Современник», 1865, № 11—12, стр. 144.

он переходит в Казанский университет на кафедру русской истории. Лекции Щапова, выражающие его революционные устремления, буквально электризовали слушателей, захватывали смелостью и новизной постановки вопроса. Лекцию о декабристах, которую он прочел перед широкой аудиторией, Плеханов расценил как «факт в высшей степени интересный и едва ли не единственный в истории наших университетов»¹¹³.

16 апреля 1861 г. Щапов выступил с речью на известной панихиде, организованной передовым казанским студенчеством в память о крестьянах, расстрелянных в с. Бездна. Он назвал погибших крестьян «искупительными жертвами деспотизма за давно ожидаемую всем пародом свободу». Глубоко веря в революционные силы народа, Щапов заявил, что безднинские события разрушили существовавшее мнение, будто народ наш не способен к инициативе политических движений. Свое выступление он закончил требованием демократической конституции.

Историк был вызван в Петербург и по пути арестован. Царское правительство решило применить к нему средневековую меру наказания — ссылку в монастырь. Но под влиянием протеста общественности он был освобожден. В Петербурге Щапов сблизился с революционно-демократическими кругами, активно сотрудничал в ряде журналов («Век», «Отечественные записки» и др.). В 1864 г. за связи с «лондонскими пропагандистами» он был выслан в Сибирь, где и жил до конца своих дней.

Под влиянием революционно-демократической идеологии, теории общинного социализма Герцена Щапов в 1860—1864 гг. разрабатывал оригинальную историко-социологическую концепцию, в основе которой лежала идея народности и «областности». Эту концепцию он сознательно противопоставлял теориям представителей официальной исторической науки, считавших главным содержанием истории описания жизни царей и развития самодержавия. Щапов пишет, что в работах Устрялова, Карамзина «не видно нашей сельской Руси, истории масс, так называемого простого, черного народа». Такой же упрек — игнорирование жизни народа — он предъявляет историкам Костомарову, Соловьеву и др.

В вводной лекции «Общий взгляд на историю великорусского народа», прочитанной в Казанском университете, Щапов наиболее отчетливо сформулировал мысль о народе как главной силе исторического прогресса; задачей исторической науки он считал изучение народной жизни в ее многовековом развитии. «В настоящее время, — писал он, — кажется, уже утвердилось убеждение, что главный фактор в истории есть сам народ, дух народный,творя-

¹¹³ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. II. М., 1922, стр. 12.

щий историю, что сущность и содержание истории — есть жизнь народная»¹¹⁴.

Своей задачей Щапов ставил обоснование права народа на политическую активность, права народа самому решать свою судьбу. Народ, под которым Щапов подразумевал крестьянство, составляет «главный жизненный элемент нашего экономического быта». В сельской общине, в «миру» он видел элементы возрождения народной жизни.

Щапов делит русскую историю на два периода — земско-областной и государственный, рубежом которых является «смутное» время XVII в. В изображении «децентрализованного» периода Щапов допускает известную долю идеализации; тогда, по его мнению, народ жил активной политической жизнью, выражая свою волю через «мир», общину, которая выработана в результате векового «саморазвития». «Централизация» и «государственность» уничтожили принцип самоуправления областей, подорвали исконно русские основы общественного устройства, в частности «земское народосоветие». С самодержавием земля стала «служебно-крепостной основой империи», крестьянство попало под иго крепостного права, которое, по выражению Щапова, «прошло по русской земле, по сердцам народным черной градобойной тучей».

В лекции «О конституции», прочитанной Щаповым нелегально группе революционно настроенных студентов Казанского университета, намечалась программа общественных преобразований, в основу которых была положена идея федеративно-областной организации общества и земского «народосоветия». Идея земского собора трактуется им не как возврат к древнерусским порядкам, а как восстановление демократических принципов, гарантирующих участие народа в обсуждении «общих дел государства», «материалов для общего законодательства». Народ, по убеждению Щапова, имеет «естественное право думать и заботиться о своем благе», выражать свою волю в законах: «воля народная — закон»; «общественное право — это сам народ в юридическом уравнивании его разнородных частных прав, сил и элементов»¹¹⁵.

Программа Щапова предусматривала изменение существующих экономических отношений и организацию общества на новой экономической основе, гарантирующей свободу труда и благосостояние народа. «Конституционная организация свободного труда, — говорит он, — конституционное охранение, распределение и уравнивание экономических сил и продуктов народной производительности составляют самую лучшую гарантию общест-

¹¹⁴ А. П. Щапов. Незаконные сочинения. Казань, 1926, стр. 12.

¹¹⁵ Там же, стр. 49, 39.

венного благосостояния и прогресса. Конституция есть полное признание прав свободного труда, свободы всех производительных сил народа и естественное уравнивание этих свободных и производительных сил»¹¹⁶.

Каков же путь общественных преобразований? Щапов не дает последовательного ответа на этот вопрос. Временами он питает иллюзии о реформе «сверху» (что нашло свое выражение в письме к Александру II, написанном в 1861 г.), но чаще склоняется к демократическому решению вопроса, считая, что только инициатива народа может покончить с вековым рабством и вывести Россию на новый путь социального развития. Впоследствии Щапов писал, что он защищал «инициативу и самостоятельность сил народа в деле его социального саморазвития».

Но Щапов понимал, что стихийные народные движения протеста, «бунты» не могли привести к победе народа и преобразованию социального строя. Он видел, что оторванность декабристов от народа обрекла их на неудачу. Народ, по его мнению, не знал и не понимал дум Пестеля, Муравьева, Рыльева. Победа может быть достигнута только тогда, когда стихийное народное движение сольется с движением революционной интеллигенции. «Скоро ли придет время, — восклицает он, — то святое время, когда Пугачев, двигатель масс народных, подаст руку декабристу Муравьеву или Пестелю, или Петрашевскому, когда тяжелые, грустные звуки и думы песни народной сольются с песнями и думами Рыльева»¹¹⁷.

В период спада революционного движения 60-х годов Щапов пересматривает свою историко-социологическую концепцию и отказывается от нее. Он выдвигает так называемую «антрополого-социологическую» теорию, которую с некоторыми вариациями развивал до конца своей деятельности. Эта теория была изложена им в статье «Естествознание и народная экономия» (1864), посвященной Писареву.

Вслед за Писаревым он развивал мысли о том, что движущей силой исторического прогресса является просвещение, распространение естественнонаучных знаний. «Знание природы — писал он, — есть первый, главный, существенный экономический фактор и могучая сила, которой одной предстоит преобразовать социально-экономический мир. Бедность и богатство суть исторические аномалии умственного отношения людей к экономии природы, патологические явления интеллектуально-экономического развития человечества, обусловленные прежним, изначальным

¹¹⁶ А. П. Щапов. Неизданные сочинения, стр. 39.

¹¹⁷ «Известия общества археологии», т. 34, вып. 4 стр. 84.

бессилием человеческого разума в области экономики природы, всеобщим и совершенным незнанием ее»¹¹⁸.

Щапов ссылаясь на Чернышевского, стремится придать его теории общественного развития естественнонаучную базу. «По этой (экономической. — *Ред.*) теории, — писал он, — сущность, цель и основа социального развития заключаются в экономическом благосостоянии всех классов общества. Лучшим выразителем этой теории был переводчик и критик «Политической экономики» Милля»¹¹⁹. Но эта теория, замечает он, «еще не имеет прочных или достаточных естественнонаучных основ».

«Антрополого-социологическая» концепция истории преувеличивала роль географического фактора в общественном развитии. Несмотря на противоречивость в освещении данного вопроса, у Щапова преобладает такая схема: суровые географические и климатические условия жизни русского народа обусловили низкий уровень интеллектуального развития, преобладание физического начала, медленное познание природы и как следствие — бедность народа и т. д.

В 70-е годы Щапова привлекает новая тема — развитие капиталистических отношений и роль «рабочего вопроса» в России. Он критикует буржуазные порядки, основанные на эксплуатации народа. «Капиталистическое, буржуазное сословие, — пишет историк, — по самому существу своему не может допустить общественной равноправности и экономического равновесия низших рабочих и промышленных сословий, составляющих источник их обогащения, предмет их эксплуатации, основание капиталистической общественной пирамиды»¹²⁰.

Возможно, что определенный интерес к рабочему вопросу был вызван у Щапова учением Маркса, с идеями которого его мог познакомить известный революционер, близко знавший Маркса, Герман Лопатин; с последним Щапов близко сошелся в годы иркутской ссылки. В числе книг, присланных Щапову Елисеевым, был первый том «Капитала» Маркса. В статьях Щапова 70-х годов появляется упоминание имени Маркса. В статье «Сибирские народные дети и их воспитание» он пишет о Марксе как мыслителе, поставившем проблему уничтожения «историко-традиционного социально-экономического противоречия города и деревни». В статье «Мирозозерцание, мысль, труд и женщина в истории русского общества» он называет Маркса «глубокомысленнейшим современным исследователем политико-экономической истории»¹²¹.

¹¹⁸ А. П. Щапов. Сочинения, т. II. СПб., 1906, стр. 163.

¹¹⁹ Там же, стр. 159.

¹²⁰ А. П. Щапов. Сочинения, т. III. СПб., 1908, стр. 670—671.

¹²¹ Там же, стр. 571.

Но идеи Маркса не нашли отражения в работах Щапова.

В своих статьях Щапов касается многих философских проблем. Его воззрения носят печать влияния материалистической философской мысли 60-х годов, но преимущественно в той ее форме, какую она приобрела у Писарева и других сотрудников «Русского слова».

Щапов материалистически трактует вопросы природы, выступает против религии и суеверий. В статье «Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия» (1863) он пишет, что «со времени великого открытия Коперника и реально-эмпирической философии Бэкона умственная жизнь человечества в сфере природы, или естественное человеческое самосознание начинает озаряться совершенно новым, разумно-сознательным, опытно-научным мирозерцанием. Вместо религии природы, суеверий супранатурализма и теологико-схоластической метафизики, начинает просвечивать для человечества всеозаряющая и всеживотворящая, как солнце, истина природы, разум натурализма, рационализм опытного естествознания»¹²².

Однако, правильно отмечая связь материалистической философии с естествознанием, Щапов склонялся к позитивистской трактовке данного вопроса, к растворению философии в естествознании.

В статье «Социально-педагогические условия умственного развития» он выделяет мыслителей, которые «твердо стояли за реалистическое направление и развитие мышления и восстали против всяких идеалистических уклонов мысли в науке»¹²³. Среди них он указывает на М. В. Ломоносова, материалистические позиции которого он высоко ценил, на Осиповского, усомнившегося «во всех авторитетах философии, даже в авторитете Канта».

В историю русской общественной мысли Щапов вошел прежде всего как мыслитель, создавший оригинальную историко-социологическую концепцию, в основе которой лежала мысль о народе как главной силе общественного развития, о необходимости переустройства общественной жизни на основе федеративно-областной организации и земского «народосоветия». Историк-демократ, он не только указал на бедственное положение народных масс, но и страстно искал пути уничтожения социального неравенства и угнетения.

В годы спада революционной волны (после 1862 г.) большое идейное значение приобрел журнал «Русское слово», в деятель-

¹²² А. И. Щапов. Сочинения, т. I, стр. 88.

¹²³ А. И. Щапов. Сочинения, т. III, стр. 196.

ности которого, кроме Д. И. Писарева, Г. Е. Благосветлова и других, принимал участие В. А. Зайцев.

Варфоломей Александрович Зайцев (1842—1882) вел в «Русском слове» библиографический и критический отделы. Он испытал значительное идейное влияние со стороны Писарева. В 1866 г. Зайцев был арестован по обвинению в «моральном» участии в покушении на царя и «развращающем влиянии на молодежь», но после четырехмесячного заключения в Петропавловской крепости освобожден. В марте 1869 г. он уехал за границу, где сблизился с Бакуниным. Став членом русской секции I Интернационала, Зайцев принимал активное участие в борьбе бакунистов против Маркса. С 1877 г. он сотрудничал в газете «Общее дело», издаваемой русскими эмигрантами в Женеве, затем стал ее редактором.

Будучи одним из влиятельных сотрудников «Русского слова», Зайцев считал себя продолжателем идей Чернышевского, представителем революционного «молодого поколения», хотя в ряде вопросов отступал от этих идей и порой их вульгаризировал. Он был убежденным противником самодержавия и деспотического режима, феодального и капиталистического гнета в России. Вместе с тем он критиковал буржуазные порядки Запада, основанные на капиталистической эксплуатации народа. Об Англии Зайцев писал как о стране, в которой «пять миллионов сытых и свободных буржуа, вооруженных богатством и наукой, изобретениями, энергией, независимостью, эксплуатируют двадцать пять миллионов голодных, невежественных, упавших духом бедняков». Он с гневом говорил об угнетенном и несправном положении пролетариата [в «царстве барышников», полагая, что «пролетарий ничем существенным не отличается от крепостного»¹²⁴.

Считая, что конечной целью поступательного развития общества является «участие в пользовании материальными благами всей массы народа», Зайцев выступает сторонником демократических преобразований общества; но путь этих преобразований он видел в просвещении, и прежде всего в распространении естественнонаучных знаний. Неверие в силы народа, в его возможность активно влиять на ход истории породило у него ошибочное мнение, будто передовые люди могут иногда действовать во имя интересов народа и вопреки его воле. Социалистические идеи Зайцева были весьма неопределенны, расплывчаты.

На страницах «Русского слова» Зайцев выступал пропагандистом вульгарного материализма Бюхнера, Фогта и Молешотта. Полагая, что «главная тема философских мудрствований есть от-

¹²⁴ В. А. Зайцев, Избранные сочинения, т. 1, М., 1934, стр. 319.

ношение духа к природе»¹²⁵, он в ряде статей («Учение о пище, общепонятно изложенное Я. Молешоттом», «Последний философ — идеалист» и др.) защищал положение об объективном существовании мира, природы, о человеке как части природы и одновременно высшей стадии ее развития. Теория, по его мнению, должна развиваться в тесной связи с естествознанием, объяснять смысл и значение тех или иных открытий; естественнонаучные данные «представляют только груды фактов», если из них не сделаны соответствующие теоретические выводы.

Значение может иметь только та естественнонаучная деятельность, говорил Зайцев, которая подводит итоги знанию, делает из него выводы, показывает результаты, — «словом, та, которой прилично название философии природы». Вместе с тем он порой приносил значение философской теории, считая, что данные науки не нуждаются в истолковании и философском обобщении.

Зайцев отрицал идеалистическую философию, потому что, по его мнению, с понятием философии, «благодаря так называемым великим философам-идеалистам от Декарта до Гегеля соединяется понятие о праздных и бесплодных мудрствованиях, лишенных всякого практического значения, разрушающих друг друга без остатка и основывающихся на игре и злоупотреблении общими понятиями»¹²⁶.

Он выступал против немецкой идеалистической философии Фихте, Шеллинга, Гегеля прежде всего потому, что они «искали идеалов в средних веках или доходили до полного отрицания действительности». Отрицательное отношение Зайцева к идеалистической философии свидетельствовало о его неумении правильно разобраться в философских системах прошлого и не сопровождалось стремлением выяснить их историческое значение. Отвергнув идеалистическую философию, сам он оказался в значительной степени в плену вульгарно-материалистических представлений.

Будучи сторонником сенсуалистической теории познания, Зайцев стремился подходить к изучению мира «без предвзятых идей», руководствоваться «наблюдением, фактом, действительностью». Решающую роль в познании он отводил чувству, ощущению, разделял положение материалистов прошлого о том, что «нет ничего в уме, чего не было бы в чувствах». Зайцев высоко ценил теорию познания Локка и французских материалистов. «После Локка французскими сенсуалистами было окончательно установлено, что интеллектуальная деятельность есть результат

¹²⁵ В. А. Зайцев. Избранные сочинения, т. 1, стр. 270.

¹²⁶ Там же, стр. 269.

впечатлений, воспринятых органами внешних чувств, и ощущений, сопровождающих внутренние процессы организма»¹²⁷.

Критикуя субъективно-идеалистическую интерпретацию теории познания Локка, Зайцев доказывает, что объективное бытие существует независимо от воспринимающего субъекта. Но вместе с тем в вопросе о познаваемости мира он переходит на позиции агностицизма и позитивизма. «Мы знаем, — утверждал он, — реальные предметы только как ощущения, производимые ими на нас, и как порождаемые этими ощущениями наши представления»¹²⁸.

В духе вульгарного материализма Зайцев утверждал, что между пищей и деятельностью мозга существует непосредственная связь: каково питание, таков и образ мыслей. Отсюда он делал глубоко ошибочные выводы, что пища определяет психический склад и в конечном счете общественную жизнь народов. Некритически воспринимая учения Фогта, Бюхнера, Молешотта, Зайцев пришел к неверному выводу о врожденном неравенстве различных рас и о пользе рабства для чернокожих.

Эти утверждения вызвали протест со стороны «Современника» и злорадство в реакционной прессе. Антонович справедливо расценил выступление Зайцева как один из «промахов» незрелой мысли.

Упрощенный подход Зайцева к теоретическим проблемам проявился и в решении им вопросов эстетики и литературной критики. Искажая смысл тезиса Чернышевского «прекрасное есть жизнь», он делал вывод о ненужности искусства. Искусство, по его мнению, не только бесполезно, но и вредно, ибо отвлекает людей от общественно полезной работы, в том числе от популяризации естественнонаучных знаний. Отрицая «чистое искусство», Зайцев ошибочно причислял к нему поэзию Пушкина и Лермонтова.

Хотя Зайцев и сыграл определенную роль в идейной борьбе 60-х годов, в распространении естественнонаучных знаний, но его философские идеи означали отступление от того высокого уровня, которого достигла русская материалистическая философия в лице Чернышевского и Добролюбова.

5

М. Е. Салтыков-Щедрин

Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин (1826—1889) говорил, что его литературная деятельность посвящена исключительно «злобам дня». Свои произведения он считал своеобразными «пуб-

¹²⁷ В. А. Зайцев. Избранные сочинения, т. 1, стр. 275.

¹²⁸ Там же, стр. 278.

личными отчетами о современности». И это было действительно так. Но эти отчеты писались художником, глубоко убежденным, что «частные» вопросы, которые выдвигает современная жизнь, могут быть правильно поняты и решены лишь тогда, когда они будут поставлены в связь с вопросами «общими», затрагивающими «основные отношения человека к жизни и ее явлениям»¹²⁹.

Раздумья сатирика над проблемами философии, социологии, эстетики воплощались в его художественных произведениях, находили свое выражение в публицистических и критических статьях. Откликаясь на события современности, Щедрин активно вторгался в идейную борьбу.

Идейно-творческое развитие Щедрина было сложным и противоречивым; сам сатирик в конце жизни писал в автобиографическом очерке «Имя рек» о пережитых им «теоретических блужданиях».

Литературная деятельность Щедрина началась в 40-х годах под определяющим влиянием статей Белинского; об их огромном воздействии сатирик говорил впоследствии неоднократно. Участие в собраниях кружка Петрашевского (1845—1846) и в кружке В. Майкова и В. Милютина (1847), знакомство с утопическим социализмом Фурье, Сен-Симона и других, главным образом французских, социалистов углубили и обострили у Щедрина чувство социальных конфликтов современной жизни; это отразилось в его ранних повестях «Противоречия» (1847) и «Запутанное дело» (1848), послуживших причиной ссылки писателя в Вятку. Став в конце 40-х годов приверженцем социалистического общественного идеала, восприняв ряд идей Фурье и Сен-Симона (в частности, идеи гармонического развития личности и «привлекательности» труда в будущем обществе), Щедрин вместе с тем мучительно ощущал отвлеченность этого идеала.

Вятская ссылка (1848—1855), во время которой Щедрин находился на государственной службе, расширила круг его впечатлений, обогатила его более глубокими представлениями и о людях, осуществлявших «управление» царской Россией, и о трудовом народе. Вятские впечатления в значительной мере послужили тем материалом, на основе которого были созданы знаменитые «Губернские очерки» (1856—1857) — первое крупное сатирическое произведение Щедрина, высоко оцененное Чернышевским и Добролюбовым. В то же время жизнь в ссылке усилила у него ощущение глубокой пропасти между социалистическим идеалом и реальной действительностью, вплотную поставила перед ним вопрос о характере возможной в условиях этой действительности практической деятельности для приверженцев социализма. Этот

¹²⁹ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. XI. Л., 1934, стр. 41.

вопрос занял одно из главных мест в сознании Щедрина в конце 50-х и 60-х годах.

В эти годы Щедрин преодолевал некоторые либерально-реформистские иллюзии. Одной из таких иллюзий, свидетельствовавшей о недостаточно ясном понимании классовой природы крепостническо-бюрократического российского государства, была надежда на возможность для демократических деятелей использовать в интересах народа государственный аппарат царской России. Попытки теоретически оправдать и обосновать такую возможность сатирик впоследствии в очерке «Имя рек» назвал «первым фазисом» своих «теоретических блужданий»¹³⁰.

И в первой половине 60-х годов мысль сатирика обнаруживает еще признаки колебаний, в которых своеобразно отразилась сложность исторической обстановки в стране. Наряду с постоянной борьбой против крепостнической реакции и ее идейных представителей, с усилением критики либерализма у Щедрина проявляются тенденции: практицизма, недооценка нелегальных форм борьбы, отношение к ним как к непрактичному «сектаторству». Эти противоречия сказались и в период деятельности Щедрина в редакции «Современника» (1862—1864).

Трудно указать конкретные причины, заставившие Щедрина во второй половине 60-х годов серьезно пересмотреть ряд развиваемых им ранее идей и прежде всего «принцип» непосредственной пользы как важнейшего стимула деятельности. Можно согласиться с мнением советских исследователей творчества сатирика¹³¹, что пересмотр этот происходил в 1865—1867 гг. Об этом времени сам Щедрин писал как о периоде «затишья», в продолжение которого он «очень страдал»¹³².

Итогом мучительных раздумий писателя стало признание общественной значимости революционного отрицания и обличения существующего общественного строя в целях не только ближайшей «пользы», но и пробуждения революционной сознательности масс и передовой интеллигенции.

Крупной заслугой Щедрина перед русской мыслью и русским освободительным движением была беспощадная критика либерализма, обличение трусости и дряблости либералов, их холопства перед властью имущими, их антидемократизма. Борьбу Щедрина против либерализма высоко ценил В. И. Ленин, по словам которого, Щедрин «беспощадно издевался над либералами и навсегда заклеил их формулой: «применительно к подлости»¹³³.

¹³⁰ См.: *Н. Щедрин*. Полное собрание сочинений, т. XVI. Л., 1937, стр. 717—718.

¹³¹ См.: *Е. Покусаев*. Салтыков-Щедрин в шестидесятые годы. Саратов, 1957.

¹³² См.: *Н. Щедрин*. Полное собрание сочинений, т. XIII. Л., 1936, стр. 289—291.

¹³³ *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 22, стр. 84.

В конце 60-х годов полностью определились и те философские и социологические основания, на которых развернулась в «Отечественных записках» в 70—80-е годы деятельность писателя.

Своеобразным «фокусом», в котором сосредоточивались революционно-просветительские устремления Щедрина, была пропаганда «сознательного отношения» к природе и общественной жизни. «Сознательным» сатирик называл такое отношение к жизни, при котором человек признает, что явления природы и общества подчинены определенным естественным законам, и стремится раскрыть эти законы, использовать их в своих интересах и целях. Идея естественной закономерности природных и общественных явлений и была той главной философской идеей, на которой основывалось творчество писателя.

Для Щедрина как сатирика пропаганда сознательного отношения к жизни означала прежде всего борьбу против «бессознательности», критику и разоблачение тех представлений и общественных форм, которые он называл «призраками». Мысль о необходимости освободить человеческое сознание от «призраков», господство которых наносит обществу огромный нравственный и материальный ущерб, пронизывает все произведения писателя. Этой проблеме специально посвящена чрезвычайно важная для понимания мировоззренческих основ творчества сатирика неопубликованная при его жизни статья «Современные призраки» (1864).

«Призрак», по словам Щедрина, — «это такая форма жизни, которая силится заключить в себе нечто существенное, жизненное, трепещущее, а в действительности заключает лишь пустоту»¹³⁴.

Дальнейшие разъяснения позволяют заключить, что он имеет в виду общественные идеи и учреждения, утратившие свое положительное содержание и ставшие тормозом развития общества, но продолжающие господствовать и определять «внешние и внутренние подробности» общественной жизни.

Щедрин пытается объяснить существование и владычество «призраков». Ключ к такому объяснению он видит в сложном и противоречивом характере того пути, которым общество идет к «истине», т. е. к достижению общественного идеала — материального и нравственного благосостояния. Человечество не может сразу достичь этого идеала, так как познание природы, являющееся необходимым условием его достижения, совершается постепенно и медленно. Не будучи в состоянии овладеть всей исти-

¹³⁴ И. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VI. М., 1941, стр. 370.

ной, общество «невольным образом бросается навстречу первой истине, которая попадает к нему на пути и в которой оно думает найти более или менее удовлетворительное разрешение тревожащей его задачи. Результат этого вынужденного положения — истина временная, идеал минуты, призрак»¹³⁵. В дальнейшем «призраки» освящаются привычкой и авторитетом, мешающими людям освободиться от их господства.

Концепция «призраков» у Щедрина свидетельствует об историзме его мышления, о стремлении уяснить закономерности возникновения определенных идей и общественных учреждений. Вместе с тем по своему теоретическому содержанию она является просветительской и базируется на идеалистическом представлении о ходе истории, определяющая роль в котором отводится развитию человеческого сознания. Теоретическая ограниченность этой концепции не должна, однако, заслонить собой тот факт, что у Щедрина она стала основанием его ожесточенной борьбы против идей и учреждений современного ему эксплуататорского общества, основой сатирических разоблачений последнего.

Одним из «призраков», против которого боролся сатирик, было идеалистическое мировоззрение. Два мотива особенно характерны для Щедрина в его борьбе против идеализма и в защите материалистического мировоззрения, — обращение к естествознанию как научной основе философского материализма и стремление вскрыть реакционную социальную роль идеалистического взгляда на мир.

Щедрин настойчиво проводил мысль о том, что «твердой почвой» для человеческих действий может быть только мировоззрение, опирающееся на естественные науки. Характерные для передовой современной мысли «стремление в область естествознания и недоверие к метафизике» он считал поэтому глубоко плодотворными. Стремление это тем более закономерно, что в настоящее время естественные науки не стоят уже «особняком» в обществе, а обнаруживают фактически свое влияние на общий строй жизни.

Развитие естествознания показывает, что окружающий человек мир является миром «действительным, существующим и обращающимся в силу естественных и совершенно вразумительных законов»¹³⁶. Доказывая, таким образом, существование в мире естественной закономерности, оно разрушает воззрения, «служившие дотоле отправными пунктами для человеческой деятельности» (т. е. прежде всего воззрения религиозные) и «указы-

¹³⁵ *И. Щедрин*. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 371.

¹³⁶ *См. И. Щедрин*. Полное собрание сочинений, т. VII. Л., 1935, стр. 321.

вает для умственной деятельности человека совсем другие центры»¹³⁷.

Одним из таких «центров» умственной деятельности человека является, по убеждению Щедрина, «иной», т. е. противоположный «дуалистическому» (иначе говоря — религиозно-идеалистическому), взгляд на природу человека. О том, каков именно этот взгляд, Щедрин совершенно ясно сказал в статье «Уличная философия» (1869). Новейшая философия, замечает он, «все больше и больше отдает предпочтение антропологическому принципу перед метафизическим»¹³⁸. Выдвигая антропологический принцип в противоположность религиозно-идеалистической философии, Щедрин выступал как сторонник и защитник материалистических идей Чернышевского.

Статья «Уличная философия» — замечательный образец защиты материалистического мировоззрения. Поводом для нее послужило выступление Гончарова в романе «Обрыв» против материалистических идей молодого поколения. В размышлениях героини романа «новое учение» признавалось несостоятельным в первую очередь потому, что оно «самый процесс жизни» выдавало за конечную ее цель, отрицало нематериальную «неведомую силу» и бессмертную душу, разрушая «химическими или физическими опытами» веру в бессмертие.

Щедрин не мог ответить на эти обвинения прямой защитой атеизма и критикой религии. Но он достаточно ясно показал, что «философия», проповедуемая устами героини романа, равносильна отказу от познания истины, враждебна науке.

Не посягая по видимости на неприкосновенность теологии и ограничиваясь лишь замечанием, что ее догматам не место в химических и физических лабораториях, Щедрин, в сущности, показывает, что результаты естественнонаучных исследований не имеют ничего общего с положениями религии и идеализма, и эти положения утрачивают свое значение прежде всего в силу своей научной недостоверности и недоказуемости.

Защита свободного от религиозной опеки научного исследования и его естественных материалистических выводов — таков пафос статьи Щедрина, такова и вообще одна из важнейших сторон его творчества, определявшая его вклад в борьбу материалистической философии в России против религии и идеализма.

Разоблачая реакционную социальную роль идеализма, Щедрин показывал, что идеалистическое мировоззрение, отрицающее естественную закономерность в явлениях природы, препятствует познанию человеком законов природы и тем самым — движению

¹³⁷ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 421.

¹³⁸ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VIII. М., 1937, стр. 143.

общества к нравственному и материальному благосостоянию. По словам сатирика, идеалисты «в неведении и бессознательности видят необходимое условие цельности жизни», они «ставят человека в безусловную зависимость от таинственных сил и таким образом как бы узаконяют его вечное несовершенстволетие»¹³⁹.

Внимание Щедрина привлекал и вопрос о методах, «приемах» познания. Первый и главный принцип, который защищал и пропагандировал писатель в этой области, — это внимание к реальным фактам, объяснение того или иного факта из его собственной сущности. Этот принцип сатирик противопоставлял религиозно-идеалистическому мировоззрению, насильственно подгоняющему факты под определенную систему. В статье «Современные призраки» он стремился показать «фантастичность» представлений о мире, исходящих из произвольно принятого положения, будто «начало добра и зла составляет неизбежно завяску жизни».

Следствием такого убеждения является деление мира на две противоположные области — темную и светлую. «И затем, — продолжает сатирик, — очень легко возникает у нас целая система, вооруженная разными арсеналами подробностей; является борьба духа с материей, из которых первый, конечно, преобладает, вторая, конечно, подчиняется; а так как практика беспрерывно опровергает это положение, к удовольствию материи, то, как пополнение к теории преобладания духа, изобретается другая теория — о несовершенстве сего мира и о некоторых таинственных наградах и наказаниях. Одним словом, тут возникает целый фантастический мир, до такой степени лишенный реальных оснований, до того непоследовательный и разрозненный, что отношение к нему утрачивает характер разумности и окончательно переходит на почву упований»¹⁴⁰.

По убеждению Щедрина, для познания какого-либо факта или явления необходимо учитывать, что в природе и общественной жизни ничто не стоит особняком, что различные явления обнаруживают связь друг с другом и взаимодействие. «Ограничьте конкретность факта до самой последней степени, доведите ее до самой нищенской наготы, — писал сатирик в «Дневнике провинциала в Петербурге» (1872), — вы все-таки не отвергнете, что даже оскопленный пенкоснимательными усилиями факт имеет и свою историю, и свою современную обстановку, и свои ближайшие последствия, не касаясь уже отдаленного будущего»¹⁴¹.

Призывы Щедрина раскрывать сущность фактов, изучая их во взаимосвязях и развитии, — не только свидетельство диа-

¹³⁹ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 160.

¹⁴⁰ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 390—391.

¹⁴¹ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. X. Л., 1936, стр. 431.

лектических моментов в мышлении сатирика. Так же как у Чернышевского и Добролюбова, они в применении к общественной жизни имели прямой политический смысл. Принцип анализа фактов в их связях и взаимодействиях, в их обусловленности общим строем общественной жизни является одним из важнейших мировоззренческих оснований сатиры Щедрина, сила которой заключалась прежде всего именно в том, что в отдельных критикуемых ею явлениях она раскрывала антагонистичность современных общественных отношений.

Щедрин был противником агностицизма. Попытки доказать принципиальную непознаваемость мира были в его глазах одной из форм узаконения «бессознательности», подчинения человека неким «таинственным силам». По его словам, так называемая ограниченность человеческого ума составляет «приятную канву, по которой искатели неизвестного и безграничного так охотно вышивают оправдательные узоры свои»¹⁴². Вместе с тем Щедрин неоднократно говорил о том, что природа как объект познания неисчерпаема. Невозможно такое положение, когда «природа откроет человеку, так сказать, всю грудь свою, когда в ней не останется ни единой тайны (прошу не смешивать тайны с секретом!), ничего недостигнутого (не смешивайте с недостижимым!), ничего необъясненного (не смешивайте с необъяснимым!)»¹⁴³. Щедрин придавал этому факту особое значение потому, что следствием практической невозможности познать природу целиком было для него отрицание возможности установления такого общественного порядка, который был бы полной и окончательной «гармонией», исключающей всякое совершенствование, всякое движение вперед.

Во многих случаях Щедрин боролся против идеализма собственным ему оружием, сатирически высмеивая отдельных представителей идеализма (в особенности Юркевича). В критике идеализма сказалась характерная черта мышления сатирика, проявившаяся в его борьбе против «призраков» и обнаруживающая своеобразную противоречивость этого мышления. С одной стороны, понимание антагонистичности современных общественных отношений позволило Щедрину увидеть связь существования «призраков» с интересами господствующих классов, показать, что именно этим интересам служит защита «призраков», в частности религии и идеализма. С другой стороны, идеалистически-просветительский взгляд на ход истории приводил к тому, что отношения между идеологическими явлениями и антагонистическим характером общественного устройства оказывались

¹⁴² И. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 372.

¹⁴³ Там же, стр. 384.

у Щедрина «перевернутыми» — определяющими в них выступали факты идеологические.

Так, в статье «Современные призраки» сатирик связывает идеалистические представления о противоположности духа и тела с разделением в обществе умственного и физического труда и общественным неравенством, ведя читателя к выводу, что утверждение этой противоположности и обусловленного ею деления человеческих способностей на «высшие» — духовные и «низшие» — физически выгодно господствующим классам. Но при этом именно идеалистические идеи и представления выступают в качестве источника «неравноправности» людей в общественной жизни.

Понимание антагонистичности современных общественных отношений и одновременно — неумение научно объяснить эту антагонистичность сказались у Щедрина и в решении социологических проблем.

В сфере социологии так же, как и в области общих философских принципов, у него первое место принадлежало идее закономерности в развитии общества. Мнение, будто люди не по необходимости меняют старые формы общежития на новые, а потому только, что так вздумалось, сатирик презрительно называл мнением «Митрофанов» и последовательно боролся против него. Он возражал также против фаталистического истолкования общественной закономерности, справедливо считая, что фатализм ведет к отрицанию активной роли человека в истории и к оправданию всего существующего.

«Внутренним содержанием», от которого зависит то или иное устройство общества и которое определяет смену общественных и политических форм и характер различных периодов в истории человечества, являются, по Щедрину, «открытия и изобретения человеческого ума». Это убеждение проявилось и в отношении писателя к проблеме общественного идеала, занимавшей одно из важнейших мест в русской социологической мысли 60—80-х годов.

Чрезвычайно ценной для борьбы передовой русской мысли против реакционной и консервативной идеологии была прежде всего критика Щедриным «идеалов», проповедуемых представителями этой идеологии. «Идеалы» эти были, как прекрасно понимал сатирик, лишь возведенными в ранг забытых устоев всякого общества «основами» современной общественной жизни. Разоблачение этих «основ», показ их антинародного характера стали одной из главных задач творчества Щедрина¹⁴⁴. В «Благопамеренных речах» (1872—1876), «Круглом годе» (1879), «Господах Го-

¹⁴⁴ См.: Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. XIX. М., 1939, стр. 185—186.

ловлевых» (1875—1880) и других произведениях он великолепно показал, что семейственность, собственность, государство, провозглашаемые «принципами» общества, в их фактическом состоянии представляют собой «призраки», разлагающиеся формы, за которыми скрывается всеобщее «хищничество».

В щедринской критике буржуазно-дворянской семьи, собственности, государства выступает ясное понимание классовой подоплеки идеализации этих «устоев». Так, в «Убежище Монрепо» (1878—1879) Щедрин прямо говорил, что усиленные попытки оградить принципы собственности, семейственности и государства предприняты «ради вас, кабатчики и менялы», ради того, «чтобы для вас соответствующую обстановку устроить и ваше пришествие приличным образом объяснить»¹⁴⁵. Разоблачение Щедриным основ собственности общества было серьезным ударом по теориям, утверждавшим их святость и незыблемость, в частности по теории Б. Н. Чичерина.

Важным вкладом Щедрина в борьбу передовой мысли против реакционной и консервативной идеологии была также критика славянофильских и «почвеннических» идеалов.

Положительные представления Щедрина об общественном идеале складывались под влиянием западноевропейского и русского утопического социализма. Он принимал общую идею социализма как общественного строя, соответствующего «человеческой природе». Основными чертами этого строя сатирик считал обеспечение всеобщего материального довольства, гармоническое сочетание личных и общественных интересов, превращение труда из тяжелого бремени в труд «привлекательный»¹⁴⁶. Что же касается конкретных форм будущей общественной организации, то Щедрин находил попытки предсказать эти формы принципиально несостоятельными. Западноевропейские социалисты-утописты (в особенности Фурье и фурьеристы) поступали, по его мнению, ошибочно, выводя вопрос о новом идеальном строе «из сферы отвлеченной» и «регламентируя» подробности становления этого строя.

Попытки регламентировать в деталях будущее общественное устройство несостоятельны в глазах Щедрина потому, что они лишены реального исторического основания. К новым формам жизни человечество, считал он, должна привести сама жизнь. Поскольку же развитие жизни определяется «открытиями и изобретениями человеческого ума», постольку и характер новых общественных форм будет зависеть прежде всего от этих открытий и изобретений. В письме к Н. И. Утину в 1881 г. сатирик прямо

¹⁴⁵ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. XIII, стр. 144.

¹⁴⁶ См.: Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 388.

говорил, что, по его убеждению, большее или меньшее совершенство практических общественных идеалов «зависит от большего или меньшего усвоения человеком тайн природы и происходящего отсюда успеха прикладных наук»¹⁴⁷.

Выступления Щедрина против утопических проектов будущего общества были вполне справедливы¹⁴⁸. Они выражали свойственную передовой русской революционно-демократической мысли неудовлетворенность системами западноевропейского утопического социализма и стремление вывести формы будущего общественного устройства из развития самой жизни.

Проблема общественного идеала была тесно связана у Щедрина с другой важнейшей социологической проблемой, занимавшей одно из центральных мест в идейной борьбе того времени, — проблемой народа. Щедрин прямо указывал на эту связь. Через все его произведения проходит мысль о том, что интересы народа должны определять и общественные идеалы, и практическую борьбу за них, что народная жизнь «заключает в себе единственный базис, помимо которого никакая человеческая деятельность немыслима»¹⁴⁹. Щедрин был глубоко убежден, что народ — «родник жизни», ее «творческая сила». Он обращал внимание на то, что народ проявлял себя как сила во все критические моменты русской истории.

Вместе с тем Щедрин был противником какой бы то ни было идеализации народа. Представления славянофилов и «почвенников» о народной жизни, признание ее «абсолютной непогрешимости и нормальности» встречали с его стороны резкую критику.

Исторический опыт революционного движения 60-х годов привел Щедрина к выводу, что в настоящее время народ не готов к революционной борьбе. Корни народной пассивности сатирик видел в неразвитости народного сознания, в том, что народ не только беден, но и «беден сознанием своей бедности»¹⁵⁰. Тема «бессознательности» народных масс как причины их общественно-политической инертности нашла художественное воплощение в знаменитой «Истории одного города» (1869—1870).

¹⁴⁷ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. XIX, стр. 185.

¹⁴⁸ За излишнюю, с его точки зрения, попытку представить в «Что делать?» жизнь будущего общества в подробностях Щедрин критиковал и Чернышевского. Даже признав долю истины в его замечаниях по поводу «четвертого сна Веры Павловны», выпад сатирика в январской хронике 1864 г. «Наша общественная жизнь» против нарисованной в этом «сне» картины свободного и привлекательного труда — выпад, относящийся ко времени, когда Чернышевский был в заключении, — нельзя не оценить как политический промах.

¹⁴⁹ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. V. М., 1937, стр. 323.

¹⁵⁰ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 255.

В советской литературе отмечалось, что трактовка проблемы народа в «Истории одного города» направлена против представлений Толстого о движении истории как результате бессознательных, «роевых» действий народных масс, против идеализации «каратаевщины»¹⁵¹. В противоположность Толстому Щедрин считал борьбу за развитие сознания в народе важнейшей задачей передовой интеллигенции.

Но для успеха этой борьбы нужно прежде всего знать народ. Это положение сыграло свою роль в развитии характерного для демократической русской мысли и русской литературы того времени стремления «изучить народ, выяснить его положение, мирозерцание и потребности»¹⁵².

В. И. Ленин относил Щедрина к писателям «старой» народнической демократии»¹⁵³. По известному определению Ленина, единственное реальное содержание и общественное значение народничества — это крестьянская демократия. Ленинская характеристика Щедрина раскрывает, таким образом, крестьянский демократизм как реальную сущность взглядов писателя и объективное классовое содержание его деятельности. Но это общее с народничеством объективное историческое содержание воззрений вовсе не предполагает тождественности взглядов Щедрина и народников на философские, социологические и общественно-политические проблемы.

Щедрина сближали с народниками, и в первую очередь с Михайловским (речь идет о Михайловском в период сотрудничества его в «Отечественных записках»), демократический протест против самодержавия, защита крестьянских интересов, борьба против реакционной идеологии, сочувствие революционному подполью.

Крупнейшим вопросом, в котором Щедрин разошелся с народниками, был вопрос о развитии капитализма в России. В отличие от народников, сатирик приходил к убеждению, что Россия прочно вступает на путь капитализма. В «Убежище Монрепо» он не только провозгласил, что «идет чумазый», но признал, что стране придется пережить эпоху «чумазовского господства».

Щедрин не разделял надежд народников на общину как на оплот особого, некапиталистического развития страны. Он видел, что община разлагается, что «обеспечивает она не общинников, а Колупаевых», что «коммунистических инстинктов» русского мужика, на которые надеялись народники, в действительности нет.

¹⁵¹ См.: Е. Покусаев. Революционная сатира Салтыкова-Щедрина. М., 1963, стр. 23—24.

¹⁵² Г. В. Плеханов. Литература и эстетика, т. 2. М., 1958, стр. 220.

¹⁵³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 48, стр. 89.

Не признавая существования некоего «самобытного», «народного» строя русской экономической жизни, разрушаемого, по мнению народников, «искусственно насаждаемым» капитализмом, Щедрин, естественно, не имел оснований смотреть на факты капиталистического развития в стране как на упадок, регресс. Но ограниченность его позиции как крестьянского демократа не позволила ему увидеть историческую прогрессивность капитализма, рождающего силу, способную осуществить социалистическую революцию.

Маркс, интересовавшийся произведениями Щедрина и читавший некоторые из них в оригинале («Господа ташкентцы», «Дневник провинциала в Петербурге», «Убежище Монрепо»), заметил на полях «Убежища Монрепо»: «Последняя часть предостережения очень слаба; автор вообще не слишком счастлив в своих «положительных» выводах»¹⁵⁴.

Критическая сторона мысли Щедрина оказалась сильнее его положительных выводов и в оценке положения в Западной Европе. Щедрин дал блестящую, острую критику западноевропейских буржуазных порядков 70-х годов («За рубежом»). Ленин писал, что русский сатирик «классически высмеял» буржуазную Францию как «республику без республиканцев»¹⁵⁵. Но Щедрин, по его собственному признанию, плохо зная жизнь западноевропейского «городского рабочего», не понял характера рабочего движения и значения Парижской Коммуны.

Роль Щедрина в развитии передовой русской мысли во многом определяется его вкладом в эстетическую теорию. Среди широкого круга его эстетических идей можно выделить несколько главных, тесно связанных между собой мыслей, развивавшихся сатириком особенно настойчиво и постоянно. Это прежде всего — мысль об искусстве как особой форме познания действительности. Уже в первой крупной критической статье «Стихотворения Кольцова» (1856)¹⁵⁶ он писал: «Мы тогда только интересуемся произведением науки или искусства, когда оно объясняет нам истину жизни, истину природы»¹⁵⁷.

С этим пониманием искусства тесно связана вторая центральная идея эстетики Щедрина — идея общественно-воспитательного назначения искусства. Литература, по мнению сатирика, «предрасполагает к исканию истины», способствует освобождению человеческого сознания от «призраков», задерживающих его развитие,

¹⁵⁴ «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. IV. М., 1929, стр. 323.

¹⁵⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 14, стр. 237.

¹⁵⁶ Статья была запрещена цензурой; она напечатана в «Русском вестнике» в урезанном виде (1858) — без вводной части, посвященной общим эстетическим вопросам.

¹⁵⁷ «Литературное наследство», т. 67. М., 1959, стр. 292.

помогает провидеть новые формы жизни, создает образы, которые могут служить примером для подражания.

Признание литературы общественно-воспитательной силой и революционно-демократическая трактовка общественных задач литературы, естественно, приводили Щедрина в резкое столкновение с теорией «чистого искусства», критике которой посвящены многие страницы его произведений.

Эстетика, как философия и социология, была для Щедрина полем битвы за «сознательное отношение» к жизни. Речь шла при этом не только о роли литературы в воспитании такого отношения, но и о значении его для самого художника. Щедрин утверждал, что верный, передовой взгляд на жизнь чрезвычайно важен для правдивости и впечатляющей силы создаваемых художником произведений. В упоминавшейся выше статье «Уличная философия» писатель развил оригинальную и глубокую мысль о значении «миросозерцания» художника как своеобразной «подстрекательской силы» творческого процесса. «Ничто в такой степени, — писал он, — не возбуждает умственную деятельность, не заставляет открыть новые стороны предметов и явлений, как сознательные симпатии и антипатии»¹⁵⁸. Сознательное отношение к жизни не стесняет творческой деятельности художника, а, напротив, открывает ей новые горизонты, оплодотворяет ее, дает ей смысл.

Как и в любой другой деятельности, базисом художественного творчества, определяющим его содержание, направление, идеалы, должна быть «почва народная», т. е. жизнь народа, его стремления, потребности, интересы. В этом убеждении Щедрина, как в фокусе, сходятся все основные принципы его эстетики, его представления о сущности и назначении искусства, о художественном творчестве.

Щедрин продолжил разработку проблем реализма в революционно-демократической эстетике. Реализм в его понимании отвечает свойственной человеку потребности проникнуть в сущность жизненных фактов, раскрыть их внутренний смысл. «Очевидно, — писал сатирик, — что если б реализм не отвечал этой потребности, то он ни под каким видом не мог бы войти в искусство, как основной и преобладающий его элемент»¹⁵⁹. Раскрытие смысла фактов достигается путем художественного обобщения, создания «типов».

Особенно важно для Щедрина то, что определенные «типы» выступают как порождение определенного общественного порядка; поэтому «понять и разъяснить эти типы значит понять и разъяснить типические черты самого положения, которое ими

¹⁵⁸ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 118.

¹⁵⁹ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 174.

не только не заслоняется, но, напротив того, с их помощью делается более наглядным и рельефным»¹⁶⁰.

Но для того чтобы стало возможным такое «разъяснение» общественного положения через литературные типы, нужно расширить круг связей и взаимоотношений, в котором действуют изображаемые лица, поставить их в многосторонние отношения к действительности. По мнению Щедрина, именно эта тенденция характерна для развития современной русской литературы, все более и более выходящей за рамки семейно-психологического романа на широкую общественную почву.

Важным вкладом Щедрина в теорию реализма была критика натурализма, получившего в 70—80-х годах определенное распространение в русской и западноевропейской литературе. Натурализм сатирик называл «псевдореализмом» и стремился показать, что он отходит от принципов, характерных для реализма. Главными пороками натурализма писатель считал преобладание описания фактов, преувеличенное внимание к деталям, копирование действительности вместо обобщенного ее воспроизведения, и как следствие — неспособность проникнуть в сущность, во внутренний смысл явлений.

Большое место в эстетике Щедрина занимали вопросы сатиры. Лейтмотивом его взглядов в этой области было утверждение социальной сатиры, задачей которой является художественный анализ основ современного общественного порядка. «Арена» сатиры, писал он, «настолько расширилась, что психологический анализ отошел на второй план, вперед же выступили сила вещей и разнообразнейшие отношения к ней человеческой личности»¹⁶¹.

Чрезвычайно интересной и оригинальной стороной щедринской теории сатиры было понимание непосредственного предмета сатирического обличения — «пороков» и «порочных» явлений жизни. Для Щедрина порок не есть нечто раз навсегда определенное, законченное. «Порок, — писал он, — прогрессирует, как относительно внешних форм, так и по существу, и, вследствие этого, одни пороки упраздняются, и, взамен их появляются новые. . .»¹⁶² Общественное значение сатиры, ее действительность связаны поэтому с ее способностью раскрыть, разъяснить действительный смысл таких явлений и действий, «которые заключают в себе известную степень загадочности и относительно которых публика находится еще в недоумении, порочны они или добродетельны»¹⁶³. Иными словами, сатира призвана разгадать «порок», разъяснить его.

¹⁶⁰ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 57.

¹⁶¹ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 326.

¹⁶² Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. XIII, стр. 270.

¹⁶³ Там же.

Щедрин постоянно подчеркивал, что истинная сатира предполагает наличие у автора ясного положительного идеала, а таким может быть только идеал, отвечающий интересам народа. «... Единственно плодотворная почва для сатиры, — говорил он, — есть почва народная... Чем далее проникает сатирик в глубины этой жизни, тем весче становится его слово, тем яснее рисуется его задача, тем неоспоримее выступает наружу значение его деятельности»¹⁶⁴.

Щедрин был исторически более прав, чем народники 70-х годов, не веря в «социалистическую природу» русского крестьянства. Но эта объективная историческая правота имела субъективно для писателя свою негативную сторону: она лишала его той веры в возможность крестьянской социалистической революции, которая воодушевляла русских социалистов — его современников. Не сумев связать идеи социализма с борьбой нарождавшегося в России рабочего класса, Щедрин отодвигал осуществление дорогих его сердцу социалистических идеалов в далекое, неопределенное будущее.

Тем не менее его вера в социалистический идеал, его призыв к бескомпромиссной борьбе за него имели важное значение для развития русской общественной мысли. Это было отмечено марксистской критикой. В 1906 г. в статье «Социалист-утопист в оценке современников» М. С. Ольминский писал: «Самое существенное и самое ценное в Щедрине — защита самого принципа борьбы за идеалы, выяснение необходимости такой борьбы. И пока борьба за идеалы не потеряет значения в жизни человека, до тех пор не потеряют жизни сочинения Щедрина»¹⁶⁵.

6

Эстетические воззрения В. В. Стасова

Вторая половина XIX в. в России (в особенности 60—80-е годы) отличается блистательным развитием русского искусства. Принципы реализма и народности, утвердившиеся в русской литературе, нашли дальнейшее развитие во всех видах и жанрах искусства. В острой борьбе с традиционными академическими школами прокладывало себе дорогу новое, демократическое направление, идейные и художественно-эстетические принципы которого наиболее полно выражены в творчестве представителей «передвижников» и «могучей кучки», ставших знаменем русской национальной школы в живописи и музыке.

¹⁶⁴ Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 297.

¹⁶⁵ «Салтыков-Щедрин в русской критике». М., 1959, стр. 531.

Огромную роль в этой борьбе сыграл *Владимир Васильевич Стасов* (1824—1906), выдающийся художественный критик и теоретик искусства. По существу он был первым критиком-материалистом, внесшим эстетические идеи революционных демократов в область изобразительного искусства и музыки. Он оказал такое большое влияние в этих сферах, которое можно сравнить с влиянием Белинского на литературу 40-х годов.

Стасов прошел сложный творческий путь, полный борьбы и напряженных исканий истины. Не все равноценно в его философско-эстетическом наследии. В процессе эволюции его взглядов есть свои взлеты и спады, периоды плодотворной творческой деятельности и моменты ошибочных поисков, явных заблуждений. Наиболее ценны идеи Стасова 60—70-х годов.

Мировоззрение критика формировалось под влиянием передовой русской общественной, философской и эстетической мысли Ломоносова, Радищева, Пушкина, Гоголя, а также передовых западноевропейских философов, в особенности Лессинга, Дидро и Фейербаха. Решающее влияние на него оказали Белинский, Герцен, с которым Стасов был лично знаком, а также Чернышевский и Добролюбов. Этих мыслителей он считал идейными руководителями и воспитателями людей русской земли. «У нас, помимо всех Прудонов и Курбэ, — с гордостью писал Стасов о Чернышевском, — был свой критик и философ искусства, могучий, смелый, самостоятельный и оригинальный не меньше их всех и пошедший... еще дальше и последовательнее их»¹⁶⁶.

Испытав огромное влияние «Колокола» и «Современника», Стасов, однако, не стал революционером-демократом, не поднялся до требования социальной революции. В своих социально-политических воззрениях он оставался просветителем-демократом, считавшим основным средством борьбы с ненавистными ему крепостничеством, самодержавием, эксплуатацией воспитание, просвещение, всестороннее образование народа. Особое значение в исправлении социальных зол и пороков Стасов придавал воспитательному воздействию литературы и искусства.

Не поднимаясь до революционно-демократического решения вопроса о целях и средствах борьбы с социальной несправедливостью, Стасов, однако, на протяжении всей своей деятельности отстаивал интересы народа, стоял за коренное преобразование общества. Испытывая глубокий интерес к революционным эпохам в истории человечества, он высоко оценивал их роль в историческом прогрессе. Его симпатия к французским коммунарам, к русскому пролетариату, который он считал «первым, лучшим, воз-

¹⁶⁶ В. В. Стасов. Избранное, т. I. М.—Л., 1950, стр. 446.

высшейшим пролетариатом во всей Европе»¹⁶⁷, надеждой России, его горячее приветствие революции 1905 года свидетельствуют о том, что Стасову не чужды были и революционные настроения. Он выступал против самодержавия — «губителя лучших людей России»¹⁶⁸, против беззакония и произвола правительства и церкви, которые в России «до последней ниточки не народны»¹⁶⁹.

Под влиянием революционно-демократической идеологии Стасов считал народ главной живительной силой общественного развития России, в великой будущности которой он не сомневался: «... В недрах русского народа всегда лежали и лежат такие высокие, могучие силы, которые ни с чем несравненны и которые никогда, никогда не иссякнут»¹⁷⁰.

Стасов — не философ-профессионал. Но, будучи противником эмпирической критики, не опирающейся на твердые теоретические основания, он постоянно стремился поставить свои исследования в области искусства на прочный философский фундамент. Во всех его работах по теории и истории искусства, критических статьях четко прослеживается его философская ориентация.

Хотя Стасова нельзя назвать последовательным материалистом, однако определяющее место в его философских воззрениях занимают материализм и атеизм. Начиная с конца 40-х годов, он выступал сторонником материалистической философии, убежденным в познаваемости природы. С присущей ему резкостью он осуждал Канта за трансцендентальный идеализм, гносеологический разрыв «между предметом в действительности и предметом в идее». Стасов убедительно доказывал, что природа не является «чьим-то проявлением, чьим-то выражением, а стоит крепко и надежно, опираясь сама на себя»¹⁷¹.

Без материалистического истолкования природы, при котором устраняется «все сверхъестественное, таинственное, загадочное», невозможна, по мнению Стасова, подлинная наука. Не случаен в этом отношении его глубокий интерес к теории Дарвина, к его методу изучения природы¹⁷².

Будучи сторонником антропологического материализма Фейербаха и Чернышевского, Стасов ошибочно считал биологическую природу человека определяющей в конечном итоге движение общества вперед, его стремление к свободе и т. д. Однако антропо-

¹⁶⁷ М. А. Балакирев, В. В. Стасов. Переписка. М., 1935, стр. 101.

¹⁶⁸ В. В. Стасов. Избранное, т. I, стр. 401.

¹⁶⁹ Л. Н. Толстой, В. В. Стасов. Переписка (1878—1906). [Л.], 1929, стр. 156.

¹⁷⁰ В. В. Стасов. Избранное, т. I, стр. 231.

¹⁷¹ В. В. Стасов. Собрание сочинений, т. III. СПб., 1894, стр. 858.

¹⁷² См.: В. В. Стасов. Собрание сочинений, т. IV. СПб., 1906, стр. 11

логический характер его материализма не помешал ему высказать ряд глубоких и верных догадок об объективной закономерности общественного развития, о внутренней связи эпох. Стасов неоднократно подчеркивал, что «в истории все периоды необходимы», что прошлое связано с настоящим, так же как в настоящем уже есть зародыш того, что должно развиться в будущем. По его мнению, законы общественного прогресса «не выдуманы каким-нибудь умом», определяются не волей «ловких и умных лиц», «случайностью» и «нечаянностью», а внутренней логикой исторического развития.

Воинствующий атеизм — одна из сильных сторон мировоззрения Стасова. Преклоняясь перед Толстым-художником, он не побоялся критически отнестись к его религиозному учению, к его рассуждениям о боге и Христе: «На что нам тот и другой, когда так легко и разумно вовсе обойтись без них»¹⁷³, — писал он в одном из писем Л. Н. Толстому.

Передовое, демократическое мировоззрение Стасова, его материализм и патриотизм наиболее полно раскрылись в его эстетических воззрениях. Отличительной чертой Стасова — художественного критика и теоретика искусства — является неразрывное единство его эстетических идей с практикой общественной борьбы за народные интересы. Страстную, непримиримую борьбу за реализм и демократизацию искусства, утверждение «мужичьей полосы в искусстве» он непосредственно связывает с борьбой передовых сил русского общества за улучшение жизни народа. Искусство Стасов справедливо считал верным и активным средством этой борьбы. Однако он понимал, что народному делу служит не всякое искусство, а лишь передовое, глубоко правдивое, «тенденциозное».

Горячая поддержка и пропаганда Стасовым живописи Федотова, «передвижников», музыки Глинки, Даргомыжского и в особенности «могучей кучки» основывались на том, что в их творчестве он видел конкретное воплощение своих эстетических идеалов, утверждение нового реалистического направления, способного дать правдивую, неприкрашенную картину русской действительности, обнажить темные, забытые углы народной жизни и тем самым помочь народу на пути его национального и политического самосознания. Поэтому Стасов выступил против распространенного еще академизма, эстетической системы классицизма, увидевших художников от жгучих проблем современности.

Будучи горячим защитником и пропагандистом нового, реалистического направления в искусстве, вождем художников-демократов, Стасов выступил против эстетической программы

¹⁷³ Л. Н. Толстой, В. В. Стасов. Переписка . . . , стр. 124.

Брюллова и в особенности его последователей, отстаивающих принципы уже изжившей себя эстетики классицизма с культом прекрасного, гармоничного человека, «идеализированием природы, преклонением перед античностью. Критикуя Брюллова, которому многие теоретики и художники того времени отводили роль «первооткрывателя нового искусства», выступая против фанатизма традиции, Стасов выполнял исторически необходимую задачу новатора в эстетике.

Стасов проводил прямую связь между философскими, общественно-политическими, эстетическими и этическими идеями и характером искусства данного общества. Он был глубоко убежден, что передовые идеи эпохи питают искусство, служат источником его силы и могущества. Когда прогрессивные идеи, распространяющиеся в обществе, становятся не только достоянием теоретиков, но доходят «и до художников», делаются их личными понятиями «о верном, должном и справедливом», тогда «и происходит то удивительное согласие, соответствие, которое существует» «между созданием художников и тем, что об искусстве пишут. . .»¹⁷⁴, что ждут от него лучшие, передовые силы общества.

В этом отношении русский реализм, возникший и развившийся под непосредственным влиянием идей Белинского и Чернышевского, имел, по мнению Стасова, огромное преимущество по сравнению с другими направлениями. «Новые художники, — писал он, — быть может, и не читавши никогда новых трактатов, перевернувших вверх дном эстетику, осуществляли, однако же, в своих созданиях все те положения, которые составляли главную основу этих трактатов»¹⁷⁵.

Величие эстетической теории Н. Г. Чернышевского Стасов видел прежде всего в идее активной общественной роли искусства, в определении его как такой сферы человеческой деятельности, которая произносит суд над жизнью, выступает в роли «оценщика и судьи жизни»¹⁷⁶.

Стасов ясно осознавал и активно отстаивал «необходимость философской системы искусства», которая могла бы быть «общим умственным центром» для художников, давала бы им возможность объединения «на широких принципах» и, не мешая выражению индивидуальности талантов, позволила бы им работать в одном направлении.

В центре внимания Стасова была проблема реализма в искусстве. В своем обобщающем труде «Двадцать пять лет русского искусства» он называет реализм и народность первыми и главными

¹⁷⁴ В. В. Стасов. Избранные сочинения в трех томах, т. 2. М., 1952, стр. 428, 429.

¹⁷⁵ Там же, стр. 421.

¹⁷⁶ В. В. Стасов. Избранные сочинения, т. 1. М.—Л., 1937, стр. 843.

чертами искусства. Не давая точной дефиниции понятия реализма в искусстве, критик верно определяет самую суть реалистического метода в искусстве как изображения «правды действительности». Он считает «коренной, истинной, глубокой задачей» русских художников — «давать в своих созданиях правдивейшее отражение жизни — эту цель русское искусство разделяет с русской литературой»¹⁷⁷.

Для Стасова лишь тот большой и настоящий художник, кто обладает даром охватывать самую сущность того, что он видит и понимает. Призывая к изображению существенного в жизни, он предостерегал художников от простого копирования внешних сторон действительности, смешения реализма и натурализма. Отобразить правду жизни в искусстве, с точки зрения Стасова, означает раскрыть «жизнь, натуру человека, тип, характер».

С проблемой философской, мировоззренческой основы искусства Стасов связывал вопрос о тенденциозности искусства, остро дебатировавшийся в 60—70-е годы. Подлинное искусство, говорил он, всегда несет в себе глубокое содержание, выражающее современные мысли и понятия об изображаемой действительности. Осуждая сторонников «чистого искусства», Стасов подчеркивал, что даже самые талантливые среди них не приносят пользы, так как уводят своим искусством от жизни, раскрытия ее драматизма и глубочайших противоречий. «Чистое искусство», по Стасову, — иллюзия художника, порожденная его привычкой мыслить себя изолированно от общества. Стремясь объяснить, почему слово «тенденция» является столь бранным для многих представителей художественного мира того времени, Стасов верно указывает, что третирование современной ему критикой и эстетикой тенденции в искусстве есть третирование демократического содержания, попытка отвлечь искусство от постижения истины, от «оскорбительной» современности.

Истинное искусство, по Стасову, тенденциозно, так как каждый большой художник стремится выразить в созданном произведении то, что ему дорого, или осудить то, что противно. «Содержательность наших картин, — писал он, — так определена и сильна, что иной раз их упрекали в «тенденциозности». Какое смешное обвинение и какое нелепое прозвище! Ведь под именем «тенденциозности» обвинители разумеют все то, где есть сила негодования и обвинения, где дышит протест и страстное желание гибели тому, что тяготит и давит свет. Выкиньте всю эту страстную и лучшую струну в художнике, и многие останутся довольны. Но что он без нее значит? Как будто не «тенденциозно» все, что есть лучшего в созданиях искусства и литературы всех времен и всех

¹⁷⁷ В. В. Стасов. Статьи и заметки, т. II. М., 1954, стр. 16.

народов! Разве не «тенденциозен» был «Дон Кихот», разве не «тенденциозны» были «Отелло» и «Лир», и «Горе от ума», и «Ревизор», и «Мертвые души», и «Свои люди — сочтемся». . . и все создания Байрона и Гейне, все стихотворения Некрасова и т. д.? Неужели эта «тенденциозность» мешает этим крупнейшим созданиям, имевшим, имеющим и назначенным иметь в будущем громаднейшее влияние на душу, воображение и судьбу людей?»¹⁷⁸

Непременным условием народности искусства Стасов считал теснейшую связь художественного творчества с народной жизнью. Эту связь он понимал многосторонне. Искусство народно тогда, писал он, когда оно по своему содержанию вытекает из корней народной жизни, а народ является его главным действующим лицом, когда оно касается «главных сторон народной жизни». Народность искусства как выражение интересов народа, его потребностей, по Стасову, одно из непременных условий его расцвета. Это принципиально важное теоретическое положение он рассматривает на примерах русского реалистического искусства 50—60-х годов, сделавшего изображение жизни народа основным предметом искусства, его содержанием и смыслом.

Защищая передвижников от многочисленных обвинений критики в односторонности, кружковщине, в том, что они «изображают только народ, ничего другого знать не хотят», Стасов подчеркивает, что в этом и кроются главная сила и главная ценность искусства большинства наших художников, вышедших из недр народа.

Важным сдвигом в искусстве этого периода по пути прогресса было то, что изобразительное искусство, подобно литературе, уже не довольствуется изображением дворян и светских дам. Предметом художественного изображения стали различные слои населения. И именно «в этих изображениях русское искусство выказало всю силу, талант и оригинальность»¹⁷⁹.

Характеризуя творчество того или иного художника, оценивая его произведения как народные, национальные, Стасов часто ставил знак равенства между этими понятиями. Ценя в искусстве прежде всего «реальную верность и национальность типов», высоко оценивая картину Репина «Бурлаки на Волге» как в высшей степени национальную и народную (в области литературы эталоном национального своеобразия он считал Гоголя), Стасов видел ее достоинство в правдивости и естественности выражения, почерпнутого не из книг, а из самой народной жизни, в глубоком раскрытии русского характера. «Сотни лет русской истории создали эти вот типы, этот вот разнокалиберный люд, понукаемый

¹⁷⁸ В. В. Стасов. Избранные сочинения, т. II, стр. 69.

¹⁷⁹ Там же, стр. 427.

нуждой и сбежавшийся на Волгу со всех концов России. Как они, однако же, полны жизни и здоровья! Какие громадные силы в них покоятся, и как они их добродушно растрачивают, кажется, и сами того не ценя и не соображая, только на то, чтобы вырабатывать бедные гроши»¹⁸⁰.

Выражение особенностей национальной жизни народа Стасов считал органичной, естественной стороной всякого подлинного художника. Художник индивидуален и национален тогда, когда «не посторонние, не чужие, не давнишние... сцены, лица и характеры теснятся у него в воображении и чувстве, а то, что его всякий день окружает, среди чего он живет с утра до вечера. Он, сам того не думая, с первой же минуты становится национален.»¹⁸¹ Однако чувство национального у художника связано в первую очередь с отображением современной жизни, животрепещущих событий и фактов. Солидаризируясь с французским художником-реалистом Курбе, Стасов подчеркивает, что художник национален тогда, когда он современен, когда он осознает свою неразрывную связь с обществом, раскрывает современную ему историю, ставя во главу угла «наш характер, наши нравы и наши дела».

В трактовке национальной самобытности и народности искусства Стасов не поднимается над антропологическим объяснением этих понятий. Здесь, как и в ряде других вопросов, он был не всегда последователен, иногда противопоставлял национальное общечеловеческому, отождествлял народность и простонародность.

Мысль Стасова о том, что подлинное национальное своеобразие искусства порождается исторической спецификой народной жизни, раскрывается лишь в процессе неразрывной связи художника с обществом, с современностью, не потеряла своего значения и в наши дни.

Материалистическое понимание природы искусства, борьба за реализм дали возможность Стасову увидеть и решительно осудить многочисленные декадентские направления в русском и мировом искусстве конца XIX — начала XX в. Несмотря на ошибки и неточности в оценке отдельных художников, он верно усмотрел за всеми новаторскими фокусами, громкими поисками новой художественной формы антиреалистическую, антинародную сущность декаданса, «ничтожество, банальность и бесцветность содержания», внутреннюю пустоту и безответственность, проповедь под флагом борьбы с утилитарным направлением всяческих уродств. Его оценки импрессионизма, натурализма, сим-

¹⁸⁰ В. В. Стасов. Избранное, т. II. М.—Л., 1951, стр. 224—225.

¹⁸¹ В. В. Стасов. Избранные сочинения, т. II, стр. 417.

волизма и других направлений в принципе верны и во многом совпадают с оценкой этих явлений Г. В. Плехановым.

Положительно оценивая поиски импрессионистов в области колорита, считая, что они способны «двигать вперед развитие колоритных сил и умения у других художников», Стасов подчеркивает, однако, что выдвинутый ими метод не позволяет художнику пойти дальше «этюдов», подняться до широких, обобщающих полотен, «целых картин», раскрывающих смысл жизни.

И все же, несмотря на многие принципиально верные положения, развиваемые Стасовым в 90-е годы и первые годы XX в., этот период отличается известным спадом в его идейно-теоретическом развитии. Решительное непризнание Серова, Врубеля, Бенуа и других крупнейших русских художников означало отступление Стасова от конкретно-исторического подхода к искусству того времени, некоторую односторонность его воззрений на искусство.

Известна историческая ограниченность суждений Стасова по отдельным вопросам эстетики, например, его недооценка русского искусства XVIII в., боязнь «эстетства», проявившаяся в том, что он даже Рафаэля обвинял в этом грехе и сердился на себя за любовь к нему, за то, что «эстетику из себя не выскоблишь». Неверно было бы видеть в этом только личные вкусы Стасова, хотя они играли существенную роль. Не для воспроизведения изящного, утверждал он, призвано искусство. «Невинные сюжеты», «нюханье розы» не устраивали не только Стасова, а многих прогрессивных деятелей того времени, которые само право искусства на существование связывали лишь с конкретными интересами общественной борьбы. Подобный утилитаризм был односторонним. Он не ориентировал искусство на полное отражение жизни и в первую очередь отображение прекрасного, изящного, что всегда составляло существенную сторону содержания искусства как формы общественного сознания.

Верное, но несколько одностороннее стремление Стасова подчеркнуть необходимость раскрытия общественного смысла изображаемых явлений, обличение социального зла порой приводили к тому, что собственно художественные интересы, исследование специфических закономерностей искусства как эстетической деятельности отходили в его эстетике на второй план. Поэтому у Стасова, как правило, редко встречается собственно эстетический анализ искусства, а социологический его анализ преобладает над эстетическим. Тем не менее труды Стасова о развитии русского искусства, его горячая поддержка молодых талантов, беззаветная борьба с реакционной критикой и отжившими академическими представлениями в защиту нового, подлинно реалистического искусства сыграли большую положительную роль в истории русской эстетической мысли и искусства XIX в.

Место и значение В. В. Стасова в истории русской художественно-эстетической культуры определяется тем вкладом, который он внес в дальнейшее обоснование и развитие принципов реализма, народности и национальных основ искусства.

Внедряя эстетические идеи русских революционных демократов, главным образом, в сферу изобразительного искусства, Стасов в течение всей своей активной творческой деятельности боролся за передовое, демократическое искусство, отдавая все силы тому, чтобы приблизить искусство к народу, сделать народ и главным действующим лицом, и главным ценителем искусства.

Будучи теоретиком новой национальной школы русского искусства, главным образом, «передвижников» и «могучей кучки», Стасов в своей концепции искусства и концепции личности художника отразил те требования, которые были насущными для художников-демократов, выдвигавших задачу создания большого сурового гражданского искусства.

Лейтмотивом эстетических идей Стасова явилось раскрытие социальной сущности и общественной значимости искусства как средства социального протеста. В этом отношении он оказал огромное влияние на развитие русского искусства, демократических взглядов на назначение искусства и формирование мировоззрения русских художников. Однако в такой, принципиально верной, постановке вопроса имела известная односторонность, суженность собственно эстетических критериев оценки художественного творчества.

Многие неудачные суждения Стасова-критика о различных направлениях русского искусства 80—90-х годов объясняются также тем, что у него отсутствует диалектический конкретно-исторический подход к многообразному миру искусства, что критерии, применяемые им к русскому передвижничеству, он несколько механически распространил на все искусство в целом.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

НАРОДНИЧЕСТВО

Г Л А В А Ш Е С Т А Я

ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ РЕВОЛЮЦИОННОГО И ЛИБЕРАЛЬНОГО НАРОДНИЧЕСТВА

Народничество в России — это громадное течение общественной мысли, оставившее глубокий след в общественных теориях, в истории различных форм социализма, в философии, социологии, науке, литературе и искусстве. Оно прошло длительный период своего формирования, развития и упадка. Предтечами и родоначальниками народничества В. И. Ленин называл А. И. Герцена и Н. Г. Чернышевского.

В пореформенном периоде русской истории XIX в. В. И. Ленин выделял «старое», «социально-революционное» народничество, к лучшим сторонам которого примыкал в некоторых отношениях русский марксизм, и народничество «современное». Последнее утратило «хорошие стороны старого русского социально-революционного народничества», ухватилось «за одну из крупных его ошибок — непонимание классового антагонизма внутри крестьянства»¹ и получило в 80—90-х годах XIX в. «громадное распространение вширь» «ценой опошления народничества, ценой превращения социально-революционного народничества, резко оппозиционного нашему либерализму, в культурнический оппортунизм, сливающийся с этим либерализмом, выражающий только интересы мелкой буржуазии»².

Эволюцию народничества В. И. Ленин связывал с изменением его социальной базы, с классовой дифференциацией русской деревни. Проследившая исторические судьбы народничества, В. И. Ленин писал, что вместе с расколом деревни раскололся и старый русский крестьянский социализм, уступив место, с одной

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 353, 262.

² Там же, стр. 283.

стороны, рабочему социализму, с другой — выродившись в пошлый мелкобуржуазный радикализм.

Революционное и либеральное народничество представляют два различных этапа в практическом общественном движении и в политической идеологии. Реформистскую сущность программ 80—90-х годов нельзя механически распространять на все народничество в целом. Однако и революционному, и либеральному народничеству присущи некоторые общие черты. Общими, характерными для всего народничества чертами В. И. Ленин считал: «1. Признание капитализма в России упадком, регрессом. . . 2. Признание самобытности русского экономического строя вообще и крестьянина с его общиной, артелью и т. п. в частности. . . 3. Игнорирование связи «интеллигенции» и юридико-политических учреждений страны с материальными интересами определенных общественных классов»³.

1

Революционное народничество

Революционное народничество сформировалось как особое течение в тесной связи с предшествующими прогрессивными течениями русской мысли. Вначале оно целиком опиралось на теоретические и тактические принципы, выдвинутые Герценом и Чернышевским. Но, по мере накопления революционерами 70—80-х годов своего собственного опыта и в связи с возникновением новых практически-политических задач, выраставших из нужд самого движения, их теория и практика все более отдалялись от учений вождей русской революционной демократии, дополняясь новыми элементами и приобретая специфически народнические черты и особенности. К 70-м годам народническая идеология оформилась, по словам В. И. Ленина, в довольно стройную доктрину.

Теория и практика борьбы революционного народничества против самодержавия вытекали из конкретной исторической обстановки того времени. Народные массы еще не были готовы к революционному действию, революционеры же не хотели ждать. Вначале они пытались пробудить народ, а когда это не удалось, пошли на штурм царизма в одиночку, сознательно жертвуя собой во имя свободы. Других средств народники не видели. Неразвитые общественные отношения породили неразвитые теории и формы борьбы. В этом и состояли историческая ограниченность и драматизм движения революционных народников.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 528—529.

Теоретическое обоснование революционного народничества 70-х годов было дано в трудах его главных идеологов — М. А. Бакунина, П. Л. Лаврова и П. Н. Ткачева. Хотя Н. К. Михайловский закончил свой жизненный путь в рядах либерального народничества, его заслуги в разработке теоретических основ народничества, в том числе и революционного, очень велики. Значительный вклад в выработку и распространение народнической доктрины внесли также Г. В. Плеханов, П. А. Кропоткин, Н. А. Морозов и другие.

Разрабатывая основы народнической идеологии, Бакунин, Лавров, Ткачев, Михайловский и другие уделяли много внимания проблемам философии и социологии. Уступая в ряде принципиальных пунктов своим философским предшественникам в России, идеологи народничества поставили тем не менее ряд важных философских и социологических проблем, заняв достойное место в истории русской философской и социологической мысли второй половины XIX в.

* * * * *

Одной из центральных фигур освободительного движения и общественной мысли в России во второй половине XIX в. был *Петр Лаврович Лавров* (1823—1900), ученый и мыслитель, страстный пропагандист социализма, революционер-народник. Он внес значительный вклад в развитие идеологии революционного народничества. Видный деятель международного социализма, он многое сделал для установления связей между революционными силами России и Западной Европы.

Лавров родился в помещичьей семье, получил образование в Михайловском артиллерийском училище (окончил в 1842 г.), после чего стал преподавателем математики в этом училище, затем (с 1846 г.) профессором математики Петербургской военной академии. Уже в начале пятидесятых годов у него появился интерес к социально-политическим проблемам. Лавров сближается с Чернышевским и группой его единомышленников, а в 1862 г. входит в тайное революционное общество «Земля и Воля».

С 1852 г. Лавров стал выступать как публицист и автор разнообразных научных трудов, публикуя свои статьи в специальных военных журналах, а также в «Отечественных записках», «Русском слове» и даже в герценовском «Колоколе». Выход в свет в 1861 г. его книги «Очерки вопросов практической философии. Личность» послужил поводом для написания Чернышевским работы «Антропологический принцип в философии». Общественная деятельность Лаврова (идеологически он примыкает в это время к шестидесятникам), его связи с Чернышевским и другими рево-

людионерами-демократами, выступления в защиту революционно настроенного студенчества создали ему в глазах правительства репутацию политически неблагонадежного. В 1866 г. он был арестован и сослан в Вологодскую губернию.

Начало влияния Лаврова в революционных кругах как идеолога народничества связано с «Историческими письмами», напечатанными в 1866—1868 гг. в журнале «Неделя» (в 1870 г. они вышли отдельной книгой). Это оригинальное произведение было воспринято как теоретическое и нравственное обоснование роли интеллигенции в борьбе за освобождение народа.

В начале 1870 г. Лавров бежал из ссылки за границу, где установил связь с французскими социалистами и стал членом парижской секции Интернационала. Он принял участие в Парижской Коммуне, в мае 1871 г. по поручению Коммуны выехал в Лондон для установления связи с Генсоветом Интернационала. Там Лавров познакомился с Марксом и Энгельсом.

Но, несмотря на знакомство с марксизмом, сочувствие классово-вой борьбе пролетариата, более или менее верное понимание экономических и политических процессов буржуазного общества на Западе, Лавров считал, что в России ввиду неразвитости капитализма и малочисленности пролетариата революционные задачи должны ставиться иначе. Подобно большинству революционных народников, он, признавая верность марксистской теории для Запада, не видел реальной базы для ее приложения к России.

В 1873 г. Лавров приступил к изданию заграничного журнала «Вперед!» (1873—1877) и газеты того же названия (1875—1876). Теоретическим основанием его социально-экономической программы были идеи о самобытности русских общественных отношений, о социалистической природе крестьянства и общине как социально-экономической основе будущего общества. Вопросы политические рассматривались им как второстепенные по сравнению с задачами социального и экономического преобразования. Лавров отрицал «обязательную государственность» и провозглашал принцип «свободной ассоциации». Отсюда вытекала недооценка политической борьбы. Но в вопросах тактики Лавров не соглашался ни с бакунистами, ни с последователями Ткачева.

В отличие от Бакунина, который звал к немедленному всенародному бунту, и Ткачева, развивавшего мысль о захвате политической власти революционным меньшинством, Лавров ставил перед молодежью задачу — сначала овладеть знаниями и провести в народе длительную пропагандистскую работу, полагая, что социальная революция в России должна быть тщательно подготовлена. Нелегальная организация революционеров должна вести среди народа революционную пропаганду и агитацию до тех пор, пока народ не осознает задач революции и не созреет

для революции. При этом Лавров указывал на важное значение связей русского революционного движения с борьбой пролетариата западных стран.

В конце 70-х годов, когда, отказавшись от «хождения в народ», народники все в большей степени склонялись к террористической борьбе с правительством, влияние Лаврова в России стало постепенно падать. Но тем не менее в глазах всех революционных сил России он продолжал оставаться авторитетом. В 1889 г. Лавров вместе с Плехановым был делегирован социалистами России в Париж на международный рабочий конгресс, положивший начало существованию II Интернационала.

В обширном литературном наследстве Лаврова наиболее важными в теоретическом отношении, кроме «Исторических писем», являются: «Механическая теория мира» (1859), «Что такое антропология» (1860), «Три беседы о современном значении философии» (1860), «Задачи позитивизма и их решение» (1868), «Государственный элемент в будущем обществе» (1875—1876), «Биография — исповедь» (1885—1889), «Опыт истории мысли нового времени» (1875—1894), «Важнейшие моменты в истории мысли», «Социальная революция и задачи нравственности» (1884), «Задачи понимания истории» (1898).

В теоретических работах Лаврова проблемы социологии и философии, как правило, не разделены сколько-нибудь резкой гранью, а переходят одна в другую, поскольку как природа, так и социальная жизнь рассматриваются им сквозь призму человеческой личности как субъекта познания и исторического действия.

Философские взгляды Лаврова сложились в результате усвоения им самых различных идейных источников, главным образом, гегельянства, кантианства и позитивизма. Он испытал известное влияние антропологического материализма Фейербаха. Построенная на столь разнородном материале философия Лаврова была эклектичной, за что его критиковали Чернышевский, Антонович и Писарев. Философские взгляды Лаврова были подвергнуты критике Ф. Энгельсом и В. И. Лениным.

Будучи ученым широкого кругозора, Лавров хорошо знал новейшие открытия естествознания и новейшие философские теории. Из философских систем он выделял позитивизм, в котором видел постановку следующих важнейших задач научно-философского мышления:

- 1) следование философских построений за состоянием специальных наук;
- 2) критичность философского мышления и своевременное освобождение от истин, утративших научную ценность;
- 3) объединение в единой системе трех рядов явлений: объективной природы, процесса развития личного мышления и развития человечества в истории.

По мнению Лаврова, эти впервые сформулированные позитивизмом положения должны стать основой философии будущего, высоким требованиям которой в настоящее время не отвечают ни сам позитивизм в лице Огюста Конта и его учеников, ни современный материализм, ни идеализм. Лавров ценил в позитивизме анти-теологизм и критику отвлеченной, умозрительной философии. Главным недостатком позитивизма он считал отсутствие «философского принципа», что «придает позитивизму тот эмпирический характер, вследствие которого он может лишь увертками ответить на основные вопросы о своем методе и о своем праве на существование»⁴⁻⁵.

Лавров отвергал идеализм, в особенности гегелевский, прежде всего за его враждебность естествознанию и другим специальным наукам. Главные категории идеализма — идея, разум, дух, говорил он, не могут быть основой конкретного знания, которое опирается на реальные явления мира.

Иным, более сложным было отношение Лаврова к материализму. Положительной чертой этого направления является, по его мнению, знание законов материального бытия. Поэтому «материалистический принцип» весьма удобен для теоретических наук. Но Лавров считал, что материализм так же, как и идеализм, умозрительно и произвольно решает вопрос о начале бытия. Лавров находил также, что материалисты, особенно те, которых он причислял к представителям «грубого материализма», не дали правильного решения проблемы взаимоотношения материальных и духовных явлений. Они упрощенно выводили сознание из материи, видя в нем «одинаково необходимый продукт вещества».

Критикуя материализм, Лавров само понятие вещества называет сверхчувственным, метафизическим. Однако при этом он считал, что новейшие материалистические теории, к которым он относил системы Фейербаха, Маркса и Энгельса, существенным образом отличаются от прежних теорий вульгарного материализма. Он даже полагал, что эти системы напрасно сохраняют название материалистических. «Вероятное будущее построение» научной философии Лавров связывал с Фейербахом и Дж. С. Миллем, теории которых он считал необходимым дополнить идеями неокантианства (Ланге).

Лавров называл свое мировоззрение антропологическим. В антропологию, трактуемую им довольно широко, он включал те науки, которые в той или иной степени изучают различные сферы жизнедеятельности человека. В итоге получалась довольно сложная сводная система, базирующаяся на данных наук, изучающих человека. Человек «в его реальном единстве, как ощущающий

⁴⁻⁵ П. Лавров. Философия и социология. Избр. произв. в 2-х томах, т. 1. М., 1965, стр. 621.

и действующий, желающий и познающий» рассматривается Лавровым как «основная точка исхода философского построения», как «*догматический принцип*, который служит центром философской системы»⁶.

По Лаврову, человек — это целостный организм, для которого характерны познавательная и практическая функции. Первая реализуется посредством мышления, вторая — действия. Всякий мыслительный акт направлен на объект, на «мир как он есть», а действие сводится к выбору целей и средств их достижения, продиктованных влечением к приятному, полезному и должному. Логическим выводом из этого является, во-первых, признание реального мира в том виде, как он отражается в сознании субъекта; во-вторых, предполагается реальность практических действий человека в мире, часть которого он составляет сам, и, наконец, в-третьих, изучение человека в его отношении к миру позволяет сделать вывод, что человек обладает критической способностью оценивать степень реальности явлений объективного мира, а также определять достоинство целей и средств практических мероприятий.

Хотя Лавров и убежден в реальном существовании мира, признает материальное основание вещей, а также объективную необходимость, но все это он в конечном счете истолковывает в юмско-кантовском духе. Влияние кантианства в философии Лаврова проявляется в делении мира на «вещи в себе» и «вещи для нас», в признании непознаваемости сущности вещей. По его мнению, «невозможно знать так называемые вещи сами в себе, или сущность вещей. Теоретический и практический миры остаются неизвестными по их сущности и представляют для человека совокупность познаваемых явлений с непознаваемой подкладкой»⁷.

Философская теория Лаврова органически связана с психологией и этикой, которые в свою очередь служат переходом к социологии или к «практической философии», где проблема человека выступает как проблема личности. По Лаврову, человек, приобретая знания, оценивает их с точки зрения полезности или вредности, приятного или неприятного, должного или предосудительного. Таким образом, всякое знание не только имеет научно-теоретическое и прикладное значение, но и способствует выработке нравственного идеала, которому подчиняются все теоретические и практические действия человека. Этот идеал выступает в качестве мерила и оценки событий, а поэтому оценка событий обязательно является субъективной. «Личность, — указывает

⁶ П. Л. Лавров. Философия и социология. Избр. прозв. в 2-х томах, т. 1, стр. 623.

⁷ П. Л. Лавров. Философия и социология. Избр. прозв. в 2-х томах, т. 2. М., 1966. стр. 633.

Лавров, — действующая на общество на основании научного знания необходимого и нравственного убеждения о справедливейшем, есть источник *истории*. Столкновение личных деятельностей на тех же основаниях, различных для каждой личности, производит объективный процесс истории»⁸.

Социологическая концепция Лаврова опиралась на левое гегельянство с его культом «критически мыслящих личностей» и антропологический взгляд Фейербаха на человека. В ней нашли отражение идея общественной солидарности Конта, учение Бокля о прогрессе и отчасти экономическая теория Маркса. Эти теории были использованы Лавровым для построения, как ему представлялось, цельной системы объяснения истории и интерпретированы с позиций субъективного метода.

Ключевым пунктом социологии Лаврова стала теория личности. В «Очерках вопросов практической философии» он писал, что для создания науки об обществе «надо взять человеческую личность в ее психологических данных, надо в этих данных искать основу того развития, при котором человек способен правильно судить о политических и общественных вопросах»⁹. По его мнению, на основании теории личности можно уже приступить к критике общественных форм.

Считая «пустой фантазией» изучение личности «вне всех общественных начал», Лавров, однако, рассматривает общество лишь как среду, в которой разворачивается деятельность человека. По его мнению, активный характер человеческого сознания делает человека причиной внутреннего движения самого общества и всех его внешних воздействий на природу. Хотя человек и сознает свою обусловленность объективными законами природы, тем не менее он в своих действиях свободен. Как существо разумное, он преследует в своих действиях определенные цели в соответствии с выработанным идеалом.

Отсюда Лавров пришел к выводу, что явления социальной жизни имеют иной характер, чем явления природы, в которой господствует «слепой детерминизм», и, следовательно, общественной науке должен быть присущ особый способ рассмотрения событий. Естествознание пользуется объективными критериями, поскольку изучает явления, не зависящие от человека и его сознания. Напротив, в истории и в социологии ученые сталкиваются с миром человеческих отношений, а поэтому здесь неизбежен субъективный способ анализа.

Разъясняя свою точку зрения, Лавров подчеркивал два обстоятельства: во-первых, что история делается людьми, руковод-

⁸ П. Л. Лавров. Философия и социология. Избр. произв. в 2-х томах, т. 1, стр. 631.

⁹ Там же, стр. 353.

ствующимися своими идеалами, и, во-вторых, что исторический процесс рассматривается личностью как постепенное осуществление выработанного ею идеала. Таким образом, получается, что идеал выдвигается в качестве движущей силы истории и вместе с тем оказывается чем-то вроде закона группировки исторических событий, подлежащих рассмотрению.

Субъективный метод Лаврова сочетает идеалистическое и антропологическое понимание общества и его законов, он является логическим завершением философской концепции Лаврова, прямо вытекающей из идеалистического сенсуализма, когда в гносеологии переоценивается «отдельность, самостоятельность личности». Вместе с тем субъективная социология была продуктом того особого положения, которое сложилось в русском революционном движении 60—70-х годов XIX в. Специфика общественного движения пореформенной России отражалась в воззрениях Лаврова как антагонизм личности и общества, идеалов и реальной действительности, а преодоление антагонизма представлялось в теории как борьба личности во имя идеала против общества, развивающегося, как казалось, слишком медленно и не всегда в желательном направлении.

Субъективный метод выростал также из особенностей самой исторической науки, в которой ход общественных событий различными учеными, принадлежащими к разным политическим группировкам, истолковывался неодинаково, соответственно тем идеалам, которых они придерживались. Лавров считал, что всякая идеология пронизана духом борющихся партий; свой субъективный метод он фактически отождествлял с таким своеобразным принципом политической тенденциозности. Считая, что субъективизм в общественных науках является в определенных пределах неизбежным, он тем не менее стремился найти такой вид выражения субъективных построений, который позволял бы максимально приблизиться к объективному процессу и избежать произвола и фальсификации в исторической науке. Эта позиция Лаврова в развернутом виде изложена в «Исторических письмах».

В «Исторических письмах» Лавров ставил своей целью восстановить в глазах разночинной интеллигенции, повально увлекавшейся естествознанием, важность общественного знания, стремился привлечь ее внимание к истории и социологии. Мысли Лаврова о значении разработки проблем истории и социологии оказали весьма плодотворное влияние на последующее развитие социальных наук в России, приковав к ним внимание лучших сил прогрессивной интеллигенции.

В соответствии со своими методологическими установками, Лавров считал, что «единственным орудием и единственным предметом истории» является человек. Поэтому при изучении обще-

ственного процесса необходимо принимать во внимание законы, которым подчиняется человек как существо физическое и нравственное. Без учета этих законов невозможно познать человеческие потребности и влечения, побуждающие людей к активным действиям, в частности, потребность в расширении знаний, изменении окружающих условий в соответствии со своим желанием, нравственным идеалом, стремлением к истине и справедливости. Эта целесообразная сознательная деятельность составляет «центральную нить» исторического развития.

Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении, воплощение в общественных формах истины и справедливости составляет, с точки зрения Лаврова, содержание исторического процесса, или «формулу прогресса». Исторический процесс всегда представляется человеку в виде непрерывной борьбы за прогресс. Правда, история знает и регрессивные эпохи, когда ослабевают или подавляются истинность и справедливость, но, несмотря на это, в обществе происходит необходимое поступательное движение вперед. Критерием прогрессивного и регрессивного, истинного идеала и ложного Лавров считает абстрактное «высшее благо человечества».

С субъективно-идеалистической трактовкой исторического прогресса связано решение Лавровым вопроса о роли критически мыслящих личностей в общественной жизни. В его представлении только критически мыслящие личности постигли законы общественного развития и возвысились над толпой, мыслящей пассивно и занятой исключительно добыванием средств существования. Поскольку общественная жизнь развивается вследствие работы мысли, то только критически мыслящие личности являются двигателями прогресса, ферментом исторического развития.

Отсюда Лавров переходит к постановке революционно-практических задач перед русской интеллигенцией. Он напоминает ей о том, что общественный прогресс, рост цивилизации достигнуты неисчислимыми бедствиями, лишениями, трудом широких масс народа, оставшихся до сих пор вне цивилизации. Поэтому мыслящая интеллигенция находится в неоплатном долгу перед народом. Настало время, когда каждая мыслящая личность, осознавшая несправедливость существующего строя, должна посвятить себя общественной борьбе. Эту борьбу Лавров называет борьбой личности за прогресс, или иначе за социализм. При этом он выделяет три фазиса борьбы. Революционная деятельность начинается с появления провозвестников новых идей. Вокруг них объединяются единомышленники и сочувствующие. Затем выступают героические одиночки, типа Каракозова, сознательно жертвующие собой для возбуждения революционного энтузиазма. Но дей-

ствительная организованная борьба начинается только в третьем фазисе, с момента создания партии.

Теоретическое обоснование Лавровым необходимости создания партии едва ли не самая интересная и глубокая часть его практической программы, выведенной им из обобщенного опыта истории. Учение Лаврова о партии оказало сильное влияние на организационное оформление складывавшегося народнического движения. «Земля и Воля» и еще более «Народная воля» представляли собой централизованные и достаточно сплоченные конспиративные партии, которые, несмотря на сравнительную малочисленность, действительно являлись внушительной политической силой и оказали революционизирующее влияние на русское общество. Подчеркивая, что русским социал-демократам негде искать готовых образцов при создании партии, В. И. Ленин обращал тем не менее внимание на народнический опыт революционной конспирации и «техники» революционной, подпольной работы.

В 1881 г. Лавров дополнил «Исторические письма», в которых социологическая концепция изложена наиболее полно, письмом XVI — «Теория и практика прогресса». В этом письме он дал новое определение прогресса. Если прежде содержание прогресса он связывал с развитием личности, то теперь под прогрессом он понимает «рост общественного сознания, насколько оно ведет к усилению и расширению общественной солидарности». Таким образом, Лавров делает акцент не на абстрактно толкуемой личности, а уже на обществе. Оставаясь в рамках субъективизма, он тем не менее вносит в социологию идеи, свидетельствующие о влиянии марксизма. В понятие прогресса, начиная с 80-х годов, он включает экономический фактор.

Стремление Лаврова заменить абстрактные схемы более конкретным и углубленным анализом историко-социологических проблем можно проследить на примере решения вопросов классовой структуры общества, государства и права. В «Исторических письмах» он писал не о классах, а о прогрессистах и реакционерах, о мыслящих личностях и толпе, о имущих и неимущих. Позднее он уже оперирует понятиями «класс», «классовая борьба» и связывает их с «экономическим и политическим неравенством». Если прежде происхождение общественных институтов он объяснял, опираясь на теорию естественного права, и выводил государство из необходимости всеобщей безопасности, то теперь сущность государства рассматривается как «господство одного класса над другим».

Элементы материалистического объяснения истории ярче всего проявились у Лаврова в решении вопроса о взаимодействии экономических и политических потребностей в обществе. В последнем своем очерке он писал: «При рассмотрении взаимодействия

экономических и политических потребностей в истории научное решение вопроса склоняется к господству первых над последними, и всюду, где при помощи исторического материала можно разглядеть с большею подробностью истинное течение фактов, приходится сказать, что политическая борьба и ее фазисы имели основанием борьбу экономическую; что решение политического вопроса в ту или другую сторону обуславливалось экономическими силами; что эти экономические силы создавали каждый раз удобные для себя политические формы, затем искали себе теоретическую идеализацию в соответственных религиозных верованиях и философских мирозерцаниях, эстетическую идеализацию в соответственных художественных формах, нравственную идеализацию в прославлении героев, защищавших их начала»¹⁰.

В последующих работах, написанных за границей, он более реалистически толкует и учение о социализме. Лаврова теперь занимают не общегуманистические принципы истинности и справедливости. Его внимание направлено на коренное преобразование экономического и политического строя, в зависимость от чего ставится «солидарное развитие человечества» в других направлениях повседневной жизни. Что касается социалистического идеала, то Лавров уже не объявляет его как прежде плодом свободного творчества мыслящих критически личностей, а считает итогом изучения опыта классовой борьбы и законов социально-экономического развития общества.

* * * * *

Михаил Александрович Бакунин (1814—1876) многие годы провёл в саксонских, австрийских и русских крепостях за его участие в революции 1848 г. и затем в ссылке в Сибири. Период заключения и ссылки разделяет сознательную жизнь русского революционера на две части — 30—40-е и 60—70-е годы, принадлежащие разным историческим эпохам¹¹. После побега из Сибири через Японию и Америку Бакунин в 1861 г. прибыл в Лондон, где примкнул к герценовскому «Колоколу». Несколько лет он усиленно пропагандировал идеи славянского освобождения, которыми увлекался еще в 40-х годах. Однако примерно с 1864 г. основной целью Бакунина становится выработка теории революционного анархизма и организация всемирного тайного общества для освобождения трудящихся всех стран («Альянс социалистической демократии»).

¹⁰ П. Л. Лавров. *Философия и социология*. Избр. произв. в 2-х томах, т. 2, стр. 278.

¹¹ О философских и социологических взглядах Бакунина 30—50-х годов XIX в. см. в «Истории философии в СССР», т. 2.

В 1868 г. Бакунин и его сторонники вступили в Интернационал, взяв на себя обязательство распустить «Альянс». Но Бакунин сохранил тайный Союз внутри Международного Товарищества Рабочих. Принципиальные расхождения между марксистами и бакунистами по важнейшим политическим и теоретическим вопросам, раскольническая деятельность бакунистов привели к острой борьбе, закончившейся исключением в 1872 г. из Интернационала Бакунина и его ближайших сторонников.

К концу жизни Бакунин, тяжело переживавший поражение Парижской Коммуны и неудачу своих попыток возглавить революционные вспышки во Франции и Италии, уходит из политической жизни.

Бакунизм получил широкое распространение во многих странах. Очень сильным было его влияние в России, где он утвердился в качестве одного из главных направлений революционного народничества.

В наиболее систематизированном виде анархистские и народнические воззрения Бакунина изложены в работах — «Кнут-Германская империя и социальная революция», «Государственность и анархия». Последняя имела особенно сильное влияние в России и легла в основу идеологии бакунистско-бунтарского направления в народничестве. Для понимания философских и социологических взглядов Бакунина имеют большое значение оставшиеся незаконченными «Бог и государство» и «Федерализм, социализм и антитеологизм», а также обширная переписка.

Народническая программа Бакунина основывалась на убеждении в том, что в русском народе давно созрели необходимые предпосылки социальной революции. Бакунин выдвигал поэтому идею немедленного народного бунта, который реализует идеал социалистического устройства общественной жизни, выработанный народом под влиянием «многовекового опыта и мысли». Этот идеал включает убеждение, что вся земля принадлежит тем, кто ее обрабатывает своим трудом, требования общинного землепользования с периодическими переделами и общинного самоуправления, которое «решительно враждебно» государству.

Однако народному идеалу свойственны и отрицательные стороны. К ним относятся «патриархальность», «поглощение лица миром» и «вера в царя». Главным историческим злом русской жизни Бакунин считал патриархальность, которая «искажила» эту жизнь, наложив на нее отпечаток «неподвижности» и «холопского рабства». Немалый вред приносит вера в царя, столь же иллюзорная, как и вера в бога. В «поглощении лица миром», уничтожении индивидуальности, поддержании «патриархального деспотизма» повинна община в существующем ее виде. В будущем община должна стать иной. Ее преобразование Бакунин

непосредственно связывал с разрушением государства и исключением из жизни народа принципа власти.

В философских воззрениях Бакунина нетрудно обнаружить следы влияния Гегеля, Герцена, Фейербаха, Прудона, Дарвина, Конта и Маркса. В его философии критическая сторона явно преобладает над позитивной. Опровергая идеализм вообще и религию в особенности, он не устал доказывать, что «религиозный и философский идеализм. . . служит в наше время знаменем материальной эксплуатации; тогда как, наоборот, знамя теоретического материализма — красный флаг экономического равенства и социальной справедливости»¹².

Основную несостоятельность идеализма Бакунин усматривал в невозможности доказать производность материального от идеального. Все «трансцендентальные изыскания» ни к чему не привели, да и не могли привести, ибо «тайна» превращения идеализмом идеального в материальное не имеет под собой никакого основания. Столь же научно несостоятельны и попытки идеалистов утвердить идею бессмертия души.

Из направлений идеалистической мысли Бакунин особо выделяет гегельянство, характеризуя Гегеля как философа, который «довел развитие спекулятивной философии до ее кульминационного пункта, так чтодвигаемая своей собственной диалектикой, она необходимо должна была прийти после этого к самоуничтожению»¹³. Иное отношение у него было к Фейербаху, которого он считал «величайшим мыслителем наших дней». Но и Фейербах не преодолел до конца умозрительную метафизику. Более последовательными материалистами стали Бюхнер, Маркс и Конт. Последний, по мнению Бакунина, особенно много сделал для систематизации новой философии, которая навсегда покончила с «метафизикой» (т. е. с идеализмом).

Глубокое отличие диалектического материализма от позитивизма и вульгарного материализма, то принципиально новое, что было сделано Марксом и Энгельсом в философии, Бакунин не усмотрел. При обосновании «антитеологизма» он широко использовал позитивизм, не замечая при этом его субъективно-идеалистической направленности, и истолковывая его как материализм. Себя Бакунин безоговорочно причисляет к представителям материалистической школы, выдвигающей в качестве основного тезиса утверждение, что естественная и общественная жизнь всегда предшествует мысли, которая есть только одна из ее функций.

¹² М. А. Бакунин. Бог и государство. Пр., 1918, стр. 43.

¹³ М. А. Бакунин. Полное собрание сочинений, т. I. СПб., 1907, стр. 87—88.

Хотя в 60—70-х годах, в отличие от 30—40-х годов, Бакунин уделял специально философским проблемам сравнительно мало внимания, тем не менее и в этот период он выдвинул ряд очень интересных идей, заняв тем самым определенное, самостоятельное место в истории русской философской мысли второй половины XIX в. К числу таких идей относятся в первую очередь бакунинская трактовка материи и его концепция человека.

Бакунин решительно восстает против идеалистической трактовки материи как грубой инертной массы. Идеалисты, пишет он, «отняли у материи ум, жизнь, все определенные качества, действительные отношения или силы, самое движение, без коего материя не была бы даже весомой, оставив ей лишь абсолютную непроницаемость и неподвижность в пространстве»¹⁴. Все эти силы, способности, качества были приписаны духовной субстанции. В результате такой логической операции получилось, что материя не способна даже прийти сама собою в движение, а потому должна была быть поставлена в зависимость от творческого акта божества. На самом деле «стремительная, вечно подвижная и плодотворная» материя обладает «определенными химическими или органическими качествами» и проявляется механическими, физическими, животными или интеллектуальными свойствами или силами.

Понятие материального у Бакунина охватывает все многообразие форм объективного мира: «Мы называем м а т е р и а л ь н ы м все, что есть, все, что происходит в действительном мире, как в человеке, так и вне его, и мы применяем слово идеальн ы й исключительно к продуктам деятельности человеческого мозга; но так как наш мозг есть вполне материальное образование и что, следовательно, вся деятельность его также материальная, как и деятельность всех других материальных существ, вместе взятых, то отсюда следует что то, что мы называем материей, или материальным миром, нисколько не исключает, а, напротив, обнимает собою неминуемо и мир идеальный»¹⁵.

Мир подчинен объективным закономерностям, под которыми Бакунин понимает повторяемость отношений в группах явлений. Универсальной закономерностью является последовательное развитие от простого к сложному, снизу вверх, от низшего к высшему. Это развитие осуществляется на основе всеобщей причинно-следственной связи, действия и противодействия, борьбы как основного фактора жизни природы.

Природа, по определению Бакунина, это вечная и всемирная видоизменяемость в безграничном движении без начала и без

¹⁴ М. А. Бакунин. Избранные сочинения, т. II. М.—Пг., 1919, стр. 64.

¹⁵ М. А. Бакунин. Избранные сочинения, т. V. М.—Пг., 1922, стр. 64.

конца. В ходе естественной эволюции органический мир вырастает из неорганического, животное царство — из растительного и, наконец, из «животной жизни» развивается человек.

«Мир человеческий», будучи непосредственным продолжением органического мира, отличается, по Бакунину, от последнего принципиально новым элементом — мышлением. Хотя человек не единственное разумное существо на земле — животные тоже в какой-то степени обладают умственными способностями и тем больше, чем ближе какой-нибудь вид приближается по телесной организации и по строению мозга к человеку, — но только у человека мозговое развитие достигает такой степени совершенства, которая приводит к созданию моральных, научных, культурных и других чисто человеческих ценностей.

Бакунин разделяет идею материального единства человека. Ссылаясь на последние достижения науки, давшие возможность подвести под психологию физиологическое основание, он доказывает, что «все интеллектуальные и моральные явления, отличающие человека от всех других видов животных, каковы мысль, проявления человеческого разума и действия разумной воли, имеют единственным источником организм человека, несравненно более совершенный, но тем не менее чисто материальный, без всякого участия духа или какого-нибудь иного внематериального начала, словом, они являются продуктами от сочетаний различных функций мозга, чисто физического свойства»¹⁶.

Хотя Бакунин и преувеличивает природное начало в человеческой деятельности и в мышлении, тем не менее ему удается раздвинуть узкие рамки антропологического материализма. В отличие от Фейербаха для Бакунина человек — естественное и общественное существо одновременно: естественное — по происхождению, общественное — по образу жизни и по характеру деятельности. Взятый вне общества, в отрыве от семьи, класса, нации или расы, «человеческий одинокий и отвлеченный индивид есть такая же фикция, как и Бог»¹⁷. Происходя от обезьяны, человек «очеловечивается и прогрессивно эмансипируется лишь в недрах общества, которое необходимо предшествует зарождению его мысли, слова и воли. И он может достичь этого лишь коллективным усилием всех бывших и настоящих членов этого общества, которое, следовательно, есть основа и естественная исходная точка его человеческого существования»¹⁸.

Бакунин считает, что человек осуществляет свою личную свободу не как изолированный индивид, а лишь как составная

¹⁶ М. А. Бакунин. Федерализм, социализм и антитеологизм. 1906, стр. 42.

¹⁷ М. А. Бакунин. Избранные сочинения, т. II, стр. 277.

¹⁸ Там же, стр. 262.

часть окружающей его общественной среды, а также благодаря труду и коллективному могуществу общества, вне которого он остался бы самым грубым и самым несчастным из всех животных, существующих на земле.

Проблемы гносеологии нашли в произведениях Бакунина лишь беглое и отрывочное освещение. Борясь с идеализмом, он в основном останавливался на объективной стороне процесса отражения мира в сознании людей, объективной природе научных абстракций. Касаясь механизма познания, он, как правило, становился на точку зрения старого механистического сенсуализма.

По мнению Бакунина, всякое знание начинается с «коллективного опыта», который представляет собой «реальное констатирование реальных фактов». Рациональная обработка данных опыта приводит к созданию общих или абстрактных понятий. При этом Бакунин неоднократно подчеркивает, что в отличие от пустых и бессодержательных абстракций метафизики, абстракции материалистической, или — что для него одно и то же — позитивной философии, выражают общую природу, самую «логику вещей», общие отношения и законы их развития. Истинная концепция мира достижима только путем синтеза абстракции и точного анализа, подробного изучения деталей, без которого нельзя понять реальной действительности во всей ее конкретности. Противопоставляя идеалистическому априоризму материалистический эмпиризм, утверждая, что человек познает только то, что доступно его чувствам, а эти последние охватывают лишь бесконечно малую часть вселенной, Бакунин не замечал, что подобные суждения могут быть истолкованы в духе агностицизма.

Вопреки своим собственным рассуждениям о социальной обусловленности человека и о роли труда в формировании сознания, Бакунин, говоря о побудительных мотивах познавательной деятельности людей, в конечном счете все свел к прирожденной любознательности, истолковав ее как одну из коренных потребностей «человеческой природы».

Одно из важнейших мест в мировоззрении Бакунина занимает борьба против религии. В его произведениях дана развернутая система атеистических взглядов на происхождение и сущность религии, на социальные, гносеологические и психологические корни верований в сверхъестественное. Но больше всего он говорит о религии, как о «всесокрушающей дубине», с помощью которой власть имущие «побивали свободу», обеспечивали себе экономическое и политическое подчинение трудящихся.

Религия питается не только невежеством народа, она имеет и социально-экономическую основу. В эксплуататорском обществе народ, лишенный «просвета и горизонта», ищет в религии выход и в результате расплачивается за свои иллюзии дорогой ценой, ибо

*«идея Бога влечет за собою отречение от человеческого разума и справедливости, она есть самое решительное отрицание человеческой свободы и приводит неизбежно к рабству людей в теории и на практике»*¹⁹.

Несмотря на определенный эклектизм, для философских воззрений Бакунина характерны материализм, воинствующий атеизм, диалектика (хотя и непоследовательная), имевшие более высокий теоретический уровень, чем у других народников.

«Венцом» в развитии философии Бакунин считал социологию, которую он определял как науку «об общих законах, управляющих развитием человеческого общества». Общественное развитие повинуетя общим законам природы, но «с присовокуплением других, специально ему свойственных». Законы общества столь же объективны, независимы от воли и сознания людей, как и законы всего естественного мира. Задача социологии — выделить эти специфические социальные законы из событий прошлого и настоящего и тем самым стать «компасом жизни».

Бакунин не раз объявлял себя сторонником исторического материализма. Так, он прямо заявлял, что Маркс «высказал и доказал ту несомненную истину, подтверждаемую всей прошлой и настоящей историей человеческого общества, народов и государств, что экономический факт всегда предшествовал и предшествует юридическому и политическому праву. В изложении и в доказательстве этой истины состоит именно одна из главных научных заслуг г. Маркса»²⁰. Основной принцип исторического материализма абсолютно противоположен взглядам идеалистов всех школ, которые «выводят всю историю, включая сюда и развитие материальных интересов и различные ступени экономической организации общества, из развития идей». То, что «идеалисты заблуждаются, а материалисты правы»²¹ — для Бакунина вне всякого сомнения.

Начало цивилизации он датирует с момента возникновения трудовой деятельности, употребления орудий труда. Углубляющееся различие экономических интересов людей приводит к разделению общества на классы. Социальные группы Бакунин делит на две категории: 1) «все привилегированные землевладельцы и капиталисты», 2) «рабочие классы» — пролетариат и трудовое крестьянство. Интересы этих двух групп классов настолько различны, что исключается всякая возможность соглашения или примирения между ними. Солидаризируясь с «Манифестом Коммунистической партии», он изображает историю, как «револю-

¹⁹ М. А. Бакунин. Избранные сочинения, т. II, стр. 160.

²⁰ М. А. Бакунин. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 174.

²¹ Там же, стр. 142, 144.

ционное отрицание прошлого, — то медленное, апатичное, сонное, то страстное и мощное»²².

Но было бы ошибочным полагать, что Бакунин последовательно придерживался материалистического понимания истории. Исторический материализм сплошь и рядом искажался им в угоду анархизму и дополнялся различными соображениями из антропологической и позитивистской социологии, вследствие чего его система принимала нередко вид эклектического нагромождения материалистических и идеалистических положений, заимствованных главным образом из произведений Маркса, Дарвина и Конта. Более того, ошибочно полагая, что марксизм исключает обратное влияние на экономику других факторов общественной жизни и их взаимодействие, он обвинял марксизм в фатализме, в преклонении перед объективным ходом исторического процесса и в подавлении свободы личности.

Нередки у Бакунина ссылки на «народные инстинкты», расовые особенности, «конечные цели», апелляция к нравственному чувству, к «глубоко человеческому идеалу». Идеализмом антропологического типа проникнута его концепция трех факторов — «человеческой животности», мысли и бунта, — провозвещающих все развитие человеческой истории. Из животных потребностей им выводится социальная и частная экономика, из мысли — наука, из бунта — свобода.

Наиболее ясно и открыто исторический идеализм выступает во взглядах Бакунина на государство. Проблема государства, являясь той осью, вокруг которой вращается все его анархическое учение, занимает особенно много места в его теории. Выступив против отождествления Гоббсом, Руссо и их многочисленными последователями общества с государством, назвав такой взгляд идеалистическим, он сам впал в другую крайность, противопоставив общество государству. Если общество он рассматривал как естественный результат развития мира, то государство, с его точки зрения, — это искусственный продукт привилегированных классов, возникший путем насилия и завоевания и разделивший людей на управляемых и управляющих.

В то время как Маркс на основании опыта европейских революций 1848—1849 гг. пришел к важнейшему выводу о необходимости слома буржуазной государственной машины в ходе социалистической революции и замены ее новым пролетарским государством, Бакунин отстаивал глубоко ошибочное положение об уничтожении государства как такового, независимо от того, буржуазное оно или рабочее. Анархистское отношение к государству определило неприятие Бакуниным теории и тактики пролетарской

²² М. А. Бакунин. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 156.

революции, выработанной основоположниками научного коммунизма.

Отмечая эклектизм, противоречия и колебания социологии Бакунина, его отрицательное отношение к марксизму, в особенности к марксистскому учению о государстве и диктатуре пролетариата, все же к чести Бакунина надо признать, что он высоко ставил теорию исторического материализма Маркса, часто опирался на нее в своих работах, и это обстоятельство не прошло бесследно для многих русских революционеров-народников, среди которых немало было бакунистов. Со всей определенностью об этом писал Г. В. Плеханов: «В народнический период моего развития, я,—как и все наши народники,—находился под сильным влиянием сочинений Бакунина, из которых я и вынес великое уважение к материалистическому объяснению истории»²³.

* * * * *

Одним из крупнейших теоретиков революционного народничества был идеолог его наиболее крайнего, «бланкистского» направления *Петр Никитич Ткачев* (1844—1885). Он был выходцем из мелкопоместной дворянской семьи. Уже в период обучения в гимназии авторитетами для него стали Герцен, Чернышевский и Добролюбов. Поступив в 1861 году в Петербургский университет, Ткачев сразу же стал активным участником студенческого движения, за что неоднократно подвергался арестам. Однако ему все же удалось окончить юридический факультет и получить степень кандидата прав, сдав экзамены экстерном. С 1862 г. он выступал как публицист и критик в ряде журналов, в том числе в «Русском слове» и «Деле».

В декабре 1873 г. Ткачев скрылся из-под надзора полиции за границу, где началось его сотрудничество с Лавровым в журнале «Вперед». Однако политические и теоретические разногласия вскоре привели к тому, что он порвал с Лавровым, создал группу единомышленников из русских эмигрантов и в 1875 г. приступил к изданию журнала «Набат». Журнал, выходивший до 1881 г., призывал революционеров к развертыванию политической борьбы с целью захвата власти партией интеллигентского меньшинства. В последние годы своей жизни Ткачев сотрудничал в органе французских бланкистов «Ни бога, ни господина».

Мировоззрение Ткачева сложилось к середине 60-х годов под преимущественным влиянием Чернышевского и Писарева. Первый из них оказал наибольшее влияние на формирование социологических, а второй — философских взглядов Ткачева.

²³ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. I. М.—Пг., 1923, стр. 19.

В произведениях Ткачева проблемы философии и социологии занимают сравнительно небольшое место. Однако он всегда стремился найти опору своим практическим планам в философско-социологической теории. Особенно сильным было у него стремление выработать научный взгляд на общество, используя при этом новейшие достижения русской и западноевропейской мысли.

Философские взгляды Ткачева представляли собой разновидность механистического, антропологического материализма. К философским системам он, подобно Писареву, относился настороженно и даже предостерегал от излишнего увлечения ими своих читателей.

Следует отметить, что Ткачев одним из первых русских мыслителей обратил внимание на распространение в 70-х годах неокантианства и неопозитивизма (он, в частности, подверг критике философию Ланге, Дюринга, Гартмана, Авенариуса и др.). Но недовольство новейшими идеалистическими западными теориями, в том числе и работами русских проповедников этих теорий — Козлова, Лесевича и других, — вело его к отрицанию всей философии. Правильно подметив связь волны идеализма с усилением политической реакции, Ткачев склонен был рассматривать философию вообще как такую область знаний, которая способна лишь увести молодежь от жизненных практических задач.

Недоверие Ткачева к философии во многом определялось эмпиризмом его собственных взглядов, непониманием диалектики конкретного и общего, чувственного и абстрактного. Науки, по Ткачеву, осуществляют переработку конкретных представлений в абстрактные понятия, конструируют обобщения. Однако степень обобщения прямо пропорциональна его субъективности. За определенным пределом обобщение превращается в «бессодержательное ничто» и приходит в противоречие с действительностью. Понимая абстракцию как субъективизацию понятий, Ткачев резко противопоставляет философию и науку. Если научные обобщения принадлежат к группам «действительных конкретных явлений», то философские «относятся к группам явлений чисто умозрительных, никакого конкретного бытия не имеющих»²⁴.

Для теоретико-познавательных взглядов Ткачева характерно стремление объединить субъективный и объективный моменты в познании. Объективный материал всегда облекается в субъективные формы восприятия; последние, в свою очередь, всегда содержат объективный материал. «Невозможно понимать вещь, о которой не имеешь никакого более или менее объективного знания»²⁵. Субъективную, специфически человеческую форму

²⁴ П. Н. Ткачев. (П. Никитин). О пользе философии. — «Дело», 1877, № 5, стр. 83.

²⁵ П. Н. Ткачев (П. Никитин). Кладан мудрости российских философов. — «Дело», 1878, № 11, стр. 124.

восприятия внешнего мира определяют, по Ткачеву, три фактора: общее для всех людей анатомическое устройство нервных центров, индивидуальные особенности психики и личный житейский опыт. Третьему фактору он придавал наиболее важное значение.

Понимание Ткачевым опыта, отношения субъекта и объекта, механизма познания укладывалось в рамки созерцательно-антропологической гносеологии. Тем не менее вместе с другими передовыми мыслителями семидесятых годов он активно боролся против идеализма, противопоставляя неокантианству материалистические воззрения.

В социологических взглядах Ткачева отражена социологическая проблематика, обсуждавшаяся в 60—70—80-х годах XIX в. на страницах русской печати. В связи с широким распространением в России позитивизма он высказал свою точку зрения на вопрос о соотношении объективного (положительного) и субъективного метода в социологии, подверг критике контовскую теорию трех фазисов человеческой истории и мысли. Ткачев воспротивился попыткам сторонников так называемого органического направления в социологии отождествить общество с биологическим организмом, распространить на общество закономерности развития последнего и, в частности, закон органического прогресса.

Принимая идею органического прогресса в принципе, Ткачев полагал, что применительно к обществу эта идея является бесплодной. Не согласился он и со сторонниками социального дарвинизма, стремившимися объяснить все факты борьбы в человеческом обществе на основе борьбы за существование. По Ткачеву, цивилизация и действительный экономический прогресс начинаются лишь тогда, когда прекращается борьба за существование.

Ткачев одним из первых среди русских революционеров обратил внимание на марксову теорию общества и объявил себя сторонником материалистического понимания истории. В декабрьской книжке «Русского слова» за 1865 г. он привел в вольном переводе известную формулировку основного положения исторического материализма из предисловия «К критике политической экономии». Ткачев писал: «Все явления юридические и политические представляют не более, как прямые юридические последствия явлений жизни экономической; эта жизнь юридическая и политическая есть, так сказать, только зеркало, в котором отражается экономический быт народа»²⁶. Он подчеркнул, что еще в 1859 г. «известный немецкий изгнанник» Карл Маркс сформулировал эти принципы самым точным и определенным образом.

²⁶ «Русское слово», 1865, № 12. Библиографич. листок, стр. 30.

Стремясь применить метод исторического материализма, Ткачев вскрывал в классовой борьбе, пронизывающей историю цивилизованного общества, столкновение экономических интересов; в политике и юридических нормах — отношения собственности; в парламентских государствах стран Западной Европы — буржуазную диктатуру.

Близость Ткачева к материалистическому объяснению истории сказалась в его критическом отношении к социологии Лаврова, и прежде всего к субъективному методу, который, по его словам, представляет собой не что иное, как нанизывание исторических событий на «нить личного идеала».

Однако марксистская теория общественного развития, по мнению Ткачева, не обладает универсальным значением. Материалистическое понимание истории представлялось ему в виде экономического материализма, признающего только автоматическое воздействие экономического фактора на политику, право и идеологию и в этом смысле содержащего в себе исторический фатализм. Поэтому марксизм он дополнял положениями, заимствованными, главным образом, из буржуазной социологии.

В первую очередь Ткачев не согласен с марксистской постановкой вопроса о личности. По его мнению, марксизм недооценивает то, что человек обладает не только социальной, но и биологической природой. Деятельность человека определяется чертами, свойственными всем высоко организованным животным — инстинктом самосохранения и стремлением к наилучшим условиям существования. Общественная среда модифицирует эти биологические черты человека в принципы личной пользы и политического расчета, которые на базе экономических отношений становятся главным стимулом поведения людей. Таким образом, исторический материализм дополнялся Ткачевым натуралистическим подходом в духе антропологического материализма и утилитаризма. Он делал определенные уступки некоторым идеям социал-дарвинизма. Желая объединить естественное с социальным в человеке, он параллельно с экономическим фактором опирается в ряде случаев на дарвинизм при объяснении общественных конфликтов.

В решении проблем социального развития Ткачев не откажется от основных положений материалистического понимания истории, но использует вместе с тем и различные буржуазные концепции. Субъективной социологии Лаврова он стремился противопоставить такое понимание исторического процесса, которое было бы свободно от субъективизма, хотя сам он на практике оставался типичным волюнтаристом и субъективистом.

Признав понятие прогресса одним из основных в социологии, Ткачев следующим образом раскрывает его содержание.

Существуют три основных признака, «объективных элемента понятия прогресса». Это, во-первых, движение, отличающее прогресс от застоя, во-вторых, направление (поступательность), противопоставляющее прогресс регрессу, и, в-третьих, цель, т. е. то, что воплощает в себе стремление людей к наилучшим условиям жизни. Характер стремлений людей является одновременно и критерием прогресса. Только то общество способно к социальному прогрессу, в котором потребности личности гармонируют с необходимыми средствами, обеспечивающими их. Эти средства в свою очередь зависят от степени развития производительности труда. «Всякий прогресс индивидуальности, — считает Ткачев, — должен быть в то же время и прогрессом производительности труда»²⁷.

Идеал общественного развития — гармония потребностей всех и каждого со средствами их удовлетворения, «установление возможно полного равенства индивидуальностей». «Все, что приближает общество к этой цели, то прогрессивно; все, что удаляет, то регрессивно. Всякий человек, действующий теоретически или практически в интересах этой цели, — прогрессист; всякий, действующий в обратном смысле или преследующий какие-либо другие цели, — враг прогресса»²⁸.

Представляют большой интерес рассуждения Ткачева о соотношении постепенности и скачков в общественном развитии, напоминающие теорию реализма Писарева с ее понятиями химического и механического путей в истории. Внимание Ткачева было привлечено, в основном, к «механическому пути», или, по его терминологии, к «историческому скачку». В процессе развития общества, доказывал он, случаются периоды, когда потребность преобразования назрела и стала необходимой, но, в силу инерции, кризисное состояние может сохраняться длительное время, не разрешаясь в скачке. Именно тогда первостепенную роль приобретает революционное меньшинство. Оно должно прервать состояние инерции и подтолкнуть общество к скачку, который заменит существующее более высокими формами организации. Таким образом, социология Ткачева увязывалась с революционной программой, обращенной к русскому освободительному движению.

Как и все народники, Ткачев считал, что марксова теория революции неприменима к разрешению русских задач и потому для России нужна «совершенно особенная революционная программа». В России, утверждал он, нет ни городского пролетариата, ни

²⁷ П. И. Ткачев. Избранные сочинения на социально-политические темы, т. II. М., 1932, стр. 205.

²⁸ Там же, стр. 207.

буржуазии; здесь предстоит борьба лишь с политической властью, борьба облегченная, поскольку русское государство лишено корней в экономической жизни. Оно не представляет интересов ни одного сословия, одинаково давит на все общество и пользуется всеобщей ненавистью. Если на Западе государство опирается на капитал, выступает защитником его экономических интересов, то «наша общественная форма обязана своим существованием государству, государству висящему, так сказать, в воздухе, государству, которое не имеет ничего общего с существующим социальным строем и корни которого находятся в прошлом, а не в настоящем»²⁹.

Своим социологическим анализом русских общественных отношений Ткачев обосновывает бланкистскую тактику революционеров в России, отличную от тактики и лавристов и бакунистов. Он выдвинул лозунг немедленного насильственного переворота, ибо промедление, по его убеждению, все больше и больше сокращает возможности успеха. Россию, утверждал Ткачев, уже охватил «огонь экономического прогресса», который уже коснулся «коренных основ народной жизни»; «под его влиянием уже разрушаются старые формы нашей общественной жизни, уничтожается самый принцип общины», принцип, долженствующий лечь краеугольным камнем того будущего общественного строя, о котором все мы мечтаем»³⁰.

В основе революционной тактики Ткачева был заговор, организуемый революционным меньшинством. Полемизируя с лавристами, он настаивал на том, что задача революционеров не подготавливать революцию, а «делать» ее. Ф. Энгельс с убийственной иронией высмеял этот взгляд: «Если ваш народ в любое время готов к революции, если вы считаете себя вправе в любое время призвать его к революции и если уж вы совершенно не можете ждать, чего же ради вы еще надоедаете нам своей болтовней, почему же, черт возьми, вы не приступаете к делу?»³¹.

Ткачев мало верил в революционную инициативу крестьянских масс и не разделял надежд бакунистов на стихийный бунт. Иначе, чем Бакунин, он оценивал и роль государства. Государство не отменяется революцией, наоборот, все действия «партии меньшинства» должны быть направлены к созданию государства революционной диктатуры, которое и осуществит социальную революцию социалистического характера.

Основными задачами революционной власти Ткачев считал: постепенное преобразование сельской общины в общину—коммуну;

²⁹ П. Н. Ткачев. Избранные сочинения на социально-политические темы, т. III. М., 1933, стр. 92.

³⁰ Там же, стр. 219.

³¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 18, стр. 524.

экспроприацию орудий производства у частных владельцев и обобществление их; введение прямого обмена продуктами без какого-либо посредничества; постепенное уничтожение физического, умственного и нравственного неравенства путем общественного воспитания; уничтожение неравной семьи; проведение необходимых мероприятий для развития самоуправления и ослабления функций центральной власти. По словам Ткачева, «деятельность революционного государства должна быть двойкая: революционно-разрушительная и революционно-устроительная». Первая опирается на борьбу, насилие; вторая — на «силу нравственную», на «прочность и удобоприменяемость вводимых в жизнь перемен»³².

В принципе Ткачев не отвергал анархии, понимаемой им как безгосударственность, но считал, что к этому идеалу общество придет не скоро, во всяком случае после достижения социального равенства. Самая существенная черта будущего общества, считал он, «должна выражаться не словом а н а р х и я, а словом — равенство. Равенство предполагает анархию, анархия — свободу; но и равенство, и анархия, и свобода, все эти понятия совмещаются в одном понятии, в одном слове, в слове—братство»³³.

Программа Ткачева дала обоснование одному из направлений народничества, число последователей которого в России к концу 70-х годов значительно возросло. В известной степени благодаря влиянию Ткачева в «Земле и Воле» возросли тенденции к политической борьбе, понимаемой в духе заговорщичества. Народники-землеольцы, разочарованные результатами хождения в народ (лавризм) и бунтарской агитации (бакунизм), увидели в плане Ткачева возможность осуществления своих целей с минимальной затратой времени и сил.

Выступив в качестве идеолога целого направления в народничестве, Ткачев вместе с тем принес в народническое отношение к философско-социологической проблематике ряд специфических черт, заняв тем самым свое особое место в истории философской и социологической мысли России второй половины XIX в.

* * * * *

Теоретическое творчество М. А. Бакунина, П. Л. Лаврова, П. Н. Ткачева не исчерпывает круга философских и социологических идей революционного народничества.

³² П. Н. Ткачев. Избранные сочинения на социально-политические темы. т. III, стр. 226.

³³ Там же, стр. 223.

В рядах революционных народников-практиков оказалось немало выдающихся и самостоятельных теоретически мыслящих деятелей, которые принесли в практику и в теорию народничества целый ряд своих собственных идей, а кроме того, во многих случаях, критически относясь ко взглядам своих крупнейших идеологов, развили идеи бакунизма, лавризма и ткачевизма.

Многие практические деятели народнического движения проявляли живой интерес к философским и социологическим проблемам и старались теоретически осмыслить свои практические задачи. *Д. А. Клеменц* изучал сочинения Льюиса, Конта, Спенсера; Бокля он считал «любимцем тогдашнего интеллигентного человека»³⁴. *С. М. Кравчинский* уже в 60-х годах симпатизировал материалистической философии, которую он расценивал как «освобождение от всяких религиозных предрассудков»³⁵, и подчеркивал ее значение для дальнейшего развития революционного движения. *О. В. Аптекман* выступал в 70-х годах в Медико-хирургической академии с рефератом «О законе народонаселения Мальтуса», в котором изложил критику этого закона Марксом и Чернышевским.

Огромное воздействие на практиков-народников таких работ, как «Государственность и анархия» Бакунина, «Исторические письма» Лаврова, не означает, что практическое народничество целиком следовало идеям своих учителей.

Революционные народники 70—80-х годов по целому ряду вопросов продолжали считать своими авторитетами А. И. Герцена и Н. Г. Чернышевского и др. Обращались они непосредственно и к идейному творчеству многих зарубежных философов, социологов, революционеров.

Один из революционных народников, характеризуя кружок «лавровцев», заявлял, что хотя «они были последователями Лаврова», они «развивали его мысли еще далее»³⁶. О своих товарищах он говорил: «На основании сочинений Бакунина, Бокля, Флеровского («Положение рабочего класса») мы пришли к заключению, что в России должна произойти революция без всякого внешнего влияния, в силу просто исторического хода вещей. Но так как в народе представление будущего (если таковое существует) было грубо, необработано, то наше дело должно было ограничиваться развитием народного идеала, посредством устной и книжной пропаганды»³⁷. Здесь влияние бакунинских социоло-

³⁴ См. *Д. А. Клеменц*. Из прошлого. Воспоминания. Л., 1925, стр. 111—116.

³⁵ *С. М. Кравчинский*. Сочинения, т. I, стр. 368.

³⁶ Сб. «Революционное народничество 70-х годов XIX века», т. I. М., 1964, стр. 305.

³⁷ Там же, стр. 302.

гических идей переплетается с влиянием практических установок лавризма.

Участники первого хождения в народ — бакунисты — восприняли у Бакунина его общую оценку революционных возможностей русского народа, идею крестьянских бунтов и даже оценку разбойничьих действий. Однако они обратили мало внимания на критическую настроенность своего идеолога в отношении общины, а центральную для бакунизма социологическую идею безгосударственности модифицировали в идеал децентрализации и самоуправления. Некоторые последователи Лаврова шли гораздо дальше по пути мирной пропаганды, чем рекомендовал их учитель.

Уже в первых народнических кружках было заметно стремление народников-практиков к своеобразному синтезу различных идейных источников. Так, «Программа для кружков самообразования и практической деятельности», разработанная в кружке *М. А. Натансона*, прямо указывает, что она исходит из учения Лаврова об общественном прогрессе и критически мыслящей личности. Вместе с тем в принципе труда и ассоциации, развернутом в этом документе, чувствуется прямое влияние экономических и социологических идей Чернышевского.

Разработка программы «Земли и Воли» проходила под знаком не только освоения, но и критики как бакунизма, так и лавризма. Землеволюцы упрекали Бакунина за переоценку готовности крестьянства к бунту, а Лаврова за излишне абстрактные формулировки социалистических идеалов, недоступные для народного понимания. Землеволюческий лозунг: «Все для народа и народом», появившийся еще в начале 60-х гг., совершенно не совпадал с бланкистскими установками Ткачева.

Во время обсуждения программных вопросов на Большом Совете «Земли и Воли» читалась статья *А. Ф. Михайлова* «Экономический материализм как историко-философская и социологическая теория». Михайлов же предпринимает попытку «обосновать практическую программу нашей организации на историко-философской теории К. Маркса»³⁸. Неизвестно, какие аргументы были приведены против намерений Михайлова, однако попытка основать программу «Земли и Воли» на марксистской социологической концепции весьма симптоматична. Она свидетельствует о том, что некоторые народники-практики иногда шли в сторону сближения с марксизмом дальше, чем этого хотели их главные идеологи.

Свои симпатии к марксизму выражали и некоторые народолюбцы. В ноябре 1880 г. исполнительный комитет «Народной

³⁸ Архив «Земли и Воли» и «Народной Воли». М., 1932, стр. 63.

воли» писал Марксу: «Русская передовая интеллигенция, всегда чуткая и отзывчивая на движения мысли и жизни западноевропейской, в свое время с восторгом встретила появление в печати Ваших научных трудов, и «Капитал» стал настольной книгой интеллигенции»³⁹.

Известно, что именно «Народная воля» отказалась от центральной идеи раннего народничества о примате социального над политическим. В этой связи интересно отметить, что аргументы отдельных народовольцев и здесь были связаны с социологией марксизма. В 1881 г. в журнале «Народная воля» была опубликована статья *Н. И. Кибальчича*, выступившего под псевдонимом А. Дорошенко, «Политическая революция и экономический вопрос».

Критикуя линию Ткачева, преувеличивавшего роль политического фактора, и «Черный передел» — за отрицание значения политической борьбы, Кибальчич прямо связывает ошибки этих направлений в народничестве с неверным истолкованием ряда положений Маркса. Он стремится преодолеть односторонность последователей Ткачева и «чернопредельцев». «Синтезом этих двух односторонних мнений, — пишет Кибальчич, — служит тот взгляд, который, признавая тесную связь и взаимодействие политического и экономического факторов, полагает, что ни экономический переворот не может осуществиться без известных политических изменений, ни, наоборот, свободные политические учреждения не могут установиться без известной исторической подготовки в экономической сфере»⁴⁰.

Аналогичная точка зрения отстаивалась *Н. С. Русановым-Кудриным* на страницах легального журнала «Дело» в статье «Экономический принцип в социологии» (1881, № 10, 12). Подойдя в своей статье, как он выразился, к окончательному решению вопроса о «политике» и «экономике», он настаивал на том, что экономика «подготавливает почву для реформы», «определяет степень развития производительных сил», «главные черты для экономической организации будущего строя». Но наступает момент, когда в условиях, подготовленных экономикой, начинают действовать личности, стремящиеся к преобразованиям, и тогда на первый план выступает политика, организация людей, организация общественных сил, которая имеет своей целью изменить общественные отношения классов и, следовательно, формы власти.

Громадно значение экономики как почвы для политической организации. Но это нисколько не отрицает значения политики, являющейся необходимой для решения социального вопроса

³⁹ Сб. «Революционное народничество 70-х годов XIX века», т. 2. М.—Л., 1965, стр. 229.

⁴⁰ «Литература партии «Народной Воли», стр. 170.

в том направлении, какое определяется экономикой. Политику нельзя отрицать еще и потому, что иначе, как в форме организации и борьбы живых личностей, нельзя представить изменения экономических отношений. «... Экономика требует для решения своих вопросов политики и голыми законами производства не может решить этих вопросов, ибо наступает такой момент, когда личности не производят, а борются»⁴¹.

Варианты решения такой сложной социологической проблемы как соотношение экономики и политики, предложенные, в частности, Кибальчицем и Русановым, свидетельствуют о прогрессивных сдвигах в народнической социологической мысли под влиянием марксизма.

Весьма значительным было влияние философских и социологических идей марксизма на так называемую Террористическую фракцию партии «Народная Воля», идейным вдохновителем которой был брат В. И. Ленина — *Александр Ильич Ульянов*.

А. И. Ульянов был знаком с отдельными марксистскими трудами. Первый том «Капитала» он считал самой интересной книгой из всех, которые до сих пор прочел⁴². На него повлияла работа К. Маркса «К критике гегелевской философии права». По отзывам современников, Ульянов восхищался диалектикой Маркса. Знал Ульянов и труды Г. В. Плеханова «Социализм и политическая борьба», «Наши разногласия».

А. И. Ульянов считал, что каждая страна развивается по определенным законам. Социализм есть неизбежный результат существующего строя и тех противоречий, которые в нем заключаются, осуществление социалистического идеала возможно только на известной ступени экономического развития общества, при достаточной зрелости его. Однако эти положения в истолковании Ульянова носили определенный фаталистический оттенок, ибо он полагал, что излагаемый им закон «выражает собой лишь ту историческую неизбежность, с которою каждая страна приходит к социалистическому строю, если ее развитие совершается стихийно, без сознательного участия в нем какой-нибудь общественной группы». Но помимо стихийного пути к социализму есть возможность «более прямого перехода к социалистической организации народного хозяйства»⁴³, т. е. пути с сознательным участием определенной общественной группы.

Ульянов решительно утверждает, что «отдельные личности» ничего не могут изменить, их роль заключается только в том, что они могут внести свет в сознание масс, ибо «только через

⁴¹ «Дело», 1881, № 12, стр. 216.

⁴² См. «Жизнь как фанел». М., 1966, стр. 282.

⁴³ Там же, стр. 295.

сознание и волю самого народа могут воплотиться в его жизнь какие-либо принципы»⁴⁴. При этом идейный фактор он не забывает ставить в зависимость от экономического: «Только известные экономические условия жизни обуславливают прочную подготовку народного сознания к восприятию социалистических идей»⁴⁵.

Впрочем, А. И. Ульянов задумывался также и над другой возможностью перехода к социализму, если отсутствуют определенные экономические предпосылки. Из работы Маркса «К критике гегелевской философии права» он усвоил мысль о возможности для той или иной страны идеологически пережить конкретные события, происходившие в другой стране, подобно тому, как Германия, по мысли Маркса, пережила в мысли то, что Франция пережила в действительности. Используя эту идею, группа Ульянова обсуждала вопрос о возможности для России перескочить определенный этап при условии, если он пережит идейно.

Революционные народники 70—80-х годов не раз обращали свои взоры к русскому пролетариату. Однако лишь Ульяновская группа решительно перенесла свое основное внимание с крестьянства на рабочий класс. «Главные свои силы партия должна посвящать организации и воспитанию рабочего класса, его подготовке к предстоящей ему общественной роли»⁴⁶. Рабочий класс должен «составить ядро социалистической партии, ее наиболее деятельную часть»⁴⁷, потому что «по своему экономическому положению он является естественным носителем социалистических идей»⁴⁸.

Однако признание, что рабочий класс будет иметь решающее влияние на изменение общественного строя, сопровождалось у Ульянова отрицанием решающей роли рабочего класса в текущей политической борьбе. Основным политическим борцом Ульянов, как и его предшественники-народовольцы, считал интеллигенцию, в которой видел внеклассовую самостоятельную общественную силу⁴⁹.

Высокая оценка роли рабочего класса, естественно, связана с переоценкой народнических взглядов на роль крестьянства. Применительно к настоящему времени, роль крестьянства существенно и вполне справедливо уменьшена. «При своей неорганизованности и отсутствии ясного сознания своих политических нужд, оно может оказывать современной политической борьбе

⁴⁴ «Жизнь как факел», стр. 95.

⁴⁵ Там же, стр. 295—296.

⁴⁶ Там же, стр. 298.

⁴⁷ Там же, стр. 297.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ См. там же, стр. 298.

лишь бессознательную поддержку своим общим недовольством»⁵⁰. Идеологическая платформа группы Александра Ульянова свидетельствует о том, что она шла по пути от народничества к марксизму.

2

Либеральное народничество

Сформулировав известные три характерные черты народничества, В. И. Ленин подчеркнул, что «основные социально-экономические взгляды всех и всяких народников совпадают по вышеприведенным главным пунктам»⁵¹. Вместе с тем Ленин считал, что между народниками «есть различия, иногда немалые». В частности, он указывал, что печатные органы группы Михайловского «отнюдь не принадлежат к ультранародническим», «всегда протестуют против крайностей народничества и против выводов из народничества à la г. В. В.»⁵², т. е. Воронцова. Кроме Воронцова, правее группы Михайловского Ленин ставил Каблицу (Юзова), Сазонова и др.

Николай Константинович Михайловский (1842—1904) происходил из небогатой дворянской семьи. Он получил хорошее естественнонаучное образование в Петербургском институте корпуса горных инженеров. В 60-х годах он испытал воздействие демократических идей «Колокола» и «Современника» и считал себя последователем Чернышевского.

Литературной работой Михайловский начал заниматься в 1860 г. В 1869 г. Некрасов пригласил его в «Отечественные записки», где он проработал 15 лет. С середины 60-х годов Михайловский был связан с революционным подпольем, однако ни в одну народническую организацию не входил. Открыто признаваясь в том, что он «не революционер», Михайловский считался тем не менее с возможностью революции в России и своего участия в ней. Вместе с тем неподготовленная революция, по Михайловскому, страшнее реакции. «Готовить людей к революции в России трудно, готовить к тому, чтобы они встретили революцию, как следует, можно, и следовательно должно. В тот час, когда это станет невозможным,—я ваш, несмотря на то, что до тех пор — нет»⁵³, — писал он Лаврову.

Первый, наиболее плодотворный, так называемый «созидательный» период жизни и творчества Михайловского связан с «Оте-

⁵⁰ «Жизнь как факел», стр. 296.

⁵¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 529.

⁵² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 431.

⁵³ Н. К. Михайловский. Полное собрание сочинений, т. X. СПб., 1913, стлб. 68.

чественными записками». В этот период он разрабатывает свою социологическую концепцию, опирающуюся на субъективный метод и состоящую из трех главных теорий: разделения труда, борьбы за индивидуальность и коллективного подражания.

Славу Михайловскому принесла статья «Что такое прогресс?» (1869), принятая широкими слоями демократической интеллигенции в качестве теоретического манифеста вместе с «Историческими письмами» Лаврова. В первый период им написаны также: «Аналитический метод в общественной науке» (1869), «Суздальцы и суздальская критика» (1870), «Орган, неделимое и целое» (1870), «Вольтер — человек и Вольтер — мыслитель» (1870), «Теория Дарвина и общественная наука» (цикл статей 1870—1873 гг.), «Философия истории Луи Блана» (1871), «Что такое счастье?» (1872), «Идеализм, идолопоклонство и реализм» (1873), «Борьба за индивидуальность» (1875—1876), «Вольница и подвижники» (1876), «Герои и толпа» (1884), «Научные письма» (1884). После 1884 г. Михайловский все усилия посвящает разъяснению¹ своей социологической концепции, вступает в борьбу с марксизмом.

По своим теоретическим воззрениям Михайловский ближе всего стоял к П. Л. Лаврову. В философии они оба были одинаково близки к позитивизму, а в социологии представляли одну школу, получившую название «субъективной».

В формировании социологической концепции Михайловского немалую роль сыграли идеи рано умершего русского ученого-биолога Н. Д. Ножина-Бухарцова об общественном разделении труда как источнике антагонизмов в обществе, о солидарности в природе и обществе, о возможности перестройки общества по воле людей в соответствии с их идеалами. Общение с Ножиным подготовило Михайловского к критической переоценке дарвинизма, из которой выросла его теория борьбы за индивидуальность.

Некоторое влияние на Михайловского оказал марксизм. Первоначально он примыкал к основным положениям экономической доктрины Маркса, однако выражал при этом «сомнения относительно приложимости формулы Маркса к нашим русским делам» и «с сомнением остановился перед философско-историческими его соображениями». Собственно борьба Михайловского против марксизма начинается с первой же постановки вопроса «о судьбах капитализма в России». В ходе борьбы «сомнения» разрастаются и завершаются отрицанием научности учения Маркса, в том числе и его экономической доктрины.

Михайловский не видел цельности учения Маркса и Энгельса, отрицал связь материалистического понимания истории с материализмом в «общефилософском смысле». «Опровержение» философии марксизма строилось им на вульгаризации материалистической

диалектики, которую он не умел отличить от гегелевских схем движения абстрактных категорий, на подмене исторического материализма «экономическим материализмом».

Философские взгляды Михайловского не были оригинальны. Последним словом человеческого разума на мире он считал философию О. Конта. Свой собственный взгляд он называл субъективно-антропоцентрическим, подчеркивая этим, что как в социологии, так и в философии центральным понятием является человек и его отношение к природе и обществу.

Михайловский не отрицал ни материи, ни объективной закономерности в природе. Но «мы, — писал он, — не знаем и не можем знать нуменов, вещей в себе, мы знаем только феномены в их связи последовательности и сосуществования. . .»⁵⁴ Поэтому проблемы «материи», «объективной закономерности» для него не имеют решающего значения. Спор о том, какова сущность мира — «материя или гегелевская саморазвивающаяся идея, дух или гартмановское бессознательное»⁵⁵, — бесплоден. Борьба материализма и идеализма, по Михайловскому, — это пережиток средневековой схоластики. Задача позитивной философии состоит в раскрытии условий и средств человеческого познания и в установлении границ познавательной способности.

Познавательный процесс совершается в отдельном человеке и, следовательно, ограничен, во-первых, пределами, устанавливаемыми природой, и, во-вторых, социальными границами познания. Последние — результат того, что наши знания и все «психическое содержание» зависят от опыта и наблюдения, опосредованного тем «общественным союзом», к которому принадлежит личность. Из рассуждений Михайловского о границах познавательной способности человека вытекает его вывод об относительности истины. «Нет абсолютной истины, — писал он, — есть только истина для человека, и за пределами человеческой природы нет истины для человека»⁵⁶.

Соотношение объективной, абсолютной и относительной истины осталось всецело за пределами его понимания. Большие трудности испытывал Михайловский, пытаясь выяснить критерий истины. Он утверждал, что истина есть «удовлетворение познавательной потребности человека». Люди признают истинным то, что насыщает их потребность познания. Однако, чувствуя шаткость такой позиции, ибо диапазон человеческих потребностей настолько велик, что «иногда ложь может быть милее истины», Михайловский делает следующую оговорку: за критерий истины надо принять позна-

⁵⁴ Н. К. Михайловский. Полное собрание сочинений, т. IV. СПб., 1909, стлб. 97.

⁵⁵ Н. К. Михайловский. Полное собрание сочинений, т. I. СПб., 1911, стлб. 8.

⁵⁶ Там же, стлб. 105.

вательную потребность личности, которая обладает совокупностью «всех черт, свойственных индивидууму», т. е. личности нормально развитой, целостной, гармонической, с высоким физиологическим разделением труда. Возможность «чистого» познания Михайловский относит в будущее, когда возникнут новые формы общежития, обеспечивающие гармоническое развитие человека.

Основным вопросом науки Михайловский считал вопрос о методе. Здесь исходным для него было признание двух методов — объективного, годного для натуралиста, и субъективного, применимого в сфере общественных явлений. По его определению, «субъективным методом называется такой способ удовлетворения познавательной потребности, когда наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого. Этим самым определяется и сфера действия субъективного метода, размер законно подлежащего ему района исследований»⁵⁷.

В социологии субъективный метод необходим потому, что она имеет дело с целесообразными явлениями и процессами, и, чтобы понять их, должна принимать во внимание цели, подчиняясь которым, люди делают свою историю. Цель же представляет собой нечто желаемое, должное, т. е. категорию субъективного порядка. А это значит, что наше познание, обращенное к событиям общественной жизни, сопровождается моральной оценкой; социолог, являясь сторонником известного идеала, исследует историю с точки зрения этого идеала и отыскивает исторические условия осуществления желательного и устранения нежелательного.

Стремясь отгородиться от крайностей субъективно-идеалистической точки зрения, Михайловский не раз подчеркивал, что социология должна держаться «объективной почвы», что предметом ее изучения являются объективные законы существования и эволюции различных форм общежития, а также зависимость личности от этих форм, что «субъективный и объективный методы противоположны только по характеру, что не мешает им уживаться совершенно мирно рядом даже в применении к одному и тому же кругу явлений». И все же это мало меняло дело. Спасаясь от субъективного идеализма, он впадал в эклектизм.

Социология Михайловского охватывает много вопросов, но центральным для него был тот, который, по его мнению, определяет сам предмет социологии — «общественность, кооперация».

Формы кооперации, их смену он считал главным показателем прогресса. В зависимости от формы кооперации находится положение личности.

Михайловский разделял идею о связи общественного положения личности и разделения труда между людьми. Он считал,

⁵⁷ И. К. Михайловский. Полное собрание сочинений, т. III. СПб., 1909, стлб. 402.

что чем сильнее развито разделение труда, тем менее гармонична личность, и чем сильнее различия односторонне развитых личностей, тем меньше солидарность между общественными группами.

Михайловский различал два вида разделения труда: органическое или физиологическое — между различными органами индивида — и общественное — между людьми. Последнее охватывает не только техническое разделение труда, но и сословно-классовое разделение общественных функций.

Весьма существенны в социологии Михайловского понятия простой и сложной кооперации. Простая кооперация однородна в социальном отношении. Это — общественный союз равных, в котором все люди выполняют одинаковые функции, имеют одинаковые социальные интересы, независимо от разнообразия профессий. Ее главный признак — солидарность. Совершенно иное образование сложная кооперация. Она предполагает развитое разделение труда и, следовательно, существенные различия людей по их роли и месту в общественной жизни. В ней объединяются разнородные социальные группы. Главный ее отличительный признак — борьба взаимосвязанных групп, которая заполняет всю человеческую историю.

Опираясь на понятия разделения труда, простой и сложной кооперации, Михайловский прослеживает положение личности при различных исторически сменяющихся формах кооперации, отыскивая форму, наиболее соответствующую природе человека. Выводы его были направлены против крайностей органической теории общества Спенсера, согласно которой прогресс состоит в растущем разделении труда. Для Михайловского это означало закрепление за каждым членом общества одной определенной профессии и функции, превращение человека в придаток общественного организма, в «палец от ноги».

Он согласен, что если речь идет о физиологическом разделении труда, или, что то же, разделении труда между органами отдельного индивида, то несомненно, что «организм прогрессирует, когда он усложняется, т. е. переходит от однородности к разнородности, и регрессирует, когда упрощается, т. е. переходит от разнородности к однородности»⁵⁸.

По органическому типу развивается и общество, переходя от однородного к разнородному, от простого к сложному, постепенно расчлняясь и дифференцируясь. Но при этом, на основе прогрессирующего общественного разделения труда, регрессирует личность, утрачивающая свою цельность и индивидуальность.

Отсюда вытекает один из коренных выводов социологии Михайловского об антагонистичности физиологического и общественного

⁵⁸ Н. К. Михайловский. Полное собрание сочинений, т. I, стлб. 59.

разделения труда и о том, что органический процесс общества и личности прямо противоположны. Общество в форме сложной кооперации разрушает личность. Поэтому, отвергая «формулу прогресса» Спенсера, Михайловский дает иное определение прогресса: «Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов»⁵⁹.

Таким образом, в качестве критерия общественного прогресса Михайловский выдвигал всестороннее развитие личности. Он полагал, что его формула прогресса поможет разрешить извечную социальную антиномию, снять противоречие между физиологическим и общественным разделением труда, между личностью и обществом. Именно в разрешении этого противоречия он видел суть социализма, который представляет собой, по его словам, «достойный человеческий финал».

Составной частью социологии является теория борьбы за индивидуальность. Он допускал, что «дарвинизм обязателен при известных условиях и для социологии». Вместе с тем он критически относился к использованию Дарвином мальтузианской схемы и противопоставлял абсолютизированному принципу борьбы за существование принцип солидарности. Поскольку исторический процесс целесообразен, то при условии постановки правильных целей возможно заменить борьбу и конкуренцию отношениями солидарности.

Всю общественную борьбу Михайловский представлял как борьбу личности за свою индивидуальность, как борьбу личности и общества. История человечества делится в связи с этим на три периода: объективно-антропоцентрический, эксцентрический и субъективно-антропоцентрический.

Первый период — доисторический, с господством простой кооперации. Человек этого времени — целостная индивидуальность с антропоморфным, эгоцентрическим мышлением, считавшая себя центром всего сущего.

Второй, эксцентрический период продолжается и теперь. Для него характерна сложная кооперация с разделением труда и превращением человека в подчиненный и деградирующий придаток общества. Справедливость стала формальной, мышление метафизическим. В третьем, грядущем периоде возродятся отношения

⁵⁹ Н. К. Михайловский. Полное собрание сочинений, т. I, стлб. 150.

простого сотрудничества. Индивидуальность, как «совокупность *всех* черт, свойственных человеческому организму *вообще*»⁶⁰, достигнет высшего своего проявления. Человек снова, но теперь уже, в отличие от первого периода, сознательно станет мерилем вещей. Его мышление возвратится по форме к первобытному монизму, но по содержанию будет позитивным, т. е. обращенным только к реальным и познаваемым явлениям. Достижение субъективно-антропоцентрического периода — главная цель исторического процесса.

С точки зрения этого принципа, Михайловский намеревался проследить как органический процесс природы, так и все этапы и формы борьбы за освобождение личности, а также исследовать все разновидности общественных связей: семью, род, племя, общину, классы, государство. Он рассчитывал с помощью теории борьбы за индивидуальность связать воедино все стороны своей социологической концепции, но план его остался не осуществленным.

Завершает социологическую концепцию Михайловского теория «героев и толпы», которая является прямым продолжением теорий «борьбы за индивидуальность» и «разделения труда». Она изложена в таких работах, как «Вольница и подвижники», и в цикле статей под общим заголовком «Герои и толпа». Михайловский обратил внимание на то, что не найдены «нити причин и следствий», связывающих жизнь народа с общим ходом истории. А между тем всякий раз, вырываясь на арену истории, народные массы коренным образом меняли ее направление.

Народ Михайловский рассматривает как совокупность личностей и поэтому считает возможным при анализе народных масс исходить, как и при изучении личности, из физиологических, психологических и социальных потребностей человеческого организма, а также «борьбы за индивидуальность» и «разделения труда».

Проблему личности и народа Михайловский переносит в основном в плоскость социальной психологии в отличие от Лаврова, который рассматривал ее под углом зрения моральных отношений.

История, по наблюдениям Михайловского, знает две основные формы общественного протеста: активное возмущение типа народных бунтов, религиозных войн — «вольница» — и пассивный протест «подвижников» — сектантов, раскольников, людей, покидающих общество, в котором они не могут жить. Но в любом случае нужны вожди или герои, которые способны увлечь за собой массу. Герой, в понимании Михайловского, — не обязательно выдающаяся личность, наделенная исключительными способностями. Под влиянием обстоятельств героем может сделаться «первый

⁶⁰ Н. К. Михайловский. Полное собрание сочинений, т. I, стлб. 89.

встречный», любой человек, даже ничтожный, и он может повести толпу на «благороднейшее или подлейшее, разумное или бессмысленное дело».

Воздействие героя на толпу Михайловский сближает с явлениями подражания, массового гипноза или даже психоза. Такие отношения между героями и толпой он считает патологическими, обусловленными ненормальным состоянием общества, где господствует разделение труда. В будущем, с ликвидацией разделения труда, когда непрекращающаяся «борьба за индивидуальность» приведет к появлению цельных личностей, свободных от односторонностей, деление общества на героев и толпу исчезнет.

Тесная связь социологической концепции Михайловского с его практической программой либерального народничества очень хорошо прослеживается в его концепции несоответствия степеней и типов развития общества. По Михайловскому, общество может достигнуть высокой степени развития, но принадлежать к низшему типу организации, как, например, общество буржуазное, основанное на разделении труда и сложной кооперации. И, наоборот, первобытный коммунизм и коммунизм будущего характеризуются низкой степенью развития (отсутствие общественного разделения труда, простая кооперация), но зато дают высокий тип организации.

Исходя из своих идей об особенностях общественно-экономического развития Западной Европы и России и об общине как основе социализма, опираясь на теорию степеней и типов общественного развития, Михайловский делал вывод о том, что крестьянская Россия отстает от буржуазного Запада по степени развития, но превосходит его по типу общественной организации. Здесь сохранились начала простой кооперации, так как масса трудящегося населения осталась «землевладельцами-земледельцами». На Западе общественное разделение труда, отделение производителя от средств производства зашло так далеко, что личность оказалась всецело поглощенной враждебным ей обществом. Россия может сохранить высокий тип организации экономических отношений и вместе с тем достичь высокой степени развития. Для этого нужно, по мнению Михайловского, сохранить и упрочить сельскую общину, кустарные промыслы, производственные артели, создавать формы народного кредита.

Из-за глубокого различия России и Запада не может быть единого решения «рабочего вопроса». Вопреки очевидным фактам, Михайловский утверждал, что в России еще нет пролетариата, что рабочие не составляют отдельного класса, а остаются теми же крестьянами, лишь эпизодически отрывающимися от земли. Рабочий вопрос в России есть вопрос консервативный, решение его не требует изменения данного положения, поскольку орудия

труда находятся в руках собственника — крестьянина. На Западе основная задача заключается в «передаче условий труда в руки работника, экспроприации телерешных собственников», следовательно, там этот вопрос является революционным.

Все это по существу означало, что Михайловский выступал защитником существовавшего в России крестьянского мелкотоварного хозяйства. Именно на этот факт прежде всего и указывали Плеханов и Ленин. Критикуя социологию Михайловского за субъективизм, за оперирование абстрактными категориями «разделения труда», «индивидуальности», «героя и толпы», они показали ее полную теоретическую несостоятельность.

Во второй половине 70-х годов оживленные отклики и споры вызвали оригинальные идеи народника *Петра Петровича Червинского* (род. в 1849 г.). Для Червинского исходным пунктом представлений о типах и степенях общественного развития, явившихся социологическим обоснованием его народнической программы, послужила, по его собственному признанию, теория Маркса. Принципы исторического материализма излагаются при этом в следующем виде: в основе каждого крупного общественного явления лежит экономическая причина, и все строение общества определяется его экономическим строением; каждому типу экономического устройства соответствует свой тип общественного устройства; смена одного общества другим вызывается «революцией в средствах производства»; «постепенный прогресс производительных сил приводит к коренной ломке сначала экономической, затем общественной сферы; после выработки новых форм быта наступает равновесие, до тех пор пока новый прогресс производительных сил не вызовет новой перестройки»⁶¹.

Из всех известных Червинскому социологических теорий (в том числе, Конта, Спенсера, Бокля) теория Маркса способна объяснить наибольшее число общественных явлений, а потому заслуживает самого серьезного внимания. Изложение исторического материализма Червинским является одним из наиболее удачных в русской литературе 70—80-х гг. XIX в. и служит примером популяризации принципов марксистской социологии в духе «экономического материализма».

Вместе с тем — это ярчайший пример того весьма характерного явления в развитии русской общественной мысли конца XIX в., когда несовместимые с марксизмом идеи выступали в «марксистском» облачении, когда «по Марксу» опровергалось применение марксизма в России. Червинский попытался использовать марксово учение об экономическом базисе общества и об общественно-экономических формациях для подкрепления народнической программы, причем

⁶¹ «Неделя», 1875, № 11, стр. 352.

настолько консервативной, что она вызвала критику из народнической же среды, в частности, со стороны Михайловского и Ткачева. «Россия по строению общества, — пишет Червинский, — представляет отдельный тип, имеет самостоятельную будущность»⁶². Казалось бы, что в данном случае речь идет о пропаганде заурядной идеи «самобытности». На самом же деле общественный идеал Червинского оказывается в значительном противоречии с этой идеей.

Червинский попытался обосновать парадоксальную идею — принцип общины совместить с принципом индустриализма, достичь развития крупной промышленности на базе крестьянского хозяйства. Объективно эта идея вступила в противоречие с народническим «аграрным мистицизмом» и апологетикой мелкой промышленности. Оставаться долго при наших допотопных способах производства, рассуждает Червинский, нельзя, не рискуя быть задавленным экономически. В нынешнем виде, не допускающем улучшенных способов обработки, оно долго сохраниться не может из-за беспримерного технического прогресса Западной Европы. Как же быть? Хозяйство в России должно остаться личным. Но при общинном владении и при исторической привычке к артели есть возможность усваивать все технические улучшения. «Такая комбинация личного хозяйства с техническими улучшениями, — делает вывод Червинский, — представляет самое выгодное устройство хозяйственной единицы»⁶³.

Сергей Николаевич Южаков (1849—1910) в 70-х годах был связан с одесскими революционными кружками, оказывал им материальную помощь. Несколько лет находился в сибирской ссылке. Основной труд его — «Социологические этюды» в двух томах. Социологическая концепция Южакова построена на заимствованной у Спенсера философской основе и сознательно противопоставлялась автором органическому направлению в социологии, социальному дарвинизму и экономическому материализму. Для нее характерны некоторые объективистские тенденции, хотя в целом она остается разновидностью той субъективной народнической социологии, которая в конце XIX — начале XX в. получила название «этико-социологической школы».

Общее и специфическое в законах природы и общества Южаков понимал в духе позитивизма контовского толка, полагая, что 1) законы общественной жизни являются частным случаем законов жизни вообще, что 2) ряд законов «можно смело переносить» из области биологии и вообще естествознания в область социологии и что 3) законы физические и органические подвергаются в обще-

⁶² «Неделя», 1876, № 34—35, стр. 1127.

⁶³ «Неделя», 1875, № 31, стр. 1017.

стве влиянию нового ряда условий и факторов и потому их действие имеет специфический характер. Признавая генетическую связь исторического прогресса с органическим и, в частности, действие принципа борьбы за существование на ранних стадиях истории человечества, Южаков отвергает тем не менее отождествление общественно и естественного процесса и выдвигает мысль о происходящем в ходе истории непрерывном «сокращении поля борьбы за существование».

К этой мысли примыкает южаковский идеал «борьбы за индивидуальность и борьбы за культуру». Южаков модифицирует теорию «борьбы за индивидуальность» Михайловского в том отношении, что особо подчеркивает рост культуры как средство, с помощью которого общество может извлечь выгоды из процесса специализации («дифференциации») в обществе и вместе с тем избежать регрессивной органической дифференциации. Общая культурная подготовка личности, думал Южаков, может позволить выполнять специальные функции общественной жизни, не специализируя своего организма и охраняя многосторонность своей индивидуальности. Дифференцируется не общество, утверждает Южаков, а культура.

Внося поправки в концепцию Михайловского, Южаков разделяет ее общую индивидуалистическую направленность. Его представления о роли личности не выходят за рамки субъективной социологии: не отрицая в принципе влияния на личность общественной среды, Южаков подчеркивает, что личность — «единственный активный элемент общества», «первичный деятель», говорит о созданной и обновляемой «деятельной волею» и работой личностей социальной среде, культуре, цивилизации.

Южаков критикует с объективистских позиций субъективный метод Лаврова—Михайловского. Южаков не признает верным утверждение Лаврова о неповторяемости исторических явлений, считая, что хотя нет повторения фактов, но есть повторения явлений данного рода. Он отрицает и тезис Лаврова о невозможности абсолютного знания, обосновывающий субъективизм в истории и социологии. Вместе с тем Южаков не признает также доказательство в пользу субъективного метода, основанное на идее целесообразности и «неизбежности предвзятого мнения», которое выдвигал Михайловский.

Южаков считал, что подход Михайловского ведет к отрицанию истины, ибо категория истинности фактически исключается из социологического исследования и подменяется субъективными категориями желательного, должного и т. д. Оппонент сторонников субъективного метода утверждал, что в социологии не может быть иного метода, кроме общенаучного, что сама по себе идея о значении нравственного момента в социологии, составляю-

щая, по его мнению, положительное содержание утверждений Лаврова и Михайловского, верна, но что «эта теорема социологии» в принципе не может быть методом, «теоремой логики», «методологическим критерием». В противном случае, считал Южаков, социология отождествляется с политикой и тем самым ликвидируется как наука.

Сергей Николаевич Кривенко (1847—1907) был в молодости близок к революционным народникам. За связь с народовольцами был арестован и сослан в Сибирь. Для уяснения теоретических позиций Кривенко особенно важны его работы «Физический труд как необходимый элемент воспитания» (1873) и «На распутьи. Культурные скиты и культурные одиночки» (второе издание в 1901 г.).

Кривенко пытался противопоставить свою программу ретрограду Каткову и консерватизму позднего славянофильства, призывал искать новые экономические и политические формы, центром которых было бы «счастье большинства, счастье всех и непосредственное всего счастье наиболее несчастных». В духе программы Михайловского он думал над вопросом, нельзя ли смягчить отрицательные стороны наступающего капиталистического порядка, как-нибудь видоизменить его или сократить время его господства, обращал свои взоры к государству, которое, по его мнению, могло бы «влиять на свои судьбы и изменять их»⁶⁴.

Кривенко приветствовал те «социальные фракции», которые хотят изменить существующий порядок к лучшему «мирным путем». В рабочих ассоциациях, в производстве под контролем государства и т. д. он усматривал элементы социализма и утверждал на этом основании, что на Западе некоторые социалистические доктрины уже нашли применение. В своем реформизме он доходил до оправдания борьбы правительства с революционным движением.

Во взглядах на русскую общину Кривенко был близок к народничеству ультраправого направления, он рассматривал ее как форму общежития, способствующую нравственному совершенству человека. Такого рода взгляды оспаривал даже Михайловский.

Интересной особенностью социологических воззрений Кривенко является попытка теоретически обобщить практические эксперименты народников. Он уделил большое внимание народническому опыту создания в России «интеллигентских деревень», артелей-общин из переселенцев и т. д., особенно выделив эксперименты либерального народника И. В. Левитского, которые полу-

⁶⁴ С. Н. Кривенко. Собрание сочинений, т. II. СПб., 1911, стр. 6; т. I, стр. 459.

чили известность в России и за границей. Кривенко считал «артельные начинания» Левитского и др. «не анахронизмом, а живым делом», а самые артели «живыми ячейками желательной организации экономических отношений»⁶⁵. Он обратил внимание также на проведенные на Западе социологические эксперименты, ставившие целью выяснить влияние различных социальных условий на человека. Приветствуя их и принимая идею благотворного влияния лучших социальных условий, он тем не менее думал, что даже при существующем строе есть возможность для развития высоко нравственной личности.

По общесоциологическим проблемам Кривенко писал немного. В отличие, например, от Южакова, он в гораздо большей степени настаивал на специфичности законов общественной жизни в сравнении с естественными законами, считая, что общественные явления «представляют совершенно особый мир, управляющийся совершенно особыми законами». Признавая, что «дарвиновский закон борьбы за существование» проявлялся лишь «на самых первых ступенях» цивилизации, он осуждал применение «закона животной борьбы за существование к человеческой жизни», провозглашение его «единственным принципом общественности»⁶⁶. «Все явления науки» Кривенко пытался связать с «основным явлением» — «борьбой за благосостояние», считая, что «главным стимулом всех исторических событий было поглощение труда тунеядством и стремление первого сбросить с себя гнет»⁶⁷.

В духе антропоцентризма направления Лаврова—Михайловского Кривенко полагал, что «человеческая личность, ее права и свобода, ее благополучие и всестороннее развитие» являются «надежным компасом в темных исторических путях»⁶⁸, не выходя тем самым за рамки субъективизма.

Иосиф Иванович Каблиц (1848—1893) — народник, известный под псевдонимом Юзов, начал свою общественную деятельность с «хождения в народ» как участник кружка бунтарей-бакунистов. В печати выступал с конца 70-х годов. В 1882 г. вышла его книга «Основы народничества», а в 1885 г. — «Интеллигенция и народ в общественной жизни России». Позднее эти книги составили две части одного солидного по объему труда «Основы народничества».

Одной из наиболее характерных черт либерально-народнической программы Каблица является его попытка пересмотреть укрупнившийся в русском освободительном движении и в народ-

⁶⁵ С. Н. Кривенко. На распутьи. Культурные скиты и культурные одиночки. М., 1901, стр. 192.

⁶⁶ С. Н. Кривенко. Собрание сочинений, т. I, стр. 167.

⁶⁷ Там же, стр. 64.

⁶⁸ С. Н. Кривенко. Собрание сочинений, т. II, стр. 6.

ничестве взгляд на особую роль интеллигенции. Он пришел к убеждению, что только деревня может вдохнуть жизнь в «дряхлую, бездушную» интеллигенцию, что общественная жизнь народной массы должна подчиняться только «мнению» самого народа и что интеллигенция должна привести в идеал деревни лишь идеи и фактические знания. Выдвигая эту мысль в качестве «основного положения народничества» и опираясь на тезис о сравнительно большей прогрессивности народа по сравнению с интеллигенцией, Каблиц в этом важнейшем для народничества вопросе противопоставил себя большинству идеологов как революционного, так и легального народничества.

Философской основой социологической концепции Каблица является субъективный идеализм. «Всякая философия, т. е. познание объекта, — говорит он, — будет всегда субъективна не только в том смысле, что всякое познание субъекта только и может быть субъективно, но и в более глубоком, а именно в несоответствии субъективного познания с предметом познания — объектом»⁶⁹. Но если познание должно быть признано субъективным, то и социология не может не быть субъективным знанием в философском смысле этого слова.

Все явления природы и общества можно разделить на две категории: «субъективно-созерцательные», т. е. «вполне независимые от воли человека» (явления природы) и «субъективно-творческие», «почти вполне зависимые от воли человека». Все социальные явления относятся к «субъективно-творческим». На этом основании Каблиц критиковал Михайловского за уступки объективизму.

Признавая, что органическая теория развития общественных форм не выдерживает никакой критики, Каблиц разделяет принципы психологического направления в социологии, которое отождествляло социальное с психическим. Используя соответствующие идеи Спенсера, Тарда и Льюиса, он стремится доказать, что мнения, чувства и желания личности являются почти единственным творцом общественных явлений и что центр тяжести прогресса социального мира лежит в психической жизни человечества. Признавая явления общественной жизни «продуктом свойств личностей, соединенных в данном обществе» (Каблиц оперирует понятием не индивидуального, а «коллективного» или «родового» сознания), он считает, что «изобретение так называемых исторических законов» относится «к числу умственных ошибок». Аргументируя мысль о невозможности исторических законов, Каблиц ссылаясь на тезис о «неповторяемости исторических явлений».

⁶⁹ И. И. Каблиц (Юзов). Основы народничества. ч. 1. СПб., 1888, стр. 160.

На принципах психологического направления в социологии Каблиц строит концепцию прогресса общественных форм, служащую основой практической народнической общественно-политической программы. Суть этой концепции состоит в следующем: между желаниями личностей, объединенных в общество, и общественными формами должно быть соответствие. Но оно часто отсутствует: формы могут быть ниже среднего умственного и нравственного развития большинства (например, формы, созданные татарами-монголами в древней Руси), или выше этого среднего уровня (например, религиозные секты на коммунистических началах). Нормальное соотношение Каблиц видит в общине.

Прогресс общественных форм заключается преимущественно в прогрессе социально-нравственных чувств. «Общинное владение землей, господствующее у нас в России, гораздо более способствует развитию социально-нравственных инстинктов, нежели изучение каких бы то ни было наук»⁷⁰. Признав идеальной общественной формой для России русские «самобытные» учреждения, Каблиц категорически отрицает применимость теории Маркса к России. Капитализм, говорит он, действительно ведет к обобществлению труда; это — «единственный довод» в пользу его «благотворности»; но в России есть свой, совершенно иной тип общественной кооперации труда, а поэтому «русский народ не нуждается в капиталистическом кнуте для развития в себе способности сообща владеть орудием производства»⁷¹.

Василий Павлович Воронцов (1847—1918) в 70-х годах некоторое время сотрудничал в журнале Лаврова «Вперед». В 80—90-х годах он защищает либерально-народническую программу. Труды Воронцова, писавшего под псевдонимом «В. В.», посвящены преимущественно экономическим вопросам. В 80-х годах на шумела его книга «Судьба капитализма в России» (1882). Для характеристики его социологической концепции наиболее важна работа «Наши направления» (1893). Воронцов не был противником развития промышленности в России. Весь пафос его трудов был направлен на поиски некапиталистической формы организации производства. Он был сторонником развития крупной промышленности под контролем государства, а мелкой промышленности — в руках артелей. В перспективе он хотел видеть движение к обобществленному труду в России в качестве образца реорганизации строя на началах равенства и братства.

Разделяя тезис всех народников о том, что в основу «правильного развития общества» должны быть положены самобытные национальные формы, Воронцов, вслед за Каблицем, акцентиро-

⁷⁰ *И. И. Каблиц (Юзов). Основы народничества, ч. I, стр. 113.*

⁷¹ Там же, стр. 365.

вал на необходимости воплотить в будущей общественной форме социальные идеалы, вырабатываемые коллективным творчеством народных масс.

В отличие от Каблица, ограничившегося преимущественно публицистическими выпадами по адресу интеллигенции, Воронцов дал довольно развернутую концепцию, утверждающую неспособность сословной интеллигенции, особенно по причине ее классового, личного, субъективного (иногда бессознательного) интереса выразить действительные чаяния народа, быть руководителем прогрессивного движения и поставил вопрос о создании «народной интеллигенции». Сословная интеллигенция, по его мнению, вступила на путь примирения главнейших недостатков общественной организации, невыгодных для массы простого народа, с своими абстрактными принципами, потому что она оторвана от народа. Миссию интеллигенции Воронцов видит не в том, чтобы вносить в народное сознание свои идеи о построении общественных форм, а в том, чтобы яснее формулировать идеи, вытекающие из настроения массы, выяснять бессознательную философию общества и тем самым способствовать ясной постановке практических задач.

«. . . Интересы народа, как цель, формы, вырабатываемые его коллективной мыслью, или другие, соответствующие его желаниям, как средство, и самостоятельность населения, как рычаг общественной эволюции — таковы три положения, характеризующие народничество»⁷².

Круг общесоциологической проблематики, к которой проявил интерес Воронцов, неширок. В связи с проблемой закономерности в общественном развитии он критиковал тезис о «непреложности исторических законов», задумывался над вопросом о причинах исторического движения, приходя к выводу о том, что личность с ее потребностями, мыслями и чувствами является главным фактором общественного развития и тем самым примыкая к субъективной социологии. Как экономист он уделял большое внимание экономическому фактору. Особое место в социологическом мышлении Воронцова занимала тема «сознательного воздействия» лиц, групп и общественных организаций на социальные процессы.

Воронцов различал две стороны в жизни каждого общества и в процессе его эволюции: стихийную, называемую им органической, и сознательно-целесообразную — «телеологическую». У Кареева, «философию истории» которого Воронцов называл не иначе, как «научной», им была заимствована идея «бессознательного» процесса происхождения социального строя, культуры и т. д. Однако в результате бессознательного творчества социальные отношения,

⁷² В. П. Воронцов (В. В.). Наши направления. СПб., 1893, стр. 7.

по Воронцову, «оказываются соответствующими известным общим целям и развиваются как бы по определенному плану»⁷³. Следовательно, даже бессознательно действующий человек «обладает средствами для создания этой культуры, т. е. для выработки подходящих форм быта и для открытия величайших социально-этических истин»⁷⁴.

Таковыми средствами являются чувства человека, самосознание и более или менее научного характера знания. Это свидетельствует, что Воронцов является представителем психологического направления в социологии. Он считает, что задачей социальной науки должно быть объяснение происхождения сложных общественных отношений из более простых и психологических.

Естественно, что, поставив в центр социальных процессов личность с ее психикой, Воронцов не признает объективной закономерности, детерминизма в истории. По его мнению, «так называемые непреодолимые законы в большинстве случаев являются законами отношений, развивавшихся при известной комбинации производящих причин». Закономерной же цели событий в истории Воронцов не видит. Он принимает формулировки Кареева, утверждавшего, что история развивается не по прямой, что в исторических событиях скрыты разные возможности, и делает вывод, что, поскольку люди преследуют разные цели, они «тащут историю в разные стороны»; если помочь определенной стороне, то может произойти изменение в равнодействующей силе.

Пределы сознательного воздействия на общественные явления Воронцов понимает волюнтаристски, считая возможным значительно отклонить общество от того пути, по которому оно шло раньше.

Воронцов думает, что даже открытие законосообразности, т. е. той или иной последовательности событий, на практике не имеет для человека никакой обязательной силы над его чувствами и умом⁷⁵.

Деятельность групп и отдельных личностей, несомненно, служит средством осуществления более глубоких законов общественного развития. Воронцов призывает в практической деятельности опираться не на научно открытую «сущность исторического процесса», а перейти к исследованию более поверхностных явлений, к «законам видимости». Он считает, что «наибольшее практическое влияние будет оказано не ученым, понимающим сущность социальных отношений или даже механизм проявления таковых, а лицом, плохо осведомленным в том и другом, но зато понимающим

⁷³ В. П. Воронцов (В. В.). Наши направления. стр. 12.

⁷⁴ Там же, стр. 13.

⁷⁵ См.: там же, стр. 13, 54—55, 158, 160.

щим психическую природу человека и умеющим воздействовать на мотивы его деятельности»^{75а}.

Социологическая концепция Воронцова в значительной степени обесценивает такие рациональные моменты в его взглядах, как внимание к экономическому фактору, «гипотезе исторического материализма», «научному марксову социализму» и т. д., ибо по указанным выше мотивам Воронцов фактически игнорировал их при выработке своей практической программы.

Николай Францевич Даниельсон (1844—1918), известный под псевдонимом «Николай—он», в 60—70-х годах был связан с революционными кружками. Даниельсон сыграл основную роль в переводе на русский язык «Капитала» Маркса.

Знакомство с марксизмом отразилось на Даниельсоне в весьма причудливой форме. В своей книге «Очерки нашего пореформенного общественного хозяйства» (1893) он приводит марксистские положения о том, что основные причины всех общественных изменений и политических переворотов надо искать в изменениях способов производства, в хозяйственных условиях эпохи, излагает положения о зависимости общественного строя от форм производства и обмена, о неизбежности изменения хозяйственной организации общества по мере роста производительных сил общества и т. д. Однако, как и другим народникам, обрадовавшимся к теоретическим принципам марксизма, ему было чуждо понимание существа марксистского материалистического понимания истории.

Субъективистская («механическая») и органическая теории общества, по Даниельсону, не выдерживают критики. При переходе от мира органического к миру социальному сложность явлений возрастает, следовательно, законы природы, т. е. законы, объясняющие «явления низшего порядка», не могут полностью объяснить «явления высшего порядка». Однако из этого Даниельсон не сделал вывода о том, что при объяснении существа общественной жизни, т. е. «явлений высшего порядка» нет нужды вообще прибегать к законам «явлений низшего порядка», т. е. законам природы. Он остановился на мысли о том, что «движущую силу данного порядка явлений надо искать в сочетании сил низшего порядка с силами, свойственными именно изучаемому высшему порядку явлений».

Практически это должно означать, что марксистский принцип зависимости надстройки от базиса является якобы принципом ограниченным, требующим его соотнесения с законами природы. Принимая принцип зависимости надстроечных явлений от экономического базиса, Даниельсон не смог полностью порвать с по-

^{75а} В. П. Воронцов (В. В.). Очерки теоретической экономики. СПб., 1895, стр. 264.

зитивистским принципом редуктивизма, т. е. сведения социальных законов к законам природы.

Даниельсон представляет собой оригинальное явление в народническом движении в том отношении, что при разработке либерально-народнической программы он пытался использовать не отдельные, а основные положения исторического материализма. Однако он поступил при этом как догматик, проиллюстрировав тем самым мысль Энгельса, который говорил, что «материалистический метод превращается в свою противоположность, когда им пользуются не как руководящей нитью при историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроют и перекраивают исторические факты»⁷⁶.

В отличие от многих либеральных народников, Даниельсон хотел подняться над узкокрестьянской точкой зрения. Если Воронцов доказывал невозможность поступательного развития капитализма в России, то Даниельсон, не отрицая капиталистической формы эволюции в России, пытался доказать, что капитализм уже исчерпал себя в России. Даниельсон заявил, что «капиталистическая форма производства и обращения перестала соответствовать самым насущным народно-хозяйственным потребностям»⁷⁷.

Даниельсон категорически против того, чтобы, как выражался Н. Зибер, «каждый мужик выварился в фабричном котле», и во избежание дальнейшей капиталистической эволюции России обращается, как и все его предшественники, к общине, только он хочет видоизменить ее, привить к общине крупную современную промышленность. Новый вариант народнической программы в изложении Даниельсона требовал «направить все усилия на объединение земледелия и обрабатывающей промышленности в руках непосредственных производителей, но объединения не на почве мелких, разрозненных производительных единиц — что было бы равносильно «увечкованию всеобщей посредственности», — а на основе создания крупного, общественного, обмирщенного производства, основанного на свободном развитии общественных производительных сил, на приложении науки и техники и имеющего в виду удовлетворение действительных потребностей и благосостояние всего населения»⁷⁸.

В практическом отношении программа Даниельсона носит в себе черты и утопичности, и реакционности. В. И. Ленин отмечал, что Даниельсон не понимает классовой борьбы, а следова-

⁷⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 37, стр. 351.

⁷⁷ Н. Ф. Даниельсон. (Николай-он). Очерки нашего пореформенного общественного хозяйства. СПб., 1893, стр. 344.

⁷⁸ Там же, стр. 345—346.

тельно, игнорирует все действительное содержание общественно-политической жизни капиталистического общества, и тем самым обрекает себя на витание в сфере невинных мечтаний. Его обращения к «обществу», государству, как и обращения других либеральных народников, «сбивали с толку» настоящих социалистов, фактически тормозили борьбу русского пролетариата за свое освобождение.

Программы всех либеральных народников представляли собой образцы мелкобуржуазных, мещанских теорий социализма. Поскольку теории эти выступали в качестве социалистических, они были «безусловно реакционны»⁷⁹. Но поскольку они выдвигали общедемократические требования, направленные против остатков средневековья и крепостничества, они имели исторически прогрессивное значение.

«Генеральную проверку» народничеству, определившую его историческое место, дала, по словам В. И. Ленина, революция 1905 года. Она окончательно раскрыла социальную природу народничества, показала, что «крестьянская демократия — вот единственное реальное содержание и общественное значение народничества»⁸⁰.

Революция привела к идейной смерти народничества как некогда сравнительно стройной теории «русского социализма». Но крестьянская демократия в России продолжала оставаться живой и важной общественной силой. Нерешенность задач буржуазно-демократических преобразований, стремление миллионов крестьян к уничтожению пережитков крепостнического землевладения и помещичьих привилегий являлись той объективной основой, на которой продолжала существовать сравнительно широко распространенная народническая идеология. Ее носителями в XX в. были в первую очередь мелкобуржуазные народнические партии и группировки: трудовики, народные социалисты (энесы), социалисты-революционеры (эсеры) и др.⁸¹

С 80-х годов XIX в. русские марксисты вели непрерывную идейную борьбу с народничеством. Но, воюя с народничеством как псевдосоциалистической теорией, В. И. Ленин и его соратники-большевики всегда умели ценить его демократическое ядро. По словам В. И. Ленина, в вопросе буржуазно-демократических преобразований «утопия народников играет своеобразную историческую роль. Будучи утопией насчет того, каковы должны быть

⁷⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 298.

⁸⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 22, стр. 305.

⁸¹ О философских и социологических концепциях идеологов народнических партий и групп XX в. см. в IV томе «Истории философии в СССР».

(и будут) экономические последствия нового раздела земель, она является спутником и *симптомом* великого, массового *демократического* подъема крестьянских масс, т. е. масс, составляющих *большинство* населения в буржуазно-крепостнической, современной, России»⁸².

И далее В. И. Ленин поясняет: «Ложный в формально-экономическом смысле, народнический *демократизм* есть истина в *историческом* смысле; ложный в качестве социалистической утопии *этот* демократизм есть *истина* той своеобразной исторически-обусловленной демократической борьбы крестьянских масс, которая составляет неразрывный элемент буржуазного преобразования и условие его полной победы»⁸³.

В истории политической, философской и социологической мысли в России XIX в. народничество занимает особое место, для уяснения которого наиболее существенным является отношение народничества к предшествующей революционно-демократической идеологии 40—60-х годов и к современному ему самому передовому течению общественной мысли — марксизму.

Народники 70-х годов унаследовали от революционеров-демократов «шестидесятников» идею некапиталистического пути России к социализму, веру в сельскую общину как зародыш будущего общества, убеждение в социалистическом характере крестьянской революции и в необходимости ее подготовки. Революционных демократов 60-х годов и революционеров-народников объединяет ненависть к самодержавию и несправедливому общественному строю, их связывает забота о благосостоянии всего народа, защита свободы и просвещения, революционная страстность и непримиримость ко всяким проявлениям либерализма. Как те, так и другие, сознательно выражали интересы крестьянских масс. У революционеров шестидесятников и семидесятников сходные позиции по вопросу об особой роли интеллигенции в освободительном движении.

В практически-политическом отношении революционные народники сделали громадный шаг вперед по сравнению с революционными демократами шестидесятниками, вступив в открытую борьбу с самодержавием. Они создали такие сплоченные конспиративные организации, как «Земля и Воля» и «Народная Воля», начали непосредственную агитационную и пропагандистскую работу в среде крестьянства и попутно — городского пролетариата; всей своей деятельностью они оказали огромное революционизирующее воздействие на русское общество, тем самым создав предпосылки для дальнейшего развития революционного движения

⁸² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 22, стр. 119.

⁸³ Там же, стр. 120.

в России, опирающегося на новые теоретические принципы марксистского учения.

Напротив, в теоретическом отношении народники как в массе практических деятелей, так и в лице большинства идеологов, утратили высокий уровень Герцена и Чернышевского. Революционные демократы выработали цельное материалистическое мировоззрение. Освобожденная от крайностей идеализма диалектика Гегеля была использована ими при объяснении явлений природы, процесса познания и общественной жизни. Благодаря этому Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму, а социология Чернышевского в ряде существенных пунктов приближалась к материалистическому пониманию истории.

Среди же идеологов народничества, исключая Бакунина, воспитавшегося на философии Гегеля еще в 30-е годы, диалектика не находила признания. Их мировоззрение отличалось эклектизмом, так как складывалось из разнородных элементов кантианства, позитивизма и антропологического материализма. Большинство народников особенно симпатизировало философии и социологии Огюста Конта. В народнической социологии, начиная со второй половины 60-х годов, все большее распространение получал субъективный метод объяснения общественных процессов, что мешало народникам разобратся в объективном ходе истории.

Но, как бы то ни было, в русской философии и социологии наиболее крупные из идеологов народничества поставили много важных и сложных проблем. Они не обошли ни одного из вопросов, волновавших умы современников, и формировали убеждения целого поколения.

Движение революционных народников всколыхнуло не только Россию. Оно приковало к себе внимание всего цивилизованного мира, тем более, что в странах Западной Европы после поражения Парижской Коммуны наступило временное затишье. Учения Лаврова, Бакунина, Ткачева и других деятелей народнического движения нашли немало последователей, особенно в странах, находившихся примерно на том же уровне общественного развития, что и Россия.

Влияние русского народничества сильнее всего сказалось в славянских странах. Естественно поэтому, что Маркс и Энгельс пристально следили за революционными событиями в неподвижной прежде России. Особенно высоко они оценивали героическую борьбу народовольцев, завершившуюся убийством Александра II. Маркс и Энгельс, симпатизируя народникам и поддерживая их борьбу против царского самодержавия, в котором они видели одну из главных реакционных сил в Европе, допускали, что именно Россия даст сигнал общеевропейской революции.

С своей стороны, революционные народники видели в руководителях I Интернационала смелых и последовательных революционеров, крупнейших ученых и теоретиков пролетарского движения в странах Западной Европы. Многие деятели народничества общались лично, находились в переписке и дружеских отношениях с Марксом и Энгельсом. Народники немало сделали для пропаганды и распространения трудов и идей основоположников научного социализма в России. Еще в 1864 г. Лавров изложил в русской прессе основные положения «Манифеста Коммунистической партии», в 1865 г. Ткачев пересказал марксово предисловие «К критике политической экономии», а в 1869 г. перевел «Устав Международного Товарищества Рабочих»; в том же году Бакунин в типографии «Колокола» издал свой перевод «Манифеста Коммунистической партии».

Среди народников получили известность и другие произведения Маркса и Энгельса. Кроме того, они переводили и распространяли информацию о деятельности I Интернационала и его важнейшие документы. Но самым крупным вкладом в пропаганду идей марксизма в России явился перевод «Капитала», начатый Бакуниным и заверченный Лопатиным и Даниельсоном.

Однако, изучая и распространяя труды основоположников марксизма, народники не смогли органически усвоить их учение. Для них осталось недоступным целостное понимание диалектического и исторического материализма, пролетарского социализма, в особенности идеи всемирно-исторической роли рабочего класса. Исходя из признания самобытного, некапиталистического пути России к социализму, ссылаясь на отсутствие в стране развитых буржуазных отношений и пролетариата, народники рассматривали марксизм как специфически западную революционную теорию. Народников привлекали в марксизме революционный пафос, убежденность в реальности борьбы за социализм и совершенно исключительная по своей основательности критика капитализма. Последнее обстоятельство более всего импонировало народникам, которые рассчитывали на то, что Россия минует капиталистическую стадию.

Таким образом, в отношении к марксизму в народнической идеологии уже в XIX в. наметилась двоякая тенденция, получившая полное развитие в последующий период. С одной стороны, шел процесс восприятия идеологами народничества отдельных, в том числе и принципиальных, положений марксизма, с другой стороны, в силу своей классовой природы, народничество неизбежно приходило в столкновение с пролетарской идеологией, с научным социализмом.

Усвоение положений марксизма привело отдельные группы народников к полному преодолению народнических взглядов.

Такую эволюцию от народничества к марксизму в 80-х годах совершила группа Г. В. Плеханова. Другие народнические группы более или менее приближались к преодолению народнической идеологии — народовольцы группы А. И. Ульянова, а также деятели двух основных революционных народнических организаций 90-х годов — «группы народовольцев» и партии «Народного права», за эволюцией которых внимательно следил В. И. Ленин.

Параллельно с этой тенденцией в народничестве постепенно нарастала противоположная тенденция в отношении к марксизму. В 70-х годах идеологи народничества сравнительно мало критиковали марксистскую теорию. В середине же 90-х годов они начали открытый поход против марксизма по всем линиям. Эта борьба против марксизма была в дальнейшем продолжена идеологами народнических как реформистских, так и революционных, партий и группировок.

Ожесточенность нападков на марксизм возрастала по мере того, как становился все более очевидным упадок собственной народнической теории. В конце XIX — начале XX в. резко усилились эклектические черты народнической идеологии и ее тяготение к философскому идеализму. Заимствуя идеи неопозитивистской и неокантианской философии, марксистской политической экономии, научного социализма, материалистического понимания истории и т. д., народнические идеологи продолжали вместе с тем отстаивать ряд старых народнических идей, противопоставляя их марксизму. В конце концов народничество в теоретическом отношении превратилось в эклектическую мешанину заимствованных из разных источников идей. «Была некогда у народников своя теория. Теперь остались только нахватавшие с бору да с сосенки «оговорочки» к марксизму»⁸⁴, — писал В. И. Ленин о народничестве XX в.

* * * * *

Деятельность революционеров-демократов 60-х годов, просветителей, теоретиков революционного народничества была стеснена и затруднена различного рода преследованиями со стороны царского правительства. Тем не менее именно связанное с этой деятельностью направление мысли занимает во второй половине XIX в. главное место в русской философии и социологии как по степени распространенности его идей, так и по их общественному значению.

⁸⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 22, стр. 306—307.

В философии деятельность революционеров-демократов и просветителей была направлена прежде всего на защиту и обоснование материалистического монизма в понимании природы и человека как части природы.

Первоочередное внимание к этой задаче вызывалось как потребностями борьбы против различных течений идеалистической философии того времени, так и тем фактом, что Белинский, Герцен, Огарев, петрашевцы, выдвинув и утвердив принципы философского материализма, не дали им достаточно широкого и многостороннего естественнонаучного обоснования. Материалисты 60—70-х годов в этом отношении пошли дальше своих предшественников. Для доказательства материального единства мира они привлекали новейшие данные физики, химии, биологии; материалистически-монистический взгляд на человеческий организм подтверждался данными физиологии и психологии. Обоснование материалистического монизма при помощи новейших достижений естествознания — один из главных итогов развития революционно-демократической и просветительской философской мысли, важный шаг вперед в истории материалистической философии в России.

Однако русские материалисты не смогли уяснить диалектический характер открытий естествознания середины XIX в. и признать обоснование материалистического монизма диалектикой. Их представлениям о материальном мире и человеке свойственны (разумеется, в разной мере у различных мыслителей) черты метафизичности и механицизма.

При доказательствах материального единства мира эти черты обнаруживались, в частности, в недооценке качественных различий между отдельными сферами природных явлений; материалистический монизм человеческого организма трактовался порой (например, у В. Зайцева) в духе вульгарного материализма.

В гносеологии революционно-демократическая и просветительская мысль рассматриваемого периода значительно продвинула вперед разработку таких проблем, как доказательство материального источника человеческих знаний, механизм возникновения ощущений, представлений, понятий, проблема истинности знания. Механистические черты материализма этого направления сказались и при анализе гносеологических вопросов — в недооценке качественной специфики различных ступеней познания, в тенденциях к вульгарному материализму при объяснении психофизической деятельности. Вместе с тем, в отличие от материализма Чернышевского, резко враждебного агностицизму и содержавшего блестящие образцы диалектического понимания процесса познания, в трудах некоторых революционеров-демократов и просветителей проявились уступки агностицизму (отрыв явления

от сущности, неумение понять соотношение абсолютной и относительной истин).

Хотя в философии революционных демократов и просветителей ясно видны черты метафизического материализма, тем не менее одной из крупных заслуг этого направления в развитии русской мысли была разработка диалектики — и как метода познания, и как диалектики объективной, преимущественно в применении к общественной жизни. Характерное для революционно-демократической философии уже в предшествующий период революционное истолкование диалектики получило дальнейшее развитие, в особенности в трудах Чернышевского и Добролюбова. Новым в разработке проблем диалектики в этот период была попытка использовать установленные диалектикой законы развития для обоснования возможности пекапиталистического пути отдельных стран к социализму (Чернышевский).

Крупными достижениями характеризуется развитие социологической мысли революционеров-демократов и просветителей. Одним из главных направлений этого развития были поиски объективных законов истории и объективной необходимости установления социалистического строя. В этих поисках значительно окрепли, расширились, углубились тенденции к материалистическому пониманию истории (в частности, в трактовке роли в историческом процессе экономических отношений и классовой борьбы). Дальнейшее развитие получила в трудах революционеров-демократов идея исторического своеобразия в движении различных народов к социалистическому строю.

В трудах Чернышевского впервые в русской мысли идеи утопического социализма были обоснованы при помощи оригинальной политико-экономической теории.

Народничество продолжило борьбу революционеров-демократов и просветителей против реакционной религиозно-идеалистической философии. Критика различных разновидностей этой философии, раскрытие их реакционной социальной роли, защита атеизма и передового естествознания составляют заслугу народников в истории русской мысли второй половины XIX в. Однако в философии народничество в целом пошло не вперед, а назад по сравнению со своими предшественниками. Необходимо вместе с тем принимать во внимание серьезные индивидуальные различия в философских воззрениях идеологов народничества.

От цельного философского материализма Чернышевского народники отступили к эклектизму, позитивизму, неокантианству. Материализм, в той или иной мере сохранявшийся в философских воззрениях теоретиков народничества, был разновидностью механистического материализма. Механицизм стал преобладающей методологией в их философии. Отступления к агностицизму,

проявившиеся в развитии революционно-демократической и просветительской мысли, переросли у некоторых лидеров народничества (Лавров, Михайловский) в принципиально агностическую позицию в гносеологии.

Ведущая тенденция социологической мысли народнического направления выразилась в утверждении «субъективного метода» в социологии. Поставив ряд важных социологических вопросов — о соотношении природных (в частности, биологических) и социальных явлений, о сущности исторического прогресса и др., народничество решило их в идеалистическом, субъективистском духе. В социологии народников XIX в. проявилось сильное влияние позитивистской методологии, которая в дальнейшем легла в основу социологических теорий народнических направлений русской мысли XX столетия.

Вместе с тем революционные народники в некоторых отношениях продвинули вперед разработку вопроса о роли субъективного фактора в истории.

Политическая и идейная эволюция народничества ясно показала, что в условиях пореформенного капиталистического развития России и связанного с ним превращения русского крестьянства в класс мелких свободных товаропроизводителей идеологи этого класса не в состоянии поднять философию и социологию на новую, высшую ступень. Начало нового, пролетарского этапа российского освободительного движения означало вместе с тем, что ведущая роль в развитии передовой теории переходила от идеологов крестьянской демократии к идеологам рабочего класса.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

**ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

ТЕИСТИЧЕСКИЕ И ДРУГИЕ ОБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

1

Православно-теистическая философия

Одним из направлений идеализма второй половины XIX в. в России была православно-теистическая философия, представители которой О. М. Новицкий, С. С. Гогоцкий и П. Д. Юркевич, вышедшие из так называемой «киевской школы», продолжили традиции Голубинского, Карпова и других теистов первой половины XIX в. К этому направлению принадлежали также В. Ф. Берви, архимандрит Гавриил (Кикодзе) и другие.

Орест Маркович Новицкий (1806—1884) в своих произведениях «Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности» (1837) и «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (1860) излагал положения религиозно-идеалистической философии. Он признавал, что философия «развивается среди общества и для общества», но утверждал, что она выше жизни, ибо призвана переводить на язык мысли факты истории¹, божественный дух времени, предначертания творца. Философия, по его мнению, есть удел единиц, приносит «плоды незрелые и горькие», а религия — выражение духа народного, потому «религия выше философии». Содержание философии, представляющее собой, по Новицкому, сферу уяснения движений нашего сознания — активного начала, в котором проявляется всеислие божества, — составляет человек, лицо свободно-действующее, внешняя природа и причина причин — бог. Сознание предполагает внешний мир, но лишь как некий хаос. Новицкий считал формы позна-

¹ См.: О. Новицкий. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований, т. 1. Киев, 1860, стр. 52.

ния априорными. Отвергая чувственную ступень познания и выражая недоверие разуму, он отрицал за наукой возможность познания истины без помощи веры, считал сферой науки описание явлений. В соответствии с религиозными догмами философ противопоставляет «телесное бытие» и «бытие духовное», отрицает связь физиологических и психологических явлений, а сферу разума отождествляет со сферой религии.

Задачу социологии Новицкий видит в том, чтобы проследить религиозное развитие человечества, осуществление «воли бога» в жизни людей. Историю человечества он делил на языческий и христианский периоды и соответственно этому выделял два периода в истории человеческой мысли: древнеязыческий (эпоха непосредственного созерцания) и христианский (эпоха посредственного знания), которому открылась противоположность мысли и бытия, веры и знания. Кант, по Новицкому, примирил мысль и бытие, но веру и знание примирить не сумел. Эту задачу Новицкий ставит перед христианской философией будущего, творцом которой он считал народ русский.

Материалистическому детерминизму Новицкий противопоставляет свободу воли, понимаемую в духе проповеди вселенского все терпения и подавления действительной свободы человека. Философию русского теизма он рассматривал как итог и высший этап развития человеческой мысли. Новицкий объявил устаревшими системы Канта, Шеллинга, Гегеля. Порок философии Гегеля он видел в непоследовательности его трактовки религии и в диалектическом методе. Более того, он считал, что материализм Фейербаха возник в Германии органически «на исторической народной почве», подготовленной в какой-то степени и философией Гегеля. Обратной стороной этой идеи у Новицкого является утверждение о неприемлемости материализма для русского народа, третиrowание материализма как «случайности», «пустого эха» Запада и т. п.

Новицкий нападает на всю линию материализма: Демокрита, Эпикура, Ламетри, Гельвеция, Гольбаха, — обвиняя их в том, что они «бросили семя, из которого пророс чудовищный якобинизм».

Выступая против материализма и революционного движения, Новицкий стремился затушевать социальные противоречия в русском обществе, а революционную активность передовых сил общества называл «буйным своеволием», «плодом неразумения свободы» и т. п. Он объявил социальные противоречия существующими лишь в нашем сознании, а «прогресс» мыслил возможным лишь на путях упрочения самодержавия и религии.

В 1860 г. Н. Г. Чернышевский выступил с критической рецензией на первый том сочинения Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений. . .», в которой показал полную тео-

ретическую несостоятельность и политическую реакционность взглядов Новицкого.

Главным трудом *Сильвестра Сильвестровича Гогоцкого* (1813—1889) был «Философский лексикон» (в четырех томах, пяти частях, 1857—1873), наиболее полный свод идей мистики и идеализма второй трети XIX в., своеобразная энциклопедия теизма, пронизанная идеями открытой ожесточенной борьбы против материализма и революции.

Гогоцкий называл свои воззрения теистическими, а XIX век объявил веком господства идеализма. Философию он считал наукой умозрительной и нравственной. Отсюда его утверждение, что значение «философии для естествознания не так обширно, как для наук нравственных».

Центральным пунктом философии Гогоцкого было учение о душе, которое было призвано «обосновать» бытие бога. Душа и дух рассматриваются им как две ступени проявления жизненного начала — бога, а идеалистическая психология объявляется связующим звеном между естествознанием и нравственностью. Опираясь на понятия «внешний» и «внутренний» опыт, он отказывается от «старого сенсуализма» в пользу идеалистического умозрения, пытается в этих целях использовать теорию символов Гельмгольца.

Гогоцкий требует замены разума верой. Истина определяется им как «гармония мышления с бытием, с вечной действительностью»², а ее критерий усматривается в нашей внутренней жизни, одухотворенной религией.

С теистических позиций Гогоцкий выступает против материализма. Отрицая атомистическую теорию, он объявил атомизм «неосновательным», заявлял, что «атомистическая теория в смысле метафизическом нелепа, в смысле физическом неудовлетворительна и ведет к противоречиям», так как она несовместима с идеей бога. К тому же Гогоцкий приписывает атомизму ложную идею предсуществования силы до материи. Он утверждает, что «динамическая теория противоположна атомистической», и приходит к выводу о первенствующем значении не материи, а силы³.

Отвергая необходимость в реальном мире, противопоставляя ей свободу воли (от бога), Гогоцкий заявляет, что телеология «не подлежит сомнению».

Лейтмотивом всех его выступлений против материализма служит его ненависть к атеизму. Поэтому он и ополчился на материализм Чернышевского.

² С. Гогоцкий. Философский лексикон, т. 2. Киев, 1861, стр. 470.

³ См. С. Гогоцкий. Философский лексикон, т. 3, стр. 393.

Теорию Чернышевского и его соратников он называл «коммунистическим материализмом», «гибельным в теоретическом и практическом отношении».

Вместе с тем Гогоцкий использовал действительные слабости и ограниченность домарксова материализма в идейной борьбе. Так, он критикует попытки некоторых материалистов механистически сводить сложные явления психической деятельности к простейшим формам движения материи, указывает на неумение метафизического материализма объяснить механизм перехода от чувственного к рациональному, приписывает всему материализму имевшуюся у некоторых материалистов недооценку специфики законов органического мира по сравнению с законами мира неорганического, механическое перенесение законов одного ряда явлений на качественно иной ряд явлений и т. д.

В борьбе против материалистической философии Гогоцкий пытался использовать немецкий идеализм, но одновременно критиковал его справа, с реакционных позиций. Усматривая заслуги Канта в его критике сенсуализма XVIII в., он в то же время критиковал Канта за признание «вещи в себе».

В центре внимания Гогоцкого стоял объективный идеализм Гегеля. Его докторская диссертация о Гегеле вошла в «Философский лексикон». Это была своеобразная попытка мистического истолкования философии Гегеля⁴. Отношение Гогоцкого к диалектическому методу Гегеля было противоречиво. Как метафизик и догматик он выступал против диалектической идеи развития, отрицал универсальный характер диалектики и в то же время стремился «обогатить» философию теизма некоторыми идеями диалектики. Для Гогоцкого система Гегеля недостаточно религиозна. Поэтому диалектический идеализм Гегеля он называл «нигилистической» системой, т. е. не утверждающей последовательно идеи бога и тем самым пролагавшей «путь материализму Бюхнера и Фейербаха».

Гогоцкий ценил Гегеля за разработку проблем философии истории, по концепцию Гегеля считал пройденным этапом. Поскольку, по Гогоцкому, «ключ к истории — в глубине этического и, прибавим, религиозного самосознания и чувства»⁵, то столпами философии он объявил Фихте-младшего, Ульрици, Лотце, а в социологии — Германа и других мистиков и мракобесов.

Преимущества идеализма Гогоцкий видел и в том, что якобы идеализм выработал правильное понятие о значении истории.

⁴ Идеалист Радлов объявил Гогоцкого гегельянцем. Однако, несмотря на попытки Гогоцкого «обогатить» свои теории идеями из других философских систем, в частности Гегеля, основы его философии остались теистическими.

⁵ С. Гогоцкий. Введение в историю философии. Киев, 1871, стр. 37.

Он критикует Руссо за проповедь «золотого века», отвергает теорию «общественного договора» и с идеалистической точки зрения пытается дать решение проблемы логического и исторического.

Выступая против русских революционных демократов, Гогоцкий особенно обрушивался на их идеи прогрессивного развития. Он нападает на Чернышевского за идею классовой борьбы. «Прогресс», по его мнению, исключает коренную ломку социальных отношений в стране, а подразумевает лишь нравственное самосовершенствование в рамках религии. В защите своего понятия «прогресса» он пытался опереться на Спенсера, трактуя прогресс как единство свободы с уважением к закону, а следовательно, и к его создателю, т. е. самодержавию. Его больше всего беспокоит, что массы склонны «преувеличивать значение материальной деятельности»⁶. Позиция Гогоцкого как защитника самодержавия и крепостников особенно откровенно проявилась в рьяной защите им принципа частной собственности, которую он считал необходимым условием «личного существа». Утверждение социализма для него равнозначно «разрушению личности».

Не лишена интереса оценка Гогоцким позитивизма О. Конта. Он оценил философию Конта как применение принципов материализма XVIII в. к практическим задачам XIX в., причислил позитивизм к «социалистическим стремлениям» эпохи, что якобы выражалось в попытке позитивизма поглотить нравственную жизнь человека физическими силами и законами. Не разглядев субъективно-идеалистической природы философии позитивизма, он критикует его «справа».

В «Философском лексиконе» Гогоцкий трактовал вопросы эстетики в духе реакционной эстетической концепции С. П. Шевырева и обосновывал идею служения искусства целям религии.

Видным философом-теистом *Памфилом Даниловичем Юркевичем* (1827—1874), профессором Киевской духовной академии, написаны работы «Идея» (1859), «Материализм и задачи философии» (1860), большая статья «Из науки о человеческом духе» (1860). Последняя содержала выпады против материалистической философии и особенно против работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Она была перепечатана Катковым в «Русском Вестнике» (апрель 1861 г.) и положила начало философской дискуссии 60-х годов. В 1866 г. Юркевич произнес речь «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». С позиций теизма он выступал против позитивизма.

⁶ С. Гогоцкий. Два слова о прогрессе. — «Труды Киевской духовной академии», 1860, № 1, стр. 126.

В философии, утверждал Юркевич, знание встречается с верой и последней он отдает свои симпатии. Единство веры и знания возможно лишь в лоне идеализма; материалистическая же философия поглощается естествознанием. Мистифицируя человеческое знание, он объявляет душу универсальным орудием познания, действующим независимо от человеческого тела. Юркевич считает, что тем самым устранен дуализм души и тела с точки зрения метафизической. Но остается еще дуализм гносеологический, дуализм познания, т. е. имеется опытное знание (физиологическое) и есть знание на базе «внутреннего опыта» (психологическое). Этот дуализм еще не преодолен и, может быть, по Юркевичу, преодолен идеализмом посредством отрицания природы как источника и объекта познания. Поэтому, защищая спекулятивный метод познания, он объявляет разум орудием веры, а «учение о безусловных вещах, например об атомах. . . которым свойственно бытие само по себе, не мотивированное требованиями истины, — такое учение реализма не может быть допущено в системе разума»⁷. Противопоставляя природу и мистический разум, он объявляет ощущение «призрачным миром», принижает роль чувств в процессе познания.

Юркевич пытался «обогащать» объективный идеализм субъективным, стремясь сочетать учение об идеях и разуме Платона с идеалистическим учением Канта об опыте. Он упрекал Канта за допущение «вещи в себе», отвергал учение Канта о приемах мышления как о функциях, безразличных к истине, стремился дополнить кантианство платоновским учением о всеобщности непосредственной истины. Юркевич указывал, что «неосновательно утверждать с Кантом, что предметы даны нам через чувственность. . . что чувственность реализует разум. . . Как только мы перестаем судить, сравнивать, соображать, мир предметный исчезает и остаются только сцены во внутреннем чувстве»⁸.

Поскольку истина, в представлении Юркевича, есть бог, постольку оказывается ненужным диалектический процесс восхождения к истине. Вслед за Платоном он доказывал, что содержание понятий, абстракций не имеет отношения к реальности, следовательно, материализм бессилен раскрыть сущность вещей, пытался рассматривать идеализм как общую систему знания, дающую нормы для мышления, бытия и деятельности.

Юркевич отрицает связь физиологических и психологических явлений, противопоставляет ей идеалистическую психологию, базирующуюся на мистическом «внутреннем опыте». Считая всех материалистов вульгарными, он приписывал им механистиче-

⁷ П. Юркевич. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 1866, стр. 15.

⁸ Там же, стр. 51.

ское перенесение методов, пригодных для изучения физиологических функций организма, на изучение функций психологических. Он не допускал мысли о том, что проблема ощущений может стать объектом физиологического исследования.

В целях противопоставления человека и природы Юркевич отрицал роль среды в формировании и существовании живого организма, пытался даже опереться на рефлекторную теорию, которая, по его мнению, доказывает абсолютную противоположность животных и человека тем, что отрицает наличие сознания у животных. Он извращал положения материализма, утверждая, что последний лишь ищет путей перехода физиологических явлений в психические.

Юркевич активно боролся против диалектических идей, изображал природу как нечто застывшее: «природа следует неизменяемым законам, для нас здесь есть здесь, а не там, там есть там, а не здесь, в ней есть что-то постоянное, неизменное, истинно-сущее»⁹.

Являясь врагом прогресса и революции, защитником эксплуатации и христианской морали, Юркевич упорно боролся с идеей классовой борьбы, подменял ее «постоянной борьбой между учением о добродетели и учением о счастье» как высочайших целях жизни. По его мнению, в обществе «не одна часть человечества противопоставляется другой, но все человечество противопоставляется тем силам и влияниям, которые враждебны ему»¹⁰. Враждебными «силами и влияниями» Юркевич считал силы революции и исторического прогресса, выразителями которых были Чернышевский и его соратники.

Чернышевский в «Полемических красотах» дал резкую отповедь идеологам либерально-монархического лагеря (Каткову, Дудышкину и др.), пытавшимся использовать религиозно-идеалистические идеи Юркевича в борьбе против материалистической философии, показал научную несостоятельность направления Юркевича. Чернышевский писал, что Юркевич «переворачивает труды добросовестных специалистов, чтобы выворачивать факты в пользу теории, прямо противоположной взгляду этих естествоиспытателей»¹¹. Чернышевский называет взгляды Юркевича «алхимией», а его возражения материализму «пустыми и смешными». Активное участие в полемике с Юркевичем и его единомышленниками приняли также Писарев и Антонович.

⁹ «Труды Киевской духовной академии», 1861, № 2, стр. 207.

¹⁰ П. Юркевич. Курс общей педагогики. М., 1869, стр. 26.

¹¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений в 16 томах, т. VII. М., 1950, стр. 766—767.

2

Консервативное гегельянство

Идеи Гегеля проникли в Россию в конце 30-х—начале 40-х годов и были взяты на вооружение представителями основных направлений в русской философии. В борьбе материализма с идеализмом определилось и различное отношение к этим идеям. Во второй половине XIX в. гегелевская философия получила особенно консервативную трактовку в многочисленных произведениях Б. Н. Чичерина, Н. Г. Дебольского, П. А. Бакунина (младшего брата М. А. Бакунина) и других. Гегелевское учение о государстве как общественной действительности абсолютного разума послужило для них исходным постулатом для реакционных выводов о «разумности» самодержавного государства и его особой исторической миссии.

Догматическую сторону консервативного гегельянства в русской философии развил уже в 40-х годах *Петр Григорьевич Редкин* (1808—1891). После окончания Московского университета он был направлен в 1830 г. в Берлинский университет, где прослушал курс лекций Гегеля по логике. По возвращении в Россию Редкин читал в Московском университете новый курс лекций по «энциклопедии законоведения» (т. е. гегелевскую «философию права»).

В 1848 г. по настоянию III отделения он был уволен (вместе с Кавелиным) из университета и лишь в 1863 г. допущен на кафедру энциклопедии юридических и политических наук в Петербургском университете.

В мировоззрении Редкина сильны просветительские тенденции. Он ратовал за просвещение, развитие наук, считая при этом, что в просвещении народа особое место принадлежит педагогике: «От нее, — говорил он, — преимущественно я жду спасения нашей будущности»¹².

В философском развитии Редкина выделяются два периода: вплоть до 60-х годов он оставался, в целом, на позициях ортодоксального гегельянства, после 60-х годов пытался соединить идеи гегельянства с позитивистскими идеями.

Работа П. Г. Редкина «Обозрение гегелевой логики», опубликованная в журнале «Москвитянин» в 1841 г., была одним из первых в России печатных изложений основных положений диалектики немецкого мыслителя. Гегельянский склад мышления Редкина, а также прогрессивный характер его общественной деятельности были отмечены А. И. Герценом в «Былом и думах». Герцен

¹² «Из записок А. А. Чумикова». М., 1902, стр. 12.

писал и о склонности Редкина к религиозным выводам из гегелевской философии, о его попытках «вывести» логически личного бога «ad majorem gloriam Hegeli (к вящей славе Гегеля. — Ред.)»¹³.

Философская концепция Редкина в первый период его деятельности — объективный идеализм. По Редкину, «деятельность разума есть мышление», которое происходит по своим собственным законам. В полном согласии с Гегелем он констатировал, что мышление в своем развитии «проходит ступени, означаемые этими разумными, логическими законами». Существует не только субъективная диалектика, но и объективная диалектика, присущая «самому предмету»¹⁴.

С этим связано в теоретическом отношении понимание Редкиным прогресса. Он считает, что основа успехов человечества — достижение «единства теории и практики, науки и жизни, мышления и деятельности»¹⁵. Наука имеет и «безотносительное достоинство» и «практическое значение». Идеи Редкина о практике, хотя и отличались глубиной, не вылились в какую-либо стройную концепцию.

Редкин ратовал за развитие «критического метода» в науке. Наука, согласно его определению, есть «разумное развитие мышления» и подразделяется на три главные отрасли — философию, историю (в обширном смысле — как совокупность ряда наук) и филологию. Философию Редкин трактует в гегелевском духе, как науку, заключающую в себе «верховное начало для всех отдельных наук». Только философия может исследовать человеческое знание в его единстве, поскольку ее предметом является всеобщее. Предмет же других наук носит частный характер. Философия подразделяется на логику, философию природы и философию человека. Идея развития сказалась в его трактовке истории философии как «становления, или логического развития во времени» философии¹⁶. Поэтому история философии есть «философская и вместе историческая наука»¹⁷. Основное ее содержание — развитие систем философии, все больше приближающееся к современному «общечеловеческому» мышлению. По мнению Редкина, философские системы не противоположны, а только различны.

Редкина интересовала проблема соотношения национального и «общечеловеческого» элементов в истории философии. Развитие философии, полагал он, происходит в рамках национальных фило-

¹³ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений в тридцати томах, т. IX. М., 1956, стр. 153.

¹⁴ П. Г. Редкин. Обзорение гегелевой логики. — «Москвитянин», 1841, № 8, ч. IV, стр. 26.

¹⁵ Там же.

¹⁶ П. Г. Редкин. Какое образование требуется современностью от русского правоведа? М., 1846, стр. 23.

¹⁷ Там же, стр. 49.

софий, каждый народ обращает свое внимание на ту или другую сторону предмета. Но в любой национальной философии есть и нечто общее, общечеловеческое, заключающееся в поисках свободы. В трактовке понятия свободы Редкин был далек от конкретного историзма. Свобода составляет «внутреннюю сущность человека». Внешнее же выражение свободы — правда. «Правда есть бытие свободой»¹⁸.

Редкиным было написано историко-философское обозрение «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще». «Лекции» посвящены истории древнегреческой философии. Являясь итогом философской эволюции Редкина, они свидетельствуют об изменении его отношения к диалектике. Он отвергает в них гегелевское учение о противоречии как душе развития, объявляя его «несостоятельным»¹⁹.

Консервативные тенденции гегельянства раскрылись гораздо более полно в творчестве *Бориса Николаевича Чичерина* (1828—1903). В молодости он окончил Московский университет, где слушал лекции Грановского и Редкина (по философии права). В 1861—1868 гг. Чичерин занимал кафедру права Московского университета.

В 1858 г. Чичерин, следуя моде фрондирующих либералов, посетил в Лондоне Искандера. «С первых слов, — вспоминает Герцен, — я почувал, что это не противник, а враг. . .»²⁰

Суть своих расхождений с Чичериным Герцен уже в 1858 г. видел в отказе Чичерина от демократизма, в том, что Чичерин «в императорстве видел воспитание народа и проповедовал сильное государство и ничтожность лица перед ним»²¹. Чернышевский предсказывал, что Чичерин «не замедлит сделаться мертвым схоластиком и будет философскими построениями доказывать историческую необходимость [каждой статьи Свода законов], сообразно теории беспристрастия. Потом историческая необходимость может обратиться у него и в разумность»²².

Государство, по Чичерину, стоит над противоречивыми интересами социальных групп и является не только необходимым, но «истинно справедливым общественным институтом». Человек становится свободным не потому, что он освобождается от «мифической» эксплуатации и угнетения, а «единственно вследствие того, что он носит в себе абсолютное начало». Как субъект, человек

¹⁸ П. Г. Редкин. Какое образование требуется современностью от русского правоведа?, стр. 35.

¹⁹ См.: П. Г. Редкин. Из лекций по истории философии и права. . . , т. I, стр. 275.

²⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений в тридцати томах, т. IX, стр. 248.

²¹ Там же, стр. 249.

²² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V. М., 1950, стр. 669.

связан с относительным, общественным бытием. Но благодаря заложенному в нем сознанию, он возвышается к абсолютному.

Внешне это выражается в подчинении государству как проявлению абсолютного в обществе, а внутренне — в подчинении религии как основному условию, обеспечивающему личности внутреннюю свободу. Внутренняя свобода выше свободы внешней, поскольку внешняя свобода связана с ограничениями, налагаемыми на индивида обществом, в то время как внутренняя свобода имеет безграничные возможности самопроявления.

Общество, рассуждал Чичерин, есть совокупность частных отношений, в которых в качестве первичного фактора выступают экономические интересы «гражданского общества». Но это положение, заимствованное у Гегеля, не означает, что «гражданское общество» выражает общие интересы: оно является лишь полем столкновения частных интересов. Общие интересы выражает и защищает государство, которое царит над своекорыстными интересами классов и умеряет их противоречия. По убеждению Чичерина, «вся жизнь, вся деятельность общественная исходит из государства, и весь далекий ход истории должен был представить развитие этой деятельности. . . Оно было исходной точкой для всего»²³.

Движущей силой исторического процесса, по Чичерину, является дух, конкретно — духовные, нравственные цели, которые управляют деятельностью людей. Эти цели не являются порождением чисто субъективных желаний людей, а отражают влияние абсолютного начала на родовое сознание человечества. Человечество прогрессирует благодаря тому, что его разум является частью развивающегося мирового разума. Но общество вне личности есть всего лишь философская абстракция.

Личность, по Чичерину, интересна не своими материальными отношениями и экономическими интересами, а идеальными, духовными отношениями, своим нравственным миром. Философия, которая желает понять личность, обязана изучать ее не через внешние поступки, а интроспективно, изучая ее духовную деятельность, которая является выражением абсолютного начала, определяющего сущность человека.

Чичерин рассматривает государство как ступень развития абсолютной идеи. Задача личности заключается в том, чтобы приспособить себя к этому неизмеримо более широкому проявлению абсолютного и стармоделизировать, таким образом, интересы всех (т. е. государства) со своими собственными. Здесь, по Чичерину, и лежит основание человеческой свободы в обществе, а точнее говоря, условие подчинения личности государству.

²³ Б. Чичерин. Областные учреждения в России в XVII веке. М., 1856, стр. 339.

Государство — это высшая ступень человеческого общежития, призванная объединить в высшем синтезе всю человеческую деятельность.

Реакционное содержание социологической концепции и общественно-политических взглядов Чичерина прикрывалось у него либеральной фразой, которая, как указывал В. И. Ленин, не шла у него дальше пожеланий конституционной монархии, да и то «в особенно благонамеренной, хитросплетенной и затуманенной форме. . .»²⁴. Эта «благонамеренность» либерализма Чичерина проявлялась, между прочим, в том, что он видел социализм даже в земском самоуправлении. Земство Чичерин характеризовал как «бюрократический социализм».

Чичерин резко выступал против теории «общинного социализма». Он утверждал (в споре со славянофилом Беляевым на страницах «Русского вестника»), что своим возникновением и существованием община обязана государственному фиску, а вовсе не является «естественно» возникшим общественным институтом. К. Маркс считал возможным вмешаться в этот спор и в письме к Н. Даниельсону от 22 марта 1873 г. заметил, что община является «необходимой фазой развития свободных народов» и что «все исторические аналогии говорят против Чичерина»²⁵.

В конце XIX в. Чичерин решительно выступал против распространения марксизма в России, заявлял о «неприменимости» марксистской теории к условиям русского общества, а марксистскую теорию общественного развития характеризовал как «безобразные утверждения» экономического материализма.

С позиций исторического идеализма Чичерин критиковал и научный социализм. Освободительную борьбу и попытки осуществления социалистических идей на практике он объявлял бесплодными, а социальное равенство — недостижимым идеалом, поскольку идея равенства противоречит смыслу человеческой истории. В теоретическом отношении чичеринская критика была исключительно поверхностной. К. Маркс, специально ознакомившийся с работой Чичерина «Немецкие социалисты, Карл Маркс», отмечал полное непонимание Чичериним политической экономии. «Мои русские друзья, — писал Маркс, — уже подготовили меня к тому, что от г. Чичерина следует ждать весьма слабого произведения, но действительность превзошла мои ожидания. Он, очевидно, не знаком с самыми начатками политической экономии и воображает, что пошлости Бастиа и его школы, будучи

²⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 44.

²⁵ «Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями». М., 1951, стр. 93.

высказаны от его собственного имени, превращаются в оригинальные и непререкаемые истины»²⁶.

Чичерин не раз вступал в полемику с представителями других философских течений: с позитивистами (в частности, он выступал против позитивизма О. Конта), неокантианцами, интуитивистами и откровенными мистиками, вроде Вл. Соловьева²⁷. Но это была полемика с противниками на академической почве. С материалистами же он боролся как с врагами общества. Материалистическую философию Чичерин представлял «низшей формой философствования». В особенности он нападал на материалистическое понимание истории, которое обвинял в отрицании «нравственных начал» и «человеческой свободы» «во имя всеобщего детерминизма». В охранительных целях он постоянно отождествлял «философское мировоззрение» материалистов с «политическим нигилизмом».

Приемом борьбы с материалистической философией была в руках Чичерина и вульгаризация взглядов материалистов. Он выступал против И. М. Сеченова и основных идей его работы «Рефлексы головного мозга», утверждая, что материалисты якобы сводят все явления мысли и воли к рефлексу и его регулированию центральным аппаратом, который, играя роль регулятора, может или усиливать, или задерживать сообщенное ему движение. Он приписывал материализму рефлексологическую трактовку процесса мышления.

«Основной закон разума, — утверждал Чичерин, — есть и основной закон материального мира». Он принимал мистико-теологические аспекты гегелевской трактовки действительности как инобытия абсолютного, духовного начала. Основной вопрос философии он решал в объективно-идеалистическом плане. Развитие, по Чичерину, — процесс самообнаружения движущегося в самом себе абсолютного разума, который выступает и в виде объекта, и в виде субъекта. Как говорит Чичерин, «абсолютное бытие само себя определяет как абсолютную мысль, абсолютный разум и абсолютный дух, то есть как причину производящую, причину формальную и причину конечную»²⁸.

Перебрасывая мостик от философии к религиозной вере, он доказывал, что существует первая и единая причина всего сущего. Согласно его точке зрения, основные категории философии и религии совпадают по своему содержанию.

Ошибка Гегеля заключается, по его мнению, в том, что он исходил из признания религии более низкой ступенью духовного

²⁶ «Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями», стр. 99.

²⁷ См. его критику Вл. Соловьева в кн. «Мистицизм в науке». М., 1880.

²⁸ Б. Н. Чичерин. Положительная философия и единство науки. М., 1877, стр. 97; его же. Основания логики и метафизики. М., 1884, стр. 218.

творчества, нежели философия, тогда как на самом деле религия даже выше философии. Чичерин пишет, что в христианской теологии философия признает «свои собственные понятия, и это составляет связь, соединяющую ее с религией». При этом он выдвигает идею о соединении философии и религии, которое обусловлено, по его мнению, тем, что наука не в состоянии создать объективный метод изучения «души» и поэтому «человеку остается только броситься с закрытыми глазами в объятия религии, которая отвечает самым сокровенным его потребностям и открывает ему высшие надежды»²⁹.

Чичерин считал себя более последовательным мыслителем, чем Гегель, полагая, что сумел «развить» приобретения гегелевской диалектики, которую он называл «верховой философской наукой», связывающей и объясняющей все остальное. Он попытался заменить гегелевскую трехчленную формулу развития (тезис — антитезис — синтез), которая в мистифицированной форме отражала действительно наблюдающийся, хотя и не всеобщий, порядок развития, четырехчленной формулой: «единство», «сочетание», «отношение» и «множество».

Исходной ступенью развития является, по утверждению Чичерина, первоначальное единство общего и частного, конечной ступенью — множество, которое, в свою очередь, переходит в единство. Мировой процесс развития является в этой схоластической схеме не чем иным, как выделением противоположностей из первоначального единства. В процессе эволюционного развития (Чичерин отрицал скачки в развитии) противоположности синтезируются на высшей ступени развития, образуя нечто новое и более совершенное. Так, противоположность разума и материи, образующаяся из первоначально единого бытия, приводит, в конечном счете, к появлению души, объединяющей в себе качества бессознательности материи и сознательности разума, и т. д. и т. п. Мистико-теологическая метафизика Чичерина соединялась с критикой «наивно-реалистической» точки зрения материализма и присущего будто бы материалистам «обожествления опыта». Локковское понятие «чистой доски» (*tabula rasa*) он квалифицировал как представление о «пустой коробке». В действительности же, поучал Чичерин, разум существует до опыта, а в опыте он познает богатство собственных определений.

Чичерин считал себя сторонником идеалистической, относящейся к «чистому знанию», диалектической логики, которая является частью метафизики. Последняя, по его мнению, есть не что иное, как комpendиум логических категорий, законов «чистого» спекулятивного мышления. Логические категории не имеют отно-

²⁹ Б. И. Чичерин. Основания логики и метафизики, стр. 271.

шения к действительности в том смысле, что они не отражают законов объективного мира, но подходят к этому миру потому, что разум является основным принципом и бытия и мышления.

Человек познает мир, но вскрывает при этом законы своего мышления, которые прилагаются к объектам и дают возможность выявить форму их бытия. Содержание же объекта, сущность вещей познается путем обогащения философской спекуляции опытом, который дополняет всеобщее, уже имеющееся в разуме, единичными фактами действительности.

Известное влияние на его трактовку теории познания оказали кантовское учение о непознаваемой «вещи в себе» и противопоставление сущности и явления. Чичерин утверждал, что мы не можем непосредственно познавать самую сущность вещей, и критиковал в связи с этим интуитивизм Соловьева. Но оговорка о невозможности «непосредственного» познания сущности вещей не означала, что он верно понимал характер опосредствованного знания. Хотя, по Чичерину, существует единство реальное, лежащее в основе явлений, и «единство логическое», связывающее эти явления в человеческом познании, но различие это формальное, ибо познание «реального единства», как и «единства логического», есть познание явлений.

Выступая против «обожествления опыта», Чичерин указывал, что чувственное познание не дает возможности «схватить» сущность вещей. Чувства имеют дело с «феноменальным» миром, в то время как сущность трансцендентна миру явлений, внеопытна, ноуменальна. «Ограниченные тесной областью, раскрываемой нам чувствами, — утверждал Чичерин, — мы окружены бесконечностью *непознаваемого*»³⁰.

Кризис в естествознании, возникший на рубеже XIX—XX вв., послужил для Чичерина поводом еще раз обвинить материализм в ограниченности, провозгласив относительность человеческого познания вообще. Характерно, что даже открытие Д. И. Менделеевым периодической системы элементов Чичерин использовал для утверждений, что «опытная наука сама признает свои границы», поскольку она устанавливает-де ограниченное число первичных элементов вселенной. Он считал, что путь выхода естествознания и философии из кризиса — это союз идеалистической метафизики с религией. Это стало итогом философского развития Б. Н. Чичерина.

Видным русским гегельянцем последней трети XIX в. был *Николай Григорьевич Дебольский* (1842—1918), преподававший философию в Духовной академии. Гегелевская философия, как

³⁰ Б. Н. Чичерин. Вопросы философии, М., 1904, стр. 2.

писал он, еще в годы учебы произвела на него «большое впечатление».

В отличие от Гегеля Дебольский заявлял, что «для существования единства во вселенной не требуется всеобщего или мирового сознания», выступая, таким образом, против одного из основных постулатов гегелевской системы в интересах «личного» бога. Дебольский был гегельянцем, склонным к мистике. Но он не согласен и с откровенными мистиками, уверявшими, что существует «мистический опыт» как непосредственное «созерцание» истины.

Уже в одной из своих ранних работ — «О диалектическом методе» (1872) — Дебольский трактует гегелевскую диалектику в правогегельянском духе. Он проводит различие между формально-логическим и диалектическим методами: первый имеет дело с конечными понятиями, второй, имея дело с идеями, вступает тем самым в область бесконечного.

Признавая, что ядро гегелевской диалектики составляет учение о противоречиях, Дебольский утверждал, что последние разрешаются лишь при условии «бесконечного синтеза или анализа».

В дальнейшем Дебольский «уточнил» свое отношение к гегелевской философии, развив взгляды, которые мало чем отличались от теологических спекуляций, если не считать того, что они были обложены в форму философских спекуляций.

С точки зрения Дебольского, мир вещей есть «целостный, конкретный разум», в нем нет ничего неразумного, поскольку мир и его явления — не что иное, как проявление бесконечного разума. Ошибку Гегеля Дебольский усматривает в том, что последний признавал человеческий разум за часть абсолютного разума. По мнению же Дебольского, следует различать разум бесконечный (божественный), который обладает творческой, созидательной силой, и разум человека, конечный, ограниченный, который является не творческим, а лишь созерцательным. Гегель отождествил оба разума и поэтому, утверждал Дебольский, зашел в тупик. Между тем выход из этого тупика имеется, если допустить, что содержание объектов познает абсолютный бесконечный разум, а разум человека улавливает лишь явления, форму объектов.

В более поздних работах Дебольский критиковал Гегеля уже и за то, что тот, признав существование бога в форме абсолютной идеи, не дошел до признания его в виде конкретного существа.

Религиозные устремления Дебольского явственно выступают и в гносеологических построениях. Он выступал против ограниченного эмпиризма, под которым разумел, в частности, локковскую традицию в философии, критикуя ее с объективно-идеалистической точки зрения. Он выступал и против кантовского ограничения познания сферой опыта. Повторяя аргументы Гегеля, Дебольский утверждал, что эмпиризм, допуская возможность познания зако-

нов, выходит за рамки чистого опыта; если же в познании придерживаться только явлений опыта, то познание вообще невозможно.

«Если нет ничего, кроме явлений, — писал он, — то нет и связи между явлениями и непонятно, откуда берется несомненно существующий закономерный порядок явлений»³¹. Защита закономерного порядка явлений велась им не в интересах познания и науки, а, главным образом, в интересах веры. Поскольку источником закономерности выступает бог, то познание в конечном счете есть познание бога.

Даже кантовскую вещь в себе Дебольский истолковывал в теологическом духе. Существует сверхчувственная основа мира феноменов, так называемая вещь в себе, которая есть не что иное, как сверхчувственное содержание нашего мышления. Источником же этого содержания является «Первоум или Бог». Ограниченный человеческий разум — только форма, которая черпает содержание из неограниченного творческого ума — бога. С этим связаны и выступления Дебольского против субъективного идеализма, который, по его мнению, неудовлетворителен потому, что принимает в качестве предмета познания лишь состояния сознания.

Дебольский приходит тем не менее к агностицизму, к выводу, что философия «бросает слабый свет на общие разумные очертания мира» и «оставляет в тени ту таинственную область, откуда изливается на нас разнообразие качеств»³².

В конце своей жизни Дебольский сделал перевод на русский язык «Науки логики» Гегеля, который был опубликован в 1916 г.

Таким образом, русское консервативное гегельянство было идеалистическим течением, пытавшимся усилить свой философский потенциал за счет идей гегелевской философии. Отсюда — претензии на окончательное решение проблем философии, на идейное руководство общественной мыслью, оспариваемое другими течениями идеалистической мысли в России.

Известный интерес представляет попытка синтезировать некоторые идеи Гегеля с дарвинизмом, предпринятая русским драматургом *Александром Васильевичем Сухово-Кобылиным* (1817—1903). Разработке своей философской концепции он посвятил около 30 лет. Сухово-Кобылин работал в отрыве от философской жизни России, его философские сочинения остались в своем большинстве неопубликованными^{32а}.

³¹ Н. Г. Дебольский. Философия будущего. СПб., 1882, стр. 134.

³² Там же, стр. 134.

^{32а} Сочинения А. В. Сухово-Кобылина: «Отрывки из дневника 1852—1903 гг.» — «Русская старина», 1910, № 5; «Литературное наследство», 1949, т. 51, 52; «Темнота Гегеля и Гераклита» (рукопись). ЦГАЛИ, ф. 438, оп. 1, ед. хр. 25; «Дарвинизм» (рукопись). Там же, ед. хр. 35, 36; «Пары» (рукопись). Там же, ед. хр. 44; «Варианты глав I тома»

В 1838 г. он окончил физико-математическое отделение философского факультета Московского университета и продолжил изучение философии и права в Гейдельбергском и Берлинском университетах. Наибольший интерес представляют три тома его философских рукописей. Первый том содержит очерки по истории философии, во втором — изложено его так называемое «Учение Всемира», и третий том посвящен проблемам «философии духа», или социологии.

В «Учении Всемира» Сухово-Кобылин исходил из утверждения о субстанциональном тождестве гегелизма и дарвинизма. В основе действительности лежит бесконечная, абсолютная идея, которая имеет прошедшее, настоящее и будущее. Прошедшим абсолютной идеи является Логос, иначе — логическая идея, не имеющая реальности, некое домировое сверхъестественное начало. Ее настоящее — природа. Вселенная без человека представляет собой бессознательный мир. Будущее абсолютной идеи — вселенское человечество, которое является воплощенным богом, познавшим себя. Дарвинизм — частный случай или момент гегелизма. Дарвин своим учением о происхождении человека указал конкретный путь перехода природы в дух, физического мира в духовный, теоретически предсказанный Гегелем. Поэтому свою философию Сухово-Кобылин рассматривал как своеобразный синтез гегельянства и дарвинизма.

Излагая свою концепцию, он широко применяет математическую терминологию. Всемир гармоничен. Его бытие отражено в трех математических «знаках», выражающих его состояние: 0, 1, ∞ . Ноль выражает начальную стадию Всемира, единица — мир конкретных вещей, а бесконечность — беспредельность мира. В качестве математической формулы для универсального закона развития он использует бином Ньютона. Эволюция Всемира происходит в пространстве и времени. Пространство непрерывно и косно, а время дискретно и текуче.

Развитие Всемира диалектично, оно происходит путем раздвоения единого и взаимоперехода противоположностей, ему свойственен триадный характер. Процесс идет в двух спиралевидных формах: «э-волюции», идущей от внутреннего к внешнему и приводящей к сотворению мира, и «ин-волюции» — из мира к богу, от внешнего к внутреннему. Последняя приводит к превращению материи в Дух, реальность в идеальность.

В своих трудах Сухово-Кобылин подчеркивает всеислие, могущество разума в познании. Познание, по его мнению, осу-

(рукопись). Там же, ед. хр. 58; «Неогегелизм. Учение Всемира» (рукопись). Там же, ед. хр. 59—113; «Философия Духа или социология» (рукопись). Там же, ед. хр. 114—164; «Автобиография» (рукопись). Там же, ед. хр. 310.

ществляется чувством, рассудком, т. е. анализирующим мышлением, и разумом, функцией которого является интеграция, синтез и познание сущности. Рассудок противоположен чувству и является его «негацией», отрицанием. Разум противоположен рассудку и представляет собой отрицание отрицания.

Всемирная история рассматривается Сухово-Кобылиным как процесс развития человечества, населяющего не только земной шар, но и планеты солнечной системы и всю вселенную. Земное человечество пережило три исторических периода или три момента психологического процесса. Три «формы психологии» — чувство, рассудок, разум — соответствуют, по мнению Сухово-Кобылина, трем эпохам истории человечества. Эпоха античности называется им чувственным миром. Средневековье, или рассудочный католический мир, представляет собой зрелость человечества. В настоящее время человечество находится на пути к разумному, спекулятивному, одухотворенному миру, знаменующему собой мудрую старость истории.

Историческая концепция Сухово-Кобылина пронизана социалдарвинизмом. Основной частицей человеческого общества является, по его мнению, семья. Множество семей составляют первую форму общества — племя, или патриархальную монархию. Население племен и их срастание образуют нацию, основой которой является сильное племя, покорившее слабые племена. Нация организуется в государство.⁴ В обществе, так же как и в природе, происходит борьба за существование племен, наций и государств. Территория земного шара весьма ограничена, писал Сухово-Кобылин, и это порождает известную тесноту, перенаселенность, которая определяет борьбу за экзистенцию этих «политических единиц». В социальной борьбе решают сила. Она составляет основу права. Источником прогресса является «всемогущий закон селекции». Перенося принцип естественного отбора в человеческое общество, он утверждает, что только сильные расы устойчивы и жизнеспособны. Слабые расы обречены на самоуничтожение.

Борьба за существование завершается в разумном мире, где остается единая, сильная, высшая раса — победительница, руководимая духовной аристократией.

3

Неославянофильство

Одним из влиятельных течений идеалистической философии и общественной мысли было неославянофильство, которое в 60-х годах получило название почвенничества. Восприняв основные

принципы славянофильства, это направление в условиях пореформенной России трансформировало их, выдвинуло новые аргументы для их обоснования. Печатными органами почвенничества были журналы «Время» (1861—1863) и явившийся его продолжением — «Эпоха» (1864—1865), во главе которых стояли братья М. М. и Ф. М. Достоевские. В журналах сотрудничали видные теоретики почвенничества А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов и др.

Основные принципы почвенничества заключались в противопоставлении как враждебных друг другу европейской и русской цивилизаций, в признании самобытности устоев русской жизни и необходимости их развития, в требовании сближения интеллигенции с «почвой», народом.

По мере обострения классовой борьбы и нарастания реакции в 60-х годах почвенничество все заметнее теряло демократическую окраску и обнаруживало свою консервативно-охранительную сущность. Его представители — Достоевский, Страхов, Григорьев вели активную борьбу против революционно-демократической идеологии «Современника». Они третировали материалистическую философию, как занесенную с Запада и враждебную русскому народу, духовная жизнь которого определяется якобы православием; идеям крестьянской революции противопоставлялась идея о единстве всего народа, теория о русском народе как народе-богоносце, преданном престолу. Социалистический идеал «Современника» вызывал особую неприязнь представителей почвенничества; они сравнивали социалистическое общество с муравейником, казармой, обвиняли социалистов в «преклонении перед брюхом» и т. п. В 70—80-е годы неославянофильское направление общественной мысли было представлено Н. Я. Данилевским, К. Н. Леонтьевым.

Одним из основоположников почвенничества был *Аполлон Александрович Григорьев* (1822—1864), поэт, публицист, талантливый литературный критик. Выходец из дворянской семьи, он получил образование в Московском университете (окончил в 1842 г.), где испытал идейное влияние Шевырѣва и особенно Погодина³³. В годы духовного становления Григорьев проявлял интерес к различным, часто противоположным, теориям; увлечение славянофильством, немецкой идеалистической философией — философией Гегеля и особенно Шеллинга (последователем которого Григорьев оставался всю жизнь) сочеталось с интересом

³³ Влияние Погодина сохранилось на всю жизнь. «Я признаю себя политически и общественно учеником Вашим», — писал Григорьев Погодину (А. А. Григорьев. Материалы для биографии. Пг., 1917, стр. 236).

к идеям Белинского, утопического социализма. В 1844 или 1845 г. он посещал кружок Петрашевского.

В 1851—1854 гг. Григорьев принимал участие в издании «Москвитянина», в составе так называемой «молодой редакции», ставившей целью обновить доктрину «официальной народности». В этот период у него формируются общественно-политические, философские и эстетические принципы, которым он в основном следовал в своей последующей деятельности, в том числе и в период работы в журналах «Время» и «Эпоха».

А. Григорьев разделял основные положения славянофильства. Всю жизнь для него были дорогими имена Киреевского, Хомякова, Аксакова, а также Погодина и Шевырѳова³⁴.

В 60-е годы с позиций «почвенничества» А. Григорьев вел непримиримую борьбу против революционно-демократической идеологии, идей утопического социализма. Но его не покидало чувство обреченности и несоответствия защищаемых им теоретических и политических позиций духу времени. С горечью он сознавался: «Веры, веры нет в торжество своей мысли, да черт ее знает теперь, эту *мысль*», «принцип наш не ко времени»³⁵.

А. Григорьев оставил богатое литературное наследство, в котором основное внимание сосредоточено на вопросах эстетики и литературной критики. В статьях «О правде и искренности в искусстве» (1856), «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства» (1858), «Несколько слов о законах и терминах органической критики» (1859), «Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина» (1861), «Реализм и идеализм в русской литературе» (1861) и других Григорьев развивал принципы так называемой органической теории искусства.

Несмотря на наличие ряда ярких и талантливых статей, глубоких и проникновенных оценок произведений искусства, эстетические воззрения Григорьева, как и мировоззрение в целом, отличались непоследовательностью и противоречивостью. Свою «органическую» теорию он стремился противопоставить как теории чистого искусства, так и реалистической эстетике революционных демократов, но это не мешало ему заимствовать и эклектически сочетать отдельные идеи из критикуемых теорий.

Теорию чистого искусства он отвергал прежде всего за ее антиобщественный характер, противоречащий реальным фактам, общественной значимости искусства. В статье «Гр. Л. Толстой и его сочинения» (1862) Григорьев писал: «... Направление чистых эсте-

³⁴ В 1859 г. он сотрудничал в «Русском слове». Он порвал с этим журналом, когда редактор вычеркнул из его статьи имена славянофилов.

³⁵ А. А. Григорьев. Материалы для биографии, стр. 225, 239.

тиков и не есть собственно направление. Основное начало их («искусство для искусства») не имеет за себя ни психологических, ни исторических данных: оно порождено праздным дилетантизмом. Ни на одного великого художника нельзя указать, который бы видел в своем высоком деле одно искусство для искусства; никаких пружиц в сложном механизме души человеческой не отыщешь для узаконения шахматной игры в поэзии. Поэтому о чисто эстетическом направлении критики и его отношении к литературе говорить решительно не стоит»³⁶.

Григорьев правильно отмечает, что невозможна чисто эстетическая критика, рассматривающая то или иное произведение «в его эстетической замкнутости и отдельности» и не учитывающая его общественного значения; даже приверженцы «чистого искусства» не могут оторваться от жизни, определенных симпатий и антипатий. Но, несмотря на категорическое отрицание теории чистого искусства, он иногда рассматривает искусство как самодовлеющее, «в себе самом носящее свое неотъемлемое право и оправдание».

В ряде своих статей Григорьев с восторгом отзывался о Белинском, но в то же время стремился пересмотреть его эстетическую концепцию. Он ценил у Белинского «художественное чутье», но противопоставлял ранний период творчества критика позднему — как периоду упадка и отхода от истинных принципов искусства³⁷. Он выступал против «исторической» критики (Белинского) и «теоретической» (революционных демократов 60-х годов), отмечая связь и преемственность между ними.

В статье «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства» Григорьев ставил задачу показать несостоятельность теоретических основ революционно-демократической эстетики, причем критика им велась с мистико-идеалистических и метафизических позиций. По его мнению, несостоятельность «исторической» критики обусловлена тем, что отправными пунктами ее являются идущая от Гегеля ложная идея постоянного исторического развития и ошибочный взгляд на идеал искусства как якобы находящийся в самой жизни. Если встать на точку зрения теоретической критики, т. е. Белинского и его последователей, то нужно признать, что для каждой эпохи характерны свои идеалы. По убеждению же Григорьева, идеал находится в нашей душе, он абсолютен и не подвержен изменениям.

А. Григорьев связывает трактовку идеала с пониманием истины. С позиций метафизических и идеалистических он не смог правильно понять связь истины относительной и абсолютной. Метафизически

³⁶ А. Григорьев. Собрание сочинений, вып. 12. М., 1916, стр. 9.

³⁷ См. А. Григорьев. Материалы для биографии, стр. 286.

противопоставляя их, он признает лишь истину абсолютную, признание же относительной истины равнозначно, по его мнению, отрицанию истины вообще. Порок «исторической» критики А. Григорьев видит в том, что, исходя из признания относительности истины, она считает относительным и идеал в искусстве. Григорьев же утверждает, «что везде, где была жизнь, была и поэзия; была она настоящая, высказывавшая стремление души человеческой к высшему, совершенному, прекрасному, всегда как нравственно, так и эстетически одинаково понимаемому; что идеал, одним словом, не развивается. . . сам идеал остается всегда один и тот же, всегда составляет *единицу*, норму души человеческой. Иначе — нет *истории*, а есть какое-то бессмысленное мелькание китайских теней»³⁸.

Мистико-идеалистические основы «органической» теории искусства А. Григорьева особенно ясно проявились в понимании процесса творчества; здесь на первый план выдвигается шеллингианская теория откровения, мистическое постижение идеала. По его мнению, творческий процесс имеет несколько степеней. Первая и низшая степень «есть способность копировать», но «способность копировки есть не более, как способность передразнивать натуру, сила грубая, телесная, неразборчивая»³⁹. Следующая, более высокая степень творчества — это создание типов, «общих, отрешенных образов», которое совершается в душе художника бессознательным мистическим путем. «Я верю с Шеллингом, — пишет он, — что бессознательность придает произведениям творчества их неисследуемую глубину»⁴⁰. И, наконец, третья степень — «это художественная способность в высшем ее проявлении, на безграничной ее свободе»; «эта степень предполагает уже постоянное отношение художника к идеалу и, вследствие сего, прочное идеальное мирозерцание»⁴¹.

В искусстве Григорьев видит «тот цельный, непосредственный и сжатый синтез новых отношений мысли к жизни, который дается таинственным откровением великой художественной силы»⁴².

А. Григорьеву присуще понимание связи искусства с историческими условиями, но оно приобретает у него также мистико-идеалистический смысл. С этой целью он выводит на сцену историческое чувство, которое он трактует как «*сознание цельности души человеческой и единства ее идеала*, сознания, которым обусловлена вера в органическое единство жизни, вера в историю»⁴³.

³⁸ А. Григорьев. Собрание сочинений, вып. 2. М., 1915, стр. 106—107.

³⁹ Там же, стр. 64.

⁴⁰ Там же, стр. 65.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, стр. 70.

⁴³ Там же, стр. 107.

Вместе с тем он нередко говорит в реалистическом смысле о связи искусства и жизни, мировоззрения художника и эпохи. Так, он утверждает, что мировоззрение художника влияет на характер восприятия жизни и изображения ее в искусстве, а «широта или узость мирозерцания обусловлены эпохой, страной, одним словом, временными и местными историческими обстоятельствами»⁴⁴.

Противоречивость эстетической концепции Григорьева проявлялась и в том, что, вопреки мистико-идеалистическому пониманию сущности искусства, он считает, что искусство имеет свое основание в реальной жизни. «Все идеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального, и, как таковое, непременно выражается в литературе»⁴⁵.

Защищая тезис об огромной общественной роли искусства, он пишет об искренности и правде в искусстве, хотя в эти понятия и вкладывает свой смысл. «Художество, как выражение правды жизни, не имеет права ни на минуту быть неправдою: *в правде* — его искренность, *в правде* — его нравственность, *в правде* — его объективность»⁴⁶.

Как выражение «правды жизни» Григорьев рассматривает народность в искусстве. По его глубокому убеждению, искусство должно быть одухотворено идеей народности. «Истинное искусство, — писал он, — было и будет всегда народное, демократическое, в философском смысле этого слова. Искусство воплощает в образы, в идеалы сознание массы»⁴⁷.

Григорьев высоко ценил творчество Гоголя, Островского, Некрасова, Тургенева за создание «народных типов в литературе». Но, стремясь раскрыть содержание понятия народности, он вкладывал в него славянофильский, «почвеннический» смысл. Для него понятия народности и национальности равнозначны. Под народностью он понимал отражение жизни народа как единого целого, вне его классового деления. «Под именем народа в обширном смысле, — писал он, — разумеется целая народная личность, собирательное лицо, слагающееся из черт всех классов народа, высших и низших, богатых и бедных, образованных и необразованных; слагающееся не механически, а органически...»⁴⁸

Понятие народности для Григорьева неразрывно связано с православием как неотъемлемой чертой и сущностью духовной

⁴⁴ «Время», 1861, февраль, стр. 7.

⁴⁵ А. Григорьев. Собрание сочинений, вып. 12, стр. 31.

⁴⁶ А. Григорьев. Собрание сочинений, вып. 2, стр. 67.

⁴⁷ А. Григорьев. Собрание сочинений, вып. 11. М., 1915, стр. 36.

⁴⁸ Там же, стр. 14.

жизни русского народа. Но, вопреки почвенническому пониманию народности, Григорьев высоко ценит поэзию Некрасова за правдивое изображение жизни народа, за сочувствие к его плачевной участи.

С почвенническим пониманием народности у Григорьева связаны некоторые его социологические идеи. Отвергая взгляд на историю как единый закономерный процесс, он развивает идею о том, что в истории действуют «народные организмы», имеющие «цельное, самоответственное значение» и не зависящие друг от друга. По его мнению, человечества вообще нет, а есть «народные организмы», которые генетически хотя и восходят к единому роду человеческому, но каждый из них живет по своим законам и «вносит свой органический принцип в мировую жизнь».

Для обоснования своей точки зрения на исторический процесс Григорьев ссылается на Шеллинга, но вместе с тем и прежде всего эти идеи были попыткой теоретического обоснования славянофильской теории о самобытности жизни России, о глубоком различии между русской и европейской цивилизациями. Мысли о деятельности «народных организмов» в истории не получили у него стройного и завершенного развития, но они содержали теоретические элементы, которые впоследствии были развиты Н. Я. Данилевским в социологическую концепцию культурно-исторических типов.

Единомышленником Григорьева, последователем его эстетической теории был известный философ-идеалист *Николай Николаевич Страхов* (1828—1896). Сын священника, он окончил Костромскую духовную семинарию, где у него сложились религиозные убеждения, сохранившиеся в течение всей жизни. Интерес к естественным наукам побудил Страхова отказаться от духовного образования и поступить на физико-математическое отделение Петербургского университета, потом Главного педагогического института. В 1857 г. он защитил магистерскую диссертацию «О костях запястья млекопитающих».

В начале 60-х годов Страхов сотрудничал в журналах «Время», «Эпоха», а затем в журнале славянофильского направления «Заря». Страхов, один из активных участников полемики, разгоревшейся между «Временем» («Эпохой») и «Современником», в многочисленных статьях (опубликованных под псевдонимом Н. Косица) противопоставлял неославянофильские политические воззрения революционному демократизму «Современника». Исходя из славянофильской доктрины о самобытности начал русской жизни, он считал, что русская цивилизация должна оградить себя от глетворного влияния Запада и развивать свои «органические» устои. Прикрываясь демократической фразеологией, он писал о необходимости слияния с «почвой», сближения с народом и т. п.

В ответ на критику Антоновичем программы «Времени», сводившейся к распространению грамотности среди народа, Страхов писал, что вопрос о материальном положении народа надо решать в духе религиозном, т. е. нужно искать не материального благополучия, а царства божия. По его словам, «исцелить и спасти мир нельзя ни хлебом, ни порохом и ничем другим, кроме благой вести». В ряде статей Страхов выступал с критикой Писарева, Чернышевского, Антоновича и других представителей материалистической философии.

В решении философских вопросов Страхов придерживался религиозно-идеалистических взглядов, близких взглядам Юркевича, Гогоцкого и др. В своих книгах «Мир как целое. Черты из науки о природе» (1872), «Опыт систематического изложения начальных оснований философии» (1888), «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1894) и др. он ставит задачей обосновать религиозно-идеалистические принципы, показать несостоятельность материалистической философии. Касаясь генезиса своего мировоззрения, Страхов в книге «Мир как целое» отмечает два основных идейных источника: естественные науки и философия Гегеля, особенно его метод.

Философию Гегеля Страхов пытался использовать для обоснования религиозно-идеалистического воззрения на мир. Но эта философия для него слишком рационалистична. Заимствуя некоторые схемы и идеи немецкого мыслителя, он заменяет абсолютную идею христианским богом. Страхов отвергает рационализм европейской философии, критикует Ренана, Штрауса и др.

Стремясь в естествознании найти основу своей философской доктрины, Страхов решительно выступал против материалистического истолкования достижений естественных наук, дарвинизма, учения Сеченова о рефлексах головного мозга и других научных открытий. Вместе с Данилевским он рассматривал природу с телеологических и провиденциалистских позиций.

В основе философской концепции Страхова лежит понимание мира как идеального в своей сущности, признание божественного предопределения и гармонии в природе. В книге «Мир как целое» он пишет: «*Мир есть целое*, то-есть он связан во всех направлениях, в каких только может его рассматривать наш ум. *Мир есть единое целое*, то-есть он не распадается на две, на три, или вообще на несколько сущностей, связанных независимо от их собственных свойств. Такое единство мира можно получить не иначе, как одухотворив природу, признав, что истинная сущность вещей состоит в различных степенях воплощающегося духа»⁴⁹.

⁴⁹ Н. Страхов. Мир как целое. СПб., 1872, стр. VII.

Такой по существу пантеистически-идеалистический взгляд на мир Страхов противопоставляет материалистической трактовке природы, против которой он ведет систематическую борьбу. Он третирует материалистическое миропонимание, как низшее, основанное лишь на познании чувственно воспринимаемых явлений и потому неспособное проникнуть в их сущность. Страхов критикует теорию атомистического строения вещества, не без основания видя в ней доказательство материалистического взгляда на мир. По его мнению, материалистическое объяснение природы не только страдает ограниченностью, но и мешает пониманию единства мира и его предустановленной гармонии.

Проблему психической жизни человека Страхов решает в религиозно-идеалистическом духе, выступает против учения Сеченова о рефлексах головного мозга, повторяет богословский тезис о дуализме тела и души. В работе «Об основных понятиях психологии и физиологии» он писал: «Ни тело не становится субъективным, ни душа не получает объективности. Эти два мира остаются строго разграниченными»⁵⁰. Отсюда он заключал, что физиология и психология не имеют ничего общего.

Идеалистический характер философских взглядов Страхова особенно наглядно проявляется в трактовке вопросов познания. В книге «Опыт систематического изложения начальных оснований философии» он различает три вида познавательной деятельности: познание чувственное (эмпирическое), рассудочное (рациональное) и разумное (идеальное). Чувственное познание — низшая ступень познавательной деятельности человека — возникает в результате воздействия на органы чувств внешних раздражений, на основе которых образуются представления. Их содержанием «служит вообще вся чувственная конкретная действительность, т. е. все частные единичные предметы и явления со всеми их свойствами»⁵¹.

По мнению Страхова, в пределах познания отдельных вещей и явлений нужно признать обоснованность материалистического принципа, но, ограниченное рамками чувственно воспринимаемых предметов, эмпирическое познание не может дать более глубокого знания бытия. Он говорит о неспособности материализма познать «атом», «материю», а именно эти понятия и составляют основу материалистической философии. Доказательством ограниченности чувственного познания служит также, по его мнению, субъективный характер вторичных качеств.

Ограниченность идеалистической философии (субъективного направления) Страхов видит в том, что она отрицает достовер-

⁵⁰ Н. Страхов. Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1894, стр. 29.

⁵¹ Н. Страхов. Мир как целое, стр. 423.

ность показаний наших чувств, а это ведет «к отрицанию не только бытия внешних материальных предметов, но и всякого бытия, кроме одних наших представлений, — след. и бытия других людей. . .»⁵²

Отмечая односторонность материализма и идеализма (субъективного), Страхов считает, что истину мы должны искать в середине, т. е. во взаимном примирении и взаимном ограничении обоих названных воззрений. Это примирение совершается на следующей, рассудочной ступени познания, на которой человек «стремится постигнуть общее постоянное и существенное в вещах и явлениях и таким образом создать прочную систему знаний»⁵³.

Страхов критикует сенсуализм за то, что он выводит категории из опыта, забывает об участии в деле познания ума, субъекта, вместе с тем он отмечает ограниченность рационализма, выводящего понятия из разума и игнорирующего законы внешнего мира.

Примирение этих противоположных теорий, преодоление их односторонности он видит в признании высшей причины, т. е. бога, который определил законы мира и «предначертал» эти законы в сознании людей.

«Если наши априорные рациональные понятия имеют соответствие с реальными законами вещей, — писал Страхов, — то не указывает ли это на то, что между миром и человеческим духом существует наперед установленная связь, *предустановленная гармония*. А это в свою очередь не указывает ли на то, что существует одна высшая Причина, которая и установила порядок вещей, и предначертала этот порядок в человеческом уме, в его основных идеальных понятиях»⁵⁴.

Лестницу познания завершает разумное или идеальное познание, которое стремится «к безусловному завершению знания, — к представлению не ограничиваемого никакими свойствами конечности — безусловного бытия»⁵⁵. Познание бога совершается путем самодеятельности души и откровения.

Завершением философской системы Страхова является признание бога как единственной причины всего сущего, божественной предопределенности законов бытия и сознания.

В пореформенную эпоху центральной фигурой неославянофильства был *Николай Яковлевич Данилевский* (1822—1885). В молодости он увлекался идеями утопического социализма, в 1849 г.

⁵² Н. Страхов. Опыт систематического изложения начальных оснований философии, вып. I, М., 1888, стр. 31.

⁵³ Там же, стр. 80—81.

⁵⁴ Там же, стр. 81.

⁵⁵ Там же, стр. 82.

был арестован по делу Петрашевского, но вскоре освобожден. Утопический социализм не оставил следа в его мировоззрении, которое сформировалось под сильным влиянием славянофильства.

Данилевский был убежденным сторонником идеализма и провиденциализма, непримиримым противником дарвинизма. В 1885 г. вышел в свет его труд «Дарвинизм. Критическое исследование» (второй том был опубликован в 1889 г. Страховым), в котором он ставил задачу опровергнуть теорию Дарвина.

Главную опасность учения Дарвина он видел в том, что оно не только устанавливает новый взгляд на развитие органического мира, исключая божественную разумность и целесообразность в природе, но и затрагивает основы мировоззрения и обосновывает материалистическую философию. «Дарвиново учение, — писал он, — есть не только и не столько учение зоологическое и ботаническое, сколько вместе с тем, и еще в гораздо большей степени, учение философское. Дарвинизм изменяет, переворачивает не только наши ходячие и наши научные биологические взгляды и аксиомы, а вместе с этим и все наше мировоззрение до самого корня и основания. . .»⁵⁶

Если раньше, по мнению Данилевского, материалистическая философия не могла объяснить явления органического мира, то теперь на основе теории Дарвина она эти явления подводит под общее материалистическое воззрение на природу.

В противовес учению Дарвина о естественной закономерности Данилевский стремится отстоять идею о божественной предопределенности и целесообразности в природе.

Теории Дарвина о естественном отборе и образовании видов он противопоставляет свое понимание явлений природы, согласно которому разнообразие видов определяется так называемым морфологическим принципом. Под последним Данилевский понимает божественное начало, идеальные прообразы: «Морфологический принцип есть идеальное в природе»; морфологический принцип моделирует определенные типы органического мира, которые не развиваются и не могут развиваться, потому что представляют собой не «ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ», а «совершенно различные планы». Морфологическое развитие происходит по законам, присущим самим типам и не зависимым от внешних условий.

Данилевский называет учение Дарвина псевдотелеологией и приходит к выводу о необходимости «принять телеологию настоя-

⁵⁶ Н. Я. Данилевский. Дарвинизм. Критическое исследование, т. I, ч. I. СПб., 1885, стр. 7.

щую, как верховный объяснительный принцип морфологических явлений или морфологического процесса»⁵⁷.

Книга Данилевского была резко осуждена большинством русских естествоиспытателей. Представленная на конкурс в Академию, она была отклонена на том основании, что она не содержала оригинальных по сравнению с антидарвинистскими теориями Запада доказательств.

Данилевский оказал известное влияние на современников и на развитие социологической мысли своей социологической концепцией, в основе которой лежит идея культурно-исторических типов. В книге «Россия и Европа» (1869) он предпринял попытку обновить взгляд славянофилов на ход исторического развития, придав ему естественнонаучное обоснование. Другим элементом его концепции была теория Гегеля о молодых и старых народах⁵⁸.

По Данилевскому, задача состоит в том, чтобы ввести в историческую науку естественнонаучный метод и поднять ее на уровень естественной системы. Он критикует теорию, согласно которой народы развиваются по единому всемирно-историческому плану, проходят одни и те же фазы развития. Он считает неправомерным делить историю народов на древнюю, среднюю и новую, потому что каждый народ или группа близких народов живет независимой от других народов жизнью. В то время как один народ переживает определенный период, другие народы находятся на другой стадии развития. Например, историки считают падение Римской империи разделом древней и средней истории. Но разве могло отразиться это событие на жизни Китая или Индии? Отсюда Данилевский заключает, что в основу изучения исторического процесса нужно положить отдельный народ, национальность.

Подобно тому как в природе существуют различные типы животных и растений, так и в истории живут различные типы народов. У каждого типа человечества своя история, свой предустановленный план; следовательно, нет и не может быть общей истории и общей исторической науки.

По мнению Данилевского, человечество — это абстрактное понятие, в истории же действуют отдельные народности. Соотношение между этими понятиями такое же, как между родовым и

⁵⁷ Н. Я. Данилевский. Дарвинизм. Критическое исследование, т. I, ч. II. СПб., 1885, стр. 226.

⁵⁸ С. В. Соловьев, выступив против теории культурно-исторических типов, критиковал ее за отрицание принципа христианского универсализма. При этом он заявлял, что эта теория заимствована Данилевским у немецкого историка Рюккерта. Это мнение Соловьева вряд ли справедливо. Во-первых, нет никаких данных, свидетельствующих о знакомстве Данилевского с трудами этого историка, а, во-вторых, и это самое главное, зачатки этой теории мы находим у другого представителя «почвенничества» — А. Григорьева.

видовым понятием. Таким образом, его естественнонаучный метод сглат обоснованием национализма и провиденциализма в истории. «Итак, — заключает он, — естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития, как главного основания ее делений, от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться»⁵⁹.

Данилевский выделяет несколько культурно-исторических типов, или самобытных цивилизаций: египетский, древнесемитский, китайский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, германо-романский или европейский, славянский. «Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, — пишет он, — были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу»⁶⁰.

Кроме народов, составляющих культурно-исторические типы, существуют народы, которым не суждено «ни положительной, ни отрицательной исторической роли», они (как, например, финские племена) составляют так называемый этнографический материал; кроме них, в истории действуют народы — «бичи божии» — гунны, монголы, турки, которые помогают гибнуть умирающим цивилизациям, затем «скрываются в прежнее ничтожество».

При определении культурно-исторического типа Данилевский выделяет несколько «законов исторического развития». Среди них на первый план выдвигается единый язык, или родственные языки, например, у русских и украинцев.

Непременным условием развития цивилизации является политическая независимость, самобытность основ данной цивилизации, независимость от цивилизации другого типа. «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций»⁶¹. Воздействие цивилизаций друг на друга ограничено тем, что находится «вне сферы народности», т. е. могут быть заимствованы у другой цивилизации достижения науки, техники, промышленности, искусства, но не религиозные, социальные или общественные начала.

⁵⁹ *Н. Я. Данилевский*. Россия и Европа. СПб, 1871, стр. 90.

⁶⁰ Там же, стр. 91.

⁶¹ Там же, стр. 94.

Каждый исторический народ проходит несколько стадий развития: длительный этнографический период, когда формируется психический облик народа; государственный; наконец, период цивилизации, в котором народ становится культурно-историческим типом. «Период цивилизации каждого типа сравнительно очень короток, истощает силы его, и вторично не возвращается»⁶².

На стадии цивилизации развиваются те стороны духовной деятельности народов, «для которых есть залог в их духовной природе». После этого народ, истратив все силы, возвращается в этнографическое состояние. Уровень развития той или иной цивилизации определяется степенью развития «общих категорий» — религии, культуры (включающей науку и искусство), права и политической деятельности, общественно-экономических отношений.

Данилевский пытается наметить особенности культурно-исторических типов. Первые цивилизации — египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую и иранскую — он характеризует как первичные, или автохтонные; в них «общие категории» были не развиты и еще не обособлены друг от друга.

Последующие цивилизации достигли более высокого уровня во всех сферах деятельности, но каждая из них достигла наивысшего развития, недоступного другим народам, в какой-либо одной сфере. Так, еврейская цивилизация выработала идею единого бога, греческая создала непревзойденные шедевры искусства, римская развила право и принципы политической организации общества. Эти цивилизации, по определению Данилевского, «одноосновные», европейская же культура, которая развила политическую организацию и достигла блестящих достижений в науке, — «двухосновная».

Нетрудно заметить, что учение об особенных основах цивилизации создано под влиянием гегелевской теории о воплощении различных сторон мирового духа в жизни различных народов, хотя Данилевский и не признавал своего идейного родства с немецким философом.

По мнению Данилевского, наивысшего развития достигли греческая и европейская цивилизации. Европа находится в «апогее своего цивилизационного периода», но ее расцвет — предвестник близкого заката. Отсюда он делает вывод, что на смену Европе идет славянская цивилизация, с самобытными общественно-политическими учреждениями и культурой.

Поскольку каждый культурно-исторический тип развивается независимо от других народов, на основе заложенных природой

⁶² Н. Я. Данилевский. Россия и Европа, стр. 110.

начал попытки перенять европейскую цивилизацию не только не плодотворны, но и вредны, потому что задерживают естественный ход развития. Поэтому «Европа не только нечто нам чуждое, но даже враждебное».

Данилевский выступает против «европейничания», заимствования таких «вредных» и «чуждых» русскому духу явлений, как материализм, нигилизм и т. п. Русский народ в изображении Данилевского мягок, покорен, почтителен к власти имущим, «одарен в высшей степени консервативными инстинктами». Это является причиной того, что «Россия есть едва ли не единственное государство, которое никогда не имело (и по всей вероятности никогда не будет иметь) политической революции»⁶³.

Данилевский характеризует славянский культурно-исторический тип как высший, «четырёхосновный», в котором все «общие категории» достигают наивысшего развития. Он отводит особую роль России и славянству в защите православия. В духе провиденциализма говорит он о миссии России и славянства быть «главным хранителем живого предания религиозной истины», «быть народами богоизбранными»⁶⁴. Оригинальную черту славянского типа Данилевский видит в решении общественно-экономической задачи. Хотя этот вопрос и не изложен им достаточно ясно, но его решение он связывает с наличием крестьянского надела и общинного землевладения в России.

Из теории культурно-исторических типов Данилевский делает вывод о политической миссии России по отношению к славянским народам, о необходимости освобождения славян и создания единого славянского государства на основе федерации с центром в Константинополе.

Социологическая концепция Данилевского обосновывала противоположность России и Европы, самобытность основ русской жизни, особые черты русского характера, гарантирующие социальный мир, гармонию интересов народа и эксплуататорских классов. Вместе с тем его социологическая теория, обосновывающая мессианскую роль России в славянском мире, имела определенное политическое значение. Она представляла теоретическое оправдание экспансионистских стремлений царизма, его завоевательной политики.

В решении важнейшей для социологической науки проблемы о соотношении общих и особенных закономерностей исторической жизни человечества Данилевский занял крайне одностороннюю и в сущности реакционную позицию. Высказав ряд интересных

⁶³ И. Я. Данилевский. Россия и Европа, стр. 319.

⁶⁴ Там же, стр. 511.

суждений о специфических чертах развития отдельных групп народов, он вместе с тем пришел к отрицанию общих закономерностей общественного развития.

Теория «цивилизаций» Данилевского, разработанная в 60-х годах прошлого столетия, оказала влияние не только на развитие социологической мысли в России (ее последователями были Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев, историк К. Н. Рюмин и др.), но по существу положила начало целому направлению в буржуазной социологии, которое нашло особенно сильное развитие в XX веке. Теория культурно-исторических типов Данилевского явилась предтечей концепций О. Шпенглера, А. Тойнби и др. Отсюда все возрастающий интерес к книге Данилевского «Россия и Европа».

Неославянофильское направление общественно-политической мысли нашло свое завершение в творчестве *Константина Николаевича Леонтьева* (1831—1891). Выходец из дворян Калужской губернии, он получил образование на медицинском факультете Московского университета (окончил в 1854 г.). В качестве врача Леонтьев принимал участие в Крымской войне, в 1861—1874 гг. находился на дипломатической службе. Выйдя в отставку, он сотрудничал в реакционных изданиях того времени — «Русском Вестнике» Каткова и «Гражданине» Мещерского. В 1880—1887 гг. был цензором, в 1887 г. поселился в монастыре Оптиная пустынь, где и принял сан монашества. В эпоху быстрого развития капитализма в России, роста революционно-демократического движения он попытался на идейной основе славянофильства создать социологическую концепцию, которая отвечала бы классовым интересам дворянства и служила обоснованием политической практики царизма. Эта теория изложена в книге «Восток, Россия и славянство», которую он писал, еще находясь на дипломатической работе. Но старые славянофилы встретили его прохладно, отказались опубликовать книгу⁶⁵⁻⁶⁶.

Крайние выводы Леонтьева, его скептицизм по отношению к судьбе России, откровенное ретроградство побудили славянофилов отмежеваться от него. В свою очередь, деятельность славянофилов казалась Леонтьеву «буржуазным либеральничаньем», что в его понимании было последней степенью падения.

Социологическая теория Леонтьева создана под влиянием теории культурно-исторических типов Данилевского, «учеником и ревностным последователем» которого Леонтьев себя считал. В центре его социологических построений, так же как и у

⁶⁵⁻⁶⁶ Откровенный обскурантизм книги Леонтьева вызвал настороженное отношение со стороны даже Каткова, который также отказался ее печатать.

Данилевского, — жизнь национальности, народа. Каждый исторический народ, по аналогии с жизнью отдельного человека, проходит три стадии: 1) «первоначальной простоты», детство народа, когда набираются силы и закладываются основы социальной и культурной жизни; 2) «положительного расчленения», «цветущей сложности» и многообразного гармонического творчества, соответствующую периоду расцвета человеческого организма; 3) «вторичного смесительного упрощения», когда народ дряхлеет, клонится к естественному концу, т. е. к превращению в этнографическое состояние.

По мнению Леонтьева, Европа пережила период «цветущей сложности» в средние века. В период расцвета ей были присущи сложность социальной структуры, неравенство сословий, национальная и общественно-политическая самобытность. Средневековая Европа — социально-политический идеал Леонтьева. Но после французской революции XVIII в. Европа вступила в период «вторичного упрощения», что повлекло разрушение самобытных устоев жизни, провозглашение равенства и свободы, развитие мешанства, т. е. буржуазии.

Леонтьеву глубоко ненавистна буржуазная Европа, ее «либерально-эгалитарный прогресс», в котором он видит разрушение общества. Отсюда он делал вывод о необходимости изоляции России от Европы. В разговоре с И. С. Аксаковым он заявил, что «для достижения своей цивилизации русским выгоднее проникаться турецкими, индийскими, китайскими началами и охранять слепо все греко-византийское»⁶⁷.

По мнению Леонтьева, Россия еще не вступила в третью стадию развития, поэтому она может еще избежать «либерально-эгалитарного прогресса». Противопоставляя, как и славянофилы, пути развития Европы и России, он, однако, спасение видит не в федерации славян, а в развитии византийских начал. Южные славяне уже заражены европейским духом, объединение с ними может повлечь потерю самобытности культуры. Из византийского мира Россия заимствовала принципы самодержавия, православия, нравственные основы, которые заключаются в наклонности «к разочарованию во всем земном, в счастье».

В византизме он видел воплощение своих антигуманных идеалов, ибо византизм «отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов», является антитезой «идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всеобщности, земного всеосуществания и вседовольства»⁶⁸.

⁶⁷ К. Леонтьев. Моя литературная судьба. — «Литературное наследство», № 22—24. М., 1935, стр. 431.

⁶⁸ К. П. Леонтьев. Восток, Россия и славянство, т. I. М., 1885, стр. 82.

Византийские начала помогли сплотить Русь, изгнать татар, поляков и т. д., а сейчас они помогут противостоять проникновению и развитию европейских начал жизни. Защищая этот тезис, Леонтьев по существу выступает против развития капиталистических отношений, с их классовыми противоречиями, с борьбой за свободу и права народа.

Будучи апологетом средневековья, он пытался теоретически обосновать застой, борьбу против прогресса, просвещения. По его мнению, нужно содействовать прогрессу, пока развитие идет по восходящей линии, и всеми силами противодействовать, когда общество достигло своего апогея. Отсюда его призывы активно действовать «против равенства и либерализма», «учиться делать реакцию» и т. п.

Чтобы противостоять развитию России, необходимы «ретроградные реформы», насилие; *«смесь страха и любви — вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят»*⁶⁹. Откровенный культ силы сближает Леонтьева с Ницше.

Леонтьев открыто выступает против просвещения, видя в нем угрозу существующему строю. По его мнению, основание монастыря «полезнее учреждения двух университетов и целой сотни училищ». В этой реакционной программе отводилась особая роль религии. В отличие от славянофилов, которые идеализировали религию, Леонтьев видит ее социальную роль и открыто говорит о религии как необходимом орудии подавления народа — *«великом учении; для сдерживания людских масс железной рукавицей»*.

С особенным ожесточением Леонтьев выступал против буржуазного либерализма, который, по его мнению, распатывает устои общества. Даже представители революционно-освободительного движения вызывают у него известное уважение, потому что они знают, какую ставят цель, либералы же просто «путают жизнь». Если победят революционеры, то, по словам Леонтьева, «все существенные стороны охранительных учений им самим понадобятся»⁷⁰.

Социологическая концепция Леонтьева и особенно общественно-политические выводы из нее не были восприняты и поддержаны даже реакционными современниками. Она отталкивала их прежде всего своей откровенной формой, бескомпромиссными выводами, не прикрытыми словесно-либеральным флером. Леонтьев отбросил демократическую фразеологию и обнажил классовый смысл многих теоретических положений, разделяемых славянофилами и

⁶⁹ К. Н. Леонтьев. Восток, Россия и славянство, т. 2. М., 1886, стр. 39.

⁷⁰ Там же, стр. 157.

представителями других, близких им социально-политических течений.

Идеализация славянофилами допетровской Руси превратилась у Леонтьева в откровенное преклонение перед средневековьем, разговоры о прогрессе сменились призывом «учиться делать реакцию», вместо идеализации православия Леонтьев говорит о религии как средстве держать народ в подчинении и т. д. Отличие взглядов Леонтьева от славянофильства обусловлено прежде всего тем, что он острее почувствовал нарастание революционных сил и идей в России и неспособность доктрины старого славянофильства им противостоять и дать идейно-политическую программу. Отсюда его скептицизм (распространяемый и на само славянофильство), ретроградная программа «подморозить» Россию.

Социологическая концепция Леонтьева подводила как бы итог неославянофильскому направлению общественной мысли, обнажив его полную неспособность дать позитивную теорию общественного развития, которая могла бы противостоять прогрессивным и тем более революционным течениям социологической мысли. В эпоху империализма последователями Леонтьева выступили Астафьев, Розанов ⁷¹.

Таким образом, неославянофильское направление общественной мысли представляло собой попытку дальнейшего развития славянофильских принципов в условиях пореформенной России. В вопросах философии и философского истолкования естествознания оно не внесло существенно новых моментов, отстаивало идеализм и провиденциализм, выступало против достижений естественных наук, как обосновывающих материалистический взгляд на природу. В отличие от старых славянофилов, которые были оппозиционно настроены по отношению к существующему строю, отдельные почвенники и неославянофилы откровенно переходят на реакционно-охранительные позиции, проповедуют застой общественной жизни, а некоторые из них (Леонтьев) — возврат к средневековью.

Неославянофильская теория об особых путях развития России и Европы служила обоснованием национализма и захватнической политики царизма. Неославянофильские теории были использованы представителями самых реакционных течений общественно-философской мысли XX в.

⁷¹ Р. Хеар в книге «Пионеры русской общественной мысли» пишет о Леонтьеве как «достойном предшественнике» О. Шпенглера и Тойнби.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ

Федор Михайлович Достоевский (1821—1881) — величайший художник-мыслитель, оказавший огромное влияние на развитие философии, сделавший чрезвычайно много для стимулирования, углубления и обострения философской мысли.

Достоевский родился за четыре года до выступления декабристов, а умер за месяц до убийства Александра II. Первые годы жизни он провел при московской Мариинской больнице для бедных (где служил его отец).

Книга Иова — «одна из первых, которая поразила меня в жизни, — писал он, — я был тогда еще почти младенцем!». Дух этого великого богоборца и самобичевателя он сохранил в течение всей своей жизни, равно как и благословение крепостного мужика Марая, приласкавшего испуганного десятилетнего мальчика, и образ своей матери, добрейшей женщины, вечно оскорбляемой деспотом отцом и рано умершей от чахотки, и образ бескорыстного «друга бедных», знаменитого московского врача-филантропа Ф. П. Гааза, призывавшего: «Торопитесь делать добро!»

Он зачитывался Шиллером, Гете, Пушкиным и в пятнадцать лет вдруг почувствовал: «В душе моей был своего рода огонь, в который я верил, а там что из этого выйдет, меня не очень заботило». А вскоре юный воспитанник Главного инженерного училища (куда он поступил в 1838 г.) делает решающее открытие всей своей жизни — открывает самого себя, осознает свое призвание писателя, чувствует себя «поэтом, а не инженером». Он повторял: «Чтоб хорошо писать, страдать надо, страдать!» И мало кому выпало на долю столько страданий, сколько ему: арест, смертный приговор, маскарад казни, четыре года каторги, пятилетняя служба солда-

том в ссылке, тяжелая болезнь (эпилепсия), смерть близких людей, долги, преследования издаваемых им журналов. . .

Восторженным одобрением «Бедных людей» Белинский дарит ему «самую восхитительную минуту в жизни», зато потом Достоевский будет яростно, непримиримо и часто недобросовестно бороться с Белинским, однако так и не преодолев первотолчок, данный ему великим критиком.

Его страсть к действительному практическому претворению своих воззрений — «Слово, слово — великое дело!» — сказывается как в том, что, участвуя в кружке петрашевцев, он берется за создание одной из первых в России нелегальных типографий, так и в том, что в 60—70-х годах он издает журналы «Время» (январь 1861 г. — май 1863 г.), «Эпоха» (январь 1864 г. — июнь 1865 г.), «Гражданин» (1873 г. — начало 1874 г.), публикует свой «Дневник писателя» (1873—1881). Общение с Белинским, Петрашевским и другими революционными демократами сменяется близостью со славянофилами, Н. Страховым, Вл. Соловьевым и даже К. Победоносцевым.

В 1847 г. Достоевский в последний раз встретился с Белинским в Петербурге, — там, где сооружался вокзал Николаевской железной дороги. Белинский сказал: «Наконец-то и у нас будет одна железная дорога». «Это было горячо и хорошо сказано!» — прокомментировал Достоевский. А в 60-х годах он проклинает надвигающийся на Россию «век пороков и железных дорог». В Европе, где он провел несколько лет (в 1861, 1865, 1866—1871 гг.), его, по собственному признанию, ошеломляет свобода для честолюбцев и торжествующее мещанство с его катехизисом «накопить денежки и завести как можно больше вещей». И вообще «слишком шумно и промышленно» становится в человечестве. Буржуазный, европейский Ваал проникает и в Россию. Мир становится все более нераздельным.

Трудно найти художника более противоречивого, чем Достоевский. Жертва самодержавия, он стал его апологетом, апологетом палача. Искренний враг буржуазии, он ищет спасения в религии, объективно закрепляющей господство той же самой буржуазии.

Но, как бы ни изменялись взгляды Достоевского, какие бы выпады он ни допускал против непонятого им социализма, никогда он не избирал альтернативой буржуазной строй. Сторонником социализма (утопического) Достоевский бывал, но защитником буржуазии — никогда. Он не раз признавал, что молодежь (а к такой молодежи относился в свое время и он сам) «беззаветно», «с неподдельной любовью к человечеству», «во имя чести, правды и истинной пользы» обращается к идеалам социализма, что ее убеждения зиждятся на «энтузиазме к добру» и «чистоте сердца».

Ни разу в жизни Достоевский не провозгласил здравницу в честь буржуа, наоборот, не уставал проклинать его, срывал с него маски: «Что такое «liberté»? Свобода. Какая свобода? — Одинаковая свобода всем делать все что угодно в пределах закона. Когда можно делать все что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все что угодно, а тот, с которым делают все что угодно»¹.

Он предъявляет буржуазии огромный счет ее преступлений. Главное среди них — стремление унижить и оскорбить человека, превратить его в «тряпку», в «клопа», в «червяка», в жертву или палача. Он вдребезги разбивает самодовольство мещанина, выворачивает наизнанку его душу, докапывается до самых его низких помыслов, в которых тот не признается никому, даже себе.

Уже Шекспир был полон тревожных раздумий: «За человека, за человека страшно мне!» Достоевский преисполнен несравненно более мучительных размышлений, чем Шекспир. Он проникает в мир героя «с ретроградной физиономией», в мир «подпольного человека»²⁻³, «мерзавца своей жизни, превращающего в мерзость жизнь других», в мир людей с «волчьим аппетитом», тех, кто готов «весь мир судить и виновных, то есть чуть-чуть на них непохожих, тотчас же казнить». Достоевский пытается художественно исследовать некоторые крайние формы того явления, которое часто называется «отчуждением» человека (и происхождение которого было научно, материалистически объяснено Марксом). «Двойник» (январь 1846) — это не просто продолжение и развитие Гоголя; это — первое в мировой и русской литературе — гениальное открытие художественными средствами самоотчуждения человеческой личности в антагонистическом обществе. Примечательно, что для основной характеристики своего героя Достоевский впервые вводит одно «неважное словцо», сочиненное им с друзьями в Инженерном училище: «стусеваться». «Слово «стусеваться» — значит исчезнуть, уничтожиться, сойти, так сказать, «на нет», . . . не приметно погрузившись в ничтожество». Таким образом, «неважное словцо» наполняется важнейшим социальным содержанием, близким к содержанию понятия «самоотчуждение» («стусеваться» становится первым русским аналогом немецкого *Entfremdung*).

Пусть весь мир провалится, а мне чтобы чай пить, восклицает один герой Достоевского. Другому, еще подростку, приходит мысль «потихоньку приготовляться и когда-нибудь — все вдруг

¹ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений, т. 4. М., 1956, стр. 105.

²⁻³ «Подполье» у Достоевского — образ, символизирующий замкнутую жизнь остревелого индивидуалиста, человеконенавистника, «своеволие злой мыши»

взорвать на воздух, все уничтожить, всех, и виноватых и невиноватых». Третий говорит, что когда он будет богат, то самым большим его наслаждением будет кормить хлебом и мясом собак на глазах умирающих с голоду детей бедняков. И таких откровений — сотни.

Перед нами раскрывается действительно предел «отчуждения», когда все свойства личности превращаются в свою противоположность, оборачиваются против нее самой, когда — «все врозь», когда человек, существо по природе своей социальное, оказывается в полной духовной изоляции, когда ему «некуда пойти», когда один человек мечтает унижить, уничтожить другого, да и все человечество.

По словам одного крупнейшего психиатра, психология и, в частности, психопатология не раз черпала в произведениях Достоевского открытия, выходящие далеко за пределы того, что можно ожидать от художника. Самое же основное заключается в том, что все те убийцы, все те душевнобольные, которыми полны произведения Достоевского, рисуются им (часто в противоречии с его собственными взглядами) как определенные *социальные* типы, чья болезнь неотделима от их мировоззрения.

Неискоренимое убеждение в бесчеловечности того общества, где «главный князь — Ротшильд», а деньги — «чеканенная свобода», — вот в чем ключ к пониманию чрезвычайно сложного отношения художника к социализму, революции и атеизму.

За что Достоевский критикует социализм? Обычно отвечают так: «За отрицание свободы, за нивелировку личности» и т. д. Но главное в том, что у Достоевского есть слово, которое парадоксально выражает всю глубину его понимания (и непонимания) проблемы. Это слово опять «буржуазность»!

С социализмом Достоевский борется во имя борьбы с буржуазностью. Этот факт скрывается в буржуазной литературе. Достоевский обвиняет социалистов по тому же самому списку, что и буржуа. Социализм для него не антипод, а вариант «буржуазности». Вот как он рисует капитализм: «Одна десятая доля людей должна получить высшее развитие, а остальные $\frac{9}{10}$ должны лишь послужить к тому материалом и средством». А вот картина «социализма»: «Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми»⁴.

Сравним еще два рассуждения. Первое: «... Не надо высших способностей!... их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями...»⁵ Теперь второе: «Мне нравилось ужасно представлять себе существо, именно бесталанное и серединное, стоящее

⁴ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений, т. 7. М., 1957, стр. 423.

⁵ Там же, стр. 437.

перед миром и говорящее ему с улыбкой: вы Галилеи и Коперники, Карлы Великие и Наполеоны, вы Пушкины и Шекспиры, вы фельд-маршалы и гофмаршалы, а вот я — бездарность и незаконность, и все-таки выше вас. . .»⁶ Совпадение идей говорит само за себя. Но в первом случае это идеи «социалиста» («Бесы»), а во втором — героя, мечтающего стать Ротшильдом («Подросток»).

Буквально каждому обвинению в адрес социалистов соответствует такое же обвинение в адрес буржуа. Эта, отмеченная в марксистской литературе, путаница социальных адресов объясняется не только тем, как видел Достоевский, но и тем, что он видел. Чувствуя гигантскую силу инерции — силу собственничества, воплощенную в мещанстве, Достоевский вообще считает ее непреодолимой здесь, на земле: «Кто на большее может плюнуть, тот у них и законодатель, а кто больше всех может посметь, тот и всех правее! Так доселе велось, и так всегда будет!»⁷

Достоевский пишет, что для буржуазного Ваала главное — «миллион», в виде фатума, «в виде закона природы». И художник, будучи не в состоянии активно противодействовать этой воле, покоряется ей: ненависть к «буржуазности» перерастает в ужас. Подавленный этими чувствами, Достоевский на всем видит печать дьявола — наживы. Он сближает и отождествляет социализм и капитализм еще и потому, что они в его глазах одинаково безбожны, а для него вопрос о боге — коренной. Вот почему ему страшно за человека и при том социализме, каким он себе его представлял.

Материалом для его общих суждений о революции была в известной мере деятельность анархистов. «И главное, — пишет Достоевский об идеях анархистов, — огонь и меч — и после того, как все истребится, то тогда, по их мнению, и будет мир». Увидев, что рабочие в той или иной мере заражены буржуазными болезнями, он не понял, что болезни эти излечимы, но лишь в ходе борьбы. «. . . Работники тоже все в душе собственники. . . такая уж натура»⁸, — полагал Достоевский. В его эпоху отсутствовал победоносный опыт борьбы масс за социализм (особенно в отсталой России). Не удалось — значит обречено, нет — значит не будет, рассудил Достоевский. «Буржуазность» оказывается первородным грехом. Эта категория часто представлялась ему не исторически преходящей, а вечной, неизбежной для всего земного существования.

Отсюда объяснима его борьба против «социалистов» — наследников буржуазного закона «всеобщего поядения» — и морали

⁶ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений, т. 8. М., 1957, стр. 101.

⁷ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений, т. 5. М., 1957, стр. 436.

⁸ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений, т. 4. стр. 105.

«все позволено», против тех, кто видел «в сечении голов самый простой способ» устроить всеобщее счастье. Объяснимо, но не оправдано то, что таких «социалистов» он выдает за образец социалистов вообще.

Наиболее ярко эта мистификация проявилась в романе «Бесы», написанном по горячим следам деятельности Нечаева (1847—1882). Этот человек появляется на русском горизонте в конце 60-х годов. Вот заповеди, которыми он руководствовался: чтобы стать хорошим социалистом, надо отвергнуть «все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности и даже самой чести. . . Для возбуждения же энергии необходимо объяснять сущность дела в превратном виде». Тот не революционер, кому «чего-нибудь жалко в этом мире. . . Революционер знает одну науку — науку истребления и разрушения. Он живет в мире только с этой целью». Не оставить камня на камне, как можно больше развалин, «бесследная гибель большинства» революционеров — такова перспектива. «Яд, нож, петля — Революция все равно освящает». Культ своей личности, система взаимного шпионажа между социалистами, объединенными в отдельные звенья — «пятерки», проскрипционные списки — таковы, по Нечаеву, условия торжества социализма. Он убивает одного студента, обвинив свою жертву в «предательстве» (на деле этот студент выступил против произвола Нечаева).

Недаром Герцен предрекал, что Нечаев «наделает бед» в России. Его посев пожинает реакция, объявившая имя Нечаева синонимом революционера, социалиста (такой поворот дела был изобретен в тайной полиции царизма). Однако выясняется, что в среде русских и западных революционеров господствует отрицательное отношение к нечаевщине. Но эти факты Достоевского уже мало интересуют. Задумав роман, он сообщает: «Хочется высказать несколько мыслей, хотя бы погибла при этом моя художественность»⁹⁻¹⁰. Его предвзятость, подкрепленная фальсифицированными материалами охранки, и порождает «Бесы».

«Социалист» Петр Верховенский говорит: «. . . Каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. . . Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное — равенство. . . Без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства. . . Мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство. . . Полное послушание, полная безличность. . .»¹¹

Совершенно очевидно, что изображать в таком бредовом свете идеалы Парижской Коммуны, социализм Чернышевского и Гер-

⁹⁻¹⁰ Ф. М. Достоевский. Письма, т. II, М.—Л., 1930, стр. 257.

¹¹ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений, т. 7, стр. 436—437.

цена (не говоря уже о марксовом коммунизме) — значит повторять грязную клевету. Если уже нечаевщина была карикатурой на социализм, то верховенщина — это карикатурное изображение нечаевщины¹². И сам Достоевский подтверждает это. «Бесовство» в революции он объяснял, к примеру, так: «Это была грубая улица, и честная идея попала на улицу». Невольно уважая (да и побаиваясь) настоящих революционеров и социалистов, зная, что ни один из них не распишется ни за Нечаева, ни тем более за Верховенского, он и заставляет последнего признаться: «Я ведь мошенник, а не социалист, ха-ха!» Но тем самым Достоевский в корне подрывает свою «критику» социализма: выходит, что реально он разоблачает даже не грубо ошибающегося социалиста, а расчетливого мошенника, монстра, настоящего социального подонка.

Не менее чудовищную путаницу Достоевский допускает и в «Поэме о Великом инквизиторе» («Братья Карамазовы»). Он объективно ставит здесь реальные вопросы: о целях и средствах освобождения масс, о взаимоотношении народа и его вождей. Но, достоверно изобразив идеалы католичества, иезуитства, художник снова приписывает эти идеалы коммунизму (опять основываясь лишь на фактах, подобных нечаевщине).

Однако хорошо известно, что задолго до Достоевского Маркс выступал против того грубого «коммунизма», который отрицает личность и лишь завершает буржуазную зависть и жажду нивелирования, который является «только *формой проявления* гнусности частной собственности...»¹³ «Какой прекрасный образчик казарменного коммунизма!» — такова марксистская оценка нечаевских «основ будущего общественного строя», где люди должны «производить для общества как можно более и потреблять как можно меньше» и где жестоко регламентированы все личные отношения. Маркс и Энгельс характеризовали нечаевщину как апологию политического убийства, как доведенную до крайности буржуазную безнравственность¹⁴.

Коммунизм подлинный отвергает иезуитский принцип «цель оправдывает средства». Революция не «все равно освящает». Марксисты признают классовое насилие, но лишь в одном случае — пока есть насильники, оно должно применяться по отношению к ним и только к ним. Об одном «социалисте», апологете насилия во чтобы то ни стало Ф. Энгельс писал: «Он доходит до утверждения, что насилие при любых обстоятельствах революционно и никогда не бывает реакционным; этот осел не понимает, что

¹² Стало быть, нельзя отождествлять образ П. Верховенского даже с Нечаевым, который, между прочим, вполне искренне считал себя социалистом.

¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 587.

¹⁴ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 18, стр. 414—415 и др.

когда нет реакционного насилия, против которого надо бороться, то не может быть и речи о каком-либо революционном насилии; ведь нельзя же совершать революцию против того, что даже нет необходимости свергать»¹⁵.

Достоевский был прав, когда клеймил казарменный коммунизм. Он ошибался, когда уверял, будто всякий коммунизм вообще рассматривает человека как «штифтик», «клавишу», будто натура им «не берется в расчет», будто коммунизм сводится лишь к тому, чтобы «накормить людей».

Достоевский так, например, полемизирует с коммунизмом: «Я буду знать все открытия точных наук и через них приобрету бездну комфортных вещей, теперь сижу на драпе, а тогда будем сидеть на бархате, ну и что же из этого? Все же останется вопрос: что же тогда делать? При всем этом комфорте и бархате для чего, собственно, жить, какая цель? Человечество возжаждет великой идеи. Я согласен, что накормить и распределить права на корм человечеству в данный момент есть тоже великая идея. . . но идея второстепенная и подчиненная, потому что после корма человек непременно спросит, для чего мне жить?»

Достоевский мучается вопросом: «Когда же пресечется рознь и соберется ли когда-нибудь человек вместе?». Коммунизм — «решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение», — отвечал Маркс. В «Коммунистическом манифесте» был провозглашен основной принцип коммунизма: «Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех».

Достоевский отвергает реальные пути борьбы с реальным злом. Где же выход? Он уверяет, что «зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая остается та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой и что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизвестны, столь неведомы науке, столь неопределенны и столь таинственны, что нет и не может быть еще ни лекарей, ни даже судей окончательных, а есть тот, который говорит: «Мне отмщение и аз воздам»¹⁶.

Но Достоевский сам выступает в роли лекаря, считает, что необходимо уповать на бога. «Главным вопросом для меня, — писал Достоевский, — был тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь — существование божие»¹⁷. «Человек не родится для счастья, — уверял он. — Человек заслуживает свое счастье, и всегда страданием. Тут нет никакой несправедливости, ибо жизненное знание и сознание приобретаются

¹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 38, стр. 419—420.

¹⁶ Ф. М. Достоевский. Сочинения, т. XII. М.—Л., 1929, стр. 210.

¹⁷ Ф. М. Достоевский. Письма, т. II. М., 1934, стр. 263.

опытом, про и contra, которое нужно перетянуть на себе. Страданием, таков закон нашей планеты. . .»¹⁸ А раз человек страдает, «стало быть, ему Христос нужен, а стало быть, будет Христос». Доказательство не из убедительных. . . И Достоевский сам чувствует это: «Мне лучше бы хотелось оставаться с Христом, нежели с истиной»¹⁹.

Истина же, мол, в том, что вообще вся земная жизнь, все попытки ее переустройства — это «дьяволов водевиль».

Достоевский убежден, что разум, не освещенный любовью к человечеству, темный, бессовестный разум, — опасен, он убивает и жизнь. И это очень верно. Но что же отсюда следует? Очевидно одно: необходимо, чтобы разум был освещен светом гуманизма. Нет, отвечает Достоевский, разум по природе своей античеловечен, это дар дьявола. Не надо вкупать от древа познания. Нужна лишь вера. . . Вражда к буржуазно-ограниченному разуму, к науке, подчиненной бессердечному чистогану, перерастает во вражду к разуму, к науке вообще. Совесть противопоставляется уму.

Почему так страшно мучаются Раскольников или Иван Карамазов? Допустимо ли убийство «по теории»? Возможна ли «кровь по совести»? Почему они осознают, что убийство человека — это самоубийство? Но почему же ни Петр Верховенский, ни другие убежденные убийцы, рассуждающие о судьбах сотен миллионов с хладнокровием владельца скотобойни, не испытывают никаких угрызений совести? Вопрос важнейший. Но как он решается? «Главный убийца», по Достоевскому, — тот, кто обосновывает убийство идейно. Воодушевленностью ложной идеей можно атрофировать совесть, оправдать какое угодно злодеяние. А такой ложной идеей, по Достоевскому, оказывается атеизм. Все дело в вере в бога. Есть хоть капля веры — есть и совесть. Нет веры — и «все позволено», «человека можно резать», расцветает «троглодитство». «. . . Коли бога бесконечного нет, то нет и никакой добродетели, да не надобно ее тогда вовсе».

Но художник задумывался и над тем, почему, скажем, материнская любовь — одно из самых светлых отношений — не нуждается ни в какой сверхъестественной санкции. Он знал также о существовании высокой нравственности и среди атеистов. С другой стороны, он видел, что «троглодитская» мораль господствует среди тех, кто призывает бога. И он восклицает: «Что теперь для народа священник? святое лицо, когда он во храме или у тайн. А дома у себя — он для народа стяжатель. Так нельзя жить».

¹⁸ Из архива Ф. М. Достоевского. Записные тетради к роману «Преступление и наказание». М.—Л., 1931, стр. 167.

¹⁹ Ф. М. Достоевский. Письма, т. I. М.—Л., 1928, стр. 142.

И веры не убережешь, пожалуй. Устанет народ веровать, воистину так. Что за слова Христовы без примера? А ты и слово-то Христово ему за деньги продаешь»²⁰.

Нет ничего более поверхностного и бездоказательного, как отождествлять воззрения самого Достоевского со взглядами его непоколебимо верующих героев, например со взглядами старца Зосимы («Братья Карамазовы»). Достоевский весь — горение, напряжение. Зосима — пепел. Один весь — поиск, страстный, ни на мгновение не прерывающийся. Второму, в сущности, все «ясно». Достоевский словно сам порождает и верующего, и атеиста, а потом сшибает их в схватке и замечает вдруг, что вера-то мертва и (что еще хуже) воскресить ее нельзя.

Его «самокритика» христианства — это самоубийство религии. «Богохульству для виду», — сказал однажды Достоевский. Ему хотелось бы, чтобы это было так. Но если бы это было действительно так, то откуда бы взяться всем мучениям его?

«. . . В Европе такой силы атеистических выражений нет и не было, — писал Достоевский, — не как же мальчик я верую в Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя Осанна прошла»²¹. Но в том-то и дело что «прошла» и снова вернулась в это горнило. «Меня всю жизнь бог мучил, — вот это признание не вызывает сомнений. Бог для него — то самый наиглавнейший «убивец» (но тогда его нет?), то главный спаситель (но спасение все откладывается и откладывается, а зло наступает!). А в действительности, конечно же, его больше всего человек мучил, а не бог.

«Человек есть тайна! Надо разгадать ее», — записал он еще в 1838 г. семнадцатилетним юношей. «Открыть человека в человеке» (даже в Свидригайлове и Ставрогине, даже в Смердякове и Великом инквизиторе) — так формулирует Достоевский основную задачу искусства спустя 40 лет, когда ему было уже под шестьдесят.

Созданный им художественный мир вращается вокруг человека, а не вокруг бога. Человек — солнце в этом мире. Должен быть солнцем! Для Достоевского Катерина Ивановна реальнее, ближе, роднее, чем абстрактный бог. Она для него выше бога. Ее он и на бога никакого не променяет. И Христа-то он любил (больше, если не исключительно) не как бога, а как страдающую личность, как человека, живого, «вот этого», как князя Мышкина или Дон-Кихота.

По замыслу своему Достоевский должен был нарисовать в финале «Преступления и наказания», как атеистические «трихины»

²⁰ Ф. М. Достоевский. Записные тетради. М., 1935, стр. 209.

²¹ Там же.

побеждаются религиозными антигрихинами. Но он и сам не мог не видеть утопичности этих желаний. И не поэтому ли картина моровой язвы заканчивается такими словами: «Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видел этих людей, никто не слышал их слова и голоса»²².

Мир, о котором мечтал Достоевский, — это мир, на земле, в посястороннем мире, где спасаются все, а не только «чистые».

Если поиски «подспудного, невысказанного, будущего Слова», искусство как художественное предвидение развития человечества являются важнейшей особенностью искусства Достоевского, то, как правило, вопрос о будущем для него — это меньше всего вопрос о библейском будущем. Дилемма — между крестом и топором, третьего не дано! — выдвинутая Достоевским, им же самим объективно и разрушается. Отвергается не только топор, но часто и крест. Всю жизнь Достоевский (кстати, в отличие, например, от «почвенников») искал именно третье. Он подходит к мысли, что сама религия антигуманна и что этот антигуманизм ни в чем не проявляется так ярко, как в оправдании существования в мире зла. Художник придает этому вопросу очень резкую форму.

Во всей русской и мировой художественной литературе, вероятно, нет ничего подобного по концентрации и напряженности мысли, заключенной в беседе Ивана Карамазова с братом Алешей, между ухой и чаем с вишневым вареньем, в дешевом трактире провинциального городка Скотопригоньевска. «Слушай меня: — говорит Иван, — я взял одних деток, для того чтобы вышло очевиднее. Об остальных слезах человеческих, которыми пропитана вся земля, от коры до центра, — я уж ни слова не говорю. . . если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста?» Иван отказывается от рая, от «высшей гармонии»: «Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка. . . Не хочу я наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему!» В ответ на вопрос, как поступить с этим убийцей, Алеша (инок!) шепчет: «Расстрелять!»^{22а}

Если даже из такого, казалось бы, безобидного, светлого облачка вдруг ударила такая молния, то какие же бури и грозы предстояло перенести России? И хотя Достоевский всячески стремится смягчить и примирить все непримиримые социальные интересы, можно сказать, что — вопреки его намерениям — от этих страниц и от многих других тоже веет духом социального протеста.

²² Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений, т. 5, стр. 571.

^{22а} См. Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений, т. 9, М., 1958, стр. 305-307.

В этом однословном ответе «Расстрелять!» — итог и предчувствие предельного накала борьбы.

Не смог Достоевский примириться и с идеями апокалипсиса. Рассматривая тезис К. Леонтьева «Не стоит желать добра миру, ибо сказано, что он погибнет», он заметил, что в этой идее есть «нечто безрассудное и нечестивое»: если все обречены, так зачем же стараться, для чего любить, добро делать? Живи для себя. . .

И прав не тот Достоевский, который уверяет, будто «хрустальный дворец» невозможен, будто коммунизм — это вавилонская башня. Прав тот гениальный еретик, который изредка задумывался над тем, что и «фабрики-то, может, нечего бояться, — может, фабрика-то среди садов устроится. . . Я не знаю, как все это будет, но это сбудется. Сад будет». В его мрачных книгах порой сверкает мысль о том, что «люди могут быть прекрасны и счастливы не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы это было нормальным состоянием людей»²³.

Он признавался в одном письме: «Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных»²⁴⁻²⁵.

Слова Достоевского об изображении Гольбейном мертвого Христа — «От такой картины вера может пропасть» — с большим основанием относятся к собственным творениям писателя. Не случайно церковники сетуют на то, что Достоевский «разводнил христианство».

Многими принято (и не без оснований) думать, что самовоспитание, самосовершенствование, по Достоевскому, — это нечто аморфное, безвольно-пассивное, религиозно-усладительное. Однако здесь фиксируется лишь одна (хотя и несомненная, хотя и страшная, опасная, а в сущности, опять-таки и жестокая) тенденция противоречий Достоевского. Другая, не менее, а порой и более важная и даже порой доминирующая тенденция заключается как раз в жесткости, мужественности его нравственных требований, предъявленных прежде всего к самому себе, а затем и к людям, особенно к тем из них, кто претендует на роль идеологов, идеоносителей, кредоносцев, так сказать²⁶.

²² Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 122.

²⁴⁻²⁵ Ф. М. Достоевский. Письма, т. II, стр. 263.

²⁶ Когда в нашей литературе слова Достоевского «смирись, гордый человек!» критикуются за антиреволюционную направленность — это правильно, но недостаточно. В этом призыве есть и другие стороны. Он направлен еще и против тех людей — *псевдореволюционеров*, которые, оставаясь недоучками и бездельниками, намереваются стать спасителями человечества. В словах этих содержится и прямая связь с пушкинским

В «Дневнике писателя» читаем: «По-моему, одно: осмыслить и прочувствовать можно даже и верно и разом, но сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина. Вот эту-то неустанную дисциплину над собой и отвергают иные наши современные мыслители. . . Мало того. Мыслители провозглашают общие законы, то есть такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, безо всякой выделки, только бы эти правила наступили. (Эти мысли часто исповедовал и сам Достоевский — вспомним только «Сон смешного человека». — *Авт.*) Да если бы этот идеал и возможен был, то с недоделанными людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные. Вот в этой-то неустанной дисциплине и непрерывной работе самому над собой мог бы проявиться наш гражданин»²⁷.

Ни отдельный человек, ни тем более все человечество не могут «выделаться разом», не могут сразу получить «весь капитал». Нет, эта мысль не пустая абстракция (особенно когда она открывается средствами искусства). Не является пустой абстракцией и мысль об опасности «арифметики» и о необходимости «счета» с точностью до «единицы».

Идея «арифметики» (сто больше одного, значит, можно убить одного во имя ста — мысль Раскольникова) есть не просто обоснование известных средств, а выражение истинного мотива, подлинной цели. Это самоцель, осуществляющая себя как таковую.

Теория «крови по совести» призвана заглушить нечистую совесть, обосновать ее историческую целесообразность, ее объективную прогрессивность. Фразы о «всеобщем благе» оборачиваются жаждой эгоистического самоутверждения. Святое, казалось бы, нетерпение — увидеть мир светлым и новым — скрывает отнюдь не святое нетерпение, а нетерпение абсолютно другого рода: желание поскорее — пока жив! — взять свое, а платят, жертвуют пусть другие, и притом почитают эту плату, жертву за это счастье, за высшее доверие. А средства как раз и соответствуют такой неправомерной цели.

осуждением человека, который из-за своего эгоизма нарушает нравственные законы общества («Оставь нас, гордый человек», — говорит старый цыган убийце). Вообще «Речь о Пушкине», как и почти все написанное Достоевским, содержит в себе не только реакционные моменты, но — и это главное — моменты прогрессивные, демократические, гуманистические: мысли о самовоспитании, труде, всемирной отзывчивости русской литературы, всемирном братстве людей.

²⁷ А революционный демократ и социалист, рационалист и атеист Герцен писал так: «Я гоним не вижу свободных людей, и я кричу: стой! — начнем с того, чтобы освободить себя. . . » Речь, как видим, тоже идет о «выделке» и «самовыделке», не только в отличие от Достоевского — о «выделке» и «самовыделке» социалистов, революционеров, мыслителей-атеистов.

Сто больше одного — эта мысль маскирует другую, прямо противоположную: один (Я!) больше и ста, и тысячи, и миллиона. Поэтому-то такому одному и все «дозволено». Счет в арифметике оказывается двойным. Осознается это далеко не всегда, далеко не сразу, но весь прогресс личности, все очеловечивание человека и зависит прежде всего от беспощадного осознания этой двойной бухгалтерии.

Такой представляется логика Достоевского. «Да, зверства в народе много, — писал Достоевский, — но не указывайте на него. Это зверство — тина веков, она вычистится»²⁸.

Но отсюда вытекает, что «первородного греха» нет и что жизнь русского народа — «богоносца», как и всякого другого, определяется не врожденной от века судьбой, а более осязательными факторами, и, стало быть, отвергаемая Достоевским материалистическая «теория среды» не так уж бессильна, если он сам постоянно отдает ей дань.

Долгое время Достоевский находился под сильным облучением «почвеннических» идей, представленных Н. Страховым и др. Облучение это, несомненно, содействовало серьезной трансформации его мировоззрения и проникало в самую сердцевину и его художественного творчества, тем более, что во взглядах самого Достоевского имелось немало элементов, родственных «почвенничеству» (противопоставление России Западу, идеализация «народа-богоносца», отрицание роли среды и т. д.).

Однако, несмотря на все это, несмотря ни на какие иллюзии Достоевского насчет «почвы», питавшей его гений, действительной его почвой оставалась не идеализированная богоносная, монархическая и патриархальная Россия, а Россия реальная, т. е. как средоточие неразрешимых для того времени острейших социальных противоречий. Не благодаря, а вопреки «почвенничеству» Достоевский до сих пор остается всемирным писателем, поставившим социально-психологические проблемы, до сих пор волнующие весь мир. «Почвенническая» идея Достоевского об «избранности» русского народа практически выражала для него большей частью острое (и своеобразное) осознание своей собственной ответственности и ответственности всей русской литературы перед своим народом и перед всем человечеством.

Незавершенность, хаос новых возможностей, открытый финал — это не внешняя особенность романов Достоевского, а, может быть, наиболее выразительное и существенное проявление его художественного мышления, в особенности проявление внутренней неудовлетворенности художника готовым библейским решением.

²⁸ Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 128.

Правда, Достоевский возвращает «билет» не только богу, но и социализму. Но по каким причинам? Мы уже говорили о них. Он отвергает «верховенщину», «Великого инквизитора» за то же самое, за что отвергает и бога. За оправдание зла, существующего и умножающегося в мире. Он не приемлет никакой теодицеи, ни чисто религиозной, ни светской.

По существу, Достоевского отталкивала от анархического социализма (кроме буржуазности) не столько атеистичность, сколько его светская религиозность, т. е. его стремление не ликвидировать, а лишь сменить атрибуты всякой религии — «чудо, тайну и авторитет». Но неприемлемая теодицея снова возвращается и к самому Достоевскому, ибо больше всего он сам обожествляет одно — само противоречие, причем именно то, которое называется антагонистическим противоречием. Зло оказывается тоже неустрашимым и оправданным (впрочем, и здесь не до конца, и здесь на время) именно как необходимая сторона такого противоречия.

Изжить влияние мелкобуржуазного сознания с его вечными колебаниями между полюсами абсолютного отчаяния и мистической надежды (когда амплитуда колебаний между этими полюсами растет, кажется, до бесконечности) Достоевский не смог. Не имея здесь возможности подробно развить свою точку зрения о глубоком внутреннем сходстве характера художественного мышления Достоевского и философского мышления Гегеля (если, разумеется, учесть специфику того и другого и если освободить то и другое от неизбежной их ограниченности, от всевозможных привходящих наслоений и т. д.), мы все же хотели бы обратить внимание на перспективность такого сравнительного анализа. «Феноменология духа», может быть, в особенности дает богатейший материал для этого сравнения.

«Полифонии полноценных голосов» у Достоевского соответствует ведущая идея «Феноменологии»: «Противоположность истинного и ложного так укоренилась в общем мнении, что последнее обычно ожидает или одобрения какой-либо имеющейся философской системы, или несогласия с ней, а при объяснении ее видит лишь либо то, либо другое. Общее мнение не столько понимает различие философских систем как прогрессирующее развитие истины, сколько усматривает в различии только противоречие. . . Но, с одной стороны, по отношению к философской системе противоречие обычно понимает себя само не так, а с другой стороны, постигающее сознание сплошь и рядом не умеет освободить его от односторонности или сохранить его свободным от последней и признать взаимно необходимые моменты в том, что кажется борющимся и противоречащим себе»²⁹.

²⁹ Гегель. Сочинения, т. IV. М., 1959, стр. 2.

Такие категории «Феноменологии духа», как «господин» и «раб», «стойк» и «скептик», «несчастное сознание», «разорванное сознание», «благородное сознание» и т. д., позволяют глубже проникнуть и в мир художественных образов Достоевского. Трудно найти лучший эпиграф к гегелевской «Феноменологии», чем слова Достоевского о том, что «сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина». (Не забудем только, что для Гегеля «человек» — это мыслитель.)

В сущности, все творчество Достоевского — это и есть художественная «Феноменология духа», которая, в свою очередь, тоже опровергла панлогизм Гегеля, считавшего, будто расцвет искусства позади, и относящегося к нему лишь как к «полуфабрикату Понятия». Объясняется это не просто силой диалектического метода, но и тем, что созрел сам «предмет» исследования.

К 1806 г., когда Гегель закончил «Феноменологию духа», вполне обнажилось несоответствие между самосознанием эпохи Великой французской революции и тем, чем она была на деле. Всеобщее воодушевление (надолго зарядившее энергией Гегеля) уже сменилось столь же всеобщим разочарованием. «Царство разума» потерпело крушение, и европейская действительность дала богатейший спектр, необычайное многообразие различных социально-психологических типов. Их своеобразную философскую классификацию — на фоне истории философии — и дает Гегель в «Феноменологии духа» (этим, разумеется, не исчерпывается ее содержание). Гегель доказывал, что крушение потерпел не «разум», а лишь «рассудок» и что, прежде чем и для того чтобы отправляться в путь, разум мыслителя должен быть очищен от иллюзий (иное дело — собственные иллюзии Гегеля). . . России, отстававшей тогда от Европы на сто лет, еще только предстояло пережить по-своему те фазы, которых достигло европейское сознание.

Социальные замыслы Достоевского предопределили особенности художественного метода писателя. Искусство как художественное предвидение развития человечества — вот совершенно сознательно занимаемая им позиция. Достоевский задается очень простым и очень сложным вопросом: постигнуть средствами искусства, что сделал бы тот или иной человек в мире, во всем мире, будь на то его полная воля? Он убежден в том, что сегодняшние исключения завтра могут стать правилом, его интересуют предельно накаленные ситуации — этим светом он и хочет осветить будущее. «У меня свой особенный взгляд на действительность [в искусстве], — писал Достоевский, — и то, что большинство называет почти фантастическим и исключительным, то для . . . меня иногда составляет самую сущность действительного. Обыденность явлений и казенный взгляд на них по-моему не есть еще реализм, а даже напротив».

Он хочет знать, что может выйти, если до дна исчерпать содержание данных идей и если полностью раскроются духовные потенции человека. Его привлекает и самая таинственная диалектика души, и самая глубокая диалектика идей. В его творчестве в целом реализм и не исчез, а углубился, исчез лишь предел, до которого человек знал себя. Сам художник писал: «Что бы вы ни изобразили, все выйдет слабее, чем в действительности. . . Я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой. . . Другие я понятия имею о действительности и реализме, чем наши реалисты и критики. Ихним реализмом сотой доли реальных, действительно случившихся фактов не объяснишь, а мы пророчили даже факты. Случалось»³⁰.

Конечно, далеко не со всем в этих определениях можно согласиться. Достоевский сам желал быть «пророком» в буквальном, т. е. в религиозном, смысле этого слова, и многие из его поклонников объявили и объявляют его таким «пророком». В лучшем случае это красивая фраза. Те предвидения Достоевского, которые сбылись, объясняются не мистически, а рационально. Если, с одной стороны, Достоевский сознательно ставил перед собой цель — художественно предвосхитить будущее, то, с другой стороны, в его эпоху завязывалась та идейная борьба, которая предшествовала открытому столкновению различных социальных сил, достигшему в наше время своего зенита. И именно сегодня, когда явления, схваченные им в зародыше, развились, можно глубже, объективнее и критичнее понять и его самого.

«Все противоречия вместе живут», — писал Достоевский. И он все время спорит. Заставляет спорить своих сторонников и противников, вмешивается в спор, вклинивая в мысли самых различных героев свои собственные мысли. Отсюда и полифоничность Достоевского. Его очень лирические романы стали и «великолепно обставленными диалогами» (Луначарский), драмами, вернее, трагедиями, построенными по законам сцены. Это одновременно идейные исповеди, проповеди и завещания. В каждом из своих романов он намерен «перерыть все вопросы» (его романы справедливо называют идеологическими).

Достоевский берет различные идеи и, как семена, высевает их в умы и сердца людей и смотрит, какой урожай может из этого получиться. Его главные герои — из тех, которым «не надобно миллионов, а надобно мысль разрешить».

Взяв какую-либо мысль, Достоевский стремится выявить отношение к ней со стороны всех возможных сторонников и противников (хотя это ему не всегда удается). Такой метод может

³⁰ Биографии, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883, стр. 373.

родить движение, развитие идей, может заставить их жить, но может и окарикатурить их. Этот метод сулил гениальные открытия, и Достоевский совершил их. Но в то же самое время у него встречаются «страшные натяжки» (Горький).

В своих произведениях Достоевский предстает как узник собственных противоречий и в то же время как несмирившийся борец с ними, как человек, которого просто невозможно представить себе смеющимся (хотя иногда на лице его мелькает горькая или желчная усмешка).

Тем более контрастно и, вероятно, неожиданно звучит такое признание Достоевского: «... Несмотря на все утраты, я люблю жизнь горячо, люблю жизнь для жизни, и, серьезно, все еще собираюсь начать мою жизнь. . . Вот главная черта моего характера; может быть, и деятельности»³¹. «Я верю, что еще не кончилась моя жизнь и не хочу умирать», — пишет Достоевский, возвращаясь из Сибири. «Да здравствует солнце! Да здравствует жизнь!» — таков неосуществленный, но заветный замысел «Идиота». Достоевский восклицает устами Ивана Карамазова: «Клейкие весенние листочки, голубое небо люблю я, вот что! Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь, первые свои молодые силы любишь. . .»

Всесторонней жизненной силе этого «идеалиста» могли бы позавидовать многие «материалисты». В конечном счете писатель все-таки не дал взять верх над собой отчаянию и пассивности ни при встрече с жизненными невзгодами, ни при разрешении «предвечных вопросов»³².

Достоевский очень точно сказал о себе: «Везде-то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил». Вера в человека и полнейшее его развенчание; бунт и смирение; стремление немедленно, сию секунду помочь чем-то народу, а вместо этого — откладывание помощи до «второго пришествия» Христа и уговоры преклониться перед народными святынями («почвенничество», близкое к позднему славянофильству); использование истины социализма (т. е. прежде всего его критики капиталистического строя) и одновременно — повторение буржуазной и царистской лжи о социализме как «повсеместном грабеже»; благо-

³¹ Ф. М. Достоевский. Письма, т. 4. М., 1959, стр. 338.

³² Вот разительный пример внутренней враждебности, несовместимости воззрений Достоевского со взглядами такого столпа экзистенциализма, как Бердяев, претендовавшего на монопольное владение художественным наследством Достоевского. Бердяев, для которого все к худшему в этом худшем из миров, так подвел итог своей жизни: «Моя религия отрицания мира возникла из патологического и всеобъемлющего чувства отращения к действительности, из безразличности к жизни, безразличности к самому себе. . . Я провел жизнь с полужакрытыми глазами и носом, вследствие отращения. . . Мне чудно было чувство вкорененности в землю» (Н. Бердяев. Самопознание. Париж, 1949, стр. 13, 33).

родные призывы к братству всех народов и отвратительная проповедь шовинизма, противопоставление России, Востока — Западу, плюс религиозная нетерпимость (даже Христу Достоевский не может простить того, что тот не родился в России); христианство — то как антитеза социализму, то как его осуществление (своеобразный христианский социализм); мечта о достижениирая на земле и апокалипсические видения; церковник и атеист; человек «со святым и преступным ликом» (Т. Манн); сам «натура о двух безднах» — таков действительный Достоевский.

В нем самом боролись мелодии «Марсельезы», «Милого Августина» и «Боже, царя храни». Правда и ложь, истина и заблуждение здесь не механически сосуществуют, а именно спутаны, слиты, сплавлены. Они сосуществуют не мирно, а в борьбе.

«Достоевщина» — это не само внимание к миру «двойника», «подпольного человека», «мерзавца». Дело здесь не в объекте изучения, а в его понимании, в его оценке. «Достоевщина» — это культ страдания, наслаждения им, это юродство, лживая мысль о том, что все люди — «из подполья», что все они, если покопаться, — «дрянь», это — смакование уродства и подлости, это — больная совесть человека, утешающегося тем, что якобы вообще нет людей с чистой совестью, это — «ковыряние ран и посыпание их солью» вместо излечения, это — болезненная тяга к изображению больных сторон жизни.

«Я горжусь, — говорил Достоевский о «Записках из подполья», — что впервые вывел настоящего человека *русского большинства* и впервые р а з о б л а ч и л его уродливую и трагическую сторону. Трагизм состоит в сознании уродливости. . . . Только я один вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его и, главное, в ярком убеждении этих несчастных, что и все таковы, а стало быть, не стоит и исправляться!»³³.

«Достоевщина» же у самого Достоевского проявляется так же, как психическая болезнь у психиатра. И «нужна колоссальной мощности натура, я бы сказал, теперешняя наша пролетарская натура, чтобы выпить такое ядовитое зелье, как Достоевский, и от этого сделаться еще здоровее, а для людей этого типа Достоевский действительно отравя» (Луначарский).

«Достоевщина» как умиление страданием, как наслаждение большой совестью — факт. Но к «достоевщине» Достоевский не сводится так же, как Гегель не сводится к «пруссаку». Во всестороннем доказательстве этого — одна из важных заслуг марксистской критики. Можно на момент выделить отдельные идеи Достоевского, но нельзя забывать, что в мире его искусства все

³³ «Литературное наследство», т. 77. М., 1965, стр. 342 (разрядка моя. — Авт.).

они туго связаны. И этот узел не гордиев. Его нельзя разрубить, потому что все эти нити — органические, все они — как кровеносные сосуды, пусть течет по ним разная кровь.

В. И. Ленин предупреждал от «архискверного подражания архискверному Достоевскому»³⁴. По воспоминаниям Бонч-Бруевича, «беспощадно осуждал Владимир Ильич реакционные тенденции творчества Достоевского. Вместе с тем Владимир Ильич не раз говорил, что Достоевский действительно гениальный писатель, рассматривавший больные стороны современного ему общества, что у него много противоречий, изломов, но одновременно — и живые картины действительности»³⁵. Ленин поддерживал Горького, когда тот протестовал против инсценировки «Бесов». И Ленин же одобрил установление памятника художнику-гуманисту Достоевскому. Перед смертью Ленин слушал чтение не только «Воли к жизни» Джека Лондона, но и «Братьев Карамазовых».

Великие мыслители-идеалисты, подобные Гегелю, художники, подобные Достоевскому, смотрят на явления жизни как бы в мощный микроскоп, который, хотя и обнаруживает в этих явлениях много ценного, одновременно и преломляет, искажает их. Но марксизм учит нас найти коэффициент такого преломления для того, чтобы использовать объективно ценные результаты, добытые этими мыслителями и художниками, против их заблуждений и против всякой спекуляции на этих заблуждениях.

³⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 48, стр. 295.

³⁵ В. Д. Бонч-Бруевич. Ленин о книгах и писателях. — «Литературная газета», 21 апреля 1955 г.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Л. Н. ТОЛСТОЙ

Лев Николаевич Толстой (1828—1910) принадлежит к самым выдающимся мыслителям второй половины XIX и начала XX в. С громадной силой, искренностью и глубиной он поставил целый ряд вопросов, касающихся основных черт политического и общественного развития современной ему эпохи.

При всем сложном отношении к русским революционным демократам Толстой, бесспорно, по-своему, часто причудливо, не без срывов и отступлений продолжал линию великих мыслителей России XVIII—XIX вв. Как и его предшественники, он беспощадно критиковал эксплуататорский строй и видел высший смысл своей жизни в борьбе за счастье народа. Не без оснований он называл себя «адвокатом 100-миллионного земледельческого народа».

В мировоззрении Л. Н. Толстого отразились важнейшие события середины XIX—начала XX в. не только России, но и почти всех стран Запада и Востока. Путь его исканий сложный и противоречивый, но он вел к мысли о необходимости коренных изменений современного мира на началах добра и справедливости.

Деятельность Л. Н. Толстого началась примерно за десять лет до реформы 1861 г. и завершилась в 1910 г., т. е. спустя несколько лет после первой русской революции. Его наиболее выдающиеся художественные и философские произведения написаны в эпоху подготовки буржуазно-демократической революции в России.

Период формирования философских и политических взглядов писателя совпал с оживлением освободительного движения в России, с обострением борьбы между либералами и революционными

демократами. Одним из вопросов, который волнует Толстого в этот период, был вопрос о преобразовании России. Писатель понимает, что либеральные проекты преобразования страны не приведут к разрешению социальных противоречий. Поскольку помещичье землевладение сохраняется, постольку интересы крестьян и господствующих классов остаются непримиримыми. Это антагонистическое противоречие осознается, однако, Толстым лишь в этических категориях. Он морально осуждает господствующие классы и полагает, что религия может послужить основой примирения антагонистических классов.

Еще недостаточно отчетливое осмысление социальных противоречий, царящих в мире, не помешало писателю тревожно задуматься над проблемами зла и добра, над вопросами религии. Дневники, начиная с 1852 по 1860 г., пестрят записями на эти темы. 18 июля 1852 г. он записывает: «Я молюсь так: *«Боже, избави меня от зла, т. е. избави меня от искушения творить зло, и даруй мне добро, т. е. возможность творить добро»*¹. Он бьется над определением понятия бога и в отчаянии признается, что ясного понятия так и не может получить. «Тем-то он и бог, — записывает Толстой 1 февраля 1860 г., — что его существо я не могу представить себе. Да он и не существо, он закон и сила».

Уже в начальный период творчества мыслитель выражает свои симпатии простому народу. «Простой народ так много выше нас стоит своей исполненной трудом и лишений жизнью, что как-то нехорошо нашему брату искать и описывать в нем дурное».

Демократические симпатии молодого Толстого объясняют и его интерес к Жан-Жаку Руссо, одному из самых радикальных мыслителей французского Просвещения. Не без влияния Руссо он уже в ранних произведениях («Люцерн», «Альберт») высказывает критические замечания относительно капиталистической цивилизации, противоречия которой он мог обстоятельно изучить во время двух продолжительных зарубежных путешествий.

Молодой писатель ограничивается критикой буржуазного общества лишь в этическом плане. Именно в такой форме выражаются его демократические и гуманистические идеи.

Философский трактат молодого Толстого «О цели философии» (1847) всецело находится в русле этих идей. Как человек может достичь счастья и благосостояния — вот, по мнению Толстого, главный вопрос философии. В чем смысл жизни, каково место человека в мире и каково его назначение — это те проблемы, над разрешением которых должна трудиться философская мысль.

Внимательное изучение тех социальных процессов, которые происходили в России после отмены крепостного права, расши-

¹ Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. 46. М., 1937, стр. 135.

рило кругозор мыслителя. Вопросы, поставленные молодым Толстым (о смысле жизни, о месте и назначении человека в мире и др.), приобретали более глубокое содержание и остроту. Вследствие того, что русский мыслитель к этому времени познакомился с трудами крупнейших философов (Конфуций, Спиноза, Кант, Гегель), постановка социальных, этических и религиозных проблем получила у него более основательное теоретическое осмысление.

По его мнению, и либералы-западники, и консерваторы-славянофилы стояли на ложных позициях в определении дальнейшего пути развития России. Однако и проект преобразования России, выдвинутый Толстым, как справедливо отметил В. И. Ленин, оказался утопичным и архаичным. Писатель явно идеализировал патриархальные формы жизни. Но заслуга Толстого заключалась в том, что он с беспощадной правдивостью раскрывал жесточайшие противоречия капиталистического прогресса.

Период 60—70-х годов ознаменовался у Толстого серьезными сдвигами в мировоззрении, завершившимися в начале 1880 г. полным и окончательным разрывом с дворянской средой и переходом на позиции трудового народа. О коренных изменениях в своих идейных установках Толстой высказывался с предельной четкостью в «Исповеди». «Со мной случилось то, — писал он, — что жизнь нашего круга — богатых, ученых — не только опротивела мне, но потеряла всякий смысл. Все наши действия, рассуждения, наука, искусства — все это предстало мне как баловство. Я понял, что искать смысла в этом нельзя. Действия же трудящегося народа, творящего жизнь, представились мне единым настоящим делом. И я понял, что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его»².

В «Исповеди» Л. Н. Толстой заявил, что он отрекается от жизни своего круга, признав, что это не есть жизнь, а только подобие жизни. «Я понял, — продолжал он, — что, если я хочу понять жизнь и смысл ее, мне надо жить не жизнью паразита, а настоящей жизнью и, приняв тот смысл, который придает ей настоящее человечество, слившись с этой жизнью, проверить его»³.

С этого момента талант писателя всецело будет принадлежать народу. Защита экономических и политических прав и интересов народа, утверждение народных воззрений, моральных представлений станут основным содержанием многогранного творчества писателя и мыслителя.

Переворот в мировоззрении Л. Н. Толстого явился не только результатом его бесстрашных и глубоких поисков истины, но,

² Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. 16. М., 1964, стр. 138.

³ Там же, стр. 141.

что самое главное, был обусловлен теми процессами, которые происходили в пореформенной России. На это обстоятельство указывает В. И. Ленин, говоря о переломе в мировоззрении писателя. «Острая ломка всех «старых устоев» деревенской России, — писал В. И. Ленин, — обострила его внимание, углубила его интерес к происходящему вокруг него, привела к перелому всего его мирозерцания»⁴.

В результате идейного перелома коренным образом изменилось содержание художественного и философско-публицистического творчества Толстого. Критика экономических, политических и идеологических устоев существующего строя становится главной темой, которую он разрабатывает. Теперь Толстой, как отмечает В. И. Ленин, обрушивается «с страстной критикой на все современные государственные, церковные, общественные, экономические порядки, основанные на порабощении масс, на нищете их, на разорении крестьян и мелких хозяев вообще, на насилии и лицемерии, которые сверху донизу пропитывают всю современную жизнь»⁵.

Переход на позиции патриархального крестьянства обусловил сильные и слабые стороны Толстого как писателя и философа, определил те «кричащие противоречия» в его мировоззрении, о которых говорил В. И. Ленин. Крестьянская масса, как отмечает В. И. Ленин, в ходе революции показала, как «велика в ней ненависть к старому, как живо ощущает она все тягости современного режима, как велико в ней стихийное стремление освободиться от них и найти лучшую жизнь. И в то же время, — подчеркивает Ленин другой аспект вопроса, — эта масса показала в революции, что в своей ненависти она недостаточно сознательна, в своей борьбе непоследовательна, в своих поисках лучшей жизни ограничена узкими пределами»⁶.

Вот эта двойственность крестьянства и нашла отражение в творчестве Л. Н. Толстого. Именно поэтому Ленин рассматривал творчество Толстого как «зеркало русской революции».

Таким образом, в развитии мировоззрения Л. Н. Толстого строго выделяются два периода: первый, когда он еще связан с господствующей верхушкой и ищет возможности примирения между нею и трудовым народом, явно выражая при этом симпатии народу; второй — когда он полностью переходит на позиции угнетенных, прежде всего крестьянства. Между этими двумя периодами можно выделить переходную фазу — 60—70-е годы,

⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 39.

⁵ Там же, стр. 40.

⁶ Там же, стр. 70.

характеризующиеся нарастанием идей гуманизма и демократизма в творчестве писателя.

Серьезные занятия философскими проблемами начинаются у Толстого как раз в эту переходную фазу, что находит свое отражение в его дневниках, письмах, публицистических статьях и художественных произведениях. В этом отношении представляет громадный интерес роман «Война и мир» (1863—1869), где изложена не только «философия истории» Толстого, но и его общий взгляд на жизнь. Природа и общество изображены здесь такими сочными и яркими красками, с такой детализацией и любовью, что создается впечатление о жизни природной и общественной как вечном и неистребимом потоке, управляемом лишь стихийными законами, где нет места ни богу, ни всемирному духу, ни прочим идеалистическим абстракциям.

Писатель принимает и утверждает жизнь в ее красочном земном великолепии, правда, строго разграничивая, как это было у Руссо, жизнь «естественную» и «искусственную». Он утверждает «естественную» жизнь, основанную на началах добра, истины, справедливости и простоты. Непреходящей ценностью философии Толстого являются образно-реалистическое постижение жизни в ее многоликом проявлении, тончайший анализ психологии действующих лиц («диалектика души»), глубокое постижение социальных процессов через показ индивидуальных судеб.

Реализм Толстого органически связан с его пониманием сущности исторического процесса. Эта проблема подробно рассматривается писателем как в авторских отступлениях, так и в самой ткани образов романа «Война и мир». В литературе часто указывается на фаталистический характер исторической концепции Толстого, поскольку истиной и основой истории он провозгласил «стихийную, роевую жизнь», имеющую не свободное, а «предопределенное значение». Нет сомнения, что фаталистические идеи здесь нашли выражение. Но главное не в этом, а в том, что он считает подлинным творцом истории народные массы. Народ у Толстого выступает как адекватное выражение исторической судьбы или закона (в конечном счете бога, а отсюда понятие «народобогосца»).

За категориями «фатума», «бога» у Толстого скрывается понятие исторической закономерности. Задача исторической науки состоит в отыскании законов исторического развития. Писатель пытается снять жесткую альтернативу народников: безликая масса или герой. Толстой отвергает культ героев. Он считает, что так называемые великие личности дают лишь наименования определенным событиям, эпохам, историческим поворотам. Их значение не больше, чем значение «ярлыков». Толстой решительно отвергает волюнтаристическую теорию исторического процесса. Он при-

ходит к пониманию того, что нет никаких оснований противопоставлять историческую личность так называемой безликой толпе.

Величайшая заслуга писателя заключается в показе многоликости народа. Масса — это не нечто надиндивидуальное. В своей замечательной эпопее о подвиге русского народа Толстой показывает целую галерею «безымянных» героев, каждый из которых — неповторимая индивидуальность. Толстой не противопоставляет народ герою. Потенциально в каждом представителе народа заложено героическое начало. При известных обстоятельствах этот героизм проявляется. Так и произошло во время Отечественной войны 1812 г. Именно мысль о том, что героизм скрывается в недрах народных, что народ — не безликая толпа, а живое единство неповторимых индивидуальностей, живущих неповторимой жизнью, эта мысль есть подлинное выражение демократизма и гуманизма Толстого.

В общей исторической концепции Толстого приобретает глубокий смысл противопоставление Кутузова Наполеону. И дело заключается не только в развенчании культа Наполеона. Кутузов положительно характеризуется писателем потому, что в нем он усматривает черты, связывающие его с народом. Мудрость Кутузова как военачальника, согласно Толстому, заключается в том, что он полагается всегда на естественное, как бы стихийное развитие событий, на «стихийную роевую жизнь» народа. Он интуитивно угадывает развитие событий, осуществляющихся благодаря деятельности народа, в котором находит выражение историческая судьба. Таким образом, суть вопроса заключается не в том, что Толстой игнорирует деятельность исторических личностей, а в том, чтобы историческая личность правильно угадывала направление событий и свои действия соотносывала с этим направлением.

В тот же переходный период, т. е. в 60—70-е годы, Толстой продолжает усиленные поиски в сфере общефилософских проблем, хотя и остается при убеждении, что всякое философское учение есть учение о том, что должно делать⁷. Поэтому он не стремится к созданию всеобъемлющей системы. «Мне не надо (да и некогда), главное, не надо писать систему. Из того, что я здесь записываю, выяснится мой взгляд на мир, и если он нужен кому, то им и воспользуются»⁸.

Общие представления о бытии сформулированы писателем еще в ранних художественных произведениях, дневниках и письмах. Так, в рассказе «Люцерн» он говорит о «всемирном духе, прони-

⁷ См.: Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. 20. М., 1965, стр. 140.

⁸ Там же, стр. 141.

кающем нас». Этот общий идеалистический взгляд на мир сохраняется у Толстого до конца жизни. Однако, изучая философское наследие писателя, мы наталкиваемся прежде всего на то, что у него мир естественный и исторический изображается правдиво, реалистически, во всем его стихийном, материальном великолепии.

Стихийно-материалистические мотивы художника все время берут верх над христианско-идеалистическими. Такого рода контраст в особенности ярко проявляется в «Воскресении» (описание природы в самом начале романа, сцена соблазнения Катюши Нехлюдовым). Это противоречие между стихийно-материалистическими тенденциями Толстого художника и идеалиста-философа иногда понимают буквально, именно как противоречие между писателем и мыслителем. А между тем само мировоззрение Толстого внутренне противоречиво, что проявляется и в его художественных и в философско-публицистических произведениях.

Таким образом, мы имеем здесь сложное и противоречивое единство художника и мыслителя. Это противоречие отчетливее проявляется в философских трактатах Толстого, в его дневниках и письмах. Мы часто встречаемся у писателя с прямо противоположными высказываниями. Так, в дневнике от 1 января 1898 г. записано: «Люди никак не могут согласиться с нереальностью всего материального. Все-таки стол есть, и всегда, уйду из комнаты — он есть, и для всех он есть такой же, какой и для меня, говорят обыкновенно. Ну, а когда закрутишь два пальца и катая один шарик, чувствуешь, несомненно, два? Ведь точно так же всякий раз, как я возьму шарик, будет два и для всякого, кто возьмет так шарик, будет два, а между тем двух шариков нет. Точно так же и стол для закрученных пальцев моих чувств — стол, а он может быть полстола, $\frac{1}{1000}$ стола, совсем даже не часть стола, а нечто совсем другое. Так что реально только мое, всегда повторяющееся впечатление, подтверждаемое впечатлениями других людей».

Аналогичные высказывания у Толстого встречаются, когда он рассматривает категории пространства и времени. Вместе с тем в письме к Н. Н. Страхову он пишет: «Мне кажется, — что индейцы, Шопенгауэр, мистики и вы признаете мир внешний, природу бесцельной фантазмагорией. . . Материальный мир не есть ни призрак, ни пустяк, ни зло, а тот материал и те орудия, над которыми мы призваны работать»⁹.

Толстой внимательно изучал физику, химию, биологию. Он был знаком с работами Тиндаля, Фарадея, Джоуля. Естественнонаучные открытия явно противоречили общеидеалистиче-

⁹ Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. 62. М., 1953, стр. 314.

ским установкам мыслителя, и тем не менее он их безоговорочно принимал. Таким путем возникало противоречие в самом существовании его воззрений. Нужно при этом отметить, что он был ярким противником того мистицизма, который получил широкое распространение в России второй половины XIX—начала XX в. Достаточно сослаться на то, как в «Анне Карениной», «Плодах просвещения» писатель едко высмеял спиритов, чтобы составить себе отчетливое представление об отношении Толстого ко всяким формам мистицизма.

Осознавал ли Толстой противоречивость своего философского мировоззрения? Да, осознавал и даже пытался устранить ее. Так, он делает многозначительную запись: «Для всемирного сознания, для бога нет материи. Материя есть только для разделенных друг от друга существ»¹⁰. Конечно, такие утверждения еще больше углубляют противоречия.

Противоречиво толстовское учение не только о бытии, но и о познании. С одной стороны, он решительно выступает с критикой официальной религиозной догматики, явно иррационалистической. Он ее считает не совместимой со здравым смыслом, с логикой, разумом. В своих рассуждениях он придерживается твердой логики. В практическом поведении он призывает строго придерживаться разума.

Рационализм писателя проявляется в предельной четкости архитектоники его произведений, в ясном изложении сложных проблем, в строжайшей доказательности. Одновременно он нападает на современные научные методы познания. Он отвергает и теории, базирующиеся только на внешнем наблюдении, и теории, опирающиеся на умозрение. Если бы дело шло только о несовершенстве методов познания, то с Толстым можно было бы определенно согласиться. Но суть вопроса заключается в том, что он вообще ограничивает компетенцию человеческого разума. Ограничивая разум, Толстой отводит место вере, основывающейся на непосредственном усмотрении сущности мира и смысла жизни. Он, таким образом, сам отдает дань иррационализму. Не случайно, в дневниках писатель то и дело говорит, что чувство и воля представляют собою нечто более высокое, нежели разум.

Еще резче противоречия Толстого обнаруживаются в цикле работ на этические, религиозные, социально-философские темы, написанных в 80—90-е годы: «Исповедь», «В чем моя вера», «Так что же нам делать?», «Царствие божие внутри нас».

Основу всех социальных зол он видит в частной собственности. Мы, господствующие классы, говорит писатель, обобрали крестьян и рабочих. Для защиты наших привилегий существуют

¹⁰ Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. 53. М., 1933, стр. 498.

государственный аппарат, суд, тюрьмы, виселицы, армия и церковь. Даже наука и искусство призваны защищать и освящать несправедливые порядки.

Толстой беспощадно срывает ореол святости со всех общественных институтов эксплуататорского строя. Гнев и сарказм его растут по мере приближения революции. Однако трезвый анализ причин зла в мире где-то останавливается, и Толстой начинает отходить от истины. В этом отношении представляет интерес сделанная в дневнике запись, где говорится: «Отыскивая причину зла в мире, я все углублялся и углублялся. Сначала причиной зла я представлял себе злых людей, потом дурное общественное устройство, потом то насилие, которое поддерживает это дурное устройство, потом участие в насилии тех людей, которые страдают от него (войско), потом отсутствие религии в этих людях, и, наконец, пришел к убеждению, что корень всего религиозное воспитание. И потому, чтобы исправить зло, надо не сменять людей, не изменять устройство, не нарушать насилие, не отговаривать людей от участия в насилии и даже не опровергать ложную и излагать истинную религию, а только воспитывать детей в истинной религии»¹¹.

Публично Толстой таким образом не высказывался. Это запись для себя. Из нее видно, что писатель не только искаженно представляет себе истинные причины мирового зла, но и выражает сомнение в возможности вообще искоренить мировое зло. Однако эта резиньяция сменяется голосом протеста. Существующий строй жизни подлежит разрушению, говорит Толстой. Он пишет: «Уничтожиться должен строй соревновательный и замениться должен коммунистическим; уничтожиться должен строй капиталистический и замениться социалистическим; уничтожиться должен строй милитаризма и замениться разоружением и арбитражей... одним словом, уничтожиться должно насилие и замениться свободным и любовным единением людей»¹².

Но каким путем это должно произойти? И здесь снова мы наблюдаем у Толстого неверный, утопичный, даже реакционный подход к делу. Если несправедливый строй жизни утвердился вследствие утери подлинного религиозного сознания, то, следовательно, путь к спасению от мирового зла должен проходить через религиозное воспитание.

Путь к спасению страждущего человечества, по мнению Толстого, — это нравственное усовершенствование и непротивление злу насилием. Картина кажется на первый взгляд довольно идиллической: господствующие классы занимаются самосовершен-

¹¹ Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. 20, стр. 151.

¹² Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. 68—69. М., 1954, стр. 64.

ствованием и вследствие этого приходят к решению отказаться от всех своих привилегий. Угнетенные классы пассивно сопротивляются деспотическим порядкам, отказываются от их поддержки, вместе с тем они отказываются и от революционных действий. Все проходит мирно, без кровопролития, и, наконец, устанавливается мировая гармония.

Но Толстой сам воочию наблюдал, что на самом деле все обстояло вовсе не так, как он хотел бы. Господствующие классы вовсе не хотели добровольно отказываться от своих привилегий, а бедные не хотели ждать, пока их забьют до смерти. Толстой в ходе революции призывал обе стороны образумиться, но, увы, безрезультатно. И тогда он был вынужден поднять голос протеста против тех насилий, которые стали учинять власть имущие.

К чести писателя нужно сказать, что он резко выступил против смертной казни, против кровавого террора Столыпина и его клики. Он приходил и к нравственному оправданию революционеров, считая, что они прибегают к насилию не ради корыстных интересов, а во имя общего блага¹³.

Социальные идеалы Толстого и пути претворения их в жизнь определили этико-религиозную концепцию писателя. Есть нечто родственное между этическим учением Толстого и Канта. Тот и другой исходят из положения, что нравственный закон не зависит от исторических обстоятельств и материальных оправданий. Напротив, сам нравственный закон выдвигается как та основа, на которой должна быть воздвигнута определенная форма общечеловеческой ответственности. Есть элементы аскетизма и квиетизма в этике Толстого.

Толстой правильно обратил внимание на то, что этические принципы могут иметь более широкое значение, чем политические. Но полный отрыв этики от социально-политической стороны жизни или, точнее, растворение социально-политических проблем в этических и даже религиозных придавали нравственному учению Толстого слишком абстрактный, вневременный и лишенный действительности характер. Как художник Толстой все время разрывает узкие рамки своей этической концепции.

Этическая теория Толстого ярко окрашена в религиозные тона. Отчасти здесь сказалось то, что писатель разделял не только силу, но и слабость патриархального крестьянства, его иллюзии и забитость. Но здесь следует обратить внимание и на другой аспект дела. Толстой исходит из человека как абсолютной ценности. Для обоснования мысли о человеке как высшей ценности Толстой опирается в основном на христианство. Вместе с тем он использует этические учения и других религий. В конечном

¹³ См.: Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. 20, стр. 227.

счете он создает такую религиозно-этическую концепцию, которая не имеет точного аналога в исторических религиозно-этических теориях. Бог Толстого — это своего рода высшая этическая ценность, высший нравственный принцип, противостоящий изменчивому многообразию исторической действительности. Противопоставление мира реального миру ценностей и попытка найти разрешение реальных противоречий в мире религиозных ценностей обедняли учение Толстого о нравственности, сообщали ему абстрактный и созерцательный характер.

Сила Толстого прежде всего в критике морали эксплуататорского общества. Писатель гневно бичевал пороки высших классов, клеймил их нравственное разложение. Средоточием высших моральных ценностей, согласно Толстому, является трудовой народ.

Несмотря на абстрактность и антиисторичность этической концепции Толстого, в ней, помимо критики морали господствующих классов, содержатся и другие положительные моменты: подчеркивание бесконечной ценности человеческой личности, защита свободы человека, призыв к братству между людьми, взаимной поддержке и взаимной помощи, к миру между народами. Основой счастья писатель считал честный труд. Он постоянно призывал жить в добре. Выдвигая абсолютные моральные ценности, писатель решительно отбрасывал этический релятивизм. Однако вопрос о том, как реализовать выдвинутые моральные ценности, решался им с идеалистических позиций. В этом основной недостаток этики писателя.

Внутренней противоречивостью отличается также и эстетическая теория Толстого, составляющая значительную часть его философского мировоззрения. Писатель на протяжении почти полувека, т. е. на протяжении всей своей творческой деятельности, размышлял над важнейшими проблемами искусства. Первые заметки по эстетике сделаны им в 1856 г., последние — в 1910 г.

Лучшие произведения по вопросам эстетики написаны Толстым после перелома в его мировоззрении; это работы: «Так что же нам делать?» (1882—1886), «Предисловие к соч. Ги де Мопассана» (1893—1894), «Что такое искусство» (1897—1898), «О Шекспире и драме» (1903—1904). Интереснейшие замечания по вопросам эстетики мы находим в художественных произведениях писателя («Анна Каренина», «Люцерн»), в дневниках, письмах, беседах и т. д. Писатель тщательно изучал иностранную литературу по истории и теории эстетики (Шасслер, Найт, Верон, Гьюй, Бернар, Вальтер и т. д.). Основные эстетические проблемы, которые обсуждает Л. Н. Толстой, это: о сущности искусства, отношении искусства к действительности, соотношении этиче-

ского и эстетического, судьбе искусства в классовом обществе, высоком назначении искусства, реализме, народности, мастерстве, творческом процессе и т. д.

В решении вопросов эстетики Толстой и в ранний период стоял на демократических позициях. Но после 70—80-х годов демократизм писателя стал более глубоким и последовательным.

Эстетическая теория Толстого является дальнейшим развитием лучших традиций революционеров-демократов — Белинского, Герцена, Чернышевского и Добролюбова, хотя сам писатель не всегда этот факт достаточно осознает и не всегда справедлив в отношении к своим предшественникам (например, к Чернышевскому).

Центральной проблемой эстетики Толстого является проблема народности искусства. Под этим углом зрения писатель решает вопрос о сущности искусства и его назначении. Он отрицает метафизически-идеалистические и позитивистские определения искусства. Искусство не есть проявление какой-то таинственной идеи, красоты, бога; оно не игра, в которой человек выпускает излишек накопившейся энергии. В равной степени искусство не представляет собою производство «приятных предметов». Искусство «есть необходимое для жизни и для движения к благу отдельного человека и человечества средство общения людей, соединяющее их в одних и тех же чувствах»¹⁴.

Определив сущность искусства как средства общения между людьми, писатель далее показывает, каким образом искусство выполняет эту общественную роль. Человек воссоздает в себе испытанное чувство и посредством движений, линий, красок, звуков, образов, выраженных словами, передает это чувство так, чтобы другие тоже испытали его, — вот это и составляет деятельность искусства. Свои рассуждения Толстой резюмирует следующим образом: «Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их»¹⁵.

Искусство не сводится к книгам, картинам, статуям. К области искусства относятся и колыбельная песня, и шутка, и украшения жилищ, одежды, утвари и т. д. вплоть до церковных обрядов и торжественных шествий.

Итак, искусство — важное дело в жизни людей. Оно не забава, не пустое наслаждение. Оно могущественное средство связи людей, как тех, которые живут сейчас, так и связи современных людей с предшествующими поколениями. Без его соеди-

¹⁴ Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. 15. М., 1964, стр. 87.

¹⁵ Там же.

пяющей силы люди были бы дикими, разрозненными и враждебными. Искусство в этом плане — могущественное орудие общественного развития.

Толстой подчеркивал чрезвычайно существенную роль искусства — его коммуникативную функцию. Он указывал также на его эмоционально-заразительную силу. Но в определении искусства Толстым оставался невыясненным вопрос, какие же чувства должны передаваться с помощью «внешних знаков». Этот вопрос он должен был рассмотреть специально. В этой связи и возникла проблема взаимоотношения между искусством и моралью.

«Эстетическое] и этическое, — писал Толстой, — два плеча одного рычага: насколько удлиняется и облегчается одна сторона, настолько укорачивается и тяжелеет другая сторона. Как только человек теряет нравственный смысл, так он делается особенно чувствителен к эстетическому»¹⁶. Толстой, таким образом, этический принцип выдвигает на первый план, полагая, что «эстетическое наслаждение есть наслаждение низшего порядка»¹⁷.

Указанный выше парадоксальный тезис Толстого направлен против теории «чистого искусства». Мысль Толстого такова: искусство не имеет самодовлеющей ценности, его ценность — в утверждении добра. Отсюда понятно, почему писатель, перечисляя три необходимых условия для истинного художественного произведения, на первый план выдвигает правильное, т. е. нравственное, отношение автора к предмету и только потом говорит о ясности изложения или красоте формы и под конец — об искренности, т. е. о чувстве любви или ненависти к тому, что изображает художник. За отсутствие нравственного критерия Толстой критикует Мопассана, который в ряде произведений обнаружил непонимание «жизни и интересов рабочего народа», представлял людей из народа «в виде полуживотных, движимых только чувственностью, злобой и корыстью»¹⁸.

Для того чтобы человек мог создать истинный предмет искусства, подчеркивает Толстой, нужно, чтобы человек этот стоял на уровне высшего для своего времени мировоззрения, чтобы он «пережил чувство и имел желание и возможность передать его».

Толстой требует от художника высокой ответственности, настаивает на том, чтобы художник обладал высоким нравственным идеалом, произносил действительности свой приговор.

¹⁶ Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. 53, стр. 150.

¹⁷ Там же, стр. 104.

¹⁸ Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. 15, стр. 250.

Ставя вопрос о нравственной ответственности художника, Толстой имеет в виду ответственность перед народом. Здесь у писателя были срывы, выразившиеся в том, что он недостаточно понимает, что такое народ, консервирует слабые черты патриархального крестьянства, разделяя тем самым его слабости. В этом его отличие от революционных демократов. Однако при всей ограниченности положительной программы Толстого не следует забывать, что писатель выступил с идеей народности в тот период, когда марксистская эстетика только формировалась. Толстой именно в это время вместе со всем демократическим лагерем (Щедриным, Стасовым и др.) выступил за народность искусства. В этом и состояла его великая заслуга.

В трактате «Так что же нам делать?» он писал: «Люди науки и искусства могли бы сказать, что деятельность их полезна для народа только тогда, когда люди науки и искусства поставили бы себе целью служить народу так, как они теперь ставят себе целью служить правительствам и капиталистам»¹⁹.

В чем же состояла задача служения народу, согласно Толстому? В разоблачении несправедливых, антинародных порядков, в критике бюрократизма, казенного буржуазно-помещичьего режима, в изобличении морального распада господствующих классов, в показе духовного величия народа. «Мы, богатые классы, — писал Толстой, — разоряем рабочих, держим их в грубом непрерывном труде, пользуемся досугом и роскошью. Мы не даем им, задавленным трудом, возможности произвести духовный цвет и плод жизни: ни поэзии, ни науки, ни религии»²⁰.

Источником духовного богатства человека является труд, и поэтому жизнь народа должна стать первым и главным объектом искусства. В народе Толстой видит средоточие высших моральных и эстетических ценностей. И по мере того как искусство отрывается от народа, оно блекнет, чахнет. Чем уже тот круг, к которому обращается художник, тем бледнее и худосочнее его искусство. «Когда художник всенародный, — говорит писатель, — то он, естественно, стремился сказать то, что имел сказать, так чтобы произведение его было понято всеми людьми»²¹.

Толстой приходит к выводу, что, «как только искусство высших классов выделилось из всенародного искусства, так явилось убеждение о том, что искусство может быть искусством и вместе с тем быть непонятно массам»²².

¹⁹ Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. 16, стр. 354.

²⁰ Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. 20, стр. 139.

²¹ Л. Н. Толстой. О литературе. М., 1955, стр. 380.

²² Там же, стр. 398.

Толстой подробно анализирует натуралистическое и формалистическое искусство господствующих классов, в котором механически применяются четыре приема: заимствование (из предшествующих произведений искусства), подражательность (натуралистическое описание деталей), поразительность (использование разного рода эффектов), занимательность (внешняя занимательность сюжета).

Главной причиной измельчания искусства, по Толстому, является отрыв художника от народной жизни.

Толстой жил в эпоху, когда получили распространение в искусстве натурализм и символизм в литературе, импрессионизм в живописи. Великая заслуга Толстого состоит в том, что он был первым писателем с мировым именем, выступившим против волны декадентства. Декаданс — это искусство господствующей касты, искусство «посвященных». Писатель заклеил его с неподдельным пафосом. «Искусство нашего времени и нашего круга стало блудницей, — писал он. — И это сравнение верно до малейших подробностей. Оно так же не ограничено временем, так же всегда разукрашено, так же всегда продажно, так же заманчиво и губительно»²³. Это поддельное искусство.

Поддельное искусство создается ради потребителя ремесленническим способом; оно всегда разукрашено; причина появления его — корысть. Последствиями поддельного искусства являются развращение человека, ненасытность удовольствий, ослабление духовных сил человека. «Вот это должны понять люди нашего времени и круга, чтобы избавиться от заливающего нас грязного потока этого развратного, блудного искусства»²⁴.

В искусстве будущего не найдут места чувства тоски, страха, суеверия, гордости, тщеславия, сладострастия, национальной исключительности, чувства, свойственные и интересные только классу богатых людей, праздных тунеядцев. Художественная деятельность не будет достоянием только избранных. Художниками будут «все те даровитые люди из всего народа, которые окажутся способными и склонными к художественной деятельности»²⁵, которые будут заниматься искусством, когда будут чувствовать потребность в такой деятельности.

Содержанием искусства будут чувства, свойственные людям труда, всем не изуродованным праздной жизнью людям. По форме это искусство будет ясным и понятным.

Искусство будущего должно сделать то, «чтобы то мирное сожительство людей, которое соблюдается теперь внешними ме-

²³ Л. Н. Толстой. О литературе, стр. 468.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, стр. 470.

рами — судами, полицией, благотворительными учреждениями, инспекциями работ и т. п., — достигалось свободной и радостной деятельностью людей. Искусство должно устранять насилие»²⁶.

В этой утопической программе искусства будущего содержатся типичные толстовские религиозные идеи. Вместе с тем в ней, действительно, угадываются некоторые черты искусства бесклассового общества.

В эстетической теории Толстого, как и в его философии в целом, гениальные прозрения смешиваются причудливым образом с наивным и отсталым.

Наследие Л. Н. Толстого не потеряло своего актуального значения и в наши дни. Это в свое время предвидел В. И. Ленин. Говоря о наследии Толстого, он писал: «Это наследство берет и над этим наследством работает российский пролетариат. Он разъяснит массам трудящихся и эксплуатируемых значение толстовской критики государства, церкви, частной поземельной собственности. . . Он разъяснит массам толстовскую критику капитализма — не для того, чтобы массы ограничились проклятиями по адресу капитала и власти денег, а для того, чтобы они научились опираться на каждом шагу своей жизни и своей борьбы на технические и социальные завоевания капитализма, научились сплачиваться в единую миллионную армию социалистических борцов, которые свергнут капитализм и создадут новое общество без нищеты народа, без эксплуатации человека человеком»²⁷.

В. И. Ленин говорил, что в наследии Толстого есть много такого, что не отошло в прошлое, что принадлежит будущему. Отошла в прошлое проповедь непротивления злу насилием, потеряли значение религиозная доктрина, квиетизм, аскетизм, утопизм писателя. Но живы и будут жить гуманизм Толстого, его уничтожающая критика эксплуататорского строя, осуждение всех форм человеческого рабства, мечта о справедливом строе свободных тружеников, обеспечивающем свободное развитие человеческих талантов и способностей. Теоретическое наследие Толстого, правильно истолкованное, служит и будет служить великому делу преобразования жизни на коммунистических началах.

²⁶ А. Н. Толстой. О литературе, стр. 483.

²⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 23—24.

В. С. СОЛОВЬЕВ

Крупнейший русский идеалист Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) был сыном известного историка С. М. Соловьева. Прочувшись два года на физико-математическом факультете Московского университета, он перешел на историко-филологический факультет, который и закончил; одновременно он слушал лекционный курс в Московской духовной академии. Непродолжительная преподавательская деятельность В. С. Соловьева протекала в Московском и Петербургском университетах, а также на Высших женских курсах.

1

Социально-исторические и теоретические предпосылки

В ранней юности Владимира Соловьева коснулась атмосфера шестидесятых годов: он с увлечением читал произведения Писарева, впал в религиозные сомнения и однажды даже выбросил из своей комнаты иконы. Не приходится, однако, говорить об особом материалистическом и атеистическом этапе духовной эволюции В. Соловьева, поскольку отмеченные настроения вскоре были вытеснены религиозно-мистическими взглядами. Уже в 1874 г. он изложил основные положения своей идеалистической системы в магистерской диссертации «Кризис западной философии. (Против позитивистов)», а затем в докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880) и других многочисленных сочинениях.

Ближайшей исторической предпосылкой формирования мистико-теологической системы В. Соловьева явилось усиление реакции в России в пореформенный период, последовавшее за спа-

дом революционной волны 1859—1861 гг. и особенно в 80-е годы, после того как царизмом была отбита вторая волна революционной прибой.

Вера в незыблемость монархического правления сочетается у него с выпадами против «крайностей» самодержавия, против палаческих, «неистово-подавительных стремлений» реакции. В публичной речи, произнесенной в марте 1881 г. после убийства Александра II, Соловьев высказался за помилование цареубийц-народовольцев, в результате чего был отстранен от преподавания. Он являлся противником угнетательской национальной политики царизма. Не будучи непосредственным выразителем официальной помещичье-монархической идеологии и даже вступая в ряде случаев в либеральную оппозицию по отношению к ней, Соловьев принимал самое активное участие в идеологическом походе против материализма и атеизма. По своему объективному значению философия Соловьева явилась одним из проявлений дворянско-буржуазной реакции против мировоззрения русской революционной демократии и марксизма.

Известную роль в формировании идеалистических воззрений В. Соловьева сыграли Кант и Гегель. Но глубинные истоки его философии коренятся в многовековой мистической традиции — от Платона и неоплатоников до Ф. Баадера, позднего Шеллинга (творца «философии откровения»), Шопенгауэра и Гартмана. Из русских философов, оказавших влияние на Соловьева, следует назвать П. Юркевича.

Важнейшее место в ряду непосредственных теоретических предшественников Соловьева занимают славянофилы И. Киреевский и А. Хомяков, которым он обязан исходными положениями своей доктрины — об односторонности рассудочного знания, основополагающем значении веры в познании и т. д. Однако по ряду вопросов он расходился со славянофилами — не разделял их «византизма», идеализации патриархальной старины. Надежда на грядущее нравственно-религиозное объединение человечества и симпатии к католицизму сближают Соловьева с Чаадаевым, хотя их позиции во многом существенно различны.

Уместно, на наш взгляд, отметить черты духовной близости Соловьева с Ф. М. Достоевским. Философ и писатель были связаны дружбой, которая питалась в значительной мере общностью их религиозных устремлений.

Испытав немало влияний, Соловьев не сочетал их механически, а по-своему преобразовывал, подчиняя задачам собственной концепции. Свообразие В. С. Соловьева как мыслителя состояло не столько в решении тех или иных онтологических и гносеологических проблем, сколько в попытке создания всеобъемлющего мировоззрения, органически проникнутого «нравственным эле-

ментом», духом «практического идеализма» и ориентирующегося на обоснование единства мира и человека, субъекта и объекта, чувственности и разума, логики и гносеологии, этики и эстетики. Соловьев видел свое назначение не в чисто теоретической деятельности, а в проповеднически-реформаторской миссии обновителя религии (а через нее и всей общественной жизни), духовного вождя человечества. «Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно*, — писал он, — значит для меня, что оно *должно быть изменено, преобразовано*»¹.

Соловьев чутко воспринял конец эпохи замкнутых, чисто умозрительных философских систем. Он обратил внимание на нарастающий кризис буржуазного сознания и пришел к справедливому выводу, что «философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»², что пора уже ей заявить свои права в «деле жизни»³.

Однако Соловьев был далек от правильного понимания существа этого кризиса и путей его преодоления. Более того, его собственная система являлась одним из симптомов углубления этого кризиса. Деграцию буржуазной философии Соловьев принял за бессилие человеческой мысли, банкротство разума вообще. Он отвергал не только материализм, но и те положения в позитивизме, в которых усматривал посягательство на верховенство религии. Он хотел возродить метафизику в теософски-средневековом смысле этого слова, как всеобщую метафизику религии, создать христиански-православную философию, видя в ней орудие нравственного обновления общества и духовного совершенствования человека.

2

Онтология и гносеология «всеединства»

В. С. Соловьев — объективный идеалист-теософ. Принцип «всеединства» служил главным рычагом построения его системы, призванной объединить в одно целое философию, науку и теологию. В духе платонизма он расчленяет мир на потустороннее царство неизменных идей и на посюстороннюю сферу явлений. Окружающая действительность, считал он, — это лишь извращенное, опрокинутое изображение идеального мира, обманчивый лик «всеединства». Как возник этот призрачный лжемир? Если царство

¹ Вл. С. Соловьев. Письма, т. III. СПб., 1911, стр. 88.

² В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I. СПб., 1912, стр. 27.

³ Там же, стр. 121.

вечных идей есть, по мнению Соловьева, «другое бога», то реальный мир (природа, общественная жизнь) является непосредственным порождением так называемой «мировой души», результатом грехопадения, отпадения от бога. Этим и объясняется переход от идеального космоса к реальному хаосу, распад предметного мира на противоборствующие элементы, атомизм в природе и «атомистическая» раздробленность общественной жизни.

В. Соловьев отрицал объективное существование протяженной материи. В опыте, заявлял он, нам даны лишь отдельные предметы, материя же и протяженность — это отвлеченные, рассудочные понятия. Не без влияния лейбницевской монадологии он характеризует природу как систему деятельных духовных сил (хотя и отрицает, в отличие от Лейбница, множественность субстанций). Не сила, утверждал он, является принадлежностью вещества, а, наоборот, вещество есть произведение сил. Атомы — это нематериальные динамические единицы, живые духовные монады; их воздействие друг на друга и на нас образует мир явлений.

Философия «всеединства» В. Соловьева не только идеалистична, но и метафизична, она исключает закономерное развитие природы. Правда, он широко пользовался выдвинутым наукой понятием «эволюция», но наполнял его своим, чуждым и враждебным дарвинизму и вообще науке содержанием. Эволюция понималась им как творческий процесс, движимый божественной волей и имеющий целью стать достойным ее.

Эволюция мира охватывает, по его мнению, пять ступеней постепенного повышения бытия: 1) минеральное царство, в котором бытие выступает в своей начальной форме, как инертное самоутверждение; 2) растительное царство, знаменующее выход из состояния инерции; 3) животное царство, в котором живые существа ищут полноты бытия посредством ощущений и свободы движения; 4) человеческое царство, являющееся ареной природного человечества, стремящегося к улучшению своей жизни при помощи науки, искусства и общественных учреждений; на этой ступени люди доходят до идеи безусловного совершенства; 5) божие царство или арена духовного человечества, стремящегося осуществить безусловное совершенство в жизни.

Между всеми этими царствами существует связь и преемственность. Предыдущий тип бытия является материалом для последующего; низшие типы стремятся к высшим, каждый высший тип включает в себя низший. Мировой прогресс, по Соловьеву, — не только совершенствование, но и собирание вселенной. Растения физиологически вбирают в себя окружающую естественную среду; животные, кроме этих элементов среды, питаются растениями и сверх того психологически вбирают в себя, в свое сознание более широкий круг ощущаемых ими явлений; человек

в дополнение к этому включает в себя посредством разума отдаленные формы бытия, не ощущаемые непосредственно; наконец, богочеловек не только понимает, но и осуществляет совершенный нравственный миропорядок, объединяя все существующее живое силой своей любви.

Излагаемый Соловьевым переход от одного «царства» к другому — это не реальное, причинно-обусловленное движение, совершающееся в природе, а телеологический круговорот, имеющий своей внутренней целью восстановление «всеединства» посредством воссоединения мира с его творцом — богом.

Понимая развитие как чисто имманентный процесс, пользующийся внешними данными только как возбуждением и материалом, он приходит к преформистскому выводу, что все определяющие начала и составные элементы развития имеются уже в исходном состоянии организма, в его зародыше⁴.

Теологический объективизм сочетается у Соловьева с субъективно-идеалистической тенденцией, идущей от неокантианства. Обыкновенно думают, говорил он, что если бы из мира исчезли все чувствующие существа, то он оставался бы таким же, каким был до этого, со всем многообразием своих форм, красок, звуков; но это не так, ибо нет звука без слуха, а света и цветов — без зрения. «Весь действительный мир, поскольку он существует для меня, т. е. мною познается, есть непосредственно лишь мое представление, имеет, следовательно, значение субъективное»⁵.

Признавая этот вывод первой аксиомой всякой философии, Соловьев не хочет, однако, на нем остановиться, опасаясь обвинения в солипсизме. Выход из тупика солипсизма он видит в признании того, что сущность мира состоит не в его предметности (материальности), а в божественности, которая и представляет собой объективную реальность, не зависящую от субъекта.

Таким образом, не только в онтологическом плане, но и гносеологически мир для Соловьева как бы раздваивается. С одной стороны, это чувственно воспринимаемая действительность, имеющая чисто феноменальное значение; это — явление для нас и в нас, условный знак истинного бытия, маска. С другой стороны, это истинный мир, реальный и самобытный в своей потусторонней сущности.

Соловьев пытался использовать в интересах идеализма факт несовпадения явления и сущности, превращая сущность в нечто потустороннее, абсолютное, сверхъестественное. «Феноменальность мира, — говорит он, — не противоречит его самобытности»⁶. Так феноменализм переплетается у Соловьева с теологией.

⁴ См.: В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I, стр. 252—253, 254.

⁵ Там же, стр. 216.

⁶ Там же, стр. 207.

В 1897 г. В. С. Соловьев приступил к подготовке обобщающего труда по теории познания. Он успел написать лишь первые главы, вошедшие в собрание его сочинений под названием «Теоретическая философия». Здесь, а также в «Философских началах цельного знания» (1877) и других работах излагается его гносеологическая концепция.

Для Соловьева характерно стремление ввести в свою теоретическую философию нравственное (в его понимании — практическое) начало, поскольку «жизнь и знание единосущны и нераздельны в своих высших нормах»⁷. Высокие нравственные качества являются, по Соловьеву, необходимым условием полноценной теоретической деятельности. Главное из них — «ненависть ко всякому обману», «добросовестность в деле мышления и познания»⁸. В этом требовании умственной добросовестности нравственный интерес совпадает с теоретическим.

Следует, однако, иметь в виду, что непреодолимой преградой на пути реализации доброй воли к познанию, о которой говорил Соловьев, вставала его собственная система мистического всеединства. Идея становящейся, развивающейся истины представлялась Соловьеву нелепой. Истина коренится, полагал он, в абсолютно сущем, которое есть «альфа и омега, единое и все, начало и конец»⁹.

Соответственно этому познание понималось Соловьевым как единовременный акт мистического озарения. Ни эмпиризм, ни рационализм, ограниченный рамками логического мышления, не дают такого знания: они только соприкасаются с объектом, не проникая в него. Поэтому знание, даваемое ими, является внешним и относительным. Для того чтобы раскрыть абсолютную (в понимании Соловьева — неизменную) истину, необходимо установить внутренний контакт с всеединым, а этого можно добиться лишь при помощи непосредственного внутреннего интуитивного созерцания. Соловьев не отвергает целиком рационализм и эмпиризм, а включает их как подчиненные моменты в более широкое понятие «цельного знания». Это — основная категория гносеологии Соловьева. Всеединство постигается посредством «цельного знания».

Внешний опыт (и соответственно положительная наука), считал Соловьев, может дать лишь материал, а разум (философия) — лишь форму для познания истины (всеединого сущего). Основой же «цельного знания» является внутренний опыт, мистическое восприятие, интуитивное созерцание, вера. Видя во «внутреннем

⁷ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. IX, стр. 92.

⁸ Там же, стр. 91.

⁹ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I, стр. 371.

познании», в религиозной вере высший, объединяющий тип познания, Соловьев выступает как продолжатель иррационалистической, антиинтеллектуалистской линии в истории философии, в частности, точки зрения позднего Шеллинга о том, что истинная философия («философия откровения») возможна лишь благодаря вере, и рассуждений славянофилов о вере как высшем источнике знания.

Включая теологически переосмысленные «разум» и «опыт» в систему «цельного знания», Соловьев пытался доказать, что правильно понятая, рационализированная теология не противоречит интересам философии и науки. Это была попытка гносеологически обосновать «внутренний» союз, единство знания и веры, вернуть философию в положение средневековой служанки религии. Философия и наука получают право на существование лишь ценой потери своей самостоятельности. Если И. Кант ограничивал разум, чтобы укрепить веру, то Соловьев идет значительно дальше по этому пути: он подчиняет разум вере. Недаром так называемое цельное знание понималось им как «свободная теософия». Таким образом, он и в гносеологии выступает больше как философствующий богослов, теолог, теософ, чем как философ.

3

Философия истории и теократическая утопия

«Общественная жизнь зависит от нравственных начал, а они невозможны без религии, а религия истинная невозможна без вселенской церкви», — писал Соловьев, намечая содержание одного из своих выступлений о Ф. М. Достоевском¹⁰. В этих словах кратко передано и существо его собственной философии истории.

Взгляды Соловьева на исторический процесс, изложенные в таких его работах, как «Чтения о богочеловечестве» (1877—1881), «История и будущее теократии» (1885—1887), «Теократическая философия» (1899) и других, открыто провиденциалистичны. Движением общества, каждого народа и отдельного человека управляет, считал он, божественный промысел. Квинтэссенцией истории человечества является, по Соловьеву, история религии.

В центре его философско-исторических воззрений — идея «богочеловечества». Человек связан с двумя мирами — природным и божественным; из первого он вышел, ко второму стремится.

¹⁰ Письмо В. С. Соловьева к А. Г. Достоевской, 11 февраля 1883 г. Рукописный отдел Государственной библиотеки им. В. И. Ленина (РОГБЛ), ф. 93, Дост. II, 8, ед. хр. 121.

Прежде, чем человек становится истинным (т. е. в понимании Соловьева — духовным) существом, он длительное время находится в природном состоянии. Идею естественного состояния Соловьев распространяет на всю историю человечества. Взятое в этом аспекте понятие природного человечества приобретает совершенно иной характер: естественное противопоставляется в данном случае не общественному, а сверхъестественному, божественному. В природном человечестве, утверждал Соловьев, нет истинной жизни; люди по природе чужды и враждебны друг другу, между ними идет борьба за существование. Обладая различными силами, одни из них подчиняют себе других; отсюда возникает неравенство.

Для того чтобы достичь истинной жизни, человечество должно перейти от природного состояния к духовному. История призвана подготовить этот переход. В постепенном одухотворении, нравственном совершенствовании человечества посредством усвоения и осуществления им христианских начал, проникновения природной стихии божественным «логосом» и состоит, по Соловьеву, смысл истории как богочеловеческого процесса.

Идеальным воплощением бога в человеке, центром всемирной истории он считал Христа, а задачу христианской религии видел в том, чтобы объединить мир в богочеловечестве. Если началом истории является, по мнению Соловьева, становление абсолютного всеединства в хаосе бытия, то конец истории — в создании царства божия на земле. Здесь достигается полнота человеческой жизни и замыкается круг «развития»: происходит соединение «становящегося» абсолюта с абсолютным первоначалом — богом.

Первоосновой, объединяющим началом общественной жизни философия истории Соловьева признает религию. Но официально господствовавшая традиционная религия его не удовлетворяла. Он был сторонником веротерпимости, свободы совести и выражал недовольство православной церковью за то, что она является «палладиумом узкого национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики»¹¹. Необходимо, считал Соловьев, усовершенствовать «веру отцов», подняв ее «на новую ступень разумного сознания». Новая религия должна быть всеобщей и единой.

Стремление Соловьева к преобразованию христианства в духе его философской системы вызывало недовольство синодальных властей. Ему было запрещено выступать по церковным вопросам.

Другой стороной этой задачи он считал объединение восточной и западной церквей (православия, католичества и протестантизма) и создание таким путем «вселенской церкви».

¹¹ Владимир Соловьев. Русская идея. М., 1911, стр. 21.

Будущее общество мыслилось Соловьевым как всеобъемлющая церковно-государственная организация, синтез «вселенской» церкви и всемирной монархии. В результате их слияния осуществится, полагал Соловьев, богочеловеческий союз — «свободная теократия», в которой восторжествуют христианский мир и справедливость¹².

Реакционность теократической утопии Соловьева совершенно очевидна. Идеализация средневекового господства церкви, увечивание частной собственности и социального неравенства, прикрываемое тем, что в «нормальном» обществе богатство будет распределяться в соответствии с нравственным достоинством людей, попытка растворить в «святой воде» христианской фразеологии классовые антагонизмы — таковы характерные черты этой утопии.

Неотъемлемой особенностью социологии В. Соловьева является мессианиззм. Ни мусульманский Восток, утверждающий бесчеловечного бога, ни западная цивилизация, утверждающая безбожного человека, не могут, писал он в работе «Три силы» (1877), спасти мир. Роль мессии сыграет третья сила в лице славянства, в первую очередь — Россия. Выступая в качестве откровения высшего, божественного мира, посредника между ним и человечеством, эта сила должна осуществить свое религиозное призвание, одухотворить и сплотить на религиозно-философской основе все народы, примирить все противоречия.

В последние годы жизни Соловьев разочаровался в осуществимости своей теократической утопии. Поблекло и его увлечение католичеством. Он признал «цельную жизнь» практически недостижимой на земле и пришел к выводу о конце всякого прогресса: «историческая драма сыграна, и остается еще один эпилог»¹³.

В произведениях Соловьева содержатся резкие замечания, направленные против капиталистического уклада. Капитализм для него — мещанское царство, господство плутократии. Он подмечал формальный характер буржуазной демократии. «Власть монархии и феодалов, — говорил он, — только заменяется властью капитала и буржуазии»¹⁴, «народ управляет собой только *de jure*, *de facto* же власть над ним принадлежит ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам»¹⁵. Мораль и государство, религия и церковь имеют значение для буржуазии

¹² См.: В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II. СПб., [б. г.], стр. 176—177. Противопоставляя свою религиозную концепцию официальной, Соловьев писал в 1892 г., что первая «шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий» (РОГБЛ, ф. 249, шифр 3823, л. 110).

¹³ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VIII. СПб., 1903, стр. 686.

¹⁴ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. III. СПб., 1912, стр. 5—6.

¹⁵ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I, стр. 274.

лишь как «опора и охранительное орудие существующего экономического порядка, как хорошая узда и намордник на голодные рты пролетариата»¹⁶.

Этим замечаниям нельзя отказать в проницательности. Но осуждая плутократию как безнравственное извращение, Соловьев был далек от того, чтобы отвергать основы эксплуататорского строя. Необходимость частной собственности, полагал он, коренится в природе человека. Обладание вещественным богатством безнравственно лишь тогда, когда в нем видят высшую цель жизни. Но это, по Соловьеву, присуще лишь худшим представителям буржуазии, скупым и жадным выродкам, именуемым плутократами. В целом же капиталисты характеризуются им как необходимый и важный общественный класс. Если современное общество не таково, каким оно должно быть, если оно безнравственно, то причина этого, считал он, не в господстве капитала, не в тех или иных социальных институтах, а в самом «принципе» плутократии, в признании верховного значения вещественного богатства.

Философия Соловьева непримиримо враждебна научному социализму. По его мнению, социалисты признают якобы только материальные потребности и отрицают значение духовной деятельности людей. Коренным недостатком научного социализма он считал стремление организовать человеческое общество не на основе религии. Отвергая революционное насилие, Соловьев уповал на то, что пересоздание общества должно быть произведено «изнутри — из ума и сердца человеческого», постепенным воздействием на нравственные убеждения людей. Впрочем, он не исключал возможности успехов социализма на Западе «в смысле победы и господства рабочего сословия»¹⁷.

4

Этика и эстетика

Этическая концепция В. Соловьева изложена преимущественно в его труде «Оправдание добра» (1897—1899), но вопросы морали затрагиваются в большинстве его сочинений.

Первоосновами нравственности Соловьев считал стыд, жалость (сострадание) и благоговение. Все этические категории толковались им как модификации этих «первичных» нравственных чувств; так, совесть представляет собой, по его мнению, стыд, преобразованный мышлением.

¹⁶ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 132.

¹⁷ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I, стр. 234.

Предметом нравственной философии Соловьева является понятие добра, как правды. Смысл жизни — в служении добру, его «историческом делании» и оправдании. С этим связан «практический идеализм» Соловьева. Он видел три возможных исхода из противоречия между жизненным идеалом и действительностью.

Первый — отречение от идеала как пустого вымысла и примирение с противоречащей ему действительностью как единственной и окончательной. Этот выход, ведущий к нравственному скептицизму и человеконенавистничеству, Соловьев считал не выдерживающим критики.

Второй выход — донкихотство, не способное видеть фактов, противоречащих идеалу, объявляющее их обманом, призраком. Этот иллюзорный выход также несостоятелен.

Нормальным Соловьев считал третий исход, характеризующий им как практический идеализм. Он заключается в том, чтобы, «не закрывая глаза на дурную сторону действительности, но и не возводя ее в принцип, во что-то безусловное и бесповоротное, замечать в том, что есть настоящие зачатки или задатки того, что должно быть, и, опираясь на эти, хотя недостаточные и неполные, но тем не менее действительные проявления добра, как уже существующего, данного, помогать сохранению, росту и торжеству этих добрых начал и через то все более и более сближать действительность с идеалом. . .»¹⁸

В. С. Соловьев ратовал за неотчуждаемость нравственного достоинства личности, безусловное право каждого человека на свободное развитие своих положительных сил. Он был противником превращения человека в орудие чужой и чуждой воли: *«Никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как средство для каких бы то ни было посторонних целей — он не может быть средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т. е. блага большинства других людей»*¹⁹.

Возражая против иезуитского вывода о том, что цель оправдывает средства, узаконивающего бесчеловечность, Соловьев писал: «Высшие человеческие блага исключают безнравственные средства для своего достижения»²⁰. Взаимные нравственные обязанности должны, полагал Соловьев, соблюдаться в отношениях не только между отдельными людьми, но и между народами, что требует теснейшей связи политики с моралью.

¹⁸ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. IX, стр. 42.

¹⁹ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VIII, СПб., 1913, стр. 296.

²⁰ Там же, стр. 311.

«Практический идеализм» Соловьева, отразивший влияние кантовской этики, неотделим от его философского (мистического) идеализма.

Соловьев-теософ вступает в конфликт с Соловьевым-гуманистом. Провозглашенное им нравственное значение человеческой личности оказывается отнюдь не безусловным (каким его объявил Соловьев) в применении к реальным земным людям. Ибо, раздвоив человека на «природного» и «божественного», Соловьев видит в первом лишь «подставку» для второго, средство достижения сверхчеловеческой цели. Идея самостоятельности или самосодержательности человеческой личности имеет, таким образом, у него чисто формальный характер.

Будучи частью учения о всеединстве, этика Соловьева видит источник добра в боге. Из любви к богу и людям вытекает полнота и целостность жизни. Мистически истолкованная любовь является в философии Соловьева панацеей от всех зол, практическим воплощением всеединства в отношениях между людьми. Разработанная им классификация видов любви увенчивается «общечеловеческой любовью», распространяющейся на всех людей, независимо от их классового положения, мировоззрения, политических взглядов, а затем — еще более всеобъемлющей — «мировой любовью».

Идея всеобщей любви дополняется у Соловьева призывом к самоотречению. Так этика мистицизма вносит свою лепту в реакционную проповедь примирения враждующих классов, отказа от борьбы за реальные, земные интересы народных масс.

Эстетическим проблемам посвящены работы В. Соловьева «Красота в природе» (1899), «Общий смысл искусства» (1890) и др. Исключительным предметом искусства он считал красоту. Всеединство, которое выступает в сфере познания как истина, а в нравственной области как добро, проявляется в чувственных формах внешней действительности как прекрасное.

Соловьев признавал объективность красоты в природе. С этим связано сочувственное отношение его к высказываниям Чернышевского о прекрасном как объективно существующей ценности, выражающей полноту жизни²¹.

Но, в противоположность Чернышевскому, красота окружающего мира толковалась им как символика потустороннего мира, результат уравнивания материальной стихии идеальной формой, преобразования материи посредством воплощения в ней сверхматериального начала.

Привлекало Соловьева и то, что Чернышевский отстаивал примат жизни над искусством, выступал против теории «искус-

²¹ См.: В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VII. СПб., 1903, стр. 75.

ство для искусства». Соловьев также не считал искусство самоцелью, чем-то самодовлеющим. Он был противником эстетического «сепаратизма» и полагал, что задача художника — не только воспроизводить, но и просветлять, обновлять, улучшать жизнь.

Искусство, по Соловьеву, должно быть чисто лишь от того, что низменно и ложно, «но никак не от идейного содержания и жизненного значения»²².

Мысли об активности и нравственно-преобразовательной миссии искусства свидетельствуют о наличии ряда плодотворных зерен в эстетике Соловьева, поднимающих ее над официально принятыми в то время казенно-охранительными теориями. Но этим зернам не суждено было дать нормальные всходы.

Выступая против теории «искусство для искусства», Соловьев добивался совершенно иной, чем Чернышевский, цели: теологизации искусства, того, чтобы оно (как и все другие формы общественного сознания) было подчинено религии и служило религиозному реформаторству, осуществлению «царства божьего» на земле.

5

В. С. Соловьев и современная идеологическая борьба

Религиозно-мистический идеализм Соловьева оказал большое влияние на буржуазную философию. Наиболее реакционные его идеи были восприняты последними раборцами российского идеализма — Н. Бердяевым, С. Булгаковым, Л. Карсавиным, Л. Лопатиным, Н. Лосским, П. Флоренским, С. Франком, В. Эрном и др. Учение Соловьева о двойственности мира и искусстве как особом способе проникновения в его идеальную Душу явилось философской основой эстетики символизма.

Из всех русских идеалистов XIX в. В. Соловьев наиболее известен за рубежом. Симпатии буржуазных авторов к нему связаны с тем, что он был самым влиятельным глашатаем мистицизма в русской философии и одним из главных систематиков и «пророков» иррационализма в мировой философской мысли вообще.

Западным почитателям философии Соловьева импонирует его благожелательное отношение к католицизму. Неотомист Б. Шульце, видевший в Соловьеве центр русской христианской мысли, подчеркивает, что это — философ, нашедший «католическую истину», выразивший «католическое кредо»²³⁻²⁴. Другой неото-

²² В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VIII, стр. 157.

²³⁻²⁴ Bernard Schultze. Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum. Wien, 1950, S. 14.

мист — В. Сцилкарский, называя Соловьева русским Оригеном и уподобляя его философию великолепному храму, выражает недовольство тем, что увенчивающий эту постройку «католический купол» не привлек к себе внимания русских. Сцилкарский считает В. Соловьева величайшим католическим мыслителем последних столетий.

Неотомистов особенно привлекает теократическое учение Соловьева, его идея церковной монархии. Недаром они сравнивают его с отцом церкви Августином блаженным — автором книги «О граде божием», именуют русского мистика Августином XIX века. Отзвуки теократической утопии Соловьева можно обнаружить у Г. Канавалы, В. Шюсслера, И. Пипера, Ф. Хойтмюллера, Г. Фалька и других западногерманских неотомистов.

Одной из причин популярности Соловьева среди современных христианских философов и социологов является его стремление к объединению церквей, в чем некоторые реакционные авторы склонны усматривать противоядие против марксистской теории и практики классовой борьбы. Что речь идет именно об этом, подтверждает в своей «Истории христианства» профессор теологии Чикагского университета Д. Николс. «Его самой заветной практической заботой, — пишет он о Соловьеве, — было объединить христианство и этим покончить с борьбой между классами и нациями»²⁵.

Буржуазные апологеты философии Соловьева стараются внушать читателям мысль, что эта философия намечает единственно возможную перспективу сближения между Западом и Востоком. О том, как они представляют себе эту перспективу, можно судить по книге Г. Кона «Пан-славизм. Его история и идеология», в которой говорится (со ссылкой на Соловьева) о «включении» христианизированной России в Европу²⁶.

Прославляя религиозную философию В. Соловьева, современные обскуранты видят в этом один из способов популяризировать обветшалый реакционный тезис о врожденной религиозности «русской души», наиболее полным выражением которой был, по их мнению, Соловьев.

Тактику зарубежных панегиристов Соловьева нетрудно разгадать: возвеличивая его философию, наиболее мертвое в ней, они стараются тем самым принизить прогрессивную русскую мысль.

Владимир Соловьев был сложным, противоречивым мыслителем, не укладывающимся в однозначную прямолинейную схему.

²⁵ «History of Christianity 1850—1950. Secularisation of the West». James Hastings Nickols. New York, 1956, p. 345.

²⁶ См.: «Pan-Slavism. Its History and Ideology by Hans Kohn». Indiana, 1953, p. 178.

Яркая, самобытная личность, острый публицист, он высказал немало метких критических замечаний по адресу идеологов позднейшего славянофильства. Хотя он принадлежал к тому же социальному слою и философскому лагерю, что и они, многое отталкивало его от этих людей — Данилевского, Леонтьева и им подобных: черносотенство, цинизм, угодливость перед тиранией. В отличие от множества обскурантов прошлого и настоящего времени Соловьев был, безусловно, лично честным, бескорыстным, гуманным человеком, не боявшимся подать свой голос в защиту попорченной справедливости. Расходясь во взглядах с Чернышевским, он высоко ценил его благородство и искренне возмущался расправой над ним, учиненной паризмом.

Но все это не снимает научной оценки учения Соловьева, как философии, реакционной по своему существу. Судьба Соловьева служит наглядным подтверждением того, до какого интеллектуального тупика неизбежно доходит даже крупный мыслитель, ставящий свой талант на службу реакционным идеям.

С этим связаны многие противоречия, характерные для духовного облика Соловьева. Питая с юных лет любовь к философии, он фактически лишил ее самостоятельности, подчинял религии. Широко образованный человек, он верил в переселение душ, пришествие антихриста. Будучи субъективно противником лжи и духовного порабощения людей, он своими религиозно-мистическими сочинениями объективно служил этому порабощению.

Еще на заре истории Коммунистической партии Советского Союза, готовя первый номер «Искры», В. И. Ленин считал необходимым побудить Плеханова выступить с критической оценкой философии Соловьева²⁷. Роль Соловьева, как одного из кумиров философской реакции, была отмечена Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм» и в статье «О «Вехах»». Данная В. И. Лениным критика воззрений Н. Бердяева, Л. Лопатина, братьев Трубецких также была направлена по своей сути и против философии их вдохновителя В. С. Соловьева.

²⁷ См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 46, стр. 66.

ПОЗИТИВИЗМ В РУССКОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ

1

Позитивизм и либерализм

Одним из наиболее влиятельных течений русской буржуазной философии и социологии пореформенного периода был позитивизм. Это объясняется рядом причин. Развитие капитализма обусловливало заинтересованность российской буржуазии в техническом прогрессе и успехах естествознания, а это, в свою очередь, диктовало необходимость укрепления ее идеологических позиций. Буржуазные теоретики стремились разработать и применить такую философскую концепцию, которая позволила бы, используя достижения современной науки, активно противодействовать в то же время вытекающим из нее материалистическим выводам. Этим требованиям в той или иной мере отвечал позитивизм, выступавший под флагом философии науки.

Была и другая, не менее важная, причина распространения позитивистских идей в России 70—90-х годов, особенно в буржуазной социологии, также тесно связанная с развитием капитализма. Это — рост и углубление противоречий капиталистического способа производства, в первую очередь основного социального антагонизма новой эпохи — между буржуазией и пролетариатом, и стремление буржуазных идеологов содействовать «гармонизации» буржуазных общественных отношений, подчинению рабочего класса политическому и идейному влиянию буржуазии. Позитивизм с его тактикой показного «нейтралитета» между противоположными лагерями в философии был той «партией середины», которая в наибольшей мере отвечала этим запросам.

Позитивизм в России не был цельным, однородным явлением. На разных этапах и в разной связи выдвигались на первый план его различные стороны и оттенки.

В пореформенной России было немало представителей интеллигенции, в том числе ученых, которые полагали, что между позитивизмом и материализмом нет существенной разницы, коль скоро тот и другой стоят на позициях науки. Противоречивость и непоследовательность позитивизма давали возможность различным по образу мысли людям выделять и акцентировать разные аспекты этого направления.

Некоторым деятелям демократического лагеря импонировали антиатеологическая и антиспиритуалистическая тенденции, проявлявшиеся, в основном, на раннем этапе эволюции позитивизма, отрицание им умозрительности, приверженность к «опыту», «фактам».

В связи с этим позитивизм получал в ряде случаев (преимущественно у естествоиспытателей) своеобразное материалистическое истолкование. Те же, кто сочувствовал идеализму и реакции, брали на вооружение антиматериалистические и антиреволюционные взгляды, которыми изобилуют сочинения позитивистов.

С этим связано и то обстоятельство, что позитивизм подвергался критике как «справа», так и «слева». С одной стороны, с ним полемизировали идеалисты рационалистического и иррационалистического толка — от гегельянства до откровенной мистики, подозревавшие позитивистов в защите материализма, а с другой стороны, позитивизм критиковали мыслители-материалисты.

Позитивистские взгляды пропагандировали в России журналы «Знание» (1870—1877), «Слово» (1878—1881), «Мысль» (1880—1882) и некоторые другие органы периодической печати. Видными буржуазными философами-позитивистами были Г. Н. Вырубов, Е. В. де-Роберти, К. Д. Кавелин, В. В. Лесевич. Влияние позитивизма испытали также Н. Я. Грот, М. М. Троицкий и др. Сторонником позитивизма был литератор П. Д. Боборыкин.

Григорий Николаевич Вырубов (1843—1913) приобрел после переселения в середине 60-х годов во Францию известность своими исследованиями по химии и кристаллографии. С 1887 г. он издавал в Париже совместно с Литтре журнал «La philosophie positive Revue» («Обозрение позитивной философии»). В юности Вырубов зачитывался «Колоколом», а с 1865 г. поддерживал с Герценом личную дружескую связь, высоко ценя его как «художника свободной мысли». Общался он и с другими представителями русской революционной эмиграции — М. Бакуниным, П. Лавровым, Н. Утиным.

Но, несмотря на это и вопреки настойчивым попыткам Герцена активизировать прогрессивную тенденцию, свойственную мировоззрению Вырубова, последний остался в стороне от освободительного движения; будучи, по его словам, врагом всякого

деспотизма, он вместе с тем возлагал свои надежды не на революцию, а на распространение естественнонаучных знаний. Вырубов ошибочно считал, что отрицание старого порядка — пройденный этап, философия XVIII в.; время отрицания ушло вместе с французской революцией, сменившись эпохой утверждения¹.

Другой русский позитивист, близкий друг Вырубова, *Евгений Валентинович де-Роберти* (1843—1915) также выражал в молодости сочувствие идеям Герцена. Посетив в 1864 г. последнего в Лондоне, де-Роберти попал в поле зрения царской полиции; за ним было установлено наблюдение, как за человеком «крайних убеждений». Однако он никогда не отличался радикализмом. С годами его политические взгляды становились все умереннее. В 1880 г., будучи земским деятелем, он выступил в Тверском дворянском собрании с предложением просить царя о введении представительного правления, но даже это либеральное обращение навлекло на него недовольство властей, в результате чего (а также из-за цензурных преследований) он выехал во Францию.

Константин Дмитриевич Кавелин (1818—1885) испытал в первой половине XIX в. некоторое влияние Белинского, общался с Герценом. Исторически прогрессивным моментом во взглядах Кавелина было осуждение им крепостного права. С этим связано опубликование Герценом в «Голосах из России» и Чернышевским в «Современнике» подготовленной Кавелиным «Записки об освобождении крестьян в России».

Однако чем острее разворачивалась борьба вокруг реформы, тем непримиримее становились расхождения между Кавелиным и передовым лагерем русского общества, возглавляемым революционными демократами. Демократические элементы в мирозерцании Кавелина подавлялись и вытеснялись либерально-верноподданнической проповедью терпения, дошедшей до прямого оправдания царских репрессий против Чернышевского и других революционеров и приведшей к разрыву с Герценом. В. И. Ленин видел в отношении либерала Кавелина к демократу Чернышевскому «точнейший прообраз отношения кадетской партии либеральных буржуа к русскому демократическому движению масс»².

Владимир Викторович Лесевич (1837—1905) воплотил в своих философских сочинениях переход от «первого» позитивизма (Конт, Милль, Спенсер) ко «второму» позитивизму (Авенариус, Мах). Эта эволюция недвусмысленно выражена названием его работы: «От Конта к Авенариусу».

¹ См. Письмо Вырубова Герцену от 16 ноября 1868 г. — «Вестник Европы», 1913, январь, стр. 74.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 22, стр. 84.

Лесевич принадлежал к той части оппозиционно настроенной интеллигенции, которая симпатизировала народничеству. Еще во времена обучения в Петербургской военной академии он сблизился с П. Л. Лавровым, сохранив к нему и впоследствии большое уважение. В 1879 г. Лесевич был выслан в Сибирь, где находился около трех лет, после чего проживал под надзором полиции в ряде городов. Лишь в 1888 г. он получил возможность вернуться в Петербург, участвовал в работе либерально-народнического журнала «Русское богатство». Незадолго до смерти он выражал в письме к Н. И. Карееву сожаление, что «либерия слаба, что холопия, мерзавия и идиотия возьмут опять верх. . .»³

Все названные философы представляли в основном либеральное направление в общественно-политической мысли.

Конечно, позитивизм был не единственной философией русского либерализма. Эклектичная по своей сущности, она включала в себя различные оттенки идеалистического спектра. Если Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев и некоторые их единомышленники составляли преимущественно дворянско-помещичье крыло философии либерализма второй половины XIX в., то Е. В. де-Роберти, К. Д. Кавелин и другие мыслители позитивистского толка составляли ее буржуазное крыло. Грань, разделявшая эти оттенки, была условна и подвижна.

2

Позитивизм в философии и социологии

Признавая Конта своим первоучителем, русские позитивисты стремились «уточнить» и восполнить выдвинутую им доктрину. Это касалось в первую очередь контовского «закона трех стадий», согласно которому человечество последовательно проходит через теологический, метафизический и научно-позитивный этапы познания. Развитие цивилизации, по мнению Вырубова, гораздо сложнее, чем предполагал Конт. Каждая группа народов, каждая раса имеет свои особенности познания. «Закон», сформулированный Контом, лишен всеобщего характера, он представляет собой эмпирический вывод из истории одной лишь арийской расы.

Вообще универсальный закон едва ли необходим и даже возможен. Выражая недовольство тяготением Конта к надуманным всеохватывающим схемам, Вырубов склонялся к отказу от широких философских обобщений, общих законов, все более впадая в эмпиризм.

³ Н. Кареев. Памяти В. В. Лесевича. — «Современность», 1906, № 1, стр. 14. Под словом «либерия» здесь имеется, очевидно, в виду стремление к свободе, свободолубие.

Если философия вообще, считал он, есть концепция мира (и в этом смысле все теологии также являются философиями), то позитивизм — это синтезирование того, что уже научно познано, научное толкование мира; это — общая наука, классифицирующая и координирующая результаты частных наук, своего рода архивариус, методически упорядочивающий накопленные знания.

Отрицая самостоятельность философии, Вырубов игнорировал ее роль и в истории культуры. Наука, утверждал он, всегда развивалась вне философии и независимо от нее. Что осталось от того времени, когда философствовали Платон и Аристотель? Теоремы Пифагора и принципы Архимеда.

Лесевич также видел в позитивной философии объединение всей совокупности знаний; она должна быть, считал он, познанием вообще. В отличие от Вырубова, заявлявшего, что никакая теория познания не нужна, Лесевич выдвигал гносеологию (в ее субъективно-идеалистическом толковании) на первое место, характеризуя ее как «трибунал» всех научных понятий, основную научно-философскую дисциплину⁴.

По мнению Кавелина, тот момент умственного развития, который представлен современным позитивизмом, характеризуется переходом философии в психологию как положительную науку; именно в психологии — ключ ко всей области знаний.

Де-Роберти соглашался с тем, что у философии нет своего метода, но отвергал тезис о полном слиянии философии с научной мыслью как ошибочный. Их существо и судьба различны. Будучи мировоззрением, философия включает в себя наряду с подлинным знанием и то, чего мы еще не знаем, что находится пока за пределами науки и является объектом гипотез. Специальные отрасли знания постепенно отделяются от философии, и в итоге в ее ведении остается область неизвестного, неопределенного, которая все время сокращается, никогда не исчезая полностью. Поэтому наука и философия, близко соприкасаясь, никогда не могут слиться воедино.

Хотя «остаток», не анализированный наукой и представляющий собой совокупность предположений, наиболее общих верований и убеждений, играет, по словам де-Роберти, огромную роль во всяком миропонимании, совершенно очевидно, что такое противопоставление философии и науки, превращение философии в абстрактное «понимание» без знания, равно как и растворение ее в конкретных науках, не только не раскрывают специфики философского знания, но фактически означают его ликвидацию.

⁴ См.: В. В. Лесевич. Собрание сочинений, т. II. М., 1915, стр. 10.

Столь же несостоятельно выдвинутое де-Роберти позднее утверждение, будто водораздел между наукой и философией связан с тем, что научное мышление по своей природе аналитично, а философское — синтетично.

Русские позитивисты, подобно западным, претендовали на преодоление материализма и идеализма как различных проявлений «метафизики», порожденных неполнотой и отрывочностью наших знаний.

Сочинения русских позитивистов содержат резкие выпады против Шопенгауэра и Гартмана как «доктринеров небытия», чьи «туманные», «фантастические» системы сравниваются с хиромантией и спиритизмом, против «ультра-консерватора» Юркевича и мистика Соловьева, которого Лесевич называл проповедником «особого рода бредней». Критически относился Лесевич и к религиозной философии Л. Н. Толстого.

Но при всем значении этой критики для своего времени, не она определяла основное направление рассматриваемых работ. Даже Вырубов, имевший возможность открыто высказывать и иногда высказывавший стихийно-материалистические и антиклерикальные суждения, публично отмежевывался от материалистической философии, заявив, что точка его соприкосновения с ней — «только в общих тенденциях к изучению объективных проявлений, реального природы», между тем как различие коренится в отправных позициях, доктринах, методе. В статье «Материалистическая философия и позитивная философия» и других сочинениях он активно выступал против материализма.

У остальных русских философов-позитивистов эта — главная для них — антиматериалистическая линия выражена еще резче и полнее. К концу XIX в. их концепция окончательно сложилась как субъективно-идеалистическая.

Большую роль в превращении контизма в законченный субъективный идеализм сыграло влияние Канта и неокантианства.

Третируя философию Гегеля и отбрасывая диалектику как якобы совокупность формальных, абстрактно-схоластических приемов мышления, русские позитивисты более благожелательно отнеслись к Канту, как самому «позитивному» среди метафизиков. Полагая, что Кант был слишком материалистичен, Кавелин считал нужным дополнить его кантианством.

Мы познаем, утверждал Кавелин, не внешний мир, каков он есть, а лишь те впечатления, которые он у нас вызывает. Эти впечатления отделяют нас от окружающего мира непроницаемой стеной. Поэтому возможность объективного знания исключена. Объявляя внешний мир недоступным для нас, Кавелин признавал в то же время, что материальное и нематериальное (психическое) сосуществуют и находятся в определенном соответствии между

собой. Причинную обусловленность духовного материальным он подменял функциональной взаимосвязью, указывающей, по его мнению, на их общий источник — бога.

Основой психической жизни является, по Кавелину, душа. Тело представляет собой ее вместилище, чуждое ей по своей сущности и свойствам. Это — две самостоятельные и самостоятельные организации. Оторвав, таким образом, психику от ее физиологических основ, мышление от мозга, Кавелин пришел к выводу, что «психический мир» закрыт для объективного материального исследования.

Этот вывод, находившийся, как и вся система умозрительной психологии Кавелина, в вопиющем противоречии с успехами русской и мировой науки, был убедительно опровергнут И. М. Сеченовым.

Еще дальше Кавелина пошли по пути субъективного идеализма другие позитивисты. Если Кавелин подготавливал своим воззрением почву для махизма, то Лесевич стал, по определению В. И. Ленина, первым и крупнейшим русским эмпириокритиком.

Характеризуя контизм как гениальную попытку обоснования единства философии и науки, Лесевич упрекал родоначальника позитивизма в том, что последний не дал критического исследования условий познания. Он считал, что этот недостаток был преодолен неокантианством. Но последнее слово научно-критической мысли — это, полагал Лесевич, философия Р. Авенариуса и Э. Маха; она осуществила позитивистский идеал — окончательно слилась с наукой.

Лесевич исходит из того, что представления, лежащие в основе наших знаний, имеют прямое отношение только к отдельным индивидуальным явлениям или чувственным фактам. Ими исчерпывается тот объективный материал, которым мы располагаем. Опосредованное знание, оперирующее абстрактными понятиями, выходит за пределы данных опыта и лишено, по мнению Лесевича, фактической достоверности. На этом основании он отрицает объективность законов. «... Когда говорят об открытии закона и понимают это открытие в том же смысле, как открытие планеты или острова, то, очевидно, впадают в... антропоморфическое жлетолокование: законы не существуют объективно, как планеты или острова, и открытие их есть, собственно говоря, только завершенное и законченное образование нового понятия»⁵⁻⁶.

Здесь Лесевич делает шаг назад по сравнению с Контом; последний, отрицая категорию сущности, признавал, хотя и в чисто метафизическом смысле, законы окружающего мира; Лесевич превращает закон в нечто субъективное.

⁵⁻⁶ В. В. Лесевич. Собрание сочинений, т. I. М., 1915, стр. 345.

Таков же в основном итог философской эволюции де-Роберти. В 90-е—900-е годы его субъективно-идеалистическое кредо выступило со всей определенностью. Для того чтобы подчеркнуть свой разрыв со стихийно-материалистической тенденцией, проявлявшейся иногда в старом позитивизме, де-Роберти настойчиво именует себя «неопозитивистом». Опираясь на Маха, Дюгема, Пирсона как крупнейшие философские авторитеты, он приходит к выводу, что факты, с которыми мы имеем дело, представляют собой лишь «пучки абстракций», выдаваемых нашими чувствами за тела, наполняющие природу. Конкретные вещи, утверждает он, «суть, бесспорно, по своему происхождению сознанные или неосознанные группы или сочетания ощущений»⁷.

Следуя за Махом, сводившим естественные законы к ряду ограничительных условий, которые предписаны познающим субъектом, де-Роберти отождествляет объективные законы с нашими представлениями о них; он определяет закон как проводимое нами на основе приобретенного опыта ограничение поля будущих или возможных в будущем переживаний. «Наши наиболее постоянные, повторяющиеся в неизменной последовательности переживания мы формулируем онтологически... как естественную необходимость или как закон природы, а логически — как основу познания, как логическую необходимость или как закон мысли»⁸.

Вопреки агностической традиции позитивизма, де-Роберти высказывался против догмата непознаваемости. Он считал своей заслугой (и это действительно было шагом вперед в его философском развитии) сведение непознаваемого к неизвестному, которое может быть познано. Учение о непознаваемом рассматривалось им как пережиток донаучного взгляда на мир, следствие догматичности мышления, теоретико-познавательный пессимизм.

Однако де-Роберти далеко не был последователен в своей критике агностицизма и не смог на деле его преодолеть. Отрицая непознаваемость «вещей в себе», он отрицал заодно и сами вещи, их объективное существование. Осуждая за агностицизм представителей идеалистической философии, он неосновательно обвинял в этом и материализм.

Категория сущности отвергалась им как ложное, спиритуалистическое понятие, ее поиски объявлялись бесплодными, познание сводилось, как и у других позитивистов, к описанию явлений. В научных и философских обобщениях де-Роберти видел не отражения реальных процессов, а лишь условные знаки, символы

⁷ Е. В. де-Роберти. Понятия разума и законы вселенной. СПб., 1914, стр. 26.

⁸ Е. В. де-Роберти. Философия и ее задачи в XX веке. История нашего времени. — «Современная культура и ее проблемы», вып. 29, 1915, стр. 247.

истины. Наши познавательные идеи, утверждал он в своей книге «Агностицизм», представляют телеграфный код или стенографию космоса.

Эффективность предпринятой де-Роберти критики агностицизма снижалась также его половинчатым, компромиссным отношением к религии. С одной стороны, он писал о родственных узах, связывающих религию и агностицизм, осуждал веру в сверхъестественное, а с другой — объявлял беспочвенной мечтой, утопией мнение о том, что эту веру можно когда-либо преодолеть. Он склонялся к примирению науки и религии. Неопозитивизм не противопоставляет разум вере, писал он, характеризуя свое понимание вопроса, а включает ее в себя в качестве своей низшей ступени.

В целом позитивистская философия в России отличалась эпигонским и эклектическим характером, хотя это не исключает ряда ее особенностей (например, никто из ее основных представителей не был сторонником «новой религии» Конта). Взятая в общей перспективе своего развития, эта философия выступила как переходная форма от контизма (наиболее правоверным сторонником которого был в начале своей деятельности Вырубов) к неокантианству и эмпириокритицизму.

Свое окончательное завершение этот переход получил у де-Роберти и Лесевича. На этом эволюция «российского» варианта позитивистской философии, в сущности, пресекается, не дойдя, в отличие от стран Запада, до стадии логического позитивизма.

Большое место в сочинениях русских позитивистов занимает социологическая проблематика.

Де-Роберти трактовал социологию как главную и притом универсальную науку о человеческом духе, включающую в себя психологию, этику, эстетику, историю науки и техники, историю философии и религии. Узел социологической проблемы заключается, по его мнению, в гносеологии. Эта проблема не может быть решена и даже правильно поставлена до того, как гносеология перейдет из философии в социологию. Подобное перемещение характерно для де-Роберти как позитивиста: познание окончательно лишается таким путем своей природной материальной основы и выступает как функция социально-психического опыта; социология, в свою очередь, превращается во вневременную абстрактно-логическую схему; основной целью этой науки признается изучение духовной формы энергии.

Влияние Конта и особенно Спенсера сказалось в свойственном де-Роберти сближении социологии с биологией. Свою концепцию он не раз именовал био-социальной.

Еще в большей мере характерно для де-Роберти психологизирование социальных явлений. Общественные факторы — это, по его мнению, факторы психологические. Развитие общества проходит стадию психофизического взаимодействия (комплексы представлений и эмоций) и стадию психологического взаимодействия (комплексы понятий, общих идей). Постоянный переход от психофизического взаимодействия к собственно психологическому, являющемуся высшей, окончательной формой общественности, — такова, по де-Роберти, последняя причина социальных явлений.

Все общественные явления сводятся им к четырем группам, образующим иерархический эволюционный ряд. Его первооснову составляют специальные научные знания, накопление которых и обуславливает прогресс общества. Вторую группу образуют общие философские идеи (являющиеся функцией науки) и религиозные верования. Третья ступень — это искусство, эстетические идеи, зависящие, главным образом, от философии. И, наконец, последним звеном этого ряда, производным от всех остальных, являются практическая деятельность людей, исторические факты, события; это — сложная, синтетическая функция науки, философии и искусства.

Таким образом, вся общественная жизнь выводится де-Роберти из человеческой мысли. Мысль, заявляет он, — это семя, а действие — плод. Эта постановка вопроса была прямо направлена против марксизма.

Де-Роберти пытался оспорить положение исторического материализма о первичности экономического базиса по отношению к надстройке. Экономические факты, говорил он, не обладают большей материальностью, чем все другие общественные явления. Экономический факт — это либо экономическая идея, либо ее воплощение в человеческих действиях, поступках. Нравственные, юридические и прочие действия также материализуются в предметах, как и экономические. Де-Роберти не был сторонником субъективного метода в социологии, но его собственная концепция, ставя на голову общественные явления, способствовала насаждению субъективизма в толковании исторического процесса.

Видную роль в развитии русской буржуазной общественной мысли последней трети XIX в. сыграли труды профессора государственного права Московского университета *Максима Максимовича Ковалевского* (1857—1916) и профессора истории Варшавского и Петербургского университетов *Николая Ивановича Кареева* (1850—1931).

Ковалевский в отличие от Конта или де-Роберти не был «чистым» социологом; это был, прежде всего, выдающийся историк,

этнограф и правовед, немало сделавший для расширения культурных связей между Россией и Западом.

Важную роль в формировании Ковалевского как ученого сыграли его встречи и беседы с Марксом, относящиеся к 70-м годам. «На протяжении двадцати пяти лет, — писал Ковалевский впоследствии о Марксе, — я продолжаю сохранять о нем благодарную память, как о дорогом учителе, общение с которым определило до некоторой степени направление моей научной деятельности. С этим представлением связано и другое, а именно то, что в его лице я имел счастье встретиться с одним из тех умственных и нравственных вождей человечества, которые по праву могут считаться великими, так как в свое время являются самыми крупными выразителями прогрессивных течений общественности»⁹⁻¹⁰. Маркс, в свою очередь, с уважением относился к Ковалевскому, преподнес ему I том «Капитала».

Опираясь на большой фактический материал и используя сравнительно-исторический метод, Ковалевский доказал, что патриархальная домашняя община образовала переходную ступень от семьи, возникшей из группового брака и основанной на материнском праве, к современной моногамной семье, обнаружил родовые связи у кавказских народов и т. д.

Вклад русского ученого в исследование первобытнообщинных отношений был высоко оценен Энгельсом¹¹. Плеханов считал Ковалевского одним из наиболее авторитетных представителей русской общественной науки¹².

Не поняв философской сущности и революционного значения марксизма, Ковалевский воспринял, тем не менее, благотворное воздействие некоторых его идей, что сказалось в его трудах по этнографии, истории культуры и т. п.¹³

Н. И. Кареев в молодости испытал некоторое влияние демократического подъема в России. Но после того как царизмом была отбита в начале 80-х годов вторая волна революционного прилива, Кареев все более продвигался вправо, сосредоточив свое внимание на «критике» марксизма.

В наследии Кареева, как и Ковалевского, выделяются специальные труды по конкретным вопросам истории, представляющие большую ценность. Книга Кареева «Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII века» (1879),

⁹⁻¹⁰ «Воспоминания о Марксе и Энгельсе». М., 1956, стр. 316.

¹¹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 61—62, 63, 130, 139.

¹² См.: Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. 1. М., 1956, стр. 270, 328, 626—627 и др.

¹³ О социологических воззрениях М. М. Ковалевского см. «Историю философии в СССР», т. 4.

подаренная им Марксу, была высоко оценена основоположниками марксизма¹⁴.

Философия истории Кареева, сложившаяся под влиянием Конта, Спенсера и в значительной мере неокантианцев (особенно Риккерта), была во многом близка субъективной социологии народников. Общественные науки разделялись Кареевым на два типа: феноменологические и номологические. Видя в истории последовательную смену индивидуально неповторимых явлений и отрицая в связи с этим ее законы, Кареев пришел к заключению, что историческая наука и философия истории имеют дело лишь с эмпирическим описанием и обобщением явлений; это — науки феноменологические.

Иной характер свойствен, по мнению Кареева, социологии и психологии, которые взаимно дополняют друг друга; это номологические науки, имеющие целью изучение законов; социология рассматривает объективную сторону истории (общественные формы, учреждения и т. д.), а психология — субъективную сторону (факты человеческого сознания). Коллективная психология является непосредственной основой социологии. Кареев фактически отождествлял общественное бытие с психическими актами. Законы, о которых у него идет речь, — это не объективные законы общественного развития, а надисторические связи, якобы приносящие в окружающий хаос человеческим разумом.

Поскольку общественная организация складывается, полагал Кареев, на почве психического взаимодействия особей, постольку единственным фактором истории и центральным предметом ее философского рассмотрения является личность.

Кареев был активным участником борьбы, развернувшейся в России между материалистическим пониманием истории и субъективной социологией; он безоговорочно выступил в этой борьбе на стороне Михайловского, Южакова и других идеологов либерального народничества. В. И. Ленин, критикуя в труде «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» Михайловского и других народников, с сарказмом упоминает об «историософической» работе Кареева.

Обвиняя марксистов в отрицании роли идей и личности в истории, Кареев считал лишенной научного значения самую постановку вопроса: личность или народные массы определяют ход общественного развития. Толкуя различие между личностью и массой как чисто количественное, видя в народах и классах лишь «собираательные единицы»¹⁵, образовавшиеся из отдельных лич-

¹⁴ См.: *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 34, стр. 287; *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Избранные письма. М., 1947; см. также сообщение А. Водена о беседах с Энгельсом («Воспоминания о Марксе и Энгельсе», стр. 344).

¹⁵ *Н. Кареев*. Введение в изучение социологии. СПб., 1897, стр. 103.

ностей, он писал: «Что такое великий человек? Человеческая личность. Что такое народная масса? Совокупность человеческих личностей. В чем же спор? Одна ли личность двигает истории или многие личности?»¹⁶ При этом Кареев подразделял людей на инициаторов и подражателей; первые, составляя меньшинство, являются организаторами и вожаками, движущими историю; вторые же, образуя большинство, толпу, суть исполнители воли и предначертаний великих людей, инициаторов.

Не ограничившись отстаиванием субъективизма при решении конкретных вопросов общественной жизни, Кареев предпринял попытку возвести его в ранг важнейшего социологического принципа. Общество, полагал он, необходимо изучать в двух направлениях: как данное и как должное, должествующее быть, т. е. не только теоретически, но и этически. Это этическое отношение, объектом которого является «волевое начало» в истории, представляет собой «нормальный» или «законный» субъективизм. Он служит для проникновения во внутренний мир личностей и оценки их действий.

С каких позиций должна даваться эта оценка? Кареев отвергал подход к историческим фактам с точки зрения классовых, партийных интересов, именуя его ненаучным, безнравственным, случайным субъективизмом. Для личности случайно, по мнению Кареева, то, что она принадлежит к тому или иному классу или придерживается тех или иных философских убеждений; необходимой Кареев признает лишь точку зрения «личности как таковой», руководствующейся «общепризнанными этическими истинами». С этой надклассовой позиции и должна, считал он, производиться оценка исторических фактов.

Противопоставляя свой «этический субъективизм» классовой точке зрения, Кареев намеревался доказать этим его беспристрастие, научность. Но если принять во внимание, что он называл антисоциальным явлением классовую борьбу, развертывающуюся в буржуазном обществе, и ратовал за сотрудничество противоположных классов, то нетрудно понять, что реальным противником, с которым прежде всего велась в данном случае полемика, было марксистское учение.

Как мы видим, воззрениям русских буржуазных социологов-позитивистов присущи в основном те же черты, что и западноевропейскому позитивизму: идеализм в понимании истории, неспособность раскрыть специфику законов общественного развития и тенденция к их биологизации и психологизации, метафизическое расчленение общества на отдельные равнозначные, хотя и взаимодействующие, факторы, затушевывание классовой борьбы и т. д.

¹⁶ Н. Кареев. Основные вопросы философии истории, ч. II. СПб., 1887, стр. 181.

Эволюция русского позитивизма тесно связана с судьбами буржуазного либерализма в России, с историческими этапами поворота либералов от буржуазной демократии к соглашению с реакцией. В ходе этой эволюции либерализм в мирозерцании позитивистов все больше брал верх над демократизмом, а стихийно-материалистическая тенденция подавлялась и вытеснялась субъективным идеализмом.

Роль, которую объективно играл русский позитивизм, менялась в зависимости от этапа его эволюции и конкретных условий идейно-философской борьбы. В той мере, в какой его представители выступали против мистики и клерикальной реакции, против теологического вмешательства в науку, их деятельность имела известное прогрессивное значение. Но по мере поправки философской и политической линии русских позитивистов, усиления выступлений против революционного движения и марксизма их деятельность становится серьезным препятствием на пути поступательного развития философской и социологической мысли в России.

* * * * *

Развитие русской идеалистической философии во второй половине XIX в. характеризуется дальнейшим углублением ее антагонизма с материалистической и революционной мыслью, ростом внутренней дифференциации в самом идеалистическом лагере, интенсивным процессом оформления различных течений и обострением противоречий между ними, игравших, разумеется, подчиненную, второстепенную роль по сравнению с основным, магистральным направлением борьбы.

Если диалектические идеи Гегеля нашли революционно-критическое переосмысление в русской прогрессивной философии, то консервативные и реакционные стороны учения немецкого мыслителя привлекли к себе сочувственное внимание русских «либерал-консерваторов» правогегельянского толка. Последним, как и западноевропейскому правому гегельянству, были присущи такие черты, как перенос центра тяжести с метода на систему Гегеля, схематизация и выхолащивание диалектики, сведение ее к статичным спекулятивным конструкциям. Не будучи удовлетворены панлогизмом Гегеля, они старались теологизировать его философию. Идеализация прусской монархии трансформировалась у них в апологию царизма, ограничиваемую в ряде случаев соображениями формально-конституционного порядка.

Русское гегельянство нашло известный отголосок в юриспруденции и историографии, но в собственно философской области

не получило широкого распространения, переплетаясь большей частью с неокантианскими и другими взглядами.

Более влиятелен был в России XIX в. позитивизм, отразивший рост капитализма и успехи естественных наук. Опыт России и других стран свидетельствует о неправомерности оценки позитивизма как чисто негативного явления, рассматриваемого вне конкретной связи с историей. Дело не только в том, что сам позитивизм проделал значительную эволюцию, но и в том, что он нередко являлся одной из форм отстаивания естественнонаучных знаний, содействуя тем самым подрыву влияния господствующих реакционных, прежде всего религиозных взглядов.

Отражение позитивистских идей в естествознании сочеталось в ряде случаев с попыткой их материалистического истолкования, а в социологии (М. М. Ковалевский, Н. И. Кареев) — с глубокими и оригинальными историческими исследованиями. Следует поэтому различать, с одной стороны, объективную роль, которую играла при определенных обстоятельствах пропаганда позитивизма (точнее — научных знаний в позитивистской оболочке, противостоящих засилью теологии), а с другой — собственно-философские и абстрактно-социологические выводы, специфические особенности позитивистской доктрины — такие ее черты, как эклектизм, стремление занять «среднюю линию» между материализмом и идеализмом, проявление агностицизма, отрицание (или умаление) самостоятельности философии и т. п.

Эти характерные черты позитивистского мировоззрения, выражающие его буржуазную природу и субъективистскую, идеалистическую направленность, являлись тормозом на пути развития науки и просвещения.

В ходе обострения борьбы реакционных сил против революционно-демократического, а затем пролетарского движения и марксистских идей значительную роль играла религиозно-идеалистическая философия. В ее рамках также сосуществовали различные тенденции, выражавшие в конечном счете устремления разных общественных групп.

Самый правый фланг занимала официальная философия православия, отличавшаяся фанатической церковной ортодоксальностью и нетерпимостью. Ее оплотом были по преимуществу духовные академии и многие органы печати: «Богословский вестник», «Православный собеседник», «Труды Киевской духовной академии» и т. п.

Близкой профессиональным pietistам точки зрения придерживались также теоретики неославянофильства Данилевский и Леонтьев.

Иную позицию защищал по целому ряду вопросов В. Соловьев, «свободная теософия» которого, враждебная материализму

и науке, являлась в то же время своего рода «ересь» по отношению к господствующей церкви и догматическому богословию.

Особое место занимают философские, социологические, эстетические и нравственные воззрения Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского. Мировоззрение этих писателей-мыслителей, ознаменовавших своим творчеством новую ступень в художественном развитии не только России, но и всего человечества, было исключительно сложным и противоречивым. Если реакционные стороны их философского и этического учения — проповедь религиозности, смирения и т. п., находились в противоречии с интересами народа и требованиями исторического прогресса, то страстное искание жизненной правды и искренний гуманизм великих русских писателей, непревзойденное раскрытие ими диалектики внутреннего мира человеческой личности и беспощадное срывание всех и всяческих масок с темного царства насилия и чистогана оказывали и оказывают огромное плодотворное воздействие на развитие русской и мировой литературы, искусства, общественной мысли.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

**ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ
В ЕСТЕСТВОЗНАНИИ,
МАТЕМАТИКЕ И ЛОГИКЕ**

Г Л А В А Д В Е Н А Д Ц А Т А Я

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В МАТЕМАТИКЕ, ФИЗИКЕ, АСТРОНОМИИ

Математика. Наиболее крупным математиком в России во второй половине XIX столетия был *Пафнутий Львович Чебышев* (1821—1894). В его трудах получили развитие многие математические дисциплины. Это относится к теории чисел, теории интегрирования алгебраических функций, теории наилучшего приближения функций. Но наиболее существенный, принципиальный вклад им был сделан в разработку теории вероятностей.

Теория вероятностей в середине XIX столетия в Западной Европе переживала сложную эволюцию: наряду с заметными успехами, многие важные методологические вопросы этой науки не были выяснены. Не ясен был сам предмет теории вероятностей, не были охарактеризованы те случайные величины, к которым она применима. Без необходимого анализа и обоснования ее пытались применять к самым разнообразным областям, в том числе для объяснения общественных отношений. Это привело к появлению работ, выводы из которых не находили подтверждений. Кроме того, возникали затруднения, связанные с тем, что при применении предельных теорем теории вероятностей к конечному числу испытаний, с которыми имеет дело практика, появлялась неточность, величина которой была не выяснена. Все это и привело теорию вероятностей к такому состоянию, которое часто характеризуется как кризисное.

Материалистический подход позволил Чебышеву внести неоценимый вклад в теорию вероятностей — обосновать ее и указать пути дальнейшего развития. Он материалистически решает вопрос о самом предмете теории вероятностей: «Наука о вероятностях, известная под именем теории вероятностей, имеет предметом опре-

деление вероятности события по данной связи его с событиями, которых вероятности известны»¹. Теория вероятностей, по Чебышеву, это наука, изучающая количественные характеристики случайных явлений, т. е. она является собственно математической дисциплиной. В своих работах он выдвигает на первый план оценку погрешностей при применении предельных формул к конечным совокупностям случайных величин, с которыми имеет дело практика. Чебышев считал предельные теоремы не только применимыми к явлениям окружающей действительности, но и выяснил пути и границы их применения, при этом он давал случайным величинам ясные и отчетливые математические характеристики.

Все творчество этого замечательного математика пронизано идеей неразрывной связи теории и практики. О роли практики в развитии теории он писал: «Науки математические с самой глубокой древности обращали на себя особенное внимание; в настоящее время они получили еще более интереса по влиянию своему на искусства и промышленность. Сближение теории с практикой дает самые благотворные результаты, и не одна только практика от этого выигрывает; сами науки развиваются под влиянием ее: она открывает им новые предметы для исследования или новые стороны в предметах, давно известных. Несмотря на ту высокую степень развития, до которой доведены науки математические трудами великих геометров трех последних столетий, практика обнаруживает ясно неполноту их во многих отношениях; она предлагает вопросы, существенно новые для науки, и таким образом вызывает на изыскание совершенно новых методов. Если теория много выигрывает от новых приложений старой методы или от новых развитий ее, то она еще более приобретает открытием новых методов, и в этом случае наука находит себе верного руководителя в практике»².

Чебышев не только вывел теорию вероятностей из застоя, он создал русскую материалистическую школу теории вероятностей.

Ученики и последователи Чебышева (А. А. Марков, А. М. Ляпунов, А. Н. Коркин, Е. И. Золотарев, Г. Ф. Вороной и др.) продолжали разработку его тематики и расширили круг интересов школы. *Андрей Андреевич Марков* (1856—1922) явился идейно наиболее близким учеником Чебышева. Он решительно боролся против идеалистического подхода к теории вероятностей, в частности против работ и выступлений П. А. Некрасова, который, используя свои высокие посты, предлагал преподавать теорию

¹ П. Л. Чебышев. Полное собрание сочинений, т. V. М.—Л., 1951, стр. 29.

² П. Л. Чебышев. Избранные математические труды. М.—Л., 1946, стр. 100.

вероятностей в религиозно-идеалистической интерпретации. В теории вероятностей Марков достиг крупных результатов во многих областях; особенно плодотворным было изучение закономерностей зависимых случайных величин. Различные системы таких величин теперь называются цепями Маркова.

Одним из крупнейших математиков, принадлежащих к Петербургской математической школе, основанной Чебышевым, был *Александр Михайлович Ляпунов* (1857—1918). Он создал теорию устойчивости равновесия и движения механических систем, определяемых конечным числом параметров. Ему принадлежат важные работы по вопросам математической физики и другим. В теории вероятностей он доказал центральную предельную теорему при более общих условиях, чем это было сделано до него.

Петербургская школа прямо или косвенно оказала влияние на все дальнейшее развитие математики в России. В 1864 г. было организовано Московское математическое общество во главе с Н. Д. Брашманом и А. Ю. Давидовым. Среди его учредителей были К. М. Петерсон — основатель геометрической школы в Москве, А. В. Летников, В. Я. Цингер и другие видные математики. С 1866 г. начинает издаваться журнал общества «Математический сборник». Активное участие в его организации принял П. Л. Чебышев. Взгляды организаторов Московского математического общества были преимущественно стихийно-материалистическими. Ф. А. Бредихин, Н. Д. Брашман, П. Л. Чебышев и другие вошли в историю естествознания как представители естественнонаучного материализма. В «Математическом сборнике», в первые годы его издания, с материалистических позиций выступают Ф. А. Слудский, А. В. Летников и др. А. В. Летников, давая высокую оценку работам Н. И. Лобачевского, писал, что в справедливости геометрических истин нас убеждает в конечном счете опыт.

Однако сдвиг в сторону идеализма, происшедший на грани столетий, коснулся и математиков. Так, В. Я. Цингер, который был президентом Московского математического общества, выступил в 1894 г. с докладом на Съезде естествоиспытателей и врачей — «Недоразумения во взглядах на основания геометрии», в котором он протестовал против материалистического подхода к основным понятиям математики, в частности к основным понятиям геометрии. Н. В. Бугаев, который в период организации общества был прогрессивным деятелем науки, в конце столетия перешел к мистическим спекуляциям и идеалистическим выводам.

Но и в этот период многие математики развивали свою науку, находясь на позициях материализма. Среди них были начинав-

шие свою деятельность такие крупные ученые, как Н. Е. Жуковский и В. А. Стеклов.

Физика. Крупнейшими событиями в мировой физике первой половины XIX столетия были крушение метафизических субстанциальных теорий света, тепла и магнетизма, открытие электромагнетизма и закона сохранения и превращения энергии.

Место субстанциальной теории света заступила в эту эпоху волновая теория упругого эфира. Место теории теплорода — кинетическая теория тепла. А в области электричества и магнетизма начала прокладывать себе путь фарадеева теория натяжений в эфире.

Таким образом, развитие физики, а также теоретической механики в первой половине XIX в. способствовало (особенно в Англии) усилению картезианских механистических воззрений среди исследователей. В то же время немалую роль играли (особенно в Германии) натурфилософские идеи Шеллинга и Гегеля.

В продолжение второй половины XIX в. тесные связи существовали между русскими и германскими учеными. Можно, казалось бы, ожидать, что именно немецкие философские тенденции окажут некоторое влияние на русских физиков. Однако русские физики этой эпохи критически относились и к идеям Шеллинга и Гегеля, и к более поздним учениям Оствальда и Маха.

Такому отношению к иностранным веяниям особенно способствовало влияние передовых революционных идей Герцена, Белинского, Чернышевского и Добролюбова, на которых в той или иной степени воспитывалось молодое поколение русской интеллигенции того времени.

Выдающимися представителями русской физики второй половины XIX в. были: А. Г. Столетов, П. Н. Лебедев, Н. А. Умов, В. А. Михельсон, Д. А. Гольдгаммер. Анализ философских воззрений этих ученых облегчается тем, что они достаточно обстоятельно высказывали и даже пропагандировали свои философские взгляды.

На протяжении 30 лет, с 1866 по 1896 г., физику в России возглавлял профессор Московского университета А. Г. Столетов (1839—1896). Он развернул исследования в различных направлениях — электромагнетизм, фотоэлектрический эффект, молекулярная природа критического состояния. Первое направление было непосредственно связано с теорией электромагнетизма, развивавшейся в то время К. Максвеллом. А. Г. Столетов и его школа правильно оценили значение фарадей-максвелловских представлений раньше, чем это сделали некоторые из его немецких учителей. Эта правильная оценка прогрессивности фарадей-макс-

велловских идей вытекала из материалистических воззрений Столетова и отрицания им поэтому теорий, основанных на даль-подействии.

Подобно самому Максвеллу, Столетов был первоначально убежден в возможности чисто механического истолкования электромагнетизма. Однако позднее он уже склоняется к тому, что сама механика должна быть изменена и приспособлена для этой цели. В 1894 г. он рассматривает «Начала механики» Герца как первую попытку на этом пути. «При этом, — говорит Столетов, — механику мы разумеем в общем смысле слова, как физическое учение о движении»³.

Уже тогда Столетов пришел к убеждению о несостоятельности «энергетизма» Оствальда. Вот что он пишет по этому поводу: «Оствальд внушает нам, например, что энергия *имеет упругость* (!) и носится через *абсолютную пустоту* (!) . . . Но в области физических наук эта «очищенная» энергетика до сих пор не открыла ничего, что не лежало бы в обыкновенных теориях . . .»⁴

Столетов продолжает: «Общие энергетические рассуждения в книге Оствальда изобилуют странностями и недоразумениями, и нельзя не пожалеть, что почтенный химик берется здесь за не свойственную ему задачу»⁵.

Характерной особенностью воззрений Столетова был его метод исторического подхода к любому физическому вопросу. Блестящим образцом исторического исследования Столетова является его капитальный труд «Очерк развития наших сведений о газах», изданный в 1879 г.

Почти каждая страница этой книги наглядно показывает нам передовые общественно-политические взгляды ее автора. «Движение точных наук, — говорит Столетов, — начатое школой Галилея в Италии, сосредоточивается сперва на почве Англии, позднее — у французов. Эпоха Бойля и эпоха Лавуазье соответствуют великим общественным переворотам, разразившимся в этих двух странах в середине XVII и в конце XVIII веков»⁶.

Более того, Столетов подчеркивает социальный характер этих переворотов. «Революция в химии, — говорит он, — совпала с великой социальной революцией конца XVIII века. Времена, окружающие эту эпоху, составляют блестящую страницу в истории науки»⁷.

³ А. Г. Столетов. Собрание сочинений, т. II. М. — Л., 1941, стр. 326.

⁴ Там же, стр. 320—321.

⁵ Там же, стр. 321.

⁶ Там же, стр. 56.

⁷ Там же, стр. 85—86.

И это писалось Столетовым в те годы, когда яростно доказывалось, будто Великая французская революция оказала в целом неблагоприятное влияние на развитие наук.

Говоря о Бойле, Столетов замечает: «Бойль был писатель плодовитый. Скептицизм, ненависть к фразам и мнимой учености схоластиков, доверие к одному опыту отличают его как человека нового времени». Столетов готов считать Бойля человеком нового времени, *«хотя в своих философских сочинениях он старается примирить науку с верой, пишет против Спинозы и Лейбница, против Хоббза и Локка»*⁸.

Таким образом, материалист А. Г. Столетов глубоко порицает Бойля за его непоследовательность, за его приверженность религии. Высказывание в печати подобных взглядов в условиях тогдашней России было, разумеется, далеко не безопасно.

Выдающийся ученый *П. Н. Лебедев* (1866—1912), возглавивший московскую школу физиков после Столетова, получил физическое образование в Германии (Страсбург) у известного физика А. Кундта. Его интересы лежали преимущественно в области электромагнетизма и оптики. Ему принадлежит, во-первых, бессмертная заслуга экспериментального измерения светового давления на твердые тела и газы; во-вторых, экспериментальное изучение диэлектрических свойств газов и паров, позволившее рассматривать молекулы газа как электромагнитные резонаторы; в-третьих, Лебедеву принадлежит заслуга получения в ту эпоху наиболее коротких электромагнитных волн (6 мм) и доказательства аналогии между этими волнами и световыми. Все эти работы явились блестящей опытной проверкой электромагнитной теории света Максвелла.

Лебедев оставил небольшое число популярных статей и лекций, но эти немногие работы содержат достаточно высказываний, чтобы понять его философские воззрения.

Несомненный интерес представляет публичная лекция П. Н. Лебедева «О движении звезд по спектроскопическим исследованиям»⁹, прочитанная в Обществе им. Х. С. Леденцова в 1892 г., т. е. через год после его возвращения из-за границы. В эти самые годы Л. Больцман в Вене с тоской отмечал, что в немецких университетах, в результате пропаганды махистских идей, почти полностью упал интерес к физике молекул. А в то же время Лебедев в Москве публично говорит о том, что при изучении материи границами исследования «являются, с одной стороны, мир молекул, а с другой — рассеянные в бесконечном пространстве звезды».

⁸ А. Г. Столетов. Собрание сочинений, т. II, стр. 110 (курсив наш. — Ред.).

⁹ П. Н. Лебедев. Собрание сочинений. М., 1963, стр. 36.

Перед Лебедевым выступил его друг Б. Б. Голицын, который, как потом отметил в своей лекции Лебедев, «познакомил нас с новейшими успехами физического исследования молекул и указал на те пути, которыми мы, исходя из свойств нашей материи, можем узнать размеры и движения молекул, ее составляющих».

Заканчивая эту свою превосходную по форме и содержанию лекцию, П. Н. Лебедев сказал: «Те результаты, о которых мы слышали, — только первые, блистательно увенчавшиеся попытки применения нового метода, при помощи которого мы можем в ночной тишине заставить говорить природу... Что даст нам это новое изучение? Где границы исследования природы? — Вот как на это отвечает Полонский¹⁰:

«Царство науки не знает предела, —
Всюду следы ее вечных побед,
Разума слово и дело,
Сила и свет!»¹¹

Слова великого русского физика о безграничном познании природы были ярким ответом на тогдашние попопзновения махизма. Таковы были воззрения Лебедева в самом начале его деятельности. Они остались несокрушимыми вплоть до конца его жизни. Об этом свидетельствует, например, одна из последних его статей «Успехи физики в 1911 году», в которой он с энтузиазмом излагает работы Дж. Дж. Томсона об электронах и его теорию строения атомов, а также сообщает о теории относительности, добавляя, что «гипотеза о существовании эфира в той форме, как она понималась до настоящего времени, является уже лишней и ненужной»¹².

Из всех крупных русских физиков второй половины XIX в. наибольший интерес к философским проблемам проявлял Н. А. Умов (1846—1915). Его физические исследования затрагивают различные области как экспериментальной, так и теоретической физики. Наиболее выдающимся было его теоретическое исследование движения энергии в упругой среде. Уравнение движения энергии, впервые выведенное Н. А. Умовым, содержит величину, характеризующую, по меткому выражению Умова, «ток энергии». При записи уравнения движения энергии в векторной форме эта величина характеризуется так называемым «вектором Умова».

¹⁰ Я. П. Полонский (1820—1896) — поэт.

¹¹ П. Н. Лебедев. Собрание сочинений, стр. 48.

¹² Там же, стр. 366.

Н. А. Умов не только твердо стоял на почве материализма, но и активно боролся за его торжество. В противоположность махистам, принципиально отрицавшим возможность для человека получить через посредство ощущений истинную картину окружающего его мира, Умов писал: «Под внешним миром мы разумеем все, о чем свидетельствуют наши чувства. . . Ощущения дают нам действительную картину существующего и происходящего в природе»¹³. Он доказывал: «Естествознание открывает в природе непоколебимые законы»¹⁴, а не творит их, как утверждали махисты.

Н. А. Умов был тесно связан с И. М. Сеченовым и И. П. Павловым и активно пропагандировал их материалистические взгляды в области физиологии, решительно выступая против реакционно настроенных деятелей того времени, пытавшихся противодействовать их распространению. По инициативе Умова Московское общество испытателей природы оказало крупную финансовую поддержку И. П. Павлову при оснащении его лаборатории.

«Где же кроется поистине несокрушимая сила естествознания? Эта сила, — писал Умов, — в его основном принципе, в той великой истине, которую оно раскрыло всей своей деятельностью человечеству, истине, которую не видят только слепые. Этот принцип — доверие к самому дивному произведению природы — разуму человеческому, к тому, что удивительный аппарат — мозг человека — своими, естественно протекающими в нем процессами, ведет к познанию истины. Истина открывается людям только естественным, свободным развитием разума»¹⁵.

Н. А. Умов решительно критиковал положение выдающегося английского физика К. Максвелла о неизменности атомов и молекул. Ссылаясь на открытую в то время периодическую систему Д. И. Менделеева, он настаивал на общности происхождения элементов и, следовательно, на эволюции атомов. «Химический атом, — говорит Умов, — есть тоже микрокосмос. Такое определение устраняет необходимость гипотезы о неделимости атомов, устраняет лишнюю преграду человеческому мышлению. . .»¹⁶

В начале своей научной деятельности Н. А. Умов преувеличивал значение механического истолкования явлений природы. Однако в дальнейшем он понял ограниченность механической интерпретации электромагнитных явлений. Он писал: «Меха-

¹³ Н. А. Умов. Собрание сочинений, т. III. М., 1913, стр. 253.

¹⁴ Там же, стр. 159.

¹⁵ Там же, стр. 225.

¹⁶ Там же, стр. 541.

ника, принципы которой почерпнуты из опытов вещественного мира, не тождественна с механикой эфира»¹⁷.

Поскольку в ряде своих работ Н. А. Умов исследовал движение энергии, некоторые авторы склонны были приписать ему взгляды на энергию как на некую субстанцию. Но в действительности он говорил другое: «Насколько движение энергии и движение сжимаемого вещества обуславливается законом их сохранения, настолько мы имеем право уподоблять движение энергии движению подвижного и сжимаемого вещества»¹⁸.

Великие открытия физики конца XIX — начала XX в. не застали Н. А. Умова врасплох, не бросили его в объятия махизма. Напротив, он использовал их для еще более энергичной борьбы за материализм. Говоря, например, о теории относительности, Умов указывал, что миры природы суть «миры относительностей, находящихся в такой взаимной гармонии, что из них мы почерпаем представления об абсолютных законах природы»¹⁹. Мыслитель подчеркивал, что «не может быть более речи о механистическом мировоззрении на прежних условиях», и с упреком отмечал, что замена механистического мировоззрения новым, электромагнитным вызвала замешательство среди естествоиспытателей.

Мысль о банкротстве науки, ставшая в то время модной, была, по мнению Умова, откликом людей, «стоящих в стороне от научной работы». Он не опасался крушения науки, а напротив, заранее ожидал от нее новых, неожиданных и необычных открытий: «Жизнь внутреннего мира атома откроет нам свойства и законы, быть может, отличные от тех, которые составляют содержание старой, уже древней физики»²⁰, — писал он в 1905 г., и эти слова были пророческими.

В области явлений теплоты и теплового излучения работал главным образом В. А. Михельсон (1860—1927) — ученик Столетова. Представляют интерес его философские взгляды, относящиеся к раннему периоду его научной деятельности. В этом отношении показательна его замечательная речь «Физика перед судом прошедшего и перед запросами будущего», произнесенная на годичном акте Московского сельскохозяйственного института в 1900 г. «Высшая задача физики, — сказал он, — заключается именно в том, чтобы понять природу. . . физик, не желающий оставаться на второстепенной роли научного чернорабочего,

¹⁷ Н. А. Умов. Собрание сочинений, т. III, стр. 70.

¹⁸ Там же, стр. 152—153.

¹⁹ Там же, стр. 412.

²⁰ Там же, стр. 284.

только собирающего факты, должен быть вместе с тем и философом»²¹.

В этой речи нет и следа тех модных идеалистических философских учений, которые в эту эпоху были распространены среди естествоиспытателей. Правда, Михельсон не высказывает никаких критических суждений по их адресу, но он твердо уверен во всепобеждающей силе человеческого разума. Он намекает важнейшие проблемы для физиков на будущее, особо подчеркивает, что наука сыграла решающую роль в создании условий, породивших «фабрично-капиталистическое производство», которое привело к тяжелому положению рабочего класса. Он высказывает убеждение, что именно наука поможет создать изобилие материальных благ и таким путем решить социальные проблемы современности.

Михельсон не верил в возможность сведения всех физических процессов к механике. Напротив, он полагал, что XX век будет «веком электрологизации» физики, впрочем, он делал оговорку, что, может быть, и этот аспект будет заменен новым, еще неизвестным, так как «природа бесконечно сложна и разнообразна»²².

Его сверстник *Д. А. Гольдгаммер* (1860—1922), работавший преимущественно в области электромагнетизма, был тем не менее убежденным сторонником торжества механики, но он считал необходимым в 1904 г. выступить с брошюрой²³, специально направленной против идей Маха и Оствальда. «Как раз в конце этого блестящего века естествознания, — пишет Гольдгаммер, подводя итог успехам науки в XIX в., — раздалась речка о банкротстве науки, а со стороны самих людей этой науки началась переоценка научных ценностей»²⁴. Гольдгаммер с горечью перечисляет имена крупных зарубежных физиков, высказывающих сомнение в своей науке, и добавляет: «Такому ученому, как Больцман, приходится защищать способность человеческого ума проникать туда, куда не достигает непосредственный опыт»²⁵. Критикуя, например, высказывания Пуанкаре, Гольдгаммер пишет: «Скептицизм Пуанкаре как будто серьезно допускает возможность существования энергии без материи. Но почему, стоя на почве таких предположений, не сделать и шага далее и не допустить, что, быть может, все кажущиеся взаимодействия между физическими телами обусловлены какими-нибудь нематериальными агентами, какими-нибудь духами. Почему же не идти тогда до признания влияния

²¹ В. А. Михельсон. Собрание сочинений, т. 1. М., 1930, стр. 375.

²² Там же, стр. 390.

²³ См.: Д. А. Гольдгаммер. Наука и истина. М., 1904.

²⁴ Там же, стр. 4.

²⁵ Там же, стр. 5.

расположения планет на судьбу человека, как это имело место у астрологов? Но ведь это будет не шаг вперед, а назад, возврат к средневековому мистицизму с его схоластикой»²⁶.

Итак, ни один из крупных русских физиков второй половины XIX в. не оказался в рядах сторонников махизма и энергетизма. Хотя русские ученые не всегда умели последовательно бороться с механицизмом, но зато большинство из них вели активную борьбу против идеалистических веяний, за передовую науку.

Астрономия. С 60-х годов XIX столетия в России успешно развивалась и астрономия. Трудami сотрудников Пулковской обсерватории создавались новые звездные каталоги, интенсивно проводились астрономо-геодезические работы. В естествознании в это время центр научных интересов постепенно перемещался в физику. В астрономии также все больше внимания начинают привлекать вопросы о физической природе космических тел. Это способствует созданию астрофизики, которая стала исследовать физическую и химическую природу небесных тел, основываясь на применении открытого в 1859 г. спектрального анализа и фотографии. В России как крупнейший астрофизик и основоположник астрофизической школы выдвинулся Ф. А. Бредихин, а затем вышедшие из этой школы В. К. Цераский и А. А. Белопольский.

Изучение физической природы и химического состава тел создавало предпосылки для продолжения работ В. Я. Струве и М. А. Ковальского по выяснению строения доступной части Вселенной. Эти общие проблемы ставились и освещались в трудах О. В. Струве и других ведущих русских астрономов второй половины XIX в.

О. В. Струве исходил из того, что совокупность усматриваемых на небе звезд, звездных скоплений и туманностей представляет собой единое кинематическое целое, в котором Солнце и другие звезды движутся по криволинейным орбитам под влиянием совместного притяжения всех тел, входящих в систему. Однако границы системы пока недоступны, и поэтому очертания ее остаются неизвестными. Признавая бесконечность Вселенной, Струве все же считал, что «наша звездная система является единственной, хотя и простирающейся на огромное пространство, и что нет никаких данных предполагать существование иных звездных систем»²⁷.

Существование огромного количества туманностей, не разлагаемых на звезды, и многообразие их форм Струве рассмат-

²⁶ Там же.

²⁷ *О. В. Струве*. О звездных системах и туманных пятнах.— «Записки Академии наук», 1862, т. 1, кн. 2.

ривал как веский довод в пользу того, что образование звезд из туманной материи непрерывно продолжается. Различные формы туманностей — это разные стадии формирования будущих звезд.

Это было возвращением к уже забытым идеям В. Гершеля, который впервые раскрыл роль «туманного» вещества во Вселенной и считал, что большинство туманностей, не разложимых на звезды, является материалом, из которого образуются звезды. Во взглядах О. В. Струве безусловное признание бесконечности Вселенной совмещалось с допущением существования в ней только одной, хотя и сверхгигантской, звездной системы, и таким образом допускался отрыв пространства от материи.

В то же время его утверждение о непрерывно продолжающемся звездообразовании имело крупное прогрессивное значение. Космогония XIX и первой половины XX столетия исходила из метафизического представления о одновременном возникновении всех звезд, окончательно опровергнутого в наше время, когда установлено, что существующие звезды в нашей и других галактиках имеют разный возраст, а многие возникли совсем недавно.

Следует отметить, что для западноевропейской космологии второй половины XIX в. были характерны отход от широких космологических обобщений, тенденции к допущению конечности Вселенной и единственности нашей звездной системы.

Исследования первых русских астрофизиков имели выдающееся познавательное и мировоззренческое значение. В первую очередь это относится к трудам *Федора Александровича Бредихина* (1831—1904). В разработанной им теории образования и строения хвостов комет устанавливалась связь между механическими и физическими характеристиками комет и их хвостов — на этом основывалась их классификация. Бредихин углубленно разработал и теорию происхождения метеорных потоков в результате распада комет. Таким образом, в его трудах впервые освещались глубокая взаимосвязь и непрерывные изменения в различных космических процессах. Кометная теория Бредихина по существу была первой астрофизической теорией.

Прогрессивное направление научного творчества Бредихина было тесно связано с прогрессивным общественно-политическим мировоззрением, которое, во всяком случае, было ему присуще на более ранних этапах его деятельности. В 1871 г. ученый опубликовал свой перевод «Виргинии» — одной из основных трагедий В. Альфьери. Сюжет трагедии — борьба народа против тирана, закончившаяся победой народа. В своем предисловии к публикации перевода Бредихин подчеркнул, что считал основной

заслугой Альфьери как драматурга его борьбу за национальное объединение Италии.

К этому времени относится и небольшое исследование Бредихина о процессе Галилея, в котором он дал уничтожающую оценку клерикализму и высказал предположение о подлоге как основе инквизиционного процесса над Галилеем.

Для мировоззрения Бредихина характерна его убежденность в безграничных возможностях человеческого знания. В своей академической речи «О физических переменах на небесных телах» (1892) он утверждал, что необъятная Вселенная заключает в себе и необъятное множество нерешенных проблем, а для человечества тем самым открывается «уходящий в бесконечность путь научного решения всех этих вопросов». Признание единства мира и развития природы привело Бредихина к выводу о закономерности возникновения жизни не только на Земле, но и во Вселенной.

Научные труды *Аристарха Аполлоновича Белопольского* (1854—1934), основанные на применении спектрального анализа и фотографии в их органическом сочетании, охватили многие вопросы астрофизики. Выдающееся значение имели его исследования лучевых скоростей звезд на основе принципа Доплера, закономерностей изменения блеска у переменных звезд-цефеид, экспериментальная проверка принципа Доплера, изучение вращения Солнца и многообразных солнечных явлений.

Для научного творчества Белопольского характерны создание и непрерывное совершенствование новых методов и средств исследования, направленных на достижение наиболее точных результатов. Как правило, он не ставил перед собой задач, связанных с решением общих вопросов строения звездного мира и звездной эволюции. Но его работы дали огромный материал для последующей разработки этих проблем, а сам Белопольский, как и Бредихин, видел в совершенствовании методики исследования твердую основу для неограниченного расширения пределов познаваемого мира.

Научная деятельность *Витольда Карловича Цераского* (1849—1925) была посвящена развитию астрофотометрии. Его работы имели не только методическое значение (им была разработана методика фотометрических исследований), но дали и ценные конкретные научные результаты (определение нижнего предела температуры Солнца и др.).

Общефилософское мировоззрение Цераского, раскрываемое в его научно-популярных статьях и публичных выступлениях, имело более законченный характер, чем у многих русских естествоиспытателей. Цераский рассматривал астрономию как науку, в свете которой бесконечность и материальность Вселенной рас-

смаатриваются как реальная действительность, а не как гипотеза и предположение, какими они представляются в рамках земных биологических явлений и в психической деятельности людей. Вместе с тем он ратовал за революционный переворот (равнозначный перевороту в естествознании, совершенному Коперником) в понимании психических явлений, иначе говоря, за освобождение психологии от влияния спиритуалистической метафизики. В неопубликованных материалах Цераского содержатся резкие и яркие высказывания об отрицательной роли религии в процессе развития человечества.

Работы выдающихся русских астрофизиков не только расширили пределы знаний о Вселенной и в этом смысле уже в 80-х и 90-х годах XIX в. выдвигали русскую астрономию и астрофизику на видное место в мировой науке, но и отражали передовое научно-философское мировоззрение, наиболее яркими чертами которого было утверждение познаваемости Вселенной и глубоко отрицательное отношение ко всяким проявлениям агностицизма. Это прогрессивное мировоззрение крупнейших деятелей русской астрономии особенно резко выделяется на фоне кризиса естествознания, который в конце XIX в. проявился в первую очередь в области физики, но отразился также и в астрономии.

В западноевропейской и американской астрономии в конце XIX в. были достигнуты крупные успехи. В это время в американском Кембридже Пикеринг положил начало систематическому изучению переменных звезд. Цераский наиболее глубоко оценил значение исследований переменных звезд. Он считал, что переменные звезды — это тела, находящиеся в необычном (в непостижимом для физики того времени) состоянии, и поэтому характеризующие наиболее важные этапы эволюции звезд. Это предвидение полностью подтверждено современной наукой. Цераский впервые в Европе организовал на Московской обсерватории систематические работы по отысканию и исследованию переменных звезд, но материальные возможности русской науки были более чем ограничены. Тем не менее тогда уже были заложены первые основы для последующего, осуществленного уже в советскую эпоху, превращения Московской обсерватории (ныне Государственный астрономический институт им. П. К. Штернберга) в мировой центр по изучению переменных звезд как основы для выяснения строения и эволюции звезд и звездных систем.

В конце века попытка критического анализа и обобщения накопленных астрономических знаний была предпринята *М. М. Филипповым* (1858—1903) в его двухтомной «Философии действительности». В космогонических и космологических главах этого труда Филиппов отстаивал концепцию бесконечной Вселенной и ее неограниченную познаваемость, резко критиковал

всякого рода «ограничительные концепции», однако он не располагал сколько-нибудь достаточными данными для положительных выводов, так как добытый материал астрономических наблюдений был слишком недостаточен для выводов о строении и эволюции небесных тел. Однако критическая сторона труда Филлипова определяет его ценность для своего времени и в известной мере интерес для современности.

В целом научно-исследовательская деятельность выдающихся русских астрономов второй половины XIX в. исходила из предпосылки о неограниченных возможностях человеческого знания и не была связана с агностическими учениями, получившими широкое распространение в Западной Европе в ту эпоху. Прогресс русской астрономии в тесной связи с прогрессом в других областях естествознания оказал большое положительное влияние на общую направленность русской научной мысли и просвещения в России. Этому в значительной мере способствовало то, что многие выдающиеся русские астрономы эпохи были и отличными профессорами, и популяризаторами своей науки. Преподавание астрономии в русских университетах и специальных учебных заведениях, несмотря на недостаточность научно-материальной базы, велось на очень высоком уровне.

Большое значение имела деятельность крупного астронома-теоретика, киевского профессора М. Ф. Хандрикова (1837—1915) по созданию целого ряда оригинальных учебных руководств по астрономии. В золотом фонде научно-популярной литературы, пропагандировавшей среди широкого круга читателей передовые научные идеи, крупное место заняли работы Бредихина, Цераского, петербургского астронома С. П. Глазенапа (1848—1937) и некоторых других астрономов и популяризаторов.

В конце века усилились проявлявшиеся и раньше заботы передовых астрономов России о широком распространении астрономических знаний путем улучшения преподавания астрономии в школе. В этом отношении должна быть отмечена деятельность Цераского и московского астронома, будущего видного революционера-большевика П. К. Штернберга. В этом также отражалось прогрессивное мировоззрение лучших астрономов рассматриваемого периода.

**ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ
ИССЛЕДОВАНИЙ В ОБЛАСТИ ХИМИИ**

1

А. М. Бутлеров

К середине XIX в. молодая в то время наука — органическая химия — стала наиболее активно развивающейся отраслью химических знаний, ведущей сферой теоретической деятельности химиков.

Однако попытки охватить расширяющийся экспериментальный материал органической химии с единой точки зрения, с позиций одной теории не приводили к успеху. В среде химиков-органиков не существовало ясности и единства по коренным методологическим вопросам своей науки: существуют ли вообще атомы и молекулы? Можно ли познать их строение? Какие средства пригодны для этой цели?

Заслуга великого русского химика Александра Михайловича Бутлерова (1828—1886) в том именно и состоит, что он дал четкие и ясные ответы на коренные методологические вопросы теории органической химии и на этой основе создал учение о химическом строении молекул, которое сохраняет свое значение до наших дней.

Воспитанник Казанского университета, Бутлеров живо воспринял то лучшее, что было заложено в этом замечательном центре русской науки благодаря трудам Н. Лобачевского, работам видных химиков Н. Зинина, К. Клауса: любовь к точному естественнонаучному знанию, материалистический подход к явлениям природы. Его творчество несло на себе отпечаток атмосферы 60-х годов — подъема революционно-демократического движения.

Первоначально интересы Бутлерова лежали в сфере химического эксперимента. Однако постепенно его интерес к вопросам

теории усиливался. Знакомство с положением дел в ведущих химических лабораториях Европы в конце концов привело его к выводу, высказанному в 1861 г. на Съезде немецких врачей и естествоиспытателей в Шпейере: «Теоретическая сторона химии не соответствует ее фактическому развитию». И далее в своем докладе «О химическом строении веществ» он развивает новые взгляды на природу и пути познания органических соединений. В построении новой химической теории Бутлеров опирался на материалистическую методологию, хотя в его взглядах встречаются известные уступки модным в его время концепциям агностицизма и позитивизма.

Материализм Бутлерова проявился в первую очередь в его отношении к атомно-молекулярному учению. Это учение утверждалось в ожесточенной борьбе с нападками на него как со стороны философов-идеалистов, так и со стороны крупных естествоиспытателей. А. М. Бутлеров ясно понимал, что ему не объяснить химических явлений, если не дать бой противникам материализма, сторонникам агностицизма в химии. Особо важное значение имеет в этой связи его работа «Химическое строение и теория замещения», в которой он критикует методологическую основу теории типов, защищавшуюся Н. А. Меншуткиным.

Бутлеров начинает свои рассуждения с вопроса «Что такое атом и существует ли он реально?», на который дает вполне утвердительный ответ: «Для химика — это наименьшее количество элемента, встречающееся в составе частицы (т. е. молекулы. — *Ред.*). В этом смысле атом настолько же реальная вещественная величина, как и частица»¹. Правда, Бутлеров допускает далее уступку господствующим позитивистским взглядам: «Мы узнаем предмет не по сущности его, которая остается для нас недоступной, а по тем впечатлениям, какие воспринимает наша субъективность: «вещь по себе» (*Ding an sich*) нам не известна, но известна вызываемая ею в нас сумма впечатлений. В сущности мы знаем только, что этой определенной сумме впечатлений соответствует нечто тоже определенное, существующее во внешней природе»².

Итак, несмотря на допущенную уступку, все же торжествует материалист: существует внешняя природа, реальные атомы и молекулы, которые, воздействуя на нас, вызывают определенные впечатления, ощущения.

Как только Бутлеров начинает более подробно и детально обсуждать свойства атомов и молекул, он забывает о строго взвешивающем на него профессоре официальной философии и вос-

¹ А. М. Бутлеров. Сочинения, т. I. М., 1953, стр. 422.

² Там же, стр. 423.

кликает с убежденностью последовательного материалиста: «Что бы значила, спрашивается, любая из наших формул с ее атомными знаками, если бы понятие об атоме не соответствовало для нас некоторой определенной реальности?».

Конечный вывод Бутлерова ясен. Он решительно заявляет, что мы имеем «не только право, но и обязанность говорить о наших частицах и атомах со всеми их отношениями как о существующих на деле и сохранять при этом уверенность, что суждения наши вовсе не будут отвлеченностями без реальной подкладки. Напротив, мы смело можем утверждать, что они сохраняют известное отношение к тому, что действительно существует в объективном мире и познается нами обычным путем наблюдения, опыта и мышления»³.

Здесь Бутлеров выступает не просто стихийным, бессознательным материалистом, напротив, он открыто провозглашает материалистическую гносеологию основой атомно-молекулярного учения. Именно эта философская позиция позволила ему сделать верные естественнонаучные выводы и создать теорию химического строения.

Выдающиеся современники Бутлерова испытывали существенные затруднения из-за отсутствия ясной материалистической позиции, влияния позитивизма, проникновения кантианских идей агностицизма. Агностицизм в специфической для органической химии форме наиболее ярко проявился во взглядах французского химика Ш. Жерара, полагавшего, что познать строение молекул на основе изучения их химических превращений принципиально невозможно, поскольку в ходе химического превращения данная, изучаемая нами молекула становится уже другой. Отсюда Жерар сделал вывод, что методами химии мы можем познать лишь прошлое или будущее молекулы, но не ее настоящее. Позиция Жерара, которую разделял А. Кекуле, привела его и к другому ошибочному заключению, что, поскольку мы ничего не знаем о молекуле вне ее превращения, постольку невозможно приписать ей одну формулу строения: множественность превращений приводит будто бы к множественности формул. Для Жерара и его сторонников химические превращения, явления химизма не открывают путь к познанию сущности химизма, а стоят барьером, препятствием на этом пути. Близость подобной концепции к взглядам Канта очевидна.

Бутлеров, напротив, отстаивал ту точку зрения, что внешним проявлениям химизма соответствуют внутренние существенные отношения атомов и молекул, которые могут быть познаны путем изучения химических превращений свойств вещества. В ка-

³ А. М. Бутлеров. Сочинения, т. I, стр. 423.

честве фундаментального естественнонаучного факта, положенного Бутлеровым в основу его теории химического строения, он взял явление изомерии, т. е. тот случай, когда два или несколько веществ обладают одинаковым составом, но разными свойствами. Но в чем же может заключаться различие веществ, обладающих одинаковым составом, но разными свойствами? — спрашивал он. И делал вывод: в их внутреннем строении. Так через явление изомерии он подошел к установлению внутреннего строения молекул, к сущности химизма.

Материалистическая позиция позволила Бутлерову правильно решить вопрос о сущности и значении химических формул. По сути дела химическая формула носит характер идеальной модели. Вопрос заключался в том, считать ли ее произвольным знаком, изобретенным химиком для собственного удобства, для проведения некоторых аналогий, как полагали Жерар и Кекуле, и соглашаться ли тем самым с написанием множества произвольных формул для одного и того же соединения?

Бутлеров дал материалистический ответ на этот вопрос. Формулы строения, по Бутлерову, отражают реальные взаимоотношения атомов в молекуле, порядок химических связей. «Для каждого тела возможна будет, в этом смысле, лишь одна рациональная формула, и когда сделаются известными общие законы зависимости химических свойств тел от их химического строения, то подобная формула будет выражением всех этих свойств»⁴, — писал он в работе «О химическом строении веществ».

Бутлеров понимал химическое строение как определенный порядок взаимодействия входящих в молекулу атомов и выдвигал требование, чтобы структурная формула правильно отражала этот порядок. Он неоднократно подчеркивал, что, опираясь на химические данные, можно с помощью теории строения выразить пространственные отношения атомов в молекуле, что и было подтверждено последующим развитием стереохимии.

Структурные модели в химии были для Бутлерова формой гипотезы: они позволяли создавать образы не известных, еще не полученных молекул и намечать пути их синтеза. Создание теории химического строения явилось переломным моментом в развитии органической химии, поскольку прежние аналитические методы работы химиков стали все более дополняться плановым, целенаправленным синтезом новых соединений, который ныне стал основой в деятельности органиков.

Развитие синтеза невозможно без использования языка химических формул, без модельных представлений теории химического строения, поэтому Бутлеров решительно ополчился против

⁴ Там же, стр. 73—74.

эмпириков в науке, которые под благовидным предлогом борьбы со спекулятивными построениями требовали ограничиваться в науке лишь наблюдаемыми величинами, не строить теорий, не использовать структурных представлений.

Теория Бутлерова сыграла решающую роль в изгнании из органической химии такой примитивной, но цепкой формы идеализма, как учение о жизненной силе. Это учение отражало трудности начального этапа развития органической химии, когда исследователи умели лишь разрушать, упрощать готовые, заимствованные из природы сложные химические соединения, но не знали их синтеза. Жизненной силе отводилась роль творца, который неведомыми человеку путями создает в живых организмах сложнейшие химические соединения: белки, жиры, углеводы и т. д. Прогресс науки показал всю несостоятельность виталистического учения. Бутлерову принадлежит в этом не только та заслуга, что он впервые искусственным путем получил соединения столь типичного для биохимических систем класса углеводов, но, что самое главное, — своей теорией химического строения он открыл путь синтеза любых соединений, встречающихся в живых тканях.

Теория химического строения углубила наше понимание материи, форм ее движения и превращения. Бутлеров неоднократно подчеркивал, что для него понятие «связь» атомов в молекуле не означает ни их действительного прикрепления друг к другу, ни их относительной неподвижности. Он считал, что «химическое соединение представляет определенную зависимость движения атомов составных частей». Он решительно выступал против механистического представления о молекуле как неподвижной конструкции и неоднократно отстаивал единство структуры и динамики в химии, считая движение неотъемлемым атрибутом материи.

Динамическая точка зрения на природу химических соединений и химические реакции привела Бутлерова к важному выводу, что химизм представляет собой особую форму движения материи: «Фактическая связь между химизмом, теплотою, светом и другими проявлениями деятельности материи очевидна: что свет есть движение, это — гипотеза, доросшая ныне почти до степени непреложной истины; что теплота — движение, это сделалось более чем вероятно с тех пор, как возникла механическая теория тепла, и, может быть, не ошибется тот, кто назовет движением все явления химизма. Если наступит время, которое уяснит причинную связь между всеми видами этого движения, то явления химизма получат свою механическую теорию, — теорию в полном смысле слова, и, заняв свое место в науке, как определенная часть стройного целого, теория эта, наравне с другими

частями — теориями другого рода движений, подчинится математическому анализу»⁵.

Нетрудно видеть, что этот смелый для своего времени прогноз ныне полностью оправдался; применение квантовой механики открыло новую эпоху в развитии органической химии, позволило применить математические методы для решения проблем строения и реакционной способности молекул.

Динамические представления позволили Бутлерову развить учение о взаимном влиянии в молекуле атомов, непосредственно между собою не связанных, об обратимых перегруппировках молекул.

Как отмечал В. И. Ленин, прогресс науки порождает и некоторые отрицательные явления во взглядах естествоиспытателей, не владеющих сознательно материалистической диалектикой. Так и в динамических представлениях Бутлерова о строении материи проявились непреодоленные влияния идеалистической философии. Увлеченный представлениями о всеобщей трансформации энергии в природе, Бутлеров под влиянием плоского эмпиризма на некоторое время примкнул к тем, кто рассматривал психику как особую форму энергии, и отдал дань изучению медиумических явлений. Однако в конечном итоге он отошел от спиритизма.

Для Бутлерова характерен широкий эволюционный подход к развитию материи. Он рассматривает объект своей науки — молекулу органического соединения — в качестве определенной структурной единицы более обширной системы материальных тел. Химический атом служит для него другим, более простым узловым пунктом развития и усложнения вещества. Но и химический атом, по Бутлерову, не является последней ступенью в нашем познании материи. Бутлеров предвидел дальнейшее углубление научного исследования, которое раскроет строение и сложность химического атома, сведя многообразие химических элементов к единству более элементарных частиц материи.

На этом пути он предвидел возможность превращения, трансмутации элементов: «В области догадок — перевес на стороне того, что большинство наших нынешних элементов сложно. Трудно думать, чтобы для разнообразных веществ в природе нужно было так много элементов, когда везде и всюду мы видим — и видим тем яснее, чем глубже проникают наши знания, — что бесконечное разнообразие явлений сводится к малому числу причин. Притом мы знаем фактически, что из сравнительно малого числа элементов может возникать почти бесконечное раз-

нообразии химически сложных тел. Далее между различными элементами мы находим некоторые взаимные отношения, напоминающие то, что наблюдается над сложными химическими веществами. Все это делает предположение о сложности наших нынешних элементов далеко не невероятным, и алхимики, стремясь превратить одни металлы в другие, быть может, преследовали цели не столь химерические, как часто думают»⁶. Теория химического строения раскрыла пути усложнения вещества путем образования гомологических рядов, полимеров, высокомолекулярных соединений. Бутлеров отмечал и еще более высокую форму организации тел на основе межмолекулярного взаимодействия частиц.

Теория химического строения, будучи сама итогом, результатом длительной абстрагирующей работы, стала исходной абстракцией для последующего исторического и логического восхождения познания ко всему богатству конкретных форм проявлений химизма. Эта исходная абстракция содержит в себе противоречивые определения устойчивого порядка и непрерывного движения, структуры и динамики, направленности связей и всеобщего взаимодействия атомов.

Дальнейшее развитие, обогащение, конкретизация и раскрытие этих противоречий составили основное содержание последующего развития химической теории.

Это развитие сопровождалось неоднократными нападками на методологические основы теории химического строения. Против, как говорил Бутлеров, «сугубо материалистического подхода к научным вопросам» в теории химического строения резко выступал современник Бутлерова, видный немецкий химик Г. Кольбе. Известно враждебное отношение к атомно-молекулярному учению в целом, к теории строения в химии отца энергетизма В. Оствальда, который 60 лет назад торжественно предвещал «предстоящее банкротство структурной химии». Однако теория химического строения Бутлерова, базирующаяся на материалистическом фундаменте, не только выдержала все подобные наскоки, но получила дальнейшее успешное развитие и ныне является основой для борьбы с новейшими проявлениями агностицизма, неопозитивизма в химии.

Это не означает, что теория химического строения застыла в своем развитии. Весьма характерно для глубокого, приближающегося к диалектическому подхода к вопросам развития познания отношение Бутлерова к истокам теории строения и ее судьбам. Через все его работы проходит мысль о том, что теория химического строения является необходимым и закономерным резуль-

⁶ Цит. по кн.: Л. Гумилевский. Александр Михайлович Бутлеров. М., 1952, стр. 288—289.

татом развития науки. Он стремится показать противоречивость позиций своих предшественников и выявить идеи, которые приводят к принципу химического строения.

Бутлеров показывает, что взгляды его противников в неявной форме содержат зародыши теории строения: «Как бы то ни было, принцип химического строения, очевидно, лежит в основании большинства формул как Кекуле, так и Кольбе»⁷.

Бутлеров сознавал, что и созданная им теория не может быть абсолютной истиной. Подчеркивая, что выводы теории в тысячах случаев согласуются с фактами, с данными опыта, практики, он особенно настаивал на необходимости выявления фактов, не объясняемых теорией. Он считал эти факты наиболее дорогими для науки и от их изучения ожидал ее дальнейшего развития. При этом Бутлерову нельзя отказать в верном понимании исторически преходящей роли той или иной теории, ее относительной истинности. «Само собою разумеется, — писал он, — что когда мы будем знать ближе натуру химической энергии, самый род атомного движения, — когда законы механики получат и здесь приложение, тогда учение о химическом строении падет, как падали прежние химические теории, но, подобно большинству этих теорий, оно падет не для того, чтобы исчезнуть, а для того, чтобы войти в измененном виде в круг новых и более широких воззрений»⁸.

Творец теории химического строения верно предвидел судьбу своих взглядов: претерпев известные изменения, они стали неотъемлемой частью современной теории органической химии.

Бутлеров высоко ценил силу научного знания, способность науки воздействовать на всю материально-производственную деятельность людей. Он настоятельно требовал всемерного и свободного развития науки. В статье «О практическом значении научных химических работ» ученый писал: «Можно знать о существовании известного предмета, известного явления, можно уметь пользоваться тем или другим отрывочным сведением для удовлетворения своих насущных потребностей, но это — не то знание, о котором говорю я. Только тогда, когда является понимание явлений, обобщение, теория, когда более и более постигаются законы, управляющие явлениями, только тогда начинается истинное человеческое знание, возникает наука. . . . Только это знание позволяет направлять силы природы, по усмотрению, сообразно целям»⁹.

⁷ А. М. Бутлеров. О различных способах объяснения некоторых случаев изомерий. В сб. «Столетие теории химического строения». М., 1961, стр. 55.

⁸ А. М. Бутлеров. Сочинения, т. I, стр. 383.

⁹ А. М. Бутлеров. Сочинения, т. III. М., 1953, стр. 19—20.

Эта глубокая, материалистическая оценка роли теории, науки в развитии производственной практики вполне применима к теории химического строения. Она оказалась мощным рычагом преобразования вещества, создания новых искусственных материалов, ценных химических соединений. В ней воплотились неистребимый материалистический дух химической науки, деятельная, творческая, беспокойная мысль химиков, неустанно работающая над познанием природы.

2

Д. И. Менделеев

Работы Дмитрия Ивановича Менделеева (1834—1907) носят на себе отпечаток глубоких философских идей.

Главным научным достижением Менделеева явилось открытие периодического закона и создание на его основе периодической системы химических элементов (1869).

При открытии периодического закона, равно как и в других своих исследованиях, Менделеев пользовался сравнительным методом (как он сам его называл). «Чтобы все обнять, надо метод сравнительный»¹⁰, — писал он в 1870 г. Тогда же он отмечал, что у химических элементов твердо известны два измеримых свойства: формы соединений (т. е. валентность) и атомный вес. Поэтому имеется только один путь к глубокому познанию элементов — «это путь сравнительного изучения элементов на основании этих двух свойств»¹¹.

Применение сравнительного метода к исследованию взаимоотношений между химическими элементами, их свойствами и привело Менделеева к открытию периодического закона, гласившего, что «физические и химические свойства элементов . . . стоят в периодической зависимости (образуют периодическую функцию, как говорят в математике) от их атомного веса»¹². Отсюда он делал вывод на будущее: «Изучение и сравнение атомных весов — должно лечь в основании всех дальнейших построений о свойствах элементов. . . Это легко уясняется тем общим соображением, согласным с духом физико-механических учений, что от веса атомов должны зависеть прежде всего все их свойства»¹³.

Здесь Менделеев выступает как материалист, видящий основу мироздания и его «кирпичей» — атомов — в материальном начале. Это начало он связывает (в соответствии с духом физико-

¹⁰ Д. И. Менделеев. Научный архив, т. I. М., 1953, стр. 614.

¹¹ Д. И. Менделеев. Периодический закон. Серия «Классики науки». М., 1958, стр. 384.

¹² Там же.

¹³ Там же.

механических учений того времени и связанного с ними естественнонаучного, ограниченного материализма) с массой атомов, с их весом. Позднее ученый прямо отождествляет материю с веществом, наполняющим пространство и имеющим вес или массу¹⁴. Но эту ограниченность своего материализма (который он сам именует «реализмом», отличая его от вульгарного материализма) Менделеев блестяще преодолевает посредством упомянутого выше сравнительного метода.

Сравнительный метод в его трудах обнаруживает себя как способ раскрытия внутренней закономерной связи явлений в определенной области природы, как способ рассмотрения химических элементов с точки зрения их всеобщей связи и взаимозависимости.

Ближайшая задача науки, по Менделееву, заключается в познании сущности явлений. Сравнительный метод и есть путь к искомой сущности явлений, способ ее раскрытия, поскольку он направлен на обнаружение всеобщей связи вещей и явлений. «Лишь в общей связи всех явлений можно искать ответ на вопросы, касающиеся сущности явлений»¹⁵, — говорил Менделеев.

Сравнительный метод прямо противоположен такому подходу, когда вещи, явления берутся и изучаются не в их взаимной связи, а изолированно одни от других, как нечто вполне обособленное и самобытное.

В одной из своих ранних работ Менделеев отмечал: «Давно сказано, что ничто не может быть определено само по себе и само из себя»¹⁶. Эту мысль он прямо распространяет на понятие химического элемента, отвергая «обычное представление о химических элементах», состоящее «в том, что атомы их так самостоятельны и самобытны, *sui generis*, что они не превращаются друг в друга и каждый оказывает свое самостоятельное влияние, его природою определяемое. Вместо этого понятия о природе элементов должно теперь поставить понятие о его массе и, следовательно, необходимо рассматривать не влияние элемента, самого по себе взятого, а его влияние сравнивать, с одной стороны, с влиянием элементов, близких по массе, и, с другой стороны, с элементами, относящимися к той же группе, но к другому периоду. Тогда многие химические выводы приобретают новый смысл и значение, замечается правильность там, где без того она ускользнула бы от внимания»¹⁷.

¹⁴ См.: Д. И. Менделеев. Основы химии. СПб., 1889, стр. 1. Примеч.

¹⁵ Д. И. Менделеев. Сочинения, т. XV. М., 1949, стр. 444.

¹⁶ Д. И. Менделеев. Сочинения, т. I. Л., 1937, стр. 193.

¹⁷ Д. И. Менделеев. Периодический закон. Серия «Классики науки». Дополнительные материалы. М., 1960, стр. 354.

В сравнительном методе Менделеева закон перехода количества в качество выступал также весьма выпукло и ощутимо. Уже в процессе открытия периодического закона ученый начал составлять ряды элементов по величине их атомных весов, причем обнаруживал правильность в ходе разностей весов у смежных элементов.

Следовательно, правильное увеличение атомного веса дает каждый раз переход к новому элементу в пределах данной группы, причем свободное место, например, между титаном и цирконием должен занять предполагаемый элемент X с заранее вычисленным атомным весом 72.

Так, уже на первой стадии открытия периодического закона у Менделеева действовал в качестве закона познания и основы для будущих предвидений закон перехода количества в качество. В данном случае знаком «X» был отмечен будущий экасилиций, открытие которого Винклером (1886) составило очередной триумф периодической системы элементов и ее автора.

В 1870—1871 гг. Менделеев уточнил и углубил свои предсказания новых элементов с описанием их предполагаемых свойств. Эти предсказания свидетельствуют о том, что в его трудах диалектика в форме сравнительного метода оказывалась одновременно и выражением материалистической теории познания, говорящей о всеилии и могуществе человеческого познания, о его способности прорываться в самые глубокие тайны природы.

Именно основываясь на законах диалектики, Менделеев предсказал экаалюминий, который затем воплотился в галлий, открытый Лекоком де-Буабодраном. Это предвидение Энгельс назвал научным подвигом и поставил в один ряд с предсказанием Леверье новой неизвестной ранее планеты — Нептуна. Выражая закономерную связь качественной и количественной сторон химических элементов, периодический закон касался этой связи в самих материальных вещах (элементах), т. е. в самом объекте исследования. Но замечательно то, что в работах Менделеева этот закон выступает не только как закон мира (объективно), но и субъективно, как закон познания (подобно тому, как выступает двояко и закон единства противоположностей).

Критикуя механистические концепции, распространявшиеся в естествознании второй половины XIX в., Менделеев отмечал, что «в естественной системе, однако, нельзя отдавать предпочтения количественному сходству перед качественным»¹⁸, как это делали бы механисты. В другом месте он констатировал: «Знания, относящиеся к количественной стороне химических превращений, далеко опередили изучение качественных отношений. Связь этих

¹⁸ Д. И. Менделеев. Периодический закон, стр. 389.

двух сторон, по моему мнению, составит нить, должествующую вывести химиков из лабиринта современного, уже значительного, но отчасти одностороннего запаса данных. Такая связь лежит в основе той системы элементов, которой подчинено все мое изложение»¹⁹.

Самый периодический закон Менделеев иногда формулировал так, чтобы в первую очередь подчеркнуть связь обеих сторон элементов: «Правильное и постепенное изменение в величине атомного веса влечет за собою. . . правильное и постепенное изменение как в качественной, так и в количественной способности элементов к соединениям. . .»²⁰

Следовательно, в противоположность механистам, ставившим качественные отношения ниже количественных и даже прямо сводившим их к количественным, Менделеев видел и понимал диалектическую взаимосвязь между обеими противоположными сторонами химических элементов, их взаимный переход друг в друга.

Точно так же в противоположность тем же механистам, отрицавшим наличие резких скачков в природе и видевшим повсюду лишь одну количественную постепенность (в духе концепций плоского эволюционизма), он подчеркивал наличие в химии скачков и разрывов как специфического для нее признака, в отличие от обычных механических и физических изменений. «Если не всякие, то громадное большинство физико-механических измеримых свойств, — писал он, — последовательно и постепенно меняются с переменою условий и обстоятельств, например температуры, давления, массы, расстояний и т. п. Иной характер наблюдается в явлениях химических. Здесь всего характернее скачки, переломы и пределы, почти во всех химических отношениях выступающие на первый план, что стало ясным со времени Дальтона, или познания закона кратных отношений»²¹.

С этих позиций Менделеев характеризует открытый им закон природы. Он показывает, что попытка выразить его сплошной, непрерывной кривой была бы равносильна отрицанию дальтоновского закона кратных отношений, так как между двумя смежными элементами в системе «не только нет промежуточных элементов, но по смыслу периодической законности и быть не может, так что сплошная кривая извратила бы смысл дела, заставляя ждать во всех точках кривой реальных элементов и им отвечающих свойств. Периоды элементов носят таким образом иной характер, чем привычные периоды, геометрами столь просто выра-

¹⁹ Там же. Дополнительные материалы, стр. 318.

²⁰ Там же, стр. 380.

²¹ Там же, стр. 133.

жаемые. Это точки, числа, это скачки массы, а не ее непрерывные эволюции. В этих скачках, без всяких переходных ступеней и положений, в этом отсутствии каких-либо переходов. . . например, между алюминием и кремнием, должно видеть такую задачу, к которой прямое приложение анализа бесконечно малых здесь непригодно. . . периодический закон явно показал, что масса атомов растет не непрерывно, а скачками, явно или прямо связанными с теми скачками, которые Дальтон открыл законом кратных отношений. . .»²²

Но было бы неправильно заключить отсюда, что Менделеев признавал лишь одни резкие скачкообразные изменения и не допускал возможности, что и качественное изменение в природе может протекать постепенно. В 1871 г., т. е. в момент разработки своего открытия, он выдвинул предположение, что все свойства элементов (стоящие в зависимости от их атомного веса) подразделяются на две группы: в первую входят такие свойства, которые меняются сразу и резким скачком при изменении атомного веса P на малую величину p ; вторую группу образуют свойства, могущие испытывать последовательное, постепенное изменение при изменении P на p ²³. В этом отношении у Менделеева как бы намечается подход к признанию различных путей перехода от одного качества к другому: а) посредством резкого скачка и б) посредством постепенного перехода, когда в ходе своего изменения свойство последовательно приобретает ряд промежуточных значений.

В периодическом законе как объективном законе природы Менделеев видел основу научного прогнозирования в области химии. Он писал, что «до периодического закона простые тела представляли лишь отрывочные, случайные явления природы; не было поводов ждать каких-либо новых, а вновь находимые в своих свойствах были полной неожиданной новинкой. Периодическая законность первая дала возможность видеть неоткрытые еще элементы в такой дали, до которой невооруженное этой законностью химическое зрение до тех пор не достигало, и при этом новые элементы, ранее их открытия, рисовались с целой массой свойств»²⁴.

В философском отношении такие предвидения целой массы свойств с их более или менее точными количественными значениями стали возможны благодаря фактическому применению в данном случае закона перехода количества в качество и обратно. Установив общий ход изменения значений того или иного свой-

²² Д. И. Менделеев. Периодический закон, стр. 216—218.

²³ См.: Д. И. Менделеев. Научный архив, т. I, стр. 452.

²⁴ Д. И. Менделеев. Периодический закон, стр. 225.

ства элементов, расположенных в ряды по периодической системе, Менделеев мог заранее вычислять значение этого свойства у неизвестного еще элемента, который должен был занять пустовавшее до тех пор место в системе.

Проверка на опыте, на практике сделанных предсказаний, т. е. логических следствий, выведенных из данного закона, является, по Менделееву, необходимым этапом при утверждении закона в науке; поэтому ученых, которые подтвердили своими исследованиями правильность сделанных Менделеевым предсказаний, он именовал «утвердителями» или укрепителями периодического закона в науке.

Пока такой проверки следствий, вытекающих из данного закона, не проведено, закон не обретает еще, по мнению Менделеева, характер объективной истины, подтвержденной на опыте, а носит характер гипотезы, только ждущей пока своей апробации на практике. «Надобно ясно отличать, — писал он, — правду действительности от истины умозаключения. . . Так, например, группировка элементов по периодам в зависимости от атомного веса есть правда, а периодический закон был сперва гипотезою, которая мало-помалу превращается в общепринятую истину только под влиянием оправдания тех неожиданных иначе следствий, которые эта гипотеза вызвала. . . и под впечатлением той новой точки зрения, которую открывает гипотеза и подтверждает действительность. . .»²⁵

Науке, говорил Менделеев, необходимы гипотезы. Они «дают стройность, простоту, каких без их допущения достичь трудно. Вся история наук это показывает. А потому можно смело сказать: лучше держаться такой гипотезы, которая может оказаться со временем неверною, чем никакой. Гипотезы облегчают и делают правильною научную работу — отыскания истины. . .»²⁶

Говоря о предвидениях Менделеева, надо подчеркнуть, что он предсказывал не только то, что существует в природе и еще не познано нами, но и тот путь, каким человек должен будет открыть это неизвестное. Предсказаний такого рода история науки знает очень мало, и первым среди них стоит то, которое сделал в 1870 г. Менделеев. Он писал в отношении экаалюминия: «Свойства этого металла во всех отношениях должны представлять переход от свойств алюминия к свойствам индия и очень вероятно, что этот металл будет обладать большею летучестью, чем алюминий, а потому можно надеяться, что он будет открыт спектральным исследованием, подобно тому, как открыты следующие за ним индий и таллий, хотя он и будет, конечно, менее летуч, чем оба эти эле-

²⁵ Там же, стр. 134.

²⁶ Д. И. Менделеев. Основы химии, стр. 168.

мента, а потому и нельзя ждать для него столь резких спектральных явлений, какие привели к открытию этих последних»²⁷.

Спустя пять лет, не зная о предсказании Менделеева, Лекок де-Буабодран открыл предсказанный металл (галлий) действительно с помощью спектроскопа. Перед нами исключительно интересный и важный в познавательном отношении случай, когда подтвердилось предвидение не только неизвестного, существующего в природе, но и самого способа его открытия, самого пути познания субъектом еще неизвестного, но уже предвиденного объекта. Это еще один пример того, как органически сливается в трудах Менделеева диалектика и материалистическая теория познания, хотя это слияние и совершается стихийно, помимо философского их осмысления самим Менделеевым.

Открытие периодического закона, с логической точки зрения, было процессом восхождения мысли химиков от единичности в познании элементов к особенности и от особенности ко всеобщности. До середины XVIII в. элементы открывались поодиночке. Затем они стали открываться целыми группами и семействами в силу общности химических свойств и совместного нахождения в природных условиях. В первой четверти XIX в. химики стали разбивать элементы на особые естественные группы по принципу их химического сходства. Это была ступень особенности в познании элементов, и на ней мысль химиков надолго задержалась. Для химиков стало традицией соединять и сопоставлять между собой лишь химически близкие элементы и отделять их от всех остальных, не сходных с ними элементов. Но на этой основе создать общую систему, которая охватила бы все вообще химические элементы, было невозможно.

Суть открытия, сделанного Менделеевым, состояла в том, что он вырвался за традиционные рамки особенности в понимании химических элементов и поднялся до ступени всеобщности. Для этого потребовалось поставить в центр исследования не только сходные, но как раз не сходные между собой элементы.

Говоря словами диалектики и логики, Менделеев увидел тождество (сходство, близость) элементов в их различии и их различие внутри тождества. Об этом он сам писал в своей первой статье, посвященной периодическому закону (1869): «Цель моей статьи была бы совершенно достигнута, если бы мне удалось обратить внимание исследователей на те отношения в величине атомного веса несходных элементов, на которые, сколько то мне известно, до сих пор не обращалось почти никакого внимания»²⁸.

²⁷ Д. И. Менделеев. Периодический закон, стр. 92—93.

²⁸ Там же, стр. 31.

Немного позднее (1871) он вновь подчеркивал, что его задачей было «находить отношения между несходными элементами. . . периодическая зависимость свойств несходных элементов и их соединений от атомного веса элементов могла быть установлена только после того, как эта зависимость была доказана для сходных элементов. В сопоставлении несходных элементов заключается также, как мне кажется, важнейший признак, которым моя система отличается от систем моих предшественников»²⁹. Эту же мысль Менделеев подчеркивал еще не раз. Например, он писал, что «между несходными элементами и не искали даже каких-либо точных и простых соотношений в атомных весах, а только этим путем и можно было узнать правильное соотношение между изменением атомных весов и других свойств элементов»³⁰.

Итак, ступень особенности заставляла химиков ограничиваться сопоставлением элементов лишь в рамках их сходства. Заслуга Менделеева как диалектика состояла в том, что он вырвался из этих тесных рамок и поставил изучение элементов на более высокую ступень — ступень всеобщности, включив в поле зрения все элементы вообще, а значит — и несходные, которые до тех пор выпадали из этого поля.

Следует заметить, что закон отрицания отрицания составляет как бы стержень всего периодического закона. Самая идея периодичности есть не что иное, как выражение отрицания отрицания, поскольку она предполагает периодическое повторение прежних свойств, черт, форм (возвращение к уже пройденной ступени), но на более высокой базе. Отсюда — возможность выразить периодическую систему элементов в виде спирали, на что обращал внимание Менделеев: «В сущности же все распределение элементов представляет непрерывность и отвечает до некоторой степени спиральной функции»³¹. Такую спиральную форму своей системы Менделеев пытался сам построить, о чем свидетельствуют его черновые записи³².

Подобно тому как в случае скачков Менделеев проводил различие между тем, что дает обычное физическо-механическое представление, и тем, что дает химия, это же он делал и в случае понятия периодичности: «Периодические функции, — писал он, — давно известны и очевидны для выражения зависимостей многих явлений от перемены времени и места, они стали привычны уму, когда дело идет о замкнутых формах движений или

²⁹ Там же, стр. 388.

³⁰ Там же, стр. 106—107.

³¹ Там же, стр. 121.

³² См.: Д. И. Менделеев. Научный архив, т. I, стр. 220—221, 228.

о всяких отклонениях от устойчивого положения, подобных колебаниям маятника. Такая-то периодическая функция для элементов оказалась явной в зависимости от массы или веса атомов . . . Все же, что было известно в отношении к функциональной зависимости от масс, ведя свое начало от Галилея и Ньютона, показывало, что, по мере возрастания массы, переменные функции падают или растут, как притяжение небесных светил. Всегда выражение явлений оказывалось пропорциональным массе и не было ни разу, чтобы с возрастанием массы начиналось, через некоторый период, повторение свойств, как оказалось в периодической законности для химических элементов»³³.

Так Менделеев на деле показывал своеобразие действия закона отрицания отрицания в сфере химии, не называя, однако, этот закон своим именем. Но существо дела от этого, разумеется, не менялось. Периодический закон выступил у Менделеева как выражение общего закона диалектики, гласящего, что, поскольку развитие в природе совершается в силу внутренних противоречий, постольку в ходе этого развития противоположности (в данном случае — металлы и не металлы) переходят, превращаются друг в друга и этим обуславливают периодическое повторение свойств у химических элементов; поэтому весь процесс неизбежно приобретает спиралевидный характер.

Таково было действительное содержание сделанного Менделеевым великого открытия. Менделеев — химик-материалист, сознательно разработавший применительно к познанию химических элементов особый сравнительный метод, который на деле представлял собой конкретизацию общего диалектического метода познания. Однако он был стихийным диалектиком. Поэтому в его общем мировоззрении и даже в подходе к химическим элементам проскальзывали иногда отступления не только от диалектики, но и от последовательного проведения линии материализма.

Эти отступления нередко носили лишь терминологический характер, но в отдельных случаях они касались самого существа дела. Поэтому, как и у многих великих преобразователей естествознания, у Менделеева возникали противоречия в воззрениях, причем некоторые из них так и не получили своего разрешения при жизни великого ученого.

Это относится прежде всего к идее сложности атомов и их разрушимости, к идее превращаемости химических элементов.

На вопрос, как относился сам Менделеев к этой диалектической идее, нельзя дать однозначного ответа, так как его взгляды менялись по мере их развития, но по мере того, как ученый становился старше, у него закреплялась уверенность в неразруши-

³³ Д. И. Менделеев. Периодический закон, стр. 214—215.

мости атомов и элементов в качестве последних кирпичей мироздания, в их непревращаемости одних в другие.

В молодости Менделеев явно склонялся к идее сложности атомов и превращаемости элементов. Он принимал гипотезу о том, что атомы образованы из более мелких субатомных частиц («ультиматов»), а потому сами должны иметь сложное строение и способны при определенных условиях разрушаться и переходить друг в друга.

С этих, разумеется, сугубо гипотетических позиций он толковал в первое время открытый им периодический закон. Например, он писал, правда, с большими оговорками (1871): «Легко предположить, но ныне пока нет еще возможности доказать и может быть это вовсе даже неверно, и во всяком случае подлежит еще большому сомнению. . . , что атомы простых тел суть сложные существа, образованные сложением некоторых еще меньших частей (ультиматов), что называемое нами неделимым (атом) — неделимо только обычными химическими силами, как частицы неделимы в обычных условиях физическими силами, однако, несмотря на шаткость и произвольность такого предположения, к нему невольно склоняется ум при знакомстве с химиею. Оттого такое учение повторяется в разных формах уже давно и выставленная мною периодическая зависимость между свойствами и весом, по-видимому, подтверждает такое предчувствие, если можно так выразиться, столь свойственное химикам»³⁴.

В таком случае последовательное возникновение химических элементов друг из друга можно было бы представить как своеобразное их «движение» по периодической системе. При этом Менделеев понимал это гораздо более диалектично, нежели многие химики, сторонники гипотезы Праута, суть которой в том, что все элементы складываются из водорода как некоей первоматерии («протила») так, что их атомные веса должны тоже арифметически складываться и быть кратными атомному весу водорода (H-1).

Менделеев отвергал упрощенный взгляд на предполагаемый процесс образования химических элементов, присущий механистической концепции Праута, и допускал, что если даже водород участвует в этом процессе, то необязательно вес его атома должен арифметически складываться, поскольку может происходить при этом убыль в весе за счет его превращения в другие виды энергии.

Так Менделеев пытался объяснить (1871) отсутствие целочисленных значений атомных весов многих элементов. Это было одним из замечательных предвидений ученого, подтвердившихся

³⁴ Там же, стр. 381.

гораздо позднее, уже после его смерти, когда было открыто явление так называемого дефекта массы.

Однако под влиянием того, что многочисленные попытки превратить элементы друг в друга кончались в XIX в. всегда безуспешно, Менделеев стал укрепляться в мысли об их неразложимости и непревращаемости друг в друга. Уже в своем фарадеевском чтении (1889) он резко отвергает не только идею единой материи и сложности химических элементов, но и попытку связать эту идею с периодическим законом³⁵. Еще позже (1897) в статье «Золото из серебра» он, не исключая в принципе возможности такой идеи и такой попытки, говорит о том, что на практике все это оказалось несостоятельным. «Поэтому, как философ, — писал он, — я с большим вниманием присматриваюсь ко всякой попытке показать сложность химических элементов. Но, как естествоиспытатель, я вижу тщетность всех попыток, а потому — опять по склонности людской философствовать — стараюсь согласовать самостоятельность химических элементов с иными выводами естествознания. . .»³⁶

При объяснениях химических явлений, исходя из связи химии с механикой, Менделеев явно скептически относился к установлению связи химии с учением об электричестве. Поэтому он отрицательно воспринял теорию электролитической диссоциации, видя в ней возврат к отвергнутому наукой электрохимизму («дуализму») Берцелиуса. Точно так же он не принял величайших открытий конца XIX—начала XX в. — электронной теории строения атомов (хотя в ней воплотилась старая идея об «ультиматах») и теории радиоактивного распада атомов и превращения элементов (хотя именно эта теория давала возможность представить весь процесс образования химических элементов как их «движение» по периодической системе).

С годами консерватизм во взглядах Менделеева на атомы и элементы усиливался. В предисловии к последним изданиям «Основ химии» (начало XX в.) он писал: «Возврат к электрохимизму, столь явный у последователей гипотезы об «электролитической диссоциации», и признание распада атомов на «электроны», на мой взгляд, не только усложняют и ничуть не выясняют дело, столь реальное со времен Лавуазье, как химическое превращение веществ, приведшее к признанию элементарных, весомых и неизменяющихся атомов простых тел»³⁷.

Все это говорит о том, что Менделеев не понял самой сути новейшей революции в естествознании. Ему казалось очевидным,

³⁵ См.: Д. И. Менделеев. Периодический закон, стр. 220—221.

³⁶ Там же, стр. 448.

³⁷ Д. И. Менделеев. Периодический закон. Дополнительные материалы, стр. 400—401.

что эта революция разрушает краеугольный камень, на котором зиждется все построенное им здание учения о периодическом законе, — рушится химико-механическое понятие элемента. Чтобы спасти это понятие, а вместе с ним и все свое учение, Менделеев пытается ухватиться за старое представление о мировом (или световом) эфире. Он предпринимает, но совершенно, разумеется, безуспешно, «попытку химического понимания мирового эфира»³⁸.

Менделеев так и не дождался новых, еще более величественных триумфов своего учения: он умер за шесть лет до них, когда периодический закон, благодаря трудам и открытиям Резерфорда, Содди, Нильса Бора, Файнса, Мозли и многих других физиков, приобрел свою новую формулировку, отвечающую квантово-электронным представлениям и науке о радиоактивности, или шире — ядерной физике.

Немалую роль в отрицательном отношении Менделеева к новым физическим открытиям, касавшимся строения материи и превращения ее форм, сыграл кризис физики. Идеалисты пытались использовать эти открытия в своих гносеологических целях («материя исчезла», «материя заменяется электричеством» и т. д.). Будучи воинствующим материалистом, Менделеев отверг в начале XX в. это вредное философское поветрие, как это он делал раньше, в 70-х годах XIX в., когда решительно выступил против увлечения некоторых естествоиспытателей спиритизмом.

Разоблачая спиритов и медиумистов, показывая, что многие из них становятся жертвами прямого обмана, он охарактеризовал тогда спиритизм как суеверие. Точно таким же образом он обрушивался на рубеже XIX и XX вв. на махистов и энергетиков. Еще в статье «Вещество» (1892) он отвергал идеи чистого динамизма, придающего «веществам значение временного сочетания сил, так что категория (в философском смысле) вещества исчезает»³⁹. Поэтому «в динамизме движется, так сказать — «ничто»»⁴⁰.

Продолжая отстаивать линию воинствующего материализма, Менделеев позже выступал против энергетиков и махистов. О них он писал: «Одни вовсе отрицают вещество, ибо, говорят они, мы знаем только энергию, веществом предьявляемую (жесткость, сопротивление, вес и т. п.), и, следовательно, вещество есть только энергия. Такое, на мой взгляд, чисто схоластическое представление очень напоминает тот абстракт, по которому ничего не существует кроме «я», потому что все проходит через сознание. Полагать можно, что подобные представления, несмотря ни на какую

³⁸ Д. И. Менделеев. Периодический закон, стр. 470.

³⁹ Там же, стр. 556.

⁴⁰ Там же, примеч.

диалектику (здесь в смысле софистики. — *Ред.*), удержаться не могут в умах сколько-либо здравых»⁴¹.

Отвергая свойственный энергетикам отрыв движения от материи (с отказом от признания материи как носителя движения), Менделеев вместе с тем отрицал механистическую концепцию, не видящую нераздельности между материей и движением. Он стоял на позициях признания, что нет материи без движения, как нет движения без материи и в этом отношении приближался к позициям диалектического материализма. «. . . Для нас ныне, — писал Менделеев, — без самобытного движения немислима ни одна малейшая доля вещества, всякая снабжена живою силою, энергиею в той или другой мере. Таким образом, движение стало понятием, неразрывно связанным с понятием материи. . .»⁴²

Великие научные достижения Менделеева свидетельствуют о громадном познавательном значении созданного им сравнительного метода в химии, а значит и метода диалектики, который составил действительную основу того сравнительного метода, которым пользовался великий русский химик.

⁴¹ Д. И. Менделеев. Периодический закон, стр. 603.

⁴² Там же, стр. 600.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ И ЭВОЛЮЦИОННАЯ БИОЛОГИЯ. ЗАЩИТА МАТЕРИАЛИЗМА К. А. ТИМИРЯЗЕВЫМ

Развитие и влияние естественнонаучного материализма, ставшее особенно ощутимым в России второй половины XIX в., в 60-е годы больше всего было связано с прогрессом биологии. Теория происхождения видов Ч. Дарвина, «Рефлексы головного мозга» И. М. Сеченова создали не только новый этап в исследованиях живой природы, но и оказали большое влияние на разработку мировоззренческих проблем.

Дарвинизм, в котором в наиболее зримой и законченной форме выступили естественнонаучные, детерминистические подходы, сменившие религиозно-теологическую систему воззрений на животный и растительный мир, занял заметное место в идейной жизни России.

Глубокий философский смысл новой общебиологической теории был весьма созвучен настроениям русской демократии. Последовательный трансформизм, доказательно утверждаемый дарвинизмом, в период крупных, страстно ожидаемых общественных изменений в России, воспринимался как одно из подтверждений естественности и неизбежности таких изменений.

Атеистическое содержание дарвинской теории русские естествоиспытатели и мыслители с энтузиазмом использовали в своих выступлениях против религии и церкви. Учение о происхождении видов обсуждали теоретики революционной демократии (Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев, М. А. Антонович и др.), вместе с тем крупнейшие естествоиспытатели-дарвинисты считали

себя не только учеными-естественниками, но и борцами за научное мировоззрение¹.

Теория Дарвина была принята с воодушевлением не только потому, что ее основные общетеоретические положения во многом совпадали с идеями, которыми жили прогрессивные слои русского общества, но и потому, что собственно биологические исследования, весьма родственные ей, получили в России широкое распространение. Эволюционизм был развитым направлением в русской науке первой половины XIX в.

Оппозиция дарвинизму была и в России², но наиболее известные биологи (А. О. и В. О. Ковалевские, И. И. Мечников, К. А. Тимирязев, И. М. Сеченов, М. А. Мензбир, А. Н. Северцов³) находились среди неизмеримо более многочисленных сторонников новой общебиологической теории. Эти биологи, соединявшие превосходные по замыслу, точности и мастерству экспериментальные исследования с широкими естественнонаучными и философскими положениями, не всегда одинаково оценивали отдельные элементы развивающихся биологических воззрений, в том числе и отдельные стороны учения Дарвина, но отношение к основным мировоззренческим проблемам своего времени объединяло их в одно направление.

Развитие биологии во второй половине XIX в. сопровождалось ее интенсивной дифференциацией. Ряд новых областей, доставивших существенный материал для решения мировоззренческих вопросов, был создан трудами русских ученых⁴.

Для уяснения проблемы единства органического мира большое значение имело создание сравнительной эмбриологии, разработку которой по праву связывают прежде всего с именами А. О. Ковалевского (1840—1900) и И. И. Мечникова (1845—1916).

К исследованиям А. Ковалевского с пристальным вниманием относился Ч. Дарвин. Уже после первых дошедших до него сведений о работах А. Ковалевского он писал в VI главе «Происхождения человека» (1871), что если выводы русского эмбриолога подтвердятся, то «это составит открытие величайшей важности».

Материалы А. Ковалевского помогли известному дарвинисту Э. Геккелю в разработке единой филогении органического мира и поисках общего предка всех многоклеточных. В эти поиски вклю-

¹ Такую характеристику дал Тимирязев Мечникову (см.: К. А. Тимирязев. Сочинения, т. IX. М., 1939, стр. 176—183), но она с еще большим основанием может быть отнесена к нему самому.

² Антидарвинистские статьи в 60-е годы публиковались в «Творениях святых отцов», «Христианском чтении», «Духовном вестнике» и других органах православной церкви. Успеха они не имели. Усиленная критика Дарвина началась в 70—80-е годы.

³ О работах М. А. Мензбира и А. Н. Северцова см. «Историю философии в СССР», т. IV.

⁴ См.: «История естествознания в России», т. III. М., 1962.

чился И. И. Мечников, создавший теорию паренхимеллы, которая была тесно связана с его работами по сравнительной физиологии.

Изучая физиологическую функцию различных органов у животных, относящихся часто к отдаленным систематическим группам, и обнаруживая при этом единые механизмы, Мечников и Ковалевский видели в своих работах новые подтверждения идеи генетического единства органической природы. Среди единых механизмов особенно интересным оказалось внутриклеточное пищеварение, привлекавшее на долгие годы внимание Мечникова и ставшее истоком его знаменитой теории фагоцитоза, которая была отмечена Нобелевской премией 1908 г.

Серьезной опорой дарвинизму стала возникшая в России эволюционная палеонтология.

За объединение палеонтологии с дарвинизмом первым взялся В. О. Ковалевский (1842—1883). Ученый стремился сделать свои работы «одной из главных опор дарвинизма»⁵, который он называл «полной революцией»⁶, направленной против такой «пошлой материи», как креационизм с его традиционными ссылками на то, «как божественно мудро все предсказано в библии»⁷.

Сторонники естественнонаучного материализма в России относились к дарвинизму как теории, имеющей прежде всего большое философское значение. Такое отношение было особенно свойственно К. А. Тимирязеву (1843—1920). Дарвинизм, писал он, «заключает в себе целое мировоззрение»⁸. Выдающийся эволюционист, подобно Больцману, готов был назвать XIX век «веком механического истолкования природы, веком Дарвина»⁹, так как благодаря создателю новой теории происхождения видов механическое объяснение («разумея под *механическим* объяснением обыкновенное *каузальное* в отличие от телеологического»¹⁰)

⁵ В. О. Ковалевский. Собрание научных трудов, т. I. М., 1950, стр. 351. В. О. Ковалевский не раз встречался с Дарвином, был с ним в переписке, издавал его труды в России, посвятил ему «Монографию рода *Anthracotherium cuvieri* и опыт естественной классификации ископаемых копытных». В свою очередь Дарвин, по словам Тимирязева, полагал, что «палеонтологические работы Владимира (Ковалевского. — *Ред.*) имеют еще более значения для нового эволюционного учения, чем работы его брата Александра по эмбриологии» (К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VII. М., 1939, стр. 562, 563).

⁶ В. О. Ковалевский. Собрание научных трудов, т. III. М., 1960, стр. 27.

⁷ В. О. Ковалевский. Собрание научных трудов, т. I, стр. 306, 308.

⁸ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VII, стр. 314.

⁹ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. IV. М., 1938, стр. 23—24.

¹⁰ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VII, стр. 312. Борясь за детерминизм против схоластической теологии, Тимирязев один из первых отмечал, что дарвинизм создает «новую, рациональную телеологию» (Сочинения, т. V. М., 1938, стр. 113). «Телеологический подход, когда помимо вопросов как? и почему? необходим вопрос для чего?, не снимается дарвинизмом, а становится вполне научным» (Сочинения, т. I. М., 1937, стр. 237).

смогло охватить всю — неорганическую и органическую — природу.

Эволюционисты России особенно ценили то, что биология стала областью применения естественнонаучных принципов и методов и превратилась в «новую опору для унитарного или монистического воззрения»¹¹. Они видели в Дарвине ученого-мыслителя, оградившего «положительную науку от вторжения в ее область и креациониста-теолога и финалиста-метафизика»¹². Поэтому выступления против дарвинизма воспринимались ими как «реакционный возврат к немецкой метафизике начала прошлого века»¹³. Защитникам теории Дарвина, ведущим среди них в России был Тимирязев, потребовалось немало энергии и умения, так как со временем критика дарвинизма не ослабевала, а усиливалась. Причины и характер этого обуславливались многими факторами.

Оппозиция Дарвину в определенной мере диктовалась логикой научного развития. Блестящий успех новой эволюционной теории, решившей основную загадку живого мира — свойственную ему целесообразность, которая так долго казалась совершенно мистической, был достигнут Дарвином введением в биологию исторического метода.

Необходимость исторических подходов в анализе живой природы выступила на первый план. В этом большая заслуга развитого эволюционного учения, поскольку в исследованиях жизни историзм как общий принцип и метод неизбежен. Но вместе с тем явления жизни при всей их сложности и многообразии требуют целого комплекса разнообразных методов.

Сам великий эволюционист, особенно в последние годы деятельности, использовал физиологические, экспериментальные методы, но они не были у него столь демонстративны, как исторический. Поиски новых методов часто приводили исследователей к одностороннему увлечению вновь найденным и отказу от уже существующего.

«Происхождение видов» усилило интерес к явлениям изменчивости и наследственности. Дарвин посвятил немало труда связанным с ними проблемам, хотя, если строго ограничить основное содержание его теории — объяснение приспособленности растительного и животного мира действительного естественного отбора, то в этих рамках изменчивость и наследственность принимались им в качестве данных, отправных моментов¹⁴.

¹¹ И. И. Мечников. Академическое собрание сочинений, т. 4. М., 1960, стр. 37.

¹² К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VII, стр. 240.

¹³ Там же, стр. 26.

¹⁴ См.: К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V. М., 1938, стр. 128.

Попытки раскрыть после Дарвина сложнейшие механизмы изменчивости и наследственности сопровождались удачами и вместе с тем односторонними выводами, поверхностной критикой ранне признанных положений.

Борьба вокруг дарвинизма несла на себе отпечаток не только событий, вызванных развитием естественных наук, но и столкновений различных мировоззрений, давления меняющейся социальной обстановки.

Тимирязев, особенно остро чувствовавший связь защищаемого им учения с более общей системой идей, признавал своего рода закономерностью, что ниспровергатели дарвинизма активизируются в периоды социальной реакции, когда усиливается гонение против «здравых научных понятий, одним из видных показателей которых является дарвинизм»¹⁵.

Влияние философских и социальных моментов сказалось на оживлении антиэволюционизма в России в 80-е годы. По словам Тимирязева, в полемике, начатой Данилевским, Страховым, «отразилась целая полоса нашей недавней культурной истории, в ней чувствуется удушающая атмосфера восьмидесятых годов, когда торжествующая реакция считала возможным порвать с преданиями ближайшего прошлого»¹⁶. Под этими преданиями ученый понимал высоко ценимые им идеи шестидесятников.

Новые исследования явлений изменчивости вели к обсуждению ряда философских проблем. Прежде всего вновь возникли затруднения с принципом телеологии. Теория происхождения видов объясняет приспособленность, целесообразность живой природы механизмом естественного отбора, действующим на уровне популяций.

Дарвинисты в России придавали исключительное значение идее естественного отбора¹⁷ и внесли много ценного в ее трактовку: они занимались проблемой характера и роли борьбы за существование, исследовали место, занимаемое мальтузианством в построениях Дарвина. Касаясь последнего, и Тимирязев и Мечников близко подходили к известным положениям Ф. Энгельса¹⁸.

Идея естественного отбора использовалась для объяснения не только целесообразности изменений в живой природе, но и ее прогресса, поскольку признавалось, что усложнение организма, дифференциация и специализация органов в целом дают боль-

¹⁵ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VII, стр. 35.

¹⁶ Там же, стр. 28.

¹⁷ Этого нельзя сказать о ранних работах И. Мечникова (см.: И. Мечников. Академическое собрание сочинений, т. 4, стр. 9—20).

¹⁸ См.: Ф. Энгельс. Диалектика природы. М., 1964, стр. 269—270; Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., 1966, стр. 64—67.

ший приспособительный эффект. Однако понятие прогресса достаточно сложно, и определенные заслуги в его выяснении принадлежат биологам России. Они проанализировали соотношение таких явлений и соответствующих им понятий, как изменение — приспособление — развитие — прогресс.

Сложность, многообразие изменений, происходящих в живой природе, отразил в своей классификации Мечников: в морфологической эволюции он отмечал прогресс, регресс и консервацию с осуществлением в каждой из этих линий целесообразной, адаптивной изменчивости. Позже А. Н. Северцов разработал формулу: биологический прогресс, ведущий к процветанию вида, не всегда достигается путем морфофизиологического прогресса. Идею ускорения темпов прогресса, «ускорения хода жизни»¹⁹, оснащенную палеонтологическими сведениями, ввел В. Ковалевский.

Принцип естественного отбора обнаружил конкретный, естественный двигатель, регулирующий создание наиболее приспособленных форм на уровне популяций. Однако в естественнонаучных построениях продолжала сохраняться идея существования регуляторов и на более низких уровнях.

Неясность этой проблемы способствовала появлению неолamarкизма (Коон, Генсло, Е. Варминг и др.), воскрешению витализма самого различного толка.

Сторонники неолamarкизма и витализма отреклись от принципа естественного отбора, объявив его беспочвенным и бесполезным измышлением. Но, не оценив значения естественного отбора, они не смогли раскрыть и природу интересовавшего их явления. Целесообразность на уровне организма объяснялась ими совершенно в духе религиозно-идеалистических тенденций времени или внутренними стремлениями, изначально заложенными в организме (К. Негели, А. Келликер), или действием духовных факторов, регулирующих всю жизнедеятельность (Ф. Франсе, А. С. Фаминцын, И. П. Бородин, В. В. Половцев). Детерминизм вновь вытеснялся идеалистической телеологией. Сложность усугублялась тем, что биологи сталкивались с категорией «случайность», которая доставляла науке немало хлопот.

Создавая теорию происхождения видов, Дарвин отпирывался от факторов случайной изменчивости.

К попыткам противопоставить термин «случайность» детерминистическим трактовкам отрицательно отнесся Тимирязев. Исходная причина изменений, по его мнению, — внешняя среда. «Все органические существа, — пишет он, — находятся в тесной зависимости от окружающих условий; они как бы отлиты в формы, определенные этими условиями, так что изменение в условиях

¹⁹ В. О. Ковалевский. Собрание научных трудов, т. I, стр. 351.

производит отпечаток и на организме»²⁰. Но соотношения между организмом и окружающими условиями сложны и почти неизвестны человеку, так что «изменение свойства или количества пищи (почвы для растения, корма для животных) составляет едва ли не единственное влияние, которым он (исследователь. — *Ред.*) в состоянии располагать»²¹.

Из-за сложности системы среда—организм человек вынужден в своей практике подхватывать не столько изменения, вызванные им с помощью определенных факторов, действующих уже известными путями, сколько те отклонения, причины которых, несомненно, существуют, но еще не поняты. По Тимирязеву, только это незнание и отражается в понятии «случайность». Такая трактовка включалась в пределы естественнонаучного материализма того времени.

Вместе с тем Тимирязеву, часто обращавшемуся к этой проблеме, принадлежат и другие идеи, более близкие будущему углубленному философскому осмыслению случайности как универсальной категории, отражающей не только субъективное незнание существующих причин. Он пишет: «Найдется ли какойнибудь сложный механический процесс, дающий вполне определенный, вперед вычисляемый результат и не представляющий при более глубоком анализе, при рассмотрении в другом масштабе, целого хаоса случайностей»²². В этой связи он с большим интересом относился к обнаруженному соответствию случайностей в процессах изменчивости закону вероятностей.

Серьезные трудности естественнонаучного и философского характера сопровождали дальнейшие исследования сложнейших проблем наследственности. Одним из первых встал вопрос о том, какие изменения наследуются. Уже Дарвин предполагал, что не все изменения равнозначны в процессе наследственности. Со временем исследователи все больше накапливают данные, говорящие об относительной стабильности наследственных структур, о том, что по своему влиянию на эти структуры изменения должны быть дифференцированы. Факт существования изменчивости различной значимости был положен в основу нескольких и весьма различных теорий.

В. О. Ковалевский предложил теорию двух типов изменчивости и соответственно развития — инадаптивного, когда появляются неглубокие, преимущественно количественные изменения, и адаптивного, заключающегося в резких, внезапно появляющихся качественных изменениях. Изменчивость обоих типов палеонтолог признавал наследственной, но инадаптивный путь оказывается

²⁰ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VII, стр. 115.

²¹ Там же, стр. 116.

²² Там же.

менее совершенным и приводит к скорому вымиранию видов, осуществляющих его; продукты адаптивного метода культивируют.

Но нередко в новых теориях находки и особенно все остающееся неясным, проблематичным сопровождалось идеалистической интерпретацией и противопоставлением новых идей дарвинизму, что вызывало резкую реакцию со стороны дарвинистов. Так, Тимирязев, защищая дарвинизм, отнес к лагерю воинствующей антинаучности, смыкающейся с клерикализмом, учение Вейсмана, теорию мутаций де-Фриза, гипотезу Коржинского о гетерогенезисе.

Позиции его определялись стремлением противостоять опасности идеалистических спекуляций в естествознании, особенно в период идейной реакции, и вместе с тем ошибочным мнением, что все позитивное в критикуемых им теориях — не что иное, как ухудшенное повторение уже упомянутого Дарвином.

Принципиально новые идеи и подходы возникли в изучении наследственности в связи с работами Менделя, которые в течение десятилетий оставались практически неизвестными ученому миру, а позже, будучи открытыми в 1900 г. К. Корренсом, Г. де-Фризом и Э. Чермаком, были включены не только в развивающуюся генетику, но и в идейную борьбу. Они были объявлены новой, универсальной концепцией, опровергающей и заменяющей дарвинизм. Синтез двух учений долгое время казался невозможным, и сторонники каждого из них усиленно подчеркивали их различия.

Смысл разногласий, существовавших в то время, обнаруживается в полемике, которую вел Тимирязев с антидарвинистами, сторонниками Менделя. Он прежде всего не соглашался с основным тезисом о том, что теория Менделя вытесняет весь дарвинизм, считая это преувеличением, объясняемым «целой совокупностью общих условий, совершенно чуждых науке, и главным образом тем пробуждением национализма и клерикализма, которыми отмечено последнее десятилетие истекшего столетия»²³.

Тимирязев, явно недооценивавший учение Менделя, полагал, что вообще ни о какой соизмеримости этих двух учений не может быть и речи. Вместе с тем он с несомненным сочувствием относился к поиску, начатому Менделем, строго количественных закономерностей в явлениях наследственности. Первое числовое соотношение, найденное им в генетике, он рассматривает как «любопытную закономерность», а об открывателе пишет: «Он первый ясно предъявил требование приложить к этим опытам статистические приемы, что и составляет его несомненную заслугу»²⁴.

²³ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VII, стр. 483.

²⁴ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VI. М., 1939, стр. 258—259.

Интересно отношение Тимирязева к идее существования дискретных носителей наследственных свойств. Его определенностораживало, что в многочисленных теориях наследственных структур («пангенезиса» Дарвина, «зародышевой плазмы» Вейсмана, «факторов» Бэтсона) авторы часто самой сложностью проблемы сбивались на идеалистические спекуляции, родственные старому преформизму. Критикуя это, Тимирязев не отказывался от предположения об определенном носителе наследственности, считая, что «в ничтожном комке зародышевого вещества» будущий организм существует «в состоянии физико-химическом, потенциальном»²⁵, и вполне вероятно, что «передающиеся потомству свойства окажутся связанными со специфически химическими свойствами этих веществ»²⁶.

Решить загадку наследственности, по мнению Тимирязева, сможет только физиолог в союзе с химиком. Мысль о необходимости в биологических исследованиях физико-химических подходов была одной из доминирующих в работах выдающегося русского эволюциониста.

Основными методами исследования живых существ он называет «экспериментально-физиологический и историко-биологический»²⁷. Первый — «не что иное, как физика, примененная в биологии»²⁸, он должен существовать «на прочных основаниях физики и химии»²⁹.

В борьбе с виталистами Тимирязев и его единомышленники защищали следующие положения: все процессы в живых организмах не менее естественны, чем в неорганической природе; универсальные законы природы распространяются на живые существа; количественные характеристики важны и правомерны в неорганическом и органическом мире³⁰, сложные явления жизни разлагаются на составляющие их физико-химические процессы; сведение биологического к физико-химическому диктуется логикой научного суждения.

Все эти положения, отражающие единство органического и неорганического, не снимали для биологов — противников ви-

²⁵ Там же, стр. 194.

²⁶ Эти слова Тимирязев цитирует (Сочинения, т. VII, стр. 455), полностью соглашаясь с ними, из президентской речи физиолога Шеффера, произнесенной на съезде Британской ассоциации в 1912 г.

²⁷ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 32.

²⁸ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. I, стр. 467.

²⁹ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. III, стр. 377.

³⁰ Тимирязев в связи с этим упоминал А. Бергсона, который, подобно многим сторонникам жизненной силы, выдвигал категорию «количество» одним из рубежей между живым и неживым и полагал, что биологией будет найден специфический закон, «не подчиняющийся числу и мере», и на этом строил надежду на воскресение витализма (Сочинения, т. V, стр. 168).

тализма — вопроса о специфике жизни. В биологической литературе тех лет утверждается связь между спецификой жизни и обменом веществ, выступающим неизменным фактором сохранения и развития, в то время как в неживой природе он — условие разрушения.

Вместе с тем начинается обсуждение специфики жизни с позиций представлений об энтропии. Н. А. Умов³¹, интересовавшийся проблемами биологии, в небольшой статье от редакции «Научного слова» ко второму изданию книги И. И. Мечникова «Этюды о природе человека» пишет, что жизнь противостоит возрастанию энтропии. Тимирязева привлекли мысли Больдмана об энтропии и живых организмах. Придерживаясь наиболее совершенных для своего времени представлений о специфике жизни, биологи-эволюционисты России основное внимание уделяли единству органического и неорганического мира.

Идеи Тимирязева о необходимости физиологии, основанной на физико-химических принципах, были осуществлены им самим в его знаменитых работах по физиологии растений, выясняющих механизм фотосинтеза — одного из важнейших мировых процессов, поскольку «зеленый лист, или, вернее, микроскопическое зеленое зерно хлорофилла, является фокусом, точкой в мировом пространстве, в которую с одного конца притекает энергия солнца, а с другого берут начало все проявления жизни на земле»³²⁻³³. До его работ сохранялась экспериментальная ошибка относительно осуществления фотосинтеза, сопровождаемая «субъективно-физиологическими» трактовками, индетерминистическими заявлениями (Ю. Сакс, В. Пфедфер) и, конечно, виталистическими выводами.

Успех Тимирязева — доказательство, что наивысшая интенсивность фотосинтеза падает на красную часть спектра (второй, меньший пик лежит в сине-фиолетовой части), — был достигнут не только усовершенствованием приборов и экспериментальным искусством, но и тем, что ученый считал своей обязанностью держаться строго в области «объективно-механических представлений»³⁴ и отпираться прежде всего от закона сохранения энергии, составляющего, по его словам, «едва ли не величайшее научное приобретение XIX века»³⁵.

Работы физиолога во многом определялись его материалистическим мировоззрением и, в свою очередь, служили ему подтверждением и опорой.

³¹ Н. А. Умов был одним из активных защитников дарвинизма и работ Сеченова.

³²⁻³³ Н. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 407.

³⁴ Н. А. Тимирязев. Сочинения, т. I, стр. 190.

³⁵ Там же, стр. 284.

Для Тимирязева, как и для ряда других эволюционистов России, многое значило осознание того, что «если три века тому назад натиск реакции приходилось выдерживать астроному, то теперь он направлен главным образом на биолога»³⁶.

Работы Тимирязева и его единомышленников стали преградой для любых попыток добиться «торжества религиозных и метафизических построений»³⁷. Поистине воинствующим был их атеизм.

Более сложным было их отношение к философии. На протяжении всей второй половины XIX в. повышенный интерес вызвала проблема взаимоотношения философии и науки, что объяснимо (помимо требований логики развития науки и философии), главным образом, процессами, имеющими социально-классовую основу, — появлением новой философии пролетариата и в связи с этим стремлением идеологов господствующих классов обновить прежнюю буржуазную философию.

Такие стремления нашли воплощение в разных вариантах позитивизма, предтечах экзистенциализма, прагматизма. Ученые-материалисты в России заняли свою позицию в решении данной проблемы. Исходным моментом для них послужило неприятие какой бы то ни было тенденции сузить сферу деятельности естественных факторов во имя сверхреальных, божественных сущностей, доказать, что рядом с научным, «этим единственно верным путем раскрытия истины и даже над ним» должны быть поставлены «метафизические потребности» и «чутье сокровенных тайн»³⁸.

Философские системы, приводящие к сверхреальным сущностям (для естествоиспытателей-материалистов «многие философские учения — не что иное, как религиозные догматы, которые старались основать на рациональных доводах, помимо откровения»³⁹), отвергались, будь то Гегель, Кант (критического периода) или прагматизм. О последнем Мечников писал: «Это — чисто практическое построение, очень напоминающее те религии, которые проповедовались не ради их соответствия с истиной, а ввиду приносимой ими пользы людям»⁴⁰.

Приемлемым, по мнению ученого, могут быть только философские учения, исключаяющие сверхреальное. Но и у них есть недостаток: они строятся на ином методе, чем естественные науки, в результате появляется опасность ненаучных суждений. Достоинством реальности обладает философское материалистическое учение, наиболее типично представленное «материалистическим

³⁶ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 23.

³⁷ И. И. Мечников. Академическое собрание сочинений, т. 11. М., 1956, стр. 22.

³⁸ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 18.

³⁹ И. И. Мечников. Академическое собрание сочинений, т. 11, стр. 147.

⁴⁰ И. И. Мечников. Академическое собрание сочинений, т. 13. М., 1954, стр. 26—27.

кодексом второй половины XIX века» — книгой Бюхнера «Сила и материя»⁴¹. Но и оно не заслуживает полного доверия.

Во взглядах ученых-материалистов нетрудно увидеть недовольство известными им философскими системами и стремление к новой философии. У них нет нигилизма по поводу важности предельно широких теоретических обобщений, определенного мировоззрения, единой логики познания: они не против философии, а за научную философию.

Несомненную симпатию вызывали у Тимирязева и его единомышленников воззрения революционной демократии; поэтому резкий отпор с его стороны встретили те, кто приветствовал «протест против крайностей материализма шестидесятых годов» и глумился над «симпатиями нашего либерального лагеря». Именно идеология шестидесятых годов находилась, по словам Тимирязева, «под господствующим влиянием не метафизической схоластики, а реально-научного склада мысли»⁴².

С большим вниманием отнеслись естествоиспытатели к позитивизму. Близость своим собственным представлениям они видели в заявлениях о необходимости и неизбежности доминирования научных подходов и решений, в периодизации эпох, принятой позитивизмом. Несомненный интерес вызвала энциклопедичность работ О. Конта.

Однако нетрудно обнаружить, что в работах Тимирязева, Мечникова и ряда других ученых России позитивизм существенно изменялся: он лишался собственной метафизики и сближался с материализмом. Тимирязев оставлял без внимания ряд сторон в учении Конта: понимание научности как синонима феноменализма, отрицание каких бы то ни было субстанций, сущностей на третьей, позитивной стадии развития познания и др.

Приветствуя эмпиризм Милля, Тимирязев опускает присущий английскому позитивисту феноменализм. Взгляды самого Тимирязева совсем иные. Он считает, что задача науки «сводится к тому, чтобы, отправляясь от «бытия» как данного, объяснить, почему оно такое, а не иное»⁴³.

Мало обращаясь к основным посылкам и выводам позитивизма, Тимирязев и его сторонники брали из него лишь то, что соответствовало их идеалам и помогало развеять «туман метафизики и мистицизма».

Отмечая сходство своих воззрений с позитивизмом первого этапа (О. Конт, Э. Литтре, Д.-С. Милль, Г. Спенсер), Тимирязев резко критически относился ко второму его этапу (Э. Мах, Р. Авернарнус). То, что это именно второй этап того же позитивизма,

⁴¹ И. И. Мечников. Академическое собрание сочинений, т. 11, стр. 133.

⁴² К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 224.

⁴³ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. IX, стр. 192.

его закономерное продолжение, не осознавалось ученым. Но теперь особенно явной стала противоположность его собственных воззрений субъективному идеализму.

Тимирязев пишет о своей солидарности с заключениями, диаметрально противоположными тем, «которые делает группа философов необерклианцев (Мах, Оствальд, Петцольд, к сожалению, отчасти и Пирсон), утверждающих, что наука должна ограничиваться этими чувственными восприятиями, а не пытаться проникнуть в объективную область тех внешних явлений, которыми вызываются эти ощущения»⁴⁴. Критика возрожденного идеализма содержится в ряде его статей — «Наука», «Погоня за чудом, как уместный атавизм у людей науки», «Год итогов и поминок», «И. И. Мечников — борец за научное мировоззрение» и др. Для Тимирязева агностицизм, кем бы он ни проповедовался, — это всегда «какой-то мистический экстаз невежества, бьющего себя в грудь, радостно причитая: Не понимаю! Не пойму! Никогда не пойму!»⁴⁵.

Стремление естествоиспытателей-материалистов к научной философии было продиктовано велением времени; отстаивание ими научных методов (особенно в период оживления иррационализма, популярности интуитивизма Бергсона, критике которого уделено немало страниц Тимирязевым и Мечниковым) составляло несомненную их заслугу. Но во всем этом была и определенная ограниченность. В представлении ученых-материалистов истинные философские положения могут быть получены только на основе науки, ее отработанных и проверенных методов. Под наукой разумелось естествознание, поскольку «младенческое состояние социальной науки»⁴⁶ делало ее мало пригодной. Исключая социальную науку, эти ученые еще меньше отдавали должное социальной практике. В генезисе научной философии она не участвует. Связь философских учений с социальными силами отмечалась не раз, особенно в работах Тимирязева, но, скорее, как союз религиозно-идеалистических систем с социальной реакцией и уже разработанных здравых реалистических воззрений с демократией⁴⁷.

Не отличалась полнотой и трактовка естественнонаучных методов, которые предполагались в качестве единственных и универсальных для всего познания, включая философское. В естественных науках, особенно в биологии второй половины XIX в., еще продолжала существовать склонность к индуктивизму, хотя

⁴⁴ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VIII. М., 1938, стр. 16.

⁴⁵ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 423.

⁴⁶ И. И. Мечников. Академическое собрание сочинений, т. 11, стр. 238.

⁴⁷ К. А. Тимирязев: «Вздыхающая по прошлому метафизика и катящаяся назад буржуазия не прочь протянуть друг другу руку помощи» (Сочинения, т. V, стр. 15).

И. И. Мечников: «Теоретическая разработка вопросов естествознания (в самом

на почве математики уже началось развитие аксиоматики, существенно углубившей понимание дедукции. У Тимирязева немало положений о единстве индукции и дедукции, но все же общая атмосфера, когда признавалось, что «индуктивная, экспериментальная наука стала венцом знания»⁴⁸, отражалась и на его воззрениях. При том ограниченном понимании логики познания (прежде всего процесса постижения истины и ее верификации), которым обладали естествоиспытатели-материалисты, не могло быть и речи о решении проблемы — философия и наука.

Естественнонаучный материализм русских эволюционистов, благодаря дарвинизму, наполнился диалектическими представлениями. Тимирязев всемерно подчеркивал всеобщность исторического метода. «Разве и за пределами жизненных явлений мы можем обойтись, не прибегая к историческим причинам?», — писал он и приводил в пример астрономию, химию, социологию. Но диалектичность дарвинизма была в полной мере оценена не естествоиспытателями-материалистами, а материалистической философией марксизма. Для эволюционистов идеалом философской концепции мира оставалось мировоззрение, выдержанное в принципах существовавшего механического детерминизма.

Тимирязев одним из первых среди ученых России пришел к марксистской философии. Он рано познакомился с марксистскими работами⁴⁹, восторженно отзывался о кардинальном повороте во взглядах на общество, совершенном Марксом, однако понимание того, что марксизм представляет собой цельное мировоззрение, появилось у него позже, в годы Октябрьской революции.

Для Тимирязева, как и для ряда других эволюционистов России, социальные проблемы не были привходящим, второстепенным моментом деятельности. Покоренные идеями революционных демократов, сознавая, что наука может служить эффективным средством изменения действительности, они шли в науку, посвящая себя общественному прогрессу. Без их участия и поддержки не обходилось не только поле битвы научных идей, но и революционные движения, выступления демократии против реакции⁵⁰.

широком смысле) одна только может дать правильный метод к познанию истины и вести к установлению законченного мирозерцания или, по крайней мере, по возможности приблизить к нему» (Академическое собрание сочинений, т. 13, стр. 124).

⁴⁸ Слова Д. И. Менделеева, цитируемые К. А. Тимирязевым (см.: К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 431).

⁴⁹ Тимирязев писал, что он у П. А. Ильенкова видел «тотчас по его появлении первый том «Капитала» Маркса» (Сочинения, т. V, стр. 251).

⁵⁰ В. О. Ковалевский участвовал в польском восстании 1863 г., в походе Гарибальди 1866 г. Одним из наиболее деятельных участников демократических протестов студенчества и части профессуры был К. А. Тимирязев.

Существенным стимулом к изучению социальных вопросов стал для них дарвинизм, имевший широкие выходы в социологию. Принципы естественности и изменчивости, захватив органический мир, расширили область своей применимости и приблизились к грани социальной жизни. Дарвинизм дал новую опору для представлений о естественном развитии общества. Но вместе с тем его сближение с социологией породило социал-дарвинизм, утверждавший не столько естественность биологических и социальных процессов, сколько их тождество.

Исходными положениями в работах социал-дарвинистов стали борьба за существование в извращенном истолковании и мальтузианство. В России идеи социал-дарвинизма столкнулись с серьезным противодействием. Против них с революционно-демократических позиций выступили Чернышевский и, отправляясь от гуманизма и религии, Толстой; в защиту демократии и дарвинизма выступили ученые-материалисты; концепцию, основанную на том, что не борьба, а взаимопомощь преобладает в социальной и биологической эволюции, активно пропагандировал П. Кропткин.

Вместе с Т. Гексли и другими естественнонаучными материалистами Запада дарвинисты России утверждали: «Учение о борьбе за существование останавливается на пороге культурной истории. . .», ни Дарвин, ни один последовательный дарвинист не распространяли этого учения на современного культурного человека⁵¹; социальное устройство должно способствовать «не переживанию наиболее приспособленного. . . но приспособлению наибольшего числа к переживанию»⁵².

Подробный и тщательный анализ мальтузианского учения приводил эволюционистов к явному сомнению в том, что его «вывод является единственным, а главное — ближайшим»⁵³. Отношение к мальтузианству во многом диктовалось демократическими убеждениями ученых-материалистов. Они поставили тот вопрос, который Тимирязев считал безусловно более своевременным, чем безнадежные заключения сторонников Мальтуса: «А сколько блюд получают заседающие за этой трапезой и не справедливее было бы прежде, чем отлучать кого-нибудь от участия в ней, озаботиться о возможно равномерном распределении имеющихся яств?»⁵⁴.

⁵¹ См.: К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 425—426.

⁵² Слова Т. Гексли, приводимые К. А. Тимирязевым см.: К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 102).

⁵³ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VI, стр. 118.

⁵⁴ Там же.

Однако специфика социальных явлений, истинные причины и средства общественного прогресса далеко не всегда улавливались учеными-материалистами.

Наиболее характерна в этом отношении широкая социологическая концепция, предложенная И. И. Мечниковым и пользовавшаяся в свое время большой известностью. В своем социологическом трактате «Этюды о природе человека. Опыт оптимистической философии» Мечников писал, что ни религия, ни метафизические философские системы не привели и не могли привести к разумно устроенному человеческому обществу. Немного пользы, с точки зрения подлинной человечности, принесла до сих пор и наука. Естественно, что людьми овладевают пессимизм и отчаяние. Но спасение есть, им явится оптимизм, опирающийся на понимание того, что людей и общество можно улучшить, и сделает это наука, обратившаяся не вообще к природе, а к природе человека.

Основная причина несовершенства человеческого существования, по теории ортобиоза Мечникова, — органические и функциональные дисгармонии; активное преодоление их с помощью науки — вот истинный путь к совершенству общества.

Иные воззрения развивал Тимирязев. «Главнейшие факторы будущего, — по его словам, — наука и демократия»⁵⁵. Но и у него нередки гипертрофированные надежды на науку, преобразующую природу, человека, общество, и он воспринимает «экономический принцип исторического материализма» прежде всего как продолжение «начала, являющегося руководящим уже в мире бессознательном (в мире животных и растений)»⁵⁶.

Более полное понимание исторического материализма наступает у Тимирязева в годы революции и гражданской войны. Тогда он пишет о решающем судьбы общества, в том числе и науки, генеральном бое «капиталистического строя с идущим ему на смену социализмом»⁵⁷.

Глубокое осознание ученым пагубности капитализма и необходимости социализма, активная поддержка им пролетарской революции вызвали горячее одобрение В. И. Ленина. Получив от Тимирязева сборник «Наука и демократия», Ленин ответил автору письмом, в котором писал: «Я был прямо в восторге, читая Ваши замечания против буржуазии и за Советскую власть»⁵⁸.

К. А. Тимирязев был одним из первых, кто участвовал в новом процессе перехода естествоиспытателей-материалистов на позиции философии марксизма.

⁵⁵ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. V, стр. 19.

⁵⁶ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VI, стр. 217.

⁵⁷ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. IX, стр. 18.

В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 51, стр. 185.

Г Л А В А П Я Т Н А Д Ц А Т А Я

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ И БОРЬБА ЗА МАТЕРИАЛИЗМ В ФИЗИОЛОГИИ. РОЛЬ И. М. СЕЧЕНОВА В ОБОСНОВАНИИ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Выдающийся русский естествоиспытатель *Иван Михайлович Сеченов* (1829—1905) по праву является «отцом русской физиологии» и основателем научной психологии в России. Он был воинствующим материалистом, отстаивавшим материалистические позиции в физиологии и психологии и давшим естественнонаучное обоснование ряду положений материалистической теории познания. По характеру общественной деятельности Сеченов принадлежал к ученым-демократам, близким к революционно-демократическим слоям передовой русской интеллигенции, возглавляемой журналом «Современник» и его идейным вождем Н. Г. Чернышевским.

Научная деятельность Сеченова разворачивается в 60-е годы. Огромное влияние на его мировоззрение оказала дискуссия после выхода работы Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». В это время Сеченов сблизился с сотрудниками журнала «Современник» и установил личный контакт с Н. Г. Чернышевским. И. М. Сеченову в книге Чернышевского импонировали идеи материалистического монизма и детерминизма при подходе к явлениям жизни и психики, положения об объективном, опосредованном познании психики и необходимости создания психологии как опытной науки.

Развивая далее идеи Чернышевского, Сеченов летом 1862 г. пишет свою знаменитую работу «Рефлексы головного мозга», которая по замыслу предназначалась для «Современника», но не была допущена цензурой; она напечатана в «Медицинском вестнике» в 1863 г. В этой статье автор наметил широкую и радикальную программу объективного изучения психики, определил

главное направление своей дальнейшей научно-исследовательской работы и т. д. Ко времени написания этой статьи официальная психология, преподававшаяся в высших учебных заведениях России, носила открыто идеалистический и даже богословско-спиритуалистический характер. Психология находилась еще под влиянием немецкой классической философии — Шеллинга, Гегеля, Канта. Кроме того, широко пропагандировались вульгарно-материалистические идеи Бюхнера, Фогта и Молешотта.

Но идеалистической психологии противостояло и материалистическое направление в психологии и физиологии. К числу непосредственных предшественников Сеченова в физиологии и психологии относятся известные русские ученые, профессора Московского университета: А. М. Филомафитский, К. В. Лебедев, Г. И. Соколовский, Е. О. Мухин, И. Т. Глебов и доктор И. Е. Дядьковский. В их работах развивались прогрессивные идеи о ведущей роли нервной системы в жизнедеятельности организма, о путях сближения психологии и физиологии, о рефлекторных функциях нервной системы, приводились данные о взаимосвязи и взаимодействии различных видов чувствительности, об упражняемости органов чувств и т. д.

В «Рефлексах головного мозга» Сеченов выступил как новатор в науке и вполне сформировавшийся воинствующий материалист. Основное содержание статьи подводило научную базу под революционно-демократические требования социального равенства. Из работы следовало, что деление людей на привилегированные классы и сословия, господство одних рас над другими имеют чисто социальные причины; различия в психике людей коренятся в окружающих условиях жизни.

После выхода «Рефлексов головного мозга» Сеченов стал в центре борьбы за материализм против идеализма и агностицизма в психологии и физиологии, а также в теории познания.

Методологические принципы научной деятельности. В своих научных исследованиях Сеченов исходил из признания материалистического принципа отражения, материального единства мира, детерминизма и развития.

Принцип отражения состоит, согласно Сеченову, в признании внешнего мира источником наших чувственных впечатлений, представляющих «сколок с действительности», а через их посредство — и продуктов абстрактного, «символического» мышления. Раскрывая роль этого принципа, Сеченов анализирует гносеологические корни идеализма.

«Главный же грех метафизики (Сеченов имеет в виду объективный идеализм. — *Ред.*) заключается. . . в убеждении, что человек может узнавать окружающий его мир помимо органов чувств

и безусловно»¹. Кроме того, объективный идеализм обособляет части или стороны целого в отдельные «сущности», признает «абстракты» самостоятельно существующими. Истоки субъективного идеализма Сеченов видел в преувеличении роли субъективного фактора, в его отрыве от внешних воздействий и телесных процессов. Он отмечал также, что идеалисты черпают свои аргументы в трудностях и неразработанности физиологических основ психической деятельности. В устранении этого пробела он видел свою главнейшую задачу.

Исходной предпосылкой при изучении явлений живой природы и особенно психики Сеченов считал материалистический монизм. Важнейшей задачей естествознания является исследование физико-химической основы жизни, вскрывающей связь неживой и живой природы. Сеченов особо выделял общий для обеих областей природы закон сохранения вещества и энергии.

С позиций материалистического монизма Сеченов критикует идеалистические трактовки психофизической проблемы. Выступая против К. Д. Кавелина, согласно которому душа есть «отличное от тела, самостоятельное и свободное начало», И. М. Сеченов в своих «Замечаниях на книгу Кавелина. . .» и в статье «Кому и как разрабатывать психологию» показывает несоответствие идеалистического тезиса данным науки, раскрывает черты генетического, анатомического и функционального «родства» нервных процессов и психических актов.

Сеченов отвергает попытку психологов-идеалистов ввести особую, нематериальную, «психическую энергию».

Одним из проявлений материального единства мира он считал подобие в строении и функционировании различных систем, выражаемое в различной степени схождения (общности) их законов. Так, деятельность организма и его поведение представляют «саморегуляцию», подобную автоматической регуляции в машинах, а схождение это основывается на сигнализации, объединяющей отражательную и регулирующие функции нервной системы. Такой общий подход, связанный с идеей сигнализации и управления, является, как справедливо отмечал Сеченов, «необходимой точкой отправления при изучении жизненных деятельностей вообще»².

Сравнивая организм и мозг с управляющими устройствами, Сеченов ставил задачу отыскания специфических моментов в строении и деятельности живых систем в отличие от устройств, существовавших в технике того времени. Еще в «Рефлексах голов-

¹ См.: И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1. М., 1952, стр. 241.

² «Научное наследство», т. III. М., 1956, стр. 47.

ного мозга» он призывал к «осторожности в заключениях», считая организм и мозг «самой причудливой машиной»³.

Эти идеи отнюдь не были механистическими, как-то пытались представить его современники-идеалисты Г. И. Челпанов, А. Ц. Стадлин, А. И. Смирнов, харьковский профессор богословия М. Остроумов, архимандрит Борис и др. В действительности эти идеи являлись глубокой и смелой материалистической гипотезой о природе психического. Гениальность Сеченова сказалась в том, что, несмотря на слабое развитие техники автоматического регулирования, он смог в сигнальной функции психического увидеть две существенные стороны, которые на современном языке именуется переработкой информации и управлением.

Сейчас признано, что рефлекторная теория представляет один из генетических источников современной науки об общих законах управления — кибернетики.

С принципом материального единства мира Сеченов тесно связывал принцип детерминизма, причинной обусловленности явлений. Анализируя категорию причины, он подчеркивал ограниченность ее обычного понимания как внешнего одностороннего воздействия. Взаимодействие, как показал ученый, является более глубокой категорией, помогающей понять причинную зависимость, раскрыть механизм причинности. Идеи Сеченова о причинности и взаимодействии перекликаются с мыслями Ф. Энгельса⁴.

Важнейшая заслуга Сеченова состоит в том, что он заложил научные основы для причинного понимания психических явлений. Применимость принципа причинности к живым организмам он провозгласил в знаменитых тезисах, приложенных к его докторской диссертации (1860); формой проявления этого принципа в сфере психики является рефлекторный принцип деятельности нервной системы, включая головной мозг.

Последовательный детерминизм в исследованиях сложных явлений жизни и психики нуждается еще в одном требовании научной методологии — в принципе *генетического подхода* к явлениям, в идее развития, преемственности низших и высших форм жизни и поведения. Действия животных и поступки человека определяются, как показал И. М. Сеченов, не только наличными воздействиями, но и прошлым индивидуальным опытом, который у человека включает усвоенный им опыт человечества. Ученый выдвигал требование изучать психическую деятельность, начиная с ее простейших генетически ранних форм.

³ И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 14.

⁴ См.: Ф. Энгельс. Диалектика природы. М., 1955, стр. 183—184.

Доказательство рефлекторной природы психической деятельности. Во второй половине XIX в. одной из центральных проблем борьбы материализма и идеализма в науке была так называемая психофизическая проблема, связанная с пониманием природы психической. Это обусловлено тем, что, с одной стороны, накопился большой экспериментальный материал по психофизиологии органов чувств, началось изучение анатомии и физиологии головного мозга (Галль, Флуранс, Брока и Гитциг), назрел вопрос о создании психологии как опытной науки; с другой стороны, идеализм, издавна находивший свое убежище в нерешенных вопросах и трудностях исследования и объяснения психики, пытался укрепить свои позиции в области психологии.

Концепции «физиологического идеализма» (Холл, И. Мюллер), открыто спиритуалистическая психология (Лопатин), направление, признающее психические явления за одну из форм особой энергии (Грот, Кюльпе, Оствальд, Ледд и др.), дуалистические теории — концепции психофизического (психофизиологического) параллелизма (Фехнер, Тен, Вундт) и теория взаимодействия духа и тела (Зигварт, Штумпф, Лотце) — все они использовали слабости механистического, «вульгарного материализма» и так или иначе противостояли зарождавшемуся последовательно-материалистическому учению о психике, создаваемому И. М. Сеченовым.

Главным пунктом борьбы в решении психофизической проблемы был вопрос о применимости к психике материалистического принципа причинности. Идеалисты пытались представить психику человека «свободным и самостоятельным началом» (индетерминизм) или имеющим особую, «чисто психическую», духовную причинность, не обусловленную материальными факторами.

Гениальным взлетом сеченовской мысли, направленной на объяснение и изучение психики с позиций материалистического детерминизма, была работа «Рефлексы головного мозга», где ученый ставил задачу «ввести физиологические основы в психические процессы», показать, что психика относится к области «строгого» естественнонаучного исследования.

Принцип рефлекса еще со времени его введения Р. Декартом считался воплощением механической причинности, «машинности», которой подчиняются лишь произвольные реакции животных и человека, осуществляемые посредством низших этажей нервной системы. Сеченов распространил рефлекторный принцип на деятельность головного мозга⁵, изменив само понятие рефлекса.

⁵ Еще до Сеченова, в начале XIX в., чешский анатом и физиолог Г. Прохазка пытался распространить принцип рефлекса на деятельность головного мозга (см.: Г. Про-

Основу для познания причинной обусловленности психического Сеченов находит в общепсихологическом подходе к психике, опираясь на эволюционное учение Ч. Дарвина. Если психика — звено в эволюции живого и одно из орудий приспособления, то тайну психического следует искать в изучении актов взаимодействия организма со средой. «В научное определение организма, — писал И. М. Сеченов в 1860 г., — должна входить и среда, влияющая на него»⁶. При этом зависимость от среды не есть механическая детерминация по принципу внешней силы; внешние условия, согласно Сеченову, действуют не иначе как через посредство внутренних.

Поиски свойств, лежащих в основе рефлекторной деятельности мозга, привели И. М. Сеченова к открытию мирового значения — явления центрального торможения (1862). Открытие процессов центрального торможения позволило ввести в физиологию мозга понятие приобретенных, или, по терминологии И. П. Павлова, условных, рефлексов. С помощью механизма центрального торможения осуществляются избирательность, «угнетение» или отсроченность реакций, а также, как он выяснил позже, и процессы дифференцировок (различения), без которых не существует ни один познавательный акт.

Вторым, противоположным торможению, важнейшим свойством мозга является его способность усиливать реакции. Это — деятельность «усиливающего механизма», связанного с состояниями различных потребностей (голод, жажда) и эмоций (страх, наслаждение и пр.). Объективное состояние потребности организма находит свое выражение в возбуждении соответствующих областей головного мозга, которые усиливают чувствительность к внешним раздражителям.

Введение в рефлекторную схему «усиливающего механизма» было важным шагом в материалистическом объяснении активного характера психического поведения. Это подрывало один из устоев идеализма — признание активности субъекта нематериальным фактором.

Третьим существенным свойством, объясняющим рефлекторные процессы мозга, является свойство «инертности» нервных процессов, т. е. способность сохранять следы предшествующих раздражений. Оно составляет физиологическую основу функции

жажда. Физиология или наука о естестве человеческого. СПб., 1822; *Трактат о функциях нервной системы.* Л., 1957). Но отсутствие данных об основных свойствах нервных процессов и механизмах мозга не позволило ему обосновать понимание психической деятельности как рефлекторной. Учебник физиологии Прохазки «Наставление естествознания человеческого» был переведен на русский язык (СПб., 1809), однако не имеется никаких сведений о влиянии чешского анатома на Сеченова.

⁶ И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 533.

памяти. Открытие и экспериментальное подтверждение Сеченовым свойства инертности (1864 г.) составило второе по важности, после центрального торможения, событие в физиологической науке. Оно позволило Сеченову доказать известную равноценность наличного воздействия и «воспроизведенного следа» для ориентировки и регулирования действий.

Тем самым ученым было показано, что поведение детерминировано не только наличными воздействиями внешней среды но и прошлым индивидуальным опытом, «прошлыми встречами» с внешним миром. Это расширяло возможности выбора целесообразных реакций, приспособления живых существ.

Открытия центрального торможения, инертности нервных процессов, а также «усиливающего механизма» позволили Сеченову объяснить несоответствие между возбуждением и вызываемым им действием — движением. Это несоответствие заключается не только в отсутствии прямой зависимости между величиной внешнего воздействия и ответной реакции; оно имеет и глубоко качественный характер: отсутствие или выбор реакции зависит не только от действующего раздражителя, но также от состояния и прошлого опыта индивида. Факты такого рода несоответствия не раз использовались идеалистами для «доказательства» «свободы воли», вмешательства «сверхприродных» факторов и т. д.

Материалистическое понимание Сеченовым природы психической деятельности как рефлекторной углублялось рассмотрением ее как сигнальной деятельности. Согласно Сеченову, внешние воздействия, перерабатываемые в нервный процесс, становятся сигналами, приобретая две основные функции: во-первых, они являются носителями сведений об объекте, «орудием различения внешних условий», «орудием ориентации»; во-вторых, они являются «руководителем» или «регулятором» действий, т. е. способны приводить в деятельное состояние исполнительные органы тела⁷.

Эта вторая важнейшая идея о психической деятельности как сигнальной была в дальнейшем развита в учении И. П. Павлова о высшей нервной деятельности.

Яркой страницей борьбы И. М. Сеченова за материализм в науке является решение им проблемы воли, основанное на рефлекторном принципе и идее сигнальности. Он показал, что регуляция двигательных актов низшего уровня обусловлена внешними воздействиями, внутренними состояниями организма-субъекта и его прошлым опытом.

Начиная с «Рефлексов головного мозга», Сеченов ставит задачу причинно объяснить произвольность высшего типа, т. е.

⁷ См.: И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 475, 566, 582, 292, 188, 607 и др.

сознательное регулирование поступков, основанных на нравственных критериях, ставших потребностями личности. Причинное объяснение этой активности, произвольности высшего порядка он справедливо усматривал в воспитании жизнью и самовоспитании путем тренировки в преодолении трудностей. Эти мысли созвучны трактовке воли в работах Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» (1861) и «Что делать?» (1863).

Сеченов понимал воспитание как активное взаимодействие субъекта с объектом, а не в духе механической каузальности — одностороннего восприятия воздействий извне, как пытались представить его концепцию В. Зайцев и идеалисты Г. Струве и К. Д. Кавелин, который в книге «Задачи психологии» (1872) произвольное поведение считал причинно не обусловленным.

Представители официальной идеологии обвинили Сеченова в оправдании безнравственных поступков людей, в проповеди идей, направленных на разрушение общественного порядка⁸.

На это обвинение И. М. Сеченов в силу условий цензуры смог ответить лишь позднее, в статье «Учение о не-свободе воли с практической стороны» (1881). Он показал, что, признавая причинную «зависимость человеческих поступков от условий внешней и внутренней среды»⁹, учение о «не-свободе воли» не устраняет «внутренней борьбы, которая предшествует совершению поступка». «Свобода выбора» человеком своих поступков есть «результат всего предшествующего и настоящего развития человека»¹⁰, включая его нравственные критерии, желания и чувства, а также усвоенные в ходе воспитания навыки по преодолению трудностей. Все это не снимает ответственности человека за свои поступки.

При изучении волевого, т. е. произвольного, поведения человека Сеченов довольно близко подходит к диалектико-материалистической трактовке случайности.

Борьба за разработку объективного метода психологии. Полемика И. М. Сеченова с К. Д. Кавелиным (1872—1874) по вопросам детерминированности человеческого поведения переросла в дискуссию о предмете, задачах и методе психологии.

Ключом к объективному познанию психических явлений, к построению научной психологии И. М. Сеченов считал принцип детерминированности поведения, которое является рефлекторным по своему механизму. Целостный акт поведения, т. е. акт взаимодействия организма-субъекта со средой, представляет собой ту «ячейку», из которой можно вывести, объяснить все особенности психических явлений.

⁸ См.: Г. Струве. Самостоятельное начало душевных явлений. М., 1870, стр. 5.

⁹ И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 447.

¹⁰ Там же, стр. 430.

Психика взрослого существа аккумулирует весь путь его индивидуального психического развития, т. е. включает в себя прошлый опыт индивида. Поэтому исследование путей, способов формирования психических свойств — необходимое условие их научного познания. Экспериментальное изучение онтогенетического развития психики на основе рефлекторного принципа (Сеченов считал главной задачей и методологическим началом научной психологии)¹¹.

Основываясь на генетическом подходе, ученый подверг убедительной критике теорию «прирожденных способностей» так называемых нативистов (субъективных идеалистов), подводивших психофизиологическую основу под кантовский априоризм.

Разрабатывая вопрос об объективном методе психологии, Сеченов показывает несостоятельность идущего еще от Д. Локка понятия о внутреннем опыте, или «психическом зрении», с помощью которого психическое «познаваемо непосредственно»¹². С помощью «психического зрения» (т. е. интроспекции) можно непосредственно наблюдать не психические процессы, а их результаты — отражение внешнего мира. Объективное изучение психической деятельности, согласно Сеченову, возможно лишь опосредствованным путем, через «внешний опыт» (так же как и познание других объектов действительности), а не с помощью отстаиваемого К. Д. Кавелиным «умозрения», или «психического зрения».

Отвергнув «метод интроспекции» как ненаучный, Сеченов видит главную задачу в изучении физиологических механизмов психической деятельности, отводя «сравнительно-психологическому» методу и «историко-культурному» методу (анализу исторических продуктов деятельности) подчиненную роль. Это должно, по справедливому заключению Сеченова, явиться фундаментом научной психологии, началом в разработке ее объективного метода.

Полемика Сеченова с Кавелиным по вопросам о природе психики, предмете, методе и задачах психологии по существу представляла собой борьбу с позитивистскими тенденциями в психологии и физиологии, возглавляемыми на Западе В. Вундтом. Вундтовская «физиологическая психология» сочетала в себе элементы физиологического эмпиризма с откровенно идеалистическими установками (метод самонаблюдения, принцип апперцепции и др.), к которым склонялся Кавелин. Вундтовскую психологию с ее дуалистическим принципом психофизического параллелизма пропагандировал Челпанов, противопоставляя ее

¹¹ См.: И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 209.

¹² Там же, стр. 172.

рефлекторной теории Сеченова, его материалистическому мировоззрению.

Природа чувственного отражения. И. М. Сеченов внес значительный вклад в изучение механизмов чувственного отражения, фактически заложил основу решения вопроса о природе чувственного образа, дал естественнонаучное обоснование важнейшим вопросам материалистической теории познания.

В ряде работ («Кому и как разрабатывать психологию», «Первая лекция в Московском университете», «Физиологические очерки», «Физиология нервных центров» и др.) он классифицирует и дает анализ деятельности «чувствующих снарядов», или «сигнальных, аналитических снарядов», которые позже, в учении И. П. Павлова, получили название анализаторов.

У Сеченова в противоположность традиционной «физиологии органов чувств» периферические приборы и центральная мозговая область анализаторов объединены между собой в единое целое. Он показал, что деятельность периферических приборов органов чувств совершается по схеме приобретенных (по Павлову — условных) рефлексов. Так, настройка чувствующего снаряда на наилучшее восприятие внешних воздействий обеспечивается его рефлекторной деятельностью: в головной мозг посылаются сигналы о состоянии рецепторов, а из мозга — корректирующие импульсы. Сеченов тем самым, неоднократно высказывая идею о нервных связях, осуществляющих контроль и коррекцию, фактически использовал идею о механизмах обратной связи, не применяя сам этот термин¹³.

Новаторскими были также идеи И. М. Сеченова о взаимной связи анализаторов. Свойства объекта могут одновременно восприниматься различными чувствующими снарядами; их совместной аналитико-синтетической деятельностью определяется целостный, нерасчлененный образ предмета.

В центре внимания И. М. Сеченова в учении о совместной деятельности анализаторов и ассоциаций ощущений была идея о неразрывной связи мозговых чувствующих центров с центром осязательной рецепции, т. е. принцип единства ощущений и предметной деятельности субъекта. Это, с одной стороны, позволило ученому объяснить регулируемую функцию мозговых психических процессов, а с другой — подойти к уяснению сущности чувственного образа.

Выясняя, в чем состоит сходство чувственного образа и предмета, в какой деятельности и с помощью каких механизмов реа-

¹³ Об этом подробно см.: М. Г. Ярошевский. Сеченовские идеи о мышечной чувствительности в свете теории отражения и кибернетики.— «Вопросы философии», 1963, № 10.

лизуется образ, Сеченов приходит к выводу о наличии двух основных признаков, характеризующих деятельность чувствующих снарядов и результаты этой деятельности — чувственные образы. Первый признак заключается в способности чувствующих снарядов (анализаторов) изменять свое состояние в зависимости от характера объекта, т. е. быть в однозначном «строгом соответствии» с ним. В настоящее время этот признак получил название «изоморфного (или гомоморфного) отображения».

Второй признак, отличающий образ от сигнала в технике автоматического регулирования, Сеченов определил как признак «предметности», или «объективированности», впечатлений. Этот признак заключается в том, что в образе субъекту поведения дано содержание внешних воздействий, а не состояние его рецепторов, нервов и мозга, как это следовало из субъективно-идеалистической концепции И. Мюллера. «Двумя свойствами — расчлененностью впечатлений и отнесением их наружу к производящим причинам, — включал Сеченов в своей «Первой лекции в Московском университете», — определяется жизненный смысл высших органов чувств»¹⁴.

Сеченов отказался от понимания сходства образа и предмета в духе физического подобия, ибо физическая природа или качество вещей и процессов в органах чувств различны. Но из факта различия «качества» ощущения и вещи отнюдь не следует, как показывает Сеченов, что содержанием ощущений являются состояния «специфических энергий» органов (И. Мюллер, М. Холл).

Соответствие между ощущением и объектом Сеченов понимал материалистически. Он видел, что признак однозначного соответствия характеризует не только ощущения, но и язык знаков. Поэтому, подчеркивая их чисто внешнее сходство, он употреблял как синонимы термины «соответствие», «параллельность», «чувственный знак», «условный знак», лишая их какого-либо агностического и идеалистического оттенка¹⁵.

Сеченов видел отличие искусственных знаков от чувственных образов в том, что у первых соответствие содержит момент произвольности, условности их выбора, а у ощущений этого нет. Эти мысли физиолога аналогичны ленинскому положению о том, что за ощущением в силу его функции «непосредственной связи

¹⁴ И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 579.

¹⁵ «Каковы бы ни были внешние предметы сами по себе, независимо от нашего сознания, — пусть наши впечатления от них будут лишь условными знаками, — во всяком случае чувствуемому нами сходству и различию знаков соответствует сходство и различие действительное. Другими словами: сходство и различия, находимые человеком между чувствуемыми им предметами, суть сходства и различия действительные» (И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 482).

сознания с внешним миром» всегда стоит реальный объект, а «знаки или символы вполне возможны по отношению к мнимым предметам»¹⁶.

Признание ощущений за род условных знаков, указывал Сеченов, основывалось на том, что между ощущением и его внешним источником не замечали «переходного моста», соединительных промежуточных звеньев, непосредственно сравнивая друг с другом крайние звенья причинного ряда. А между тем «строгое», однозначное соответствие, присущее ощущениям, имеет свое основание в непрерывном причинном ряде изменений от внешнего воздействия на рецепторы до мозга включительно. Поэтому Сеченов не соглашался с Гельмгольцем, считавшим ощущения чисто условными знаками, символами, которые объединяются и затем истолковываются как целостный образ вещи с помощью мышления, представляющего якобы чисто «духовный феномен»¹⁷. Однако ученый бережно относился к прогрессивным идеям Гельмгольца, изложенным в его работах о звуковых ощущениях, о роли мышц и предметных действий в формировании способности пространственного зрения и др.

На протяжении всей научной деятельности Сеченов обсуждал вопрос о предметном характере чувственных впечатлений. К верному и обоснованному решению вопроса он приходит в «Физиологических очерках (1898, изд. 2)¹⁸ и двух статьях 1900 и 1901 гг.¹⁹ Согласно Сеченову, предметное содержание (значение) зрительных, слуховых, обонятельных впечатлений выявляется для субъекта и формируется в ходе его предметной деятельности через непосредственный контакт с предметами. Физиологической основой предметности всех чувственных впечатлений является, по мысли ученого, связь различных чувствующих центров головного мозга с центром осознания.

Идеи Сеченова, направленные на объяснение предметности образа, представляют важный вклад в материалистическую теорию познания. Они существенно подорвали позиции субъективного, в частности «физиологического», идеализма и агностицизма; эти идеи явились отправной точкой современного исследования данного вопроса в психологии и теории познания.

Доказательство достоверности чувственного отражения также составляет важнейшую заслугу Сеченова в обосновании и развитии теории отражения, в борьбе с идеализмом и агностицизмом.

¹⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 46, 247.

¹⁷ См.: Г. Гельмгольц. Популярные речи, ч. II. СПб., 1899, стр. 111—112.

¹⁸ См. статью И. М. Сеченова «Осознание как чувство, соответствующее зрению» (Избранные произведения, т. 1, стр. 612—613).

¹⁹ См. статьи И. М. Сеченова «Участие нервной системы в рабочих движениях человека» и «Участие органов чувств в работах рук у зрячего и слепого» (там же, стр. 510—523).

Прежде всего Сеченов с большой прозорливостью решал веховой спор об объективности ощущений. Он показал, что исходные для человеческого познания свойства или качества вещей отображаются в чувственных показаниях с точностью до «строгого» (однозначного) соответствия, при этом физическая природа этих свойств и физиологических реакций различна. Сходство между объективным свойством и его чувственным отображением включает два рода отношений: упорядоченность (в современной терминологии — структуру) нервных процессов в «чувствующих снарядах» (первый признак образа) и, наконец, отношение этой структуры к ее внешнему источнику, к вещи (второй признак образа). Разные виды чувствительности (зрительная, слуховая и т. д.) и их взаимные связи позволяют выразить: отношения сходства и различия свойств (качеств) между собой, отношения интенсивности качества, пространственные отношения («пространственные группы»), временные отношения («преемственные ряды»).

Этих характеристик вполне достаточно не только для биологической ориентации, но и для перехода к отображению существенных свойств и связей посредством теоретического мышления. Не выделяя специально операций логического опосредствования, Сеченов в заключении «Элементов мысли» писал, что переход из опытной области во вневещную совершается путем продолженного анализа, продолженного синтеза и продолженного обобщения.

Сущность и физиологические механизмы «предметного мышления». В защите, обосновании и развитии материалистической теории познания важная роль принадлежит работам И. М. Сеченова, посвященным анализу мыслительной деятельности и ее физиологических механизмов.

Первые попытки объяснения мыслительной деятельности с помощью рефлекторной теории психического даны ученым в «Рефлексах головного мозга» и в статье «Кому и как разрабатывать психологию». Все познавательные процессы он рассматривает с точки зрения их жизненной функции. Мысль человека, будучи включена в целостный акт его поведения, служит прежде всего средством в решении общей поведенческой задачи. Одни задачи, встающие перед субъектом, решаются с помощью «предметного мышления», т. е. в сфере чувствования, другие, более сложные, — с помощью словесного отвлеченного мышления.

Мысль со стороны ее роли в целостном акте поведения Сеченов рассматривает как рефлекс с заторможенным эффекторным концом, как первые две трети рефлекса²⁰. Заторможенность

²⁰ См.: И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 101.

действия как внешнего выражения мысли означает «отсроченность» ответного действия до наступления соответствующих условий. Здесь отношение мысли и действия представляет собой отношение возможности и действительности. Другой смысл заторможенности внешнего выражения мысли Сеченов раскрывает позже, рассматривая «речевые рефлексы» как физиологический механизм словесного мышления; при этом роль третьего звена рефлекса играет произносимая речь, которая может, так же как и действия, затормаживаться (так называемая внутренняя речь).

В «Рефлексах головного мозга» Сеченов специально выступает против отрыва мысли от чувств и опыта, против признания мысли за «первоначальную причину поступка». Основной вывод этой работы состоял в том, что «первоначальная причина всякого поступка лежит всегда во внешнем чувственном возбуждении, потому что без него никакая мысль невозможна»²¹.

Специально вопросам мышления он посвящает работу «Элементы мысли» (1878 г. и 1903 г., изд. 2), «Предметная мысль и действительность» (1892), «О предметном мышлении с физиологической точки зрения» (1894).

Главным пунктом в материалистическом учении о мышлении Сеченов считает генетическую связь, преемственность всех познавательных процессов от элементарных форм чувствования до абстрактно-теоретического мышления²². Сеченов считает чувствование не только источником для переработки его продуктов в мысль; в актах чувствования он находит зачатки, «элементы мышления».

Мышление он рассматривает в виде трех последовательных фаз. Первой фазой является «предметное мышление», т. е. мышление чувственными образами, или чувственными «конкретами», имеющее место в период развития ребенка до его овладения речью. Эта начальная фаза мышления у животных выступает в виде «чувственно-автоматического мышления», совершающегося на основе действий с предметами. Вторая фаза человеческого мышления — «символическое мышление», осуществляющееся с помощью слова. В словесном мышлении Сеченов особо выделяет более высокий уровень — третью фазу — отвлеченное, «внечувственное мышление».

При выявлении «элементов мысли» в трех фазах мышления Сеченов исходит из структуры суждения, а не умозаключения. Это ограничение, с одной стороны, облегчало задачу выделения общих моментов трех фаз мышления, но, с другой стороны, при-

²¹ И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 104.

²² Там же, стр. 274.

водило к некоторой недооценке элемента опосредствования (операций вывода).

Исходная ячейка мысли (суждение) есть «сопоставление мыслимых объектов друг с другом в каком-либо отношении»²³. Элементами мысли со стороны их выражения на любом языке являются подлежащее, сказуемое и связка. Выделив три элемента мысли со стороны их логической и языковой структур, ученый решает и другую задачу — находит «физиологические эквиваленты» мысли. Подчеркивая общечеловеческий характер этой структуры мысли, он делает гуманистический вывод о равноценности мыслительных возможностей различных рас и наций.

Сеченов подчеркивал, что именно отражение отношений между вещами и явлениями специфично для научного познания²⁴. Он намечает три категории отношений, имеющих место в «предметном» и «символическом» (словесном) мышлении: отношения сходства и различия; смежность в пространстве, т. е. отношения сосуществования; следование во времени. Причинные, закономерные связи отражаются, согласно Сеченову, только путем отвлеченного, абстрактно-теоретического мышления.

Для первой фазы мысли — «мышления конкретными» — характерны акты сравнения, в частности узнавания, фиксирующие сходства и различия вещей, акты анализа объекта, т. е. выделения его составляющих частей и признаков и их синтеза. Узнавание, согласно Сеченову, представляет «наипростейшую форму мысли». В актах узнавания он справедливо отмечает элементы рассудочности, внешнее сходство со структурой непосредственных умозаключений. Без актов сравнения и узнавания, подчеркивает он, невозможна ориентировка в окружающей среде. Средством, орудием оперирования в зрительных актах сравнения и узнавания служит система мышечных движений глаз при переводе взгляда с одного сравниваемого предмета на другой.

В самых разнообразных актах предметной бессловесной мысли физиологическими эквивалентами основных элементов мысли являются три отдельные реакции восприятия. Двум крайним реакциям соответствуют объекты мысли, а средней — связывающее их отношение; при этом «связке . . . всегда соответствует двигательная реакция упражненного органа чувств, входящая в состав акта восприятия»²⁵. В процессах «практического анализа» и синтеза важны предметные действия, «в особенности, движения

²³ Там же, стр. 277.

²⁴ См. там же, стр. 489.

²⁵ Там же, стр. 363.

рук при схватывании предметов и дроблении их на части», их соединении ²⁶.

Идеи Сеченова о роли предметных действий в «чувственно-автоматическом мышлении» нашли свое развитие в исследованиях И. П. Павловым высшей нервной деятельности приматов в условиях естественного эксперимента.

Сущность и физиологические механизмы словесного мышления. «Естественным продолжением» предметного мышления является «символическое», словесное мышление. Выяснению роли слова и мозговых механизмов словесного мышления Сеченов уделил много внимания.

Физиологическим механизмом словесного мышления являются «речевые рефлексы». Со стороны генезиса словесного мышления «словом не вносятся в чувствование ничего чуждого последнему», так как внешнюю, звуковую (или графическую) оболочку слова ребенок воспринимает чувственно. Любое восприятие предмета «оречевляется», т. е. связывается со словом. Поэтому в дальнейшем восприятие предмета или речи другого человека становится первым звеном рефлекторного акта. Вторым, центральным звеном является аналитико-синтетическая деятельность мозга в виде «продолженного анализа», «продолженного синтеза» и «продолженного обобщения» восприятий, связанных со словом. Связь с чувствованием приобретает все более опосредствованный характер, и элементы мысли выступают в виде «абстрактных», а не «конкретных», как это имело место в фазе «предметного мышления». Третьим звеном рефлекса является выражение мысли в виде внешних действий или произносимой речи. В первом случае мысль, как и чувствование, придает действиям целесообразный характер; через посредство чувств она становится «регулятором действий» более высокого порядка, т. е. поступков, основанных на нормах морали, эстетики и т. д.

Внешнее выражение мысли в речи может принимать форму скрытой, «внутренней» речи. С помощью высокочувствительных приборов фиксируются импульсы, связанные с ее заметными движениями артикуляционного аппарата. И заслуга Сеченова состоит в том, что, стремясь последовательно провести детерминизм в форме рефлекторного принципа, он один из первых в мировой науке ввел понятие о внутренней речи, имеющее большое значение как для психологии мышления, так и для материалистической теории познания. Концепция внутренней речи раскрывает органическую связь мышления с речью, единство языка и абстрактного мышления.

²⁶ И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. 1, стр. 376.

Фаза отвлеченного мышления по своей познавательной роли, согласно Сеченову, существенно отличается от мышления «чувственными конкретными». Ученый преодолевает локковское понимание абстракции. В «Элементах мысли» он писал, что «мышление конкретными» скользит по чувственной поверхности предметов и явлений. «Такая мысль в самом счастливым случае может воспроизводить деятельность только рабски-фотографически, притом только с чисто внешней стороны. Для нее недоступны. . . существенные связи между предметами»²⁷. Отвлеченное же мышление «пережает наши органы чувств, заходит глубже их в пространственные и количественные отношения», «в так называемую внечувственную область»²⁸.

Выход за рамки чувственно постигаемого осуществляется, согласно Сеченову, через отвлечение и обобщение, анализ и синтез более высокого уровня. Это осуществляется благодаря орудийной функции слова, обладающего новыми возможностями по сравнению с движением чувствующих снарядов и предметными действиями. Действительно, с помощью слова можно оперировать частями, признаками и отношениями вещей относительно самостоятельно и независимо от самих вещей. Но в орудийной функции слова Сеченов специально не выделял функцию опосредствования как основу выводного знания и в результате допускал неточные формулировки и оценки, в частности, в своих рассуждениях о тавтологическом характере силлогистических умозаключений.

Сеченов показывает, что абстрактное, «внечувственное мышление» не порывает связи с опытом. Такие исходные категории математики, как число, множество, точка, фигура, все аксиомы математики имеют опытное происхождение. Новые истины, отмечал Сеченов, можно получать путем логических построений, «но лишь при условии, если в основании их лежат как посылки к умозаключениям известные факты»²⁹.

Сеченов неоднократно подчеркивал, что решающим аргументом против идеалистического («метафизического») умозрения и «условной познаваемости внешнего мира» является опыт, человеческая практика. Наши знания о мире — «действительные знания», «потому что они беспрестанно оправдываются блистательными приложениями на практике, т. е. успехами техники»³⁰.

Но, признавая решающую роль практики в познании, Сеченов недостаточно раскрывает ее общественную природу, не рассматривает историческую деятельность людей. Аналогично и обще-

²⁷ См. там же, стр. 364.

²⁸ Там же, стр. 231, 274.

²⁹ Там же, стр. 422.

³⁰ Там же, стр. 449.

ственная сущность речи и языка была не вполне им раскрыта. Сеченов в большей степени подчеркивал моменты общности и преемственности в деятельности животных и человека. «Деловое общение» животных с предметами окружающей среды, их предметная деятельность, служит, писал он, генетической предпосылкой практики. Переход к выяснению специфической роли и сущности человеческой практики наметился у Сеченова в работах по изучению трудовых движений человека³¹.

Научное наследство Сеченова по проблемам мыслительной деятельности актуально и в настоящее время. Доказательство Сеченовым общности и генетической преемственности всех форм познавательной деятельности от ощущений до мысли важно для плодотворного исследования мышления в современной психологии, физиологии и кибернетике.

Особенно важен общий взгляд Сеченова на мышление в широком смысле. Этот взгляд состоит в том, что мышление рассматривается им как решение различных задач, выдвигаемых жизнью, практикой, начиная от простейших поведенческих до теоретических задач различной сложности. Так, «чувствование» Сеченов включает в решение чисто ориентировочной задачи или задачи управления движением; при этом цель определяется соответствующей потребностью.

В раскрытии общности и преемственности различных уровней мышления (от предметного до абстрактно-теоретического) плодотворна также глубокая материалистическая идея Сеченова, состоящая в том, что мышечные движения зрительного, слухового анализаторов, рук и ног, а также движения речевого аппарата («речевые рефлексы») имеют между собой сходную «орудийную» функцию. С их помощью на разных уровнях мышления осуществляются операции анализа, синтеза отвлечения, различения и обобщения.

Дальнейшее развитие получили также идеи Сеченова о внутренней речи, показавшей неразрывную связь языка и мышления, мышления с чувственным опытом и практикой.

Ученый-демократ. Научные исследования и общественная деятельность красноречиво характеризуют Сеченова как ученого-демократа. В течение всей своей жизни он выступал за народное просвещение и улучшение здоровья русского народа, за раскрепощение женщины и высшее женское образование, боролся против одурманивания масс религиозными и расистскими предрассудками. Как ученый-демократ и патриот Сеченов в своей

³¹ См. работы И. М. Сеченова «Участие нервной системы в рабочих движениях человека», «Участие органов чувств в работах рук у зрячего и слепого» (Избранные произведения, т. 1).

научной деятельности, начиная с докторской диссертации³², ставил вопросы, которые непосредственно отвечали запросам народной жизни.

Он считал своей «лебединой песней» создание медицинской психологии, которая должна стать ключом для диагноза и лечения психических заболеваний и расстройств. Психология, по его мнению, должна также способствовать воспитанию подрастающего поколения. Сеченов проводил исследования по физиологии труда, ставя задачей повышение его производительности, борьбу с утомлением. В конце жизни он специально приступил к изучению рабочих движений человека³³.

И. М. Сеченов принадлежал к тем, говоря его же словами, «бескорыстным искателям будущих истин», которые, не сворачивая, шли всю жизнь по избранному ими пути.

Начиная с первой крупной работы «Рефлексы головного мозга», представители официальной идеологии почувствовали в лице И. М. Сеченова «отъявленного материалиста» и «политически неблагонадежного» и в продолжение всей его жизни вели за ним негласный надзор, мешали его общественной и научной деятельности, тормозили издание его трудов.

Сеченов был не только ученым-новатором, но и, по словам К. А. Тимирязева, «самым блестящим, неподражаемым популяризатором»³⁴ науки. Публичные лекции служили ему трибуной для пропаганды материалистических и гуманистических идей в психологии и философии, что было невозможно ни в университетских аудиториях, так как кафедры психологии и философии возглавляли идеалисты, ни тем более в официальной прессе.

Последователи И. М. Сеченова. Н. Е. Введенский и его школа. У Сеченова было немало учеников и последователей. Особенно знаменательны две школы в физиологии, развивавшие его теоретические позиции: школа Н. Е. Введенского (работы которого продолжил А. А. Ухтомский), изучавшая общеврологические закономерности, и школа И. П. Павлова, которая исследовала закономерные связи целого организма со средой, высшую нервную деятельность животных и человека. Достижения обеих школ не только дополняли друг друга, но и совпадали в основных выводах.

Николай Евгеньевич Введенский (1852—1922) окончил в 1872 г. Вологодскую духовную семинарию. Но в результате увлечения вопросами физиологии и влияния работ И. М. Сеченова, А. И. Гер-

³² Тема диссертации — «Материалы для будущей физиологии алкогольного опьянения».

³³ Эти исследования положили начало направлению советской психологии — психологии труда.

³⁴ К. А. Тимирязев. Сочинения, т. VIII. М., 1939, стр. 168.

цена, Н. Г. Чернышевского становится материалистом-атеистом. В Петербургском университете он сближается с революционными демократами и начинает вести пропаганду среди крестьян. В университете под руководством Сеченова он выполняет свои первые физиологические исследования. Вслед за учителем в своем научном творчестве Введенский сознательно проводит принцип материалистического монизма, детерминизма и историзма при изучении явлений жизни.

Своими первыми работами (1884—1886), посвященными изучению электрических явлений в нервах и мышцах, Введенский по существу положил начало электрофизиологическим исследованиям в России. Он был основателем учения о «физиологических ритмах» в нервных процессах. Им было показано, что передача и преобразование различной информации осуществляются организмом на основе ритмических (колебательных) процессов возбуждения. Он показал, что различные нервные проводники, нервные центры, мышцы имеют свои границы нормальной деятельности, свою «меру».

В докторской диссертации (1886) «О соотношениях между раздражением и возбуждением при тетанусе»³⁶ Введенский разбирает механизм тетануса, т. е. длительных рабочих сокращений мышц. До этой работы классической теорией тетануса считалась предложенная Г. Гельмгольцем «теория суперпозиции». Г. Гельмгольд был сторонником механицизма не только в физике, он пытался перенести его и в физиологию. Согласно ему, тетанус возникает в результате механического наложения друг на друга одиночных сокращений; при этом считалось, что предыдущее и последующее сокращения совсем не влияют друг на друга. Эта теория базировалась на общих законах процессов колебаний различной природы и не учитывала специфические особенности электрофизиологических колебаний. Она не объясняла открытые Введенским физиологические факты (явления оптимума и пессимума).

Для объяснения этих фактов Введенский нашел специфику электрофизиологических колебаний, состоящую в том, что каждая волна возбуждения оставляет после себя следовые изменения возбудимости в виде двух фаз — рефракторной (понижение возбудимости) и экзальтационной (повышение возбудимости). При этом высокий или низкий тетанус определяется «оптимальной» (максимальной) или «пессимальной» (минимальной) частотой воздействующего раздражения при наложении его на первую или вторую фазу следового возбуждения. При превышении границ

³⁶ См.: Н. Е. Введенский. Собрание сочинений, т. II. Л., 1934.

частоты и силы раздражения двигательного нерва тетанически сократившаяся мышца расслабляется.

Последнее явление обусловлено не утомлением или истощением мышцы, а торможением окончаний двигательных нервов. Это торможение получило в науке название «торможения Введенского». Согласно Введенскому, это торможение имеет охранительный характер. Он показал далее, что торможение имеет и другую общебиологическую роль: посредством динамики процессов возбуждения и торможения в нервных центрах формируются структуры, представляющие модели внешней среды.

В 1892 г. Введенский открыл физиологический механизм, регулирующий отношения возбуждения и торможения — «закон относительной лабильности».

Концепция физиологической подвижности (или лабильности) Введенского была направлена против метафизических и идеалистических позиций современных ему школ зарубежной физиологии. Представители этих школ (например, Кембриджская школа — Е. Эдриан, Ч. Шеррингтон, К. Люкас) рассматривали свойства физиологических образований как статические, predeterminedные структурой, не зависящие от особенностей действия наличных и прошлых раздражителей. Из признания такой автономности нервных образований вырос «физиологический» идеализм М. Холла, И. Мюллера, Э. Геринга и М. Ферворна. Введенский неоднократно высказывал критические замечания против физиологического идеализма.

В 90-е годы он получил огромный экспериментальный материал по влиянию на лабильность, возбудимость и проводимость нерва различных химических и физических агентов (электрический ток, нагревание, механическое давление и пр.). Действия этих агентов после известного предела вызывают особое тормозное состояние нерва, названное Введенским *парабиозом*.

Теория парабиоза, представляющая второе важнейшее после закона относительной лабильности открытие, изложена им в книге «Возбуждение, торможение и наркоз» (1901). Эта теория позволила по-новому трактовать природу процесса торможения.

Согласно Введенскому, торможение есть своеобразная модификация возбуждения: распространяющееся возбуждение закономерно превращается в нераспространяющийся, застойный процесс, или стоячую волну (торможение). Закономерность эта состоит в том, что чем выше ритм воздействующих импульсов и чем ниже лабильность нервных образований, тем быстрее и легче возбуждение переходит в торможение. Таким образом, противоположность этих двух процессов чисто функциональная при общности физико-химической основы.

Исследования Н. Е. Введенского, раскрывающие закономерности основных нервных процессов, представляют собой вклад в естественнонаучную основу материалистической теории познания. Научные открытия его важны как для выяснения предьстории человеческого сознания, так и для понимания механизмов рефлекторной деятельности животных и человека.

Из работ Введенского следует, что первая форма биологического отражения — раздражимость — совершенствуется, усложняется в ходе биологической эволюции. Это выразилось в переходе от местного парабьотического возбуждения к возбуждению, распространяющемуся в виде бегущей волны. Считая парабьотическое возбуждение более общей и более древней формой возбуждения, Введенский писал: «Состояние, названное мною парабьотом, не может. . . считаться каким-то исключительным и случайным. Оно должно быть рассматриваемо как реакция живой материи, реакция даже более общая, чем возбуждение в обычном смысле»³⁶.

Реакции парабьотического типа обеспечивали приспособление организмов на ранних этапах филогенеза (одноклеточные). Процесс возбуждения, распространяющийся в виде волны, возникает на более высоком уровне развития живой материи, когда наметился процесс дифференциации и специализации нервной и мышечной тканей. В дальнейшем все более повышаются возбудимость, функциональная подвижность и проводимость нервной ткани. С появлением нервной системы возникают более сложные формы биологического отражения — от примитивных временных связей до сложных рефлекторных реакций, от элементарной чувствительности до способности ощущения.

Таким образом, работы Н. Е. Введенского проливают свет на генезис форм отражения в живой природе. Открытие им общеневрологических закономерностей позволило углубить учение о высших корковых процессах, о высшей нервной деятельности животных и человека.

Развитие идей Введенского о биоэлектрических явлениях в нервах и мышцах, о природе основных нервных процессов — возбуждения и торможения — было продолжено в работах В. Ю. Чаговца, П. П. Лазарева, а также А. Ф. Самойлова. Применение закономерностей основных нервных процессов к объяснению деятельности мозговых центров выпало на долю ближайшего ученика и последователя Н. Е. Введенского — А. А. Ухтомского, который развивал и популяризировал идеи своего учителя.

³⁶ Н. Е. Введенский. Полное собрание сочинений, т. IV. Л., 1953, стр. 131.

* * * * *

В России во второй половине XIX в. развитие идей философского материализма в борьбе против идеализма и религии основывалось на открытиях в области физиологии и психофизиологии. Физиология для радикально настроенной передовой молодежи того времени выступала знаменем материализма. Исследования по физиологии и психофизиологии в России, начиная с работ И. М. Сеченова, Н. Е. Введенского и А. А. Ухтомского вплоть до работ И. П. Павлова и его школы, получили мировую известность и в настоящее время служат естественнонаучному обоснованию диалектического материализма.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

РАЗВИТИЕ ЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ В РОССИИ

Вторая половина XIX в. была плодотворным периодом в развитии русской логической мысли. В это время наметился заметный прогресс в традиционной логике в связи с оригинальными исследованиями М. И. Каринского, который в своих исходных логических идеях и отчасти в полученных результатах фактически сомкнулся с логико-математическим, точнее, алгебро-логическим направлением.

Михаил Иванович Каринский (1840—1917) несколько лет занимал кафедру метафизики Петербургской Духовной академии. Характерно, однако, что, согласившись в 1907 г. прочитать курс лекций по логике, он отказался от преподавания метафизики; вследствие этого отказа он не был утвержден в качестве профессора логики. Каринский преподавал также логику на Высших женских курсах в Петербурге (1884—1885).

Он не разделял идеалистического мировоззрения и фактически склонялся к стихийному материализму, духом которого проникнуты его работы по логике, теории познания и истории философии.

В своей основной работе — докторской диссертации «Классификация выводов» Каринский пытался, исходя из основного отношения равенства («тождества»), построить аксиоматико-дедуктивную систему логики, в рамках которой можно было бы описывать умозаключения как дедуктивного, так и индуктивного фрагментов классической логики. Его преимущественно содержательный подход к решению формально-логических проблем — вряд ли может заслонить от нас аксиоматико-дедуктивный характер его логических построений.

В понимании логической природы умозаключения Каринский примыкает к концепции Дживонса. Основной принцип умозаключения, согласно Дживонсу и Каринскому, таков: имея посылки: « A находится в отношении R к предмету B » и « B тождествен с C » получаем право заключить: « A находится в отношении R к предмету C ». Одна посылка, таким образом, констатирует атрибутивное или иное отношение между некоторыми предметами, а другая фиксирует объёмное совпадение двух объектов. Здесь указаны два отношения: тождество и произвольное, но отличное от тождества, отношение R , играющее роль «связки» между A и B ; в первой посылке A назовем «субъектом», B — «предикатом»; во второй посылке — «субъектом» является B , «предикатом» — C .

Процесс «умозаключения» будет состоять в «переносе» предиката C второй посылки на субъект A первой посылки на базе «обосновывающего» суждения: « B совпадает с C ». Пусть A означает «Москва», B — «Париж», C — «столица Франции», R — «находиться восточнее», тогда наше умозаключение примет вид: «Москва находится восточнее Парижа; Париж — столица Франции; следовательно, Москва находится восточнее столицы Франции».

Каринский изучал умозаключения, основанные на неполном тождестве предикатов, а также на несовместимости последних. Укажем для примера «аксиому» выводов на базе несовместимости предикатов: если объект X находится в отношении к некоторому Y , а объекту Z не присущ признак Y , то X и Z несовместимы. На этой основе базируется, например, вывод об алиби ошибочно обвиняемого индивида в юриспруденции.

Укажем на виды тождества (для классов, для совокупностей объектов) по Каринскому. Тождество (равенство) классов A и B называется реальным, если A и B суть лишь разные имена одной и той же совокупности вещей. То обстоятельство, известен ли факт такой равноименности нам или же не известен, не имеет логического значения. Реальное тождество есть некоторое само-тождество. Определим теперь «логическое тождество» в смысле Каринского, которое (в отличие от лейбницевского понимания) следовало бы назвать псевдотождеством. Класс A псевдотождествен классу B , если выполняются равенства: $A=AC$ и $B=BC$, где C — класс, включающий в себя и A , и B .

Подход Каринского достаточно широк для охвата дедуктивного фрагмента классической логики и он, по-видимому, вполне удовлетворяет критерию непротиворечивости. Однако Каринский фактически пытался извлечь из своих основных принципов нечто большее, чем они могли дать. Именно он стремился охватить по возможности все виды умозаключений, встречающихся в практике общечеловеческого и научного мышления. Поставленная им перед собой задача оказалась, в конечном счете, несоразмерной

с принятыми (и отнюдь не всегда строго зафиксированными) исходными предпосылками теории русского логика.

Нельзя, однако, согласиться с С. И. Поварниним, утверждающим, что недостаток теории Каринского состоит лишь в том, что он не смог отказаться от субъектно-предикатной структуры высказываний в пользу понимания их согласно принципам логики отношений. Отдельные неувязки в системе выводов русского логика, по-видимому, лежат в том, что, выражаясь современным языком, принципы исчисления классов не отдифференцированы в ней от изучения отношений. Хотя Каринский и не декларировал право о построении логической системы, пригодной во всех возможных предметных областях, однако сильные элементы рационализма в его гносеологических воззрениях побуждали его стремиться к созданию именно теории, невыполнимость программы создания которой вполне очевидна с точки зрения современной науки и логики. Отсутствие оперативной вспомогательной символики создало дополнительные трудности.

Возможный логический анализ исходных принципов и структуры классификации выводов Каринского представляется лишь первым шагом на пути аксиоматических рассмотрений его системы логики. Такого рода рассмотрения, несмотря на их историко-логическую ориентацию, могли бы, на наш взгляд, привести даже к самостоятельным логическим результатам, пролив некоторый свет на своеобразии формализации дедуктивных фрагментов логики в рамках исчисления классов. Принципиально важным (с точки зрения теорий умозаключений) в логической системе Каринского является различие следующих двух понятий: «логической группы» и «агрегата». В логической группе «определение», выражаемое «предикатом», может быть распространено на каждого члена этой группы, что невозможно для агрегата. Например, если все яблоки из данной корзины спелые, то и каждое яблоко в отдельности тоже спелое. С другой стороны, если данная коробка с деталями весит 10 кг, то это неверно в отношении каждой детали в отдельности. Совокупность деталей в упомянутой коробке и является примером «агрегата».

Ученик Каринского — *Леонид Васильевич Рутковский* (1851—1920) делит умозаключения на интенсивные (в логике содержания) и экстенсивные (в логике объема). Во всяком умозаключении он различает три класса суждений: 1) основные, 2) обосновывающие и 3) выводные. Выводы делятся на две основные группы: 1) выводы подлежащих (по объему) и 2) выводы сказуемых (по содержанию). Первая группа распадается на традукцию (выводы сходства, тождества, условной зависимости), индукцию (полную и неполную) и дедукцию (гипотетическая и негипотетическая). Вторая группа распадается на выводы «продукции» (раздели-

тельный силлогизм, выводы о совместимости, современности предметов, выводы при наименовании предметов и разъяснении смысла слов, на основании сопоставления предметов во времени и в случае причинной или функциональной зависимости), «субдукции» (генетической и субстанциональное объяснения, выводы при классификациях и упорядочении предметов), «едукции» (раскрытие содержания суждения, отнесение предмета к виду его класса, заключения математической вероятности).

Отметим, например, аксиому «продукции»: «из того, что предмет имеет признак B , следует, что этот же предмет имеет и признак C , так как признак B неизменно сосуществует с C »¹. Например, по одному остатку зуба вымершего зверя палеонтолог восстанавливает весь организм этого зверя, поскольку известный вид зубов обуславливает собой известную форму желудка и обратно. Одна из аксиом «едуктивных» выводов такова: «Из того, что предмет A относится к группе K , следует, что всего вероятнее он окажется со свойством S , так как это последнее есть преобладающее свойство группы K »².

В работе «Критика методов индуктивного доказательства» Рутковский выставляет тезис о том, что имеет место тождественность логического процесса доказательства в индуктивных методах с аналогичным логическим процессом в разделительной форме косвенного доказательства. Последняя выставляет требования: (1) полнота перечня соответствующих дизъюнктивных членов, (2) несовместимость альтернатив, (3) исключение лишь заведомо ложных утверждений. Но условие (1) в индукции практически невыполнимо, (2) же фактически очень трудно выполнимо.

Следуя английскому представителю алгебры логики Д. Венну, Рутковский исключает метод остатков из индукции и относит его к дедукции. Правда, уточняя Венна, он считает, что для того, чтобы сделать методы остатков вполне дедуктивными, нужно еще добавить вспомогательную посылку, несущую содержательную информацию о характере взаимоотношения соответствующих компонентов. Именно, к посылкам (1) « B вызывает def », (2) « B вызывает f »; (3) « C вызывает e » надо еще добавить: (4) «Комплекс « B » или « C » не находится под влиянием A и не оказывает на него влияние» для того, чтобы получить вывод: « A причина d ». В остальном Рутковский придерживается логических принципов Каринского («принцип тождества», «принцип замещения», «перенесение элементов из одного суждения в другое» и т. п.). Логи-

¹ Л. Рутковский. Основные типы умозаключений. Цит. по сб. «Избранные труды русских логииков XIX в.» М., 1956, стр. 312.

² Цит. по дисс. А. А. Самедова «Некоторые вопросы теории умозаключений в трудах русских логииков». Азербайдж. гос. ун-т, Баку, 1954, стр. 328.

ческие результаты Рутковского можно рассматривать как частный случай более общей логической теории отношений.

Представителем математической логики во второй половине XIX в. в России был *Платон Сергеевич Порецкий* (1846—1907), деятельность которого протекала в Казани.

В предисловии к своей книге «О способах решения логических равенств . . .» (Казань, 1884) Порецкий различает «формы количественные», изучаемые алгеброй, и «формы качественные», изучаемые логикой. Вместе с тем, он усматривает и известное тождество (до определенных пределов) предметов обеих наук, такое тождество, которое объясняет возможность соответствующих модификаций и приспособления алгебраических приемов к изучению предмета логики. Если традиционная логика связана словесными выражениями, которые дают в логической форме то, что можно было бы назвать логической «наглядностью», то математическая логика, не будучи связана словесным выражением и применяя математический метод, получает возможность добывать более широкие обобщения и формулировать более сложные и более специальные логические соотношения. Согласно Порецкому, логика должна анализировать структуру умозаключений науки. При этом законы логики не являются независимыми от свойств предметной области, исследуемой той или иной наукой. Поэтому закон логики есть «истина, заключающая в себе какое-либо определенное указание на самую природу изучаемого материала». Даже алгебраическая обработка логики не может в силу этого устранить вопрос о содержании.

Будучи материалистом, П. С. Порецкий утверждал, что любая аксиоматически построенная формальная логическая система лишь в том случае имеет право на существование, если все доказуемые в ней суждения становятся содержательно истинными в применении к какой-нибудь области или стороне объективной действительности. Не случайно поэтому первые страницы своего фундаментального труда «О способах решения логических равенств . . .» он посвящает содержательной интерпретации некоторых аксиом своей логической системы³, справедливо полагая, что формальный аналитический аппарат логического исчисления хорош только в том случае, если он соответствует определенному реальному содержанию.

Больше того, даже при наличии уже построенной аксиоматики содержательные соображения отнюдь не теряют смысла. Это, в частности, проявляется у Порецкого в том, что, построив оригинальный алгоритм элиминации, он, не довольствуясь только

³ См.: П. С. Порецкий. О способах решения логических равенств и об обратном способе математической логики. «Протоколы сессии физико-математических наук Общества естествоиспытателей при Казанском ун-те», 1884, т. 2, вып. 4, стр. IV—VIII.

формальной стороной дела, подкрепляет значимость своего приема глубокими аргументами, касающимися содержания вопроса. Это соображение не ущемляет принципиальных достоинств алгоритмизации. Дело в том, что с построением данного алгоритма отнюдь не связано требование его обязательного применения в каждом подклассе случаев. Поскольку каждый алгоритм относится не к одной, а к целому классу однородных задач, то он должен предусматривать существование некоторого подкласса сложных задач, которые эффективно решались бы с его помощью. Может случиться, однако, что в силу данных конкретных условий данный подкласс задач может быть решен более простым способом, нежели с употреблением этого алгоритма.

Известный материал для характеристики антиметафизических тенденций в гносеологических воззрениях П. С. Порецкого дает его сообщение «Исторический очерк сферической тригонометрии»⁴. В нем теоретико-познавательная проблема о соотношении абстрактного и конкретного в научном исследовании преломляется сквозь призму специального вопроса об эффективности разумной формализации данной теории. Порецкий отмечает, что сугубо геометрическая интерпретация сферической тригонометрии у древних греков (Птоломей и др.) затрудняла ее практическое использование, в то время как более абстрактная, алгебраическая форма этой науки у арабов эпохи Средневековья позволила им получить гораздо более обширные и важные практические приложения. Из приведенной мысли Порецкого, а также из дальнейшего контекста его статьи становится ясно, что он приближался к пониманию того, что более обобщающий характер теории, если применяемые абстракции являются подлинно научными, не только не ослабляет, но, наоборот, усиливает ее практический эффект. В целом теоретико-познавательные основы логики П. С. Порецкого, характерные для нее элементы диалектической трактовки процесса развития научных теорий входят в общее русло материалистического мировоззрения.

Порецкий вышел за пределы булевско-шредеровского направления в логике. Он в целом работал в духе этого направления, обобщая достигнутые им результаты и «много содействуя упрощению приемов Буля и Шредера своей оригинальной постановкой вопроса»⁵. К этому нужно, однако, добавить, что он впервые получил ряд таких результатов, которые сыграли важнейшую роль в возникновении современной формы алгебры логики и не по-

⁴ «Известия физико-математического общества при Казанском университете», 1887, т. 5, стр. 152—167.

⁵ П. Эрештест. Рецензия на книгу Луи Кутюра «Алгебра логики». — «Журнал русского физико-химического общества при Петербургском университете, отдел физики», 1910, т. XII, отд. 2, стр. 385.

теряли поэтому своего значения и в наши дни. С помощью алгоритмов Порецкого решаются также и булевско-шредеровские задачи об элиминации в логических уравнениях.

За рубежом работы талантливого русского логика признавались кульминационным пунктом в развитии алгебры логики в тот период. Известный французский логик и философ Луи Кутюра на основе главным образом некоторых достижений Порецкого написал популярную в свое время и не угратившую, в определенном смысле, некоторого интереса и поныне «Алгебру логики», вышедшую в свет в 1904 г. Логические идеи Порецкого продолжают оказывать стимулирующее влияние на развитие алгебраических теорий логики в наши дни. Их использовали для развития теории нормальных (в том числе упрощенных) форм для логических выражений американский логик А. Блэйк и немецкий логик — О. Беккер⁶.

Следует отметить, что логика интересовала Порецкого прежде всего как метод получения определенных результатов, а не как простое описание некоторых логических закономерностей. Поэтому его привлекала преимущественно алгоритмическая сторона логики. Он понимал, что алгоритмический характер разрабатываемых им методов расширяет возможности приложения логики к другим отраслям. В частности, Порецкий применяет разработанное им исчисление логических равенств к решению некоторых проблем математической теории вероятностей. Существенные характеристические черты логического алгоритма представляются ему в следующем виде: во-первых, этот алгоритм должен содержать совокупность точных и однозначных предписаний для операций на каждом данном шагу после того как выполнен предыдущий шаг; во-вторых, он должен иметь более или менее общий характер, т. е. относиться не к одной, а к целому классу однородных логических задач. Для некоторых областей логики такой решающий алгоритм действительно существует. Именно таким является алгоритм теории логических равенств Порецкого, который абсолютно выполняется в логике суждений и в той части логики классов, которая изоморфна исчислению высказываний.

Развитие логики в России XIX в. отмечено существенными достижениями в области алгебро-логических концепций, первыми шагами на пути становления общей теории классификации выводов и оформления конструктивной логики. При этом методологические идеи творцов этих логических концепций в подавляющем большинстве случаев вливались в русло стихийного материализма. Полученные ими результаты способствовали более глубокому пониманию общеметодологической проблемы соотношения содержательного мышления и логического исчисления.

⁶ См., напр., кн.: А. Blake. Canonical expressions in Boolean algebra. Chicago, 1938.

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

**ФИЛОСОФСКАЯ
И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
НАРОДОВ СССР**

УКРАИНА И МОЛДАВИЯ

1

Украина

В центре идейно-политической борьбы 50—60-х годов XIX в. на Украине стояли вопросы, связанные с отменой крепостного права. Господствовавшая религиозно-идеалистическая философия, призванная теоретически обосновать незыблемость существующего строя, противостоять идеям материализма, атеизма и освободительного движения, была представлена такими философами, как С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич, Н. Я. Грот, А. А. Козлов, М. А. Тулов, Ф. А. Зеленогорский и другие, которые длительное время работали на Украине. В этом русле находились и философские воззрения украинского философа-гегельянца *Клима Ганкевича* (1838—1924), выступавшего воинствующим проповедником объективного идеализма и религиозного мракобесия. Ганкевич стремился доказать полное единство и даже тождество философии и религии. «Философия и религия, — писал он, — имеют одни и те же принципы, следовательно одни и те же цели: моральное усовершенствование и счастье человека»¹.

Большое значение для развития материалистической философии на Украине имела деятельность выдающихся русских ученых И. М. Сеченова, И. И. Мечникова, Н. А. Умова, А. О. Ковалевского, Н. Н. Бекетова и других, в разное время работавших на Украине. В русле материалистических идей протекала творческая деятельность выдающегося украинского ученого-филолога, члена Российской академии наук, профессора Харьковского университета *Александра Афанасьевича Потебни* (1835—1891). Уче-

¹ *Клим Ганкевич. Несколько мыслей о философии. Львов, 1868, стр. 213 (на укр. яз.).*

ный исходил из признания вечности и бесконечности материального мира, отвергал религиозно-идеалистические представления о сотворимости природы, зависимости ее от божественной воли, сознания и т. д. Отстаивая атомистическую теорию строения материи (которую он отождествлял с веществом), Потебня подчеркивал неисчерпаемость, бесконечность природы. Он материалистически решал вопрос о познаваемости мира, путях и формах познания окружающей действительности. «Нельзя себе представить, — писал ученый, — таких действий души, которые бы не были вызваны внешними условиями»².

Рассматривая вопрос о связи языка и мышления и подчеркивая их неотделимость, Потебня пришел к верному выводу, что «в языке человек объективирует свою мысль и, благодаря этому, имеет возможность задерживать перед собой и подвергать обработке эту мысль»³. Изучая историю языка, Потебня подчеркивал мысль о том, что язык как общественное явление находится в постоянном изменении и развитии. «Ничто в нем, — писал он, — не должно быть рассматриваемо как нечто неподвижное»⁴. В работах Потебни есть ряд и других диалектических идей — о взаимосвязи и обусловленности явлений, борьбе противоположностей в развитии языка, взаимосвязи формы и содержания и т. д. Вместе с тем его взгляды не были свободны от метафизической ограниченности, выразившейся, в частности, в преувеличении значения количественных изменений и отрицании скачков в развитии.

Значительную роль в развитии революционно-демократической идеологии во второй половине XIX в. играли соратники Т. Г. Шевченко и непосредственные продолжатели его идей. Среди них наиболее известными являются Марко Вовчок, Н. И. Гулак, Панас Мирный, Юрий Федькович. Революционно-демократический деятель *Николай Иванович Гулак* (1822—1899) по делу Кирилло-Мефодиевского товарищества был заключен в одиночную камеру Шлиссельбургской крепости.

Занимаясь вопросами естествознания, в частности математики и геометрии, он проявляет симпатии к материалистическому миропониманию, ведет борьбу за передовые естественнонаучные идеи. защите и пропаганде теории Лобачевского посвящена его работа «Опыт геометрии о четырех измерениях». Отстаивая закон сохранения энергии, Н. И. Гулак писал: «... Последний важнейший вывод, к которому пришла наука, является закон сохранения энергии во вселенной»⁵.

² А. А. Потебня. Полное собрание сочинений, т. I. Харьков, 1926, стр. 105.

³ А. А. Потебня. Из лекций по теории словесности. Харьков, 1905, стр. 133.

⁴ А. А. Потебня. Из записок по русской грамматике, т. IV. М.—Л., 1941, стр. 76.

⁵ Н. И. Гулак. Опыт геометрии о четырех измерениях. Тифлис, 1877, стр. 17.

Выдающийся украинский писатель, революционный демократ *Панас Мирный* (Афанасий Яковлевич Рудченко, 1849—1920) стремился к широким философским обобщениям на основе изучения общественных и естественных явлений. Последовательный антиклерикализм Панааса Мирного тесно переплетался с воинствующим атеизмом, исходной точкой которого было отрицание какого-либо божества. В своей философско-атеистической драме «Искушение» Панас Мирный показывает борьбу разума с верой и его победу над ней. Отстаивая материалистические взгляды на мир, Панас Мирный подвергает критике телеологию, решительно выступает против идеалистической теории врожденности идей, называя ее теологией, формулирует мысль о бесконечности материального мира. «Чем ты измеришь ту безмерную пустыню, — писал Панас Мирный, — которая называется миром? . . . А там, за ней что? — Да ничего, это все она — безмерная мировая ширь, пустыня. Это только мы здесь, на земле, привыкли видеть каждому начало и конец и думаем, что все на свете, должно их иметь. . .»⁶.

Человека Панас Мирный рассматривал как часть материальной природы, его мозг — как материальную основу идей, мыслей. «Мозг и нервы со своими снастями, — писал он, — рассматриваются как строение протоплазмы для приема и передачи раздражений, идущих к нам извне»⁷.

Другую, буржуазно-либеральную линию в философской и социологической мысли на Украине во второй половине XIX в. представляли крупные писатели, историки и общественные деятели *Николай Иванович Костомаров* (1817—1885) и *Пантелеймон Александрович Кулиш* (1819—1897).

Н. И. Костомаров подверг критике современную ему историографию, которая, по его выражению, «ползала по поверхности прошлой жизни», проявляла интерес к случайным явлениям, увлекалась описанием царских дворов, законодательства, дипломатических отношений и т. д. Определяя цель исторической науки, Костомаров писал: «История, занимаясь народом, имеет целью изложить движение жизни народа, следовательно, предметом ее должны быть способы и приемы развития им народной деятельности во всех сферах, в которых проявляется жизненный процесс человеческих обществ»⁸.

Н. И. Костомаров был далек от понимания подлинной роли народных масс в истории. Однако его призывы к изучению истории народа, народных движений, его собственные исследования народ-

⁶ *Панас Мирный*. Твори в п'яти томах, т. 4. Київ, 1951, стр. 323.

⁷ Архив Панааса Мирного, рукопись 5/276. Институт литературы им. Т. Г. Шевченко АН УССР.

⁸ «Исторические монографии и исследования Николая Костомарова», т. III. СПб., 1867, стр. 356.

ных движений под руководством Косинского, Наливайко, Степана Разина, Богдана Хмельницкого имели прогрессивное значение для развития отечественной историографии и общественно-политической мысли⁹.

Костомарову были хорошо известны материалистические учения прошлого, в частности французских материалистов XVIII в. Более того, в некоторых трудах Костомарова чувствуется определенное влияние их взглядов. Так, в «Мыслях о федеративном начале в древней Руси» и «Двух русских народностях» он заимствует их мысль о влиянии условий географической среды на жизнь народа. «Климат и качество почвы, — пишет он, — поддерживали местные особенности племен. Иных занятий, иного способа жизни требовали поля, заселенные полянами, плодородные, и вместе с тем более открытые для нападения представителей других племен, нежели леса древлян и болота дреговичей»¹⁰.

Однако в целом для его взглядов характерен идеалистический подход к объяснению явлений природы и общества, сознательно отрицательное отношение к материалистической точке зрения. Философский идеализм в мировоззрении Костомарова сочетается с теологизмом. «На первом плане у историка, — писал он, — должна быть деятельная сила души человеческой, а не то, что создано человеком»¹¹, «Истины откровения вечны, род человеческий изменяется по воле судьбы, правящей миром»¹².

В некоторых своих произведениях Н. И. Костомаров изложил идеи, которые послужили в дальнейшем исходной точкой для формирования буржуазно-националистических требований. В работе «Две русские народности» и ряде других он наделяет украинский и русский народы признаками противоположными, взаимоисключающими, подчеркивает исключительность украинского народа. Он формулирует также идею о «едином потоке» в развитии украинского народа, об отсутствии в нем классовых антагонизмов. Украинский народ, писал Костомаров, «глубоко демократический», неотъемлемой его чертой является «демократический принцип народного равенства»¹³.

П. А. Кулиш в своей идейной эволюции прошел путь в политике — от умеренного демократизма и буржуазного либерализма к полному признанию официальной идеологии самодержавия; в философии — от заигрываний с отдельными материалистиче-

⁹ С рядом исторических исследований Н. И. Костомарова был знаком К. Маркс. Он составил подробные конспекты работ Костомарова «Бунт Стеньки Разина» и «Гетманство Выговского».

¹⁰ «Исторические монографии и исследования Николая Костомарова», т. I. СПб., 1863, стр. 6.

¹¹ Там же, т. III, стр. 358.

¹² Там же, т. II, стр. 385.

¹³ Там же, т. I, стр. 285.

скими и диалектическими идеями (хотя и с идеалистических общеполитических позиций) к воинствующему теологизму, острой враждебности к науке и любому проявлению вольнодумства.

Значительную роль в идейной жизни второй половины XIX в. на Украине играл *Михаил Петрович Драгоманов* (1841—1895) — прогрессивный публицист, литературовед, историк, фольклорист и общественный деятель. Он издавал в Женеве вместе с Подолинским и Павликом журнал «Громада», в котором критиковал царское самодержавие и буржуазно-помещичьи порядки в России. В некоторых случаях он поднимался до демократических требований насильственного уничтожения царизма. В первом номере журнала «Громада» он подписался вместе с Подолинским и Павликом под программой издания, в которой, в частности, говорилось: «Нигде и никогда коренные изменения общественной жизни не делались только мирным прогрессом. На Украине этого, может быть, меньше чем где-либо в другом месте, можно ожидать, чтобы начальство и панство по своей воле отреклось от своего господства и поэтому простому народу на Украине не обойтись без вооруженного боя и восстания (революции)»¹⁴.

В целом же для Драгоманова характерен мелкобуржуазный либерализм и реформизм. Идеалом общественного устройства он считал общины, к которым, по его мнению, может привести развитие земского движения. Рассматривая централизм в царской России как средство политического и национального угнетения народа, Драгоманов пришел к полному отрицанию государственного централизма и к пропаганде мелкобуржуазной теории федеральной автономии. Подвергая критике политическую программу Драгоманова, В. И. Ленин писал: «Непозволительно было бы забывать, что, отстаивая централизм, мы отстаиваем исключительно *демократический* централизм. На этот счет всякое мещанство вообще и националистическое мещанство (покойный Драгоманов в том числе) внесли такую путаницу в вопрос, что приходится снова и снова уделять время его распутыванию»¹⁵.

Допуская ошибки националистического характера, Драгоманов, однако, неоднократно подчеркивал огромное прогрессивное значение дружбы русского и украинского народов, много сделал для сближения литератур двух братских народов.

Во взглядах на общественное развитие Драгоманов оставался в основном идеалистом, считал движущей силой истории политические и моральные идеи.

Известное прогрессивное значение имели философские взгляды Драгоманова, его борьба против идеализма и религии, нашедшие от-

¹⁴ «Громада». Женева, 1881, № 1, стр. 3 (на укр. яз.).

¹⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 24, стр. 144.

ражение в работах «Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит», «Рай и прогресс», «О свободе веры» и др. Он в основном материалистически решал вопрос об отношении мышления к природе, критиковал религиозно-идеалистические утверждения о первичности духа, сознания. Вопреки науке, религия исходит из того, писал он, «что если бог — чистый дух, то мир, или материя, это что-то противное ему, диявольское, так же, как тело людей в противоположность душе. Поэтому все мирское, все телесное тем более считали христиане вещью мерзкой»¹⁶. Бог, доказывает Драгоманов, является порождением творческой фантазии людей, причем люди создают богов по своему образу и подобию. «Люди не всегда имели одинаковые мысли о богах, — писал Драгоманов, — мысли те изменяются со временем, как изменяются и люди. Так что можно сказать: каковы люди, таковы и их боги»¹⁷.

Драгоманов подчеркивает несовместимость науки и религии: «Что-нибудь одно: или астрономия, или Иисус Навия; или геология, или Моисей; или физика, или хождение по водам; или физиология, или воскресение мертвых; или сравнительная философия и история, или признание откровенно какой бы то ни было библии, какой бы то ни было религиозной системы»¹⁸.

Материалистические воззрения Драгоманова проявились и в его эстетике, в оценке различных литературных явлений. Так, украинские народные песни он верно определял как «поэтическое воспроизведение реальных образов действительности».

Во второй половине XIX в. на Украине напши распространение идеи марксизма. Изучением и пропагандой отдельных положений марксизма (особенно его экономической теории) занимались некоторые передовые представители буржуазно-либеральной интеллигенции, в частности профессор Киевского университета Н. И. Зибер, магистр Харьковского университета И. И. Кауфман и др.

Илларион Игнатьевич Кауфман (1848—1916) в 1872 г. в рецензии на «Капитал» отмечает последовательную научность труда Маркса, давшего «систематическую критику главных оснований современного экономического строя». Объективное, непредвзятое изложение Кауфманом экономической теории Маркса, высокая оценка его научного метода исследования вызвали положительный отклик Маркса, который писал: «Автор, описав так удачно то, что он называет моим действительным методом, и отнесшись так благосклонно к моим личным приемам применения этого метода, тем самым описал не что иное, как диалектический метод»¹⁹.

¹⁶ Михайло Драгоманов. Рай і Поступ. Київ, 1907, стр. 47.

¹⁷ М. Драгоманов. Заздрі боги. Київ, 1906, стр. 2.

¹⁸ М. Драгоманов. Листи до Франка. 1887—1895, т. II. Львів, 1907, стр. 340—341.

¹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 21.

Значительную роль в распространении революционной идеологии на Украине, в ознакомлении передовых людей украинского народа с идеями марксизма сыграли революционные народники А. И. Желябов, Я. В. Стефанович, братья И. К. и В. К. Дебагорий-Мокриевичи, Л. Г. Дейч, И. Ф. Фесенко и др.

Иван Федорович Фесенко (1846—1882), выходец из Полтавской губернии, учился в Нежинском лицее, а затем на юридическом факультете Петербургского университета. Незадолго до окончания университета он оставляет его и полностью отдается революционной деятельности. С целью изучения рабочего движения он ездил за границу, где лично познакомился с К. Марксом и увлекся его экономической теорией. Выступая против взглядов на крестьянина как на единственную революционную силу, И. Ф. Фесенко вместе с тем идеализировал религиозных сектантов, считал возможным «перевести свойственный им чрезмерный интерес к религиозным вопросам на почву социализма»²⁰.

Убедившись в бесперспективности этой идеи, он впоследствии развертывает пропагандистскую деятельность среди рабочих. Читая лекции по политической экономии в рабочих кружках в Киеве, а затем в Петербурге, он призывал изучать «Капитал» Маркса, указывая на изумительную логику, колоссальную эрудицию и гениальность автора этого произведения. «Вспоминая лекции, читавшиеся в рабочих кружках „бунтарями“, — писал Г. В. Плеханов, — я думаю, что существенную пользу рабочие могли выносить только из лекций по политической экономии покойного И. Ф. Фесенко. Этот, к сожалению, слишком рано умерший человек, хорошо знал выбранный им предмет и умел излагать его общедоступно и увлекательно»²¹.

Развитие материалистической философии на Украине в основном было связано с ростом революционно-демократического движения и стремлениями передовых идеологов к его теоретическому обоснованию.

Одним из видных представителей этого направления был *Павел Арсеньевич Грабовский* (1864—1902), опиравшийся в своем творчестве на традиции Шевченко и русских революционеров-демократов.

Вместе с тем он проявлял живой интерес к марксистскому учению. «Теперь все, что только есть в России живого, подвижного и деятельного, идет под знаком марксизма. . .»²², — писал он.

Грабовский учился в Харьковской семинарии. Он подвергался неоднократным арестам и почти двадцать лет провел в тюрьмах

²⁰ Л. Дейч. Жюдене в народ. Пг., 1920, стр. 6.

²¹ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. III. М.—Л., 1923, стр. 140—141.

²² П. А. Грабовский. Избранное. М., 1952, стр. 361.

и ссылках, где близко сошелся со многими русскими революционерами.

В начале деятельности Грабовский находился под влиянием идеологии революционного народничества, был некоторое время одним из руководителей харьковской организации «Черного передела». Но с середины 90-х годов он не только отходит от народничества, но и выступает с критикой его. Этому способствовало, в частности, знакомство Грабовского с марксистскими работами, некоторыми произведениями В. И. Ленина. Указывая на неизбежность развития капитализма в России, Грабовский подчеркивает огромный вред пропаганды либеральных народников для революционно-освободительного движения в стране. Он понимал, что народничество «делается все более реакционным, защищая допотопные формы жизни во имя все той же самобытности, вредным по своим практическим мерам для людей»²³. Он отстаивает революцию как единственно возможный путь освобождения трудящихся от цепей капитализма.

Основную движущую силу революции он усматривал в крестьянстве, большое значение придавал прогрессивной интеллигенции, которая должна взять на себя миссию вдохновителя и руководителя революционной борьбы. Однако, со временем, он все более и более убеждается в правоте тех, кто считает, что надо «работы. . . придерживаясь той, — которую советует марксисты»²⁴. Хотя Грабовский так и не понял руководящей роли пролетариата в революции, но в его творчестве все более явственно звучит рабочая тема (стихотворения «Рабочему», «Швея», «О верном друге», «Рабочая песня» и т. д.).

Восприняв от Чернышевского идеи утопического социализма, Грабовский стал их горячим пропагандистом, поднимаясь впоследствии под влиянием марксизма к правильному пониманию отдельных черт научного социализма. Все творчество Грабовского проникнуто негибимой верой в народ, в его великую революционную энергию и творческую силу. Не отдельные личности — герои, на которых уповали народники, а масса, трудовой народ способны совершить революционное преобразование существующего строя. «Движение создано и вызвано жизнью, — писал он в одном из писем. — Оно сильно не генералами, а верой невидимой миру массы, которая в тиши делает свое дело. . . Эта масса обыкновенных людей. . . выносит на своих плечах историю»²⁵.

Большое значение для характеристики мировоззрения Грабовского имеют его взгляды на исторический процесс, классовую борьбу и национальный вопрос. Непримиримо относясь к нацио-

²³ *Павло Грабовський*. Зібрання творів у трьох томах, т. 3. Київ, 1959—1960, стр. 289.

²⁴ Там же, стр. 291.

²⁵ *Я. Стефанович*. Дневник карибца. 1906, стр. 162.

налистическим теориям о «бесклассовости» украинской нации, он присоединяется к марксистскому учению о классовой борьбе как главной движущей силе истории, определяющей в конечном счете и характер национальных взаимоотношений. «Марксисты, — писал он, — стоят на почве классовой борьбы, не признают „неделимых наций“, пока среди них существует антагонизм с точки зрения интересов»²⁶.

Рассматривая историю Украины, в которой националисты видели лишь национальную борьбу, Грабовский подчеркивал, что «никогда интересы и потребности различных сословий украинского народа не были одинаковы, а, наоборот, были антагонистичны»²⁷. Он отлично понимал, что политика тех или иных общественных групп всегда определялась совершенно конкретными материальными интересами. За «общенациональными» лозунгами, навязанными народу политическими верховодами, всегда скрывались совершенно различные политические и экономические цели различных классов. «И „воля“ и „вера отцов“, — писал Грабовский, — у каждого сословия были свои и проявлялись ни в чем другом, как в реальных жизненных потребностях, за которые только и шла борьба»²⁸.

Как убежденный революционер Грабовский стремился консолидировать усилия трудящихся всех национальностей России для борьбы против общего врага — самодержавия, помещиков и капиталистов. Выступая против национального гнета украинского народа со стороны русского царизма, он вместе с тем призывал к единению с русскими трудящимися, усматривая в этом единении залог социального и национального освобождения украинского народа.

Теоретической основой художественной, литературно-критической и научно-публицистической деятельности Грабовского были идеи философского материализма и диалектики. В статье «Даниил Михайлович Кавунник-Велланский» он отмечал несовместимость своих взглядов с идеализмом Велланского, с «туманными немецкими абстракциями» и «идеями метафизического абсолюта». Критикуя немецкую идеалистическую философию, он, однако, видел в ней и положительные, рациональные моменты, диалектические идеи, в первую очередь, которые были восприняты и русской революционно-демократической мыслью и такими «радикальными системами, как марксизм»²⁹.

Материалистическая направленность мировоззрения Грабовского сочеталась с диалектическим подходом к рассмотрению объективной действительности. Он отмечал вечное движение, борьбу,

²⁶ Павло Грабовський. Зібрання творів. ... т. 3, стр. 292.

²⁷ П. А. Грабовский. Избранное, стр. 367.

²⁸ Павло Грабовський. Зібрання творів. ... т. 3, стр. 301.

²⁹ Там же, стр. 133.

изменения и переходы явлений реального мира. Поэт-мыслитель был глубоко убежден в том, что «ничто не может остановить быстрых волн жизни человеческой», что «нет сил сказать „Стой!“ — природа»³⁰.

Материалистические воззрения Грабовского нашли свое выражение, в частности, в атеизме, сочетавшемся с воинствующим антиклерикализмом. Он резко подчеркивал несовместимость науки и религии, выступал за отделение школы от церкви, призывал бороться за образование, «свободное от тумана религиозного».

Грабовский был глубоко убежден в том, что содержанием искусства должна быть реальная жизнь, страдания и борьба трудящихся, их стремления и надежды. «Жизнь, — писал он, — одна дает реальное содержание и искренне современные мотивы произведения»³¹.

Указывая на реакционность идеалистической теории «искусства для искусства», он правильно понимал ее социальную направленность. «Заткни уши и закрой глаза на вопиющие нужды жизни, убегай от ее прозы, летай над миром на крыльях легоньких, заманчивых мечтаний, щекочи потихоньку нервы, поэзию преврати в барскую прихоть — таковы их закон и требования»³².

Грабовский отстаивает принцип тенденциозности литературы, отмечая, что тенденциозность присуща не только передовой, революционной, но и буржуазной литературе, только тенденциозность последней — «отвратительная, вредная, эгоистичная».

Грабовский рассматривал свое художественное творчество как оружие в борьбе против мира зла и насилия, как средство служения высоким идеалам общественного прогресса. «Поэзия должна быть одним из стимулов человеческого прогресса, — писал он, — а в родной стране — и общенародного, средством борьбы с мировой неправдой, смелым голосом за всех угнетенных и обиженных. Такова ее задача!»³³.

К революционно-демократическому лагерю принадлежали видные украинские писатели-публицисты и общественные деятели *Сергей Андреевич Подолинский* (1850—1891) и *Остан Терлецкий* (1850—1902).

После окончания Киевского университета Подолинский уехал за границу, где в 1872 г. (в Лондоне) познакомился с Марксом и Энгельсом и стал их горячим сторонником. В своих произведениях «О богатстве и бедности» (1876), «О хлебоборстве» (1877), «Ремесла и фабрики на Украине» (1880) он пропагандировал революционные идеи — о неизбежности революционного перехода

³⁰ *Павло Грабовський*. Вибрані твори. Київ, 1949, стр. 204.

³¹ *Павло Грабовський*. Зібрання творів... т. 3, стр. 184.

³² Там же, стр. 124.

³³ Там же.

от капитализма к социализму, классах и классовой борьбе как движущей силе истории, зависимости всей общественной жизни от экономических факторов и т. д.

Идеи марксизма оказали значительное влияние также на Терлецкого. В 1875—1876 гг. Терлецкий организовал в Вене издание ряда небольших «брошюр-бабочек» — С. Подолинского, В. Варзара (А. Иванова), В. Волховского. Эти брошюры были первыми произведениями социалистической литературы на украинском языке, рассчитанными на широкий круг читателей. За свою революционную деятельность и пропаганду социалистических идей Терлецкий был привлечен к судебной ответственности. В 1878 г. на так называемом социалистическом процессе во Львове он заявил: «Социалистическую идею понимаю, однако, так, что теперешний экономический строй как в австро-венгерском, так и в других государствах не считаю справедливым. . . Думаю, что это устройство должно быть изменено, причем так, что всякая личная собственность земли и фабрик должна быть уничтожена и заменена общественной собственностью, и только люди, работающие сообща, должны пользоваться плодами своего труда. Это является конечной целью социалистической пропаганды»³⁴.

В своих воззрениях на природу Подолинский и Терлецкий исходили из материалистического понимания вечности, несотворимости и неуничтожимости материи. «Человек, — писал Подолинский, — не создает материю, не создает он и энергию»³⁵. Он отстаивал идею о единстве материи и энергии, подразумевая под последней движение различных материальных частиц. «Теплота, свет, электричество, механизм, химическое сродство и частичные силы представляются нам теперь уже не иначе, как под видом колебательных движений мельчайших частиц веществ»³⁶.

* * * * *

Борьба передовых мыслителей Украины второй половины XIX в. против идеализма и религии, реакции и консерватизма в общественно-политической мысли, пропаганда и защита материалистических и диалектических идей, призывы к революционному переходу к новому, социалистическому общественному устройству оставляли глубокий след в сознании народа, подготовляли трудящихся к восприятию научного мировоззрения — марксизма-ленинизма.

В последней трети XIX в. начали свой творческий путь под влиянием революционно-демократической идеологии *Иван Яков-*

³⁴ Кирило Студинський. Іван Франко і товариші в соціалістичному процесі 1878 р. — «Україна», 1926, кн. 6 (20), стр. 92.

³⁵ С. Подолинский. Труд человека и его отношение к распределению энергии. — «Слово». СПб., 1880, т. IV—V, стр. 166.

³⁶ Там же.

левич Франко (1856—1916), Леся Украинка (1871—1913), Михаил Михайлович Коцюбинский (1864—1913), они были ее представителями в третий, пролетарский период освободительного движения³⁷⁻³⁸.

2

Молдавия

Философская, социологическая и общественно-политическая мысль Молдавии во второй половине XIX в. нашла свое выражение преимущественно в художественной литературе, в мировоззрении выдающихся представителей литературы этого периода.

Видным молдавским мыслителем второй половины XIX в., пропагандировавшим прогрессивные философские и общественно-политические идеи, был литератор и публицист *Константин Стамати-Чуря* (1828—1898). В своих художественных и публицистических произведениях он часто затрагивает вопросы мироздания, трактуя их в основном с позиций материализма.

«... Все то, что существует, — пишет К. Стамати-Чуря, — изменяется, разрушается, вновь возникает, гибнет и снова возвращается туда, откуда вышло в результате неустанной и неуспешной деятельности природы. Такими же были, есть и будут и политические преобразования в человеческом обществе, с его переворотами, обновлениями, возвышениями и упадками»³⁹.

Все предметы и явления природы находятся, говорил писатель, в постоянном движении и тесной связи между собой. Такова, например, взаимная связь между климатом, растительным и животным миром. Источник движения всего существующего — внутренние причины. Развитие идет от простого к сложному, «этот процесс эволюции от обезьяны до человека исторически научно доказал прекрасный знаток сравнительной анатомии Ч. Дарвин»⁴⁰.

Человеческое мышление, по мнению Стамати-Чуря, оперирует только данными, получаемыми посредством органов чувств. Истинность как чувственного, так и рационального познания проверяется практикой. «Теории оттачиваются на оселке практики, который придает им блеск бриллианта, выходящего из рук искусного мастера для украшения царской короны разума»⁴¹. Духовная деятельность возникает на основе практической деятельности. Познавательная способность человека безгранична. Прогресс науки бесконечен.

Развитие науки, подчеркивал Стамати-Чуря, нанесло религи-

³⁷⁻³⁸ Освещение их деятельности см. в IV томе «Истории философии в СССР».

³⁹ К. Стамати-Чуря. Опере алесе. Кишинэу, 1957, р. 270.

⁴⁰ Там же, р. 200.

⁴¹ Там же, р. 201.

озным предрассудкам сокрушительный удар. С тех пор, как мы располагаем необыкновенно мощными телескопами, говорил он, никто больше не верит в сказки. Данные естествознания показывают, что никакого потустороннего мира нет. История человеческого познания рассматривалась К. Стамати-Чуря как упорная «борьба между верой и наукой»⁴².

Пытаясь объяснить явления общественной жизни, Стамати-Чуря пишет, что история человечества представляет собой непрерывный процесс, двигателем которого является каждое новое поколение людей. В основе исторического прогресса лежит духовный фактор. Целью общественного прогресса является сокращение времени, необходимого для удовлетворения бесконечных, постоянно растущих и крепнущих потребностей.

В развитии культуры и науки, по убеждению Стамати-Чуря, решающую роль играет географическая среда.

Общественный прогресс происходит в процессе борьбы. Это обусловлено, во-первых, тем, что человечество расчленено на много племен, классов, рас и национальностей, и, во-вторых, существованием частной собственности и эксплуатации бедных богатыми. Как эксплуататоры, так и эксплуатируемые, утверждал мыслитель, преследуют собственные цели, нашедшие свое выражение в различных моральных нормах, которые не являются неизменными. Так, например, варвары считали свои поступки вполне моральными. В период крепостного права считалось нравственным, что помещики были слугами царя, а простой народ — рабом помещика. То же самое можно сказать о буржуазной морали, «считающей благопристойным присвоение тунеядцем части достояния того, который добыл себе пищу в поте лица своего, усилением мышц или изнуряющим организм напряжением мысли»⁴³.

Социальные проблемы, характерные для Молдавии второй половины XIX в., нашли отражение также в трудах и деятельности выдающегося писателя и публициста *Богдана Петричейку Хашдеу* (1836—1907), оставившего обширное литературное наследие. Философия, по его мнению, — это «естественная потребность человека мыслить»⁴⁴. Хашдеу больше всего привлекали социологические проблемы. К оценке истории общества он пытался подойти объективно, считая негодной субъективистскую трактовку истории.

Рассматривая общество как неоднородное, состоящее из социальных групп с различными интересами, Хашдеу затронул и проблему роли народа и личности в истории. По его мнению, ни одна самая гениальная личность ничего не может сделать без

⁴² К. Стамати-Чуря. *Опере алесе*, р. 88.

⁴³ Там же, р. 153.

⁴⁴ Б. П. Хашдеу. *Опере алесе*. Кишинэу, 1956, р. 450.

народа, который составляет решающую силу в развитии истории и в ходе исторических событий. Тем, кто приуменьшал роль народа, Хашдеу отвечал, что народ «особым чутьем отлично понимает, что хорошо и что плохо».

Он высоко ценил народное творчество. Хотите познать характер народа? спрашивал Хашдеу, изучайте его поэтическое творчество.

70—90-е годы XIX в. ознаменовались в Молдавии (Бессарабии), как и во всей России, появлением нового течения общественной мысли — народничества. Видную роль в развитии народнической социологической мысли в Молдавии сыграли З. Ралли-Арборе и Н. П. Зубку-Кодряну.

Замфирий Константинович Ралли-Арборе (1848—1933), будучи студентом сначала Московского университета (1855—1866), а затем Медико-хирургической академии (1865—1869), сблизился с П. Н. Ткачевым, С. Г. Нечаевым и другими деятелями народнического движения. В 1871 г. он эмигрировал за границу, где сотрудничал с М. А. Бакуниным и участвовал в редактировании народнических журналов «Община» и «Работник». Здесь же им написан ряд книг и брошюр («Парижская Коммуна», 1874; «Сытые и голодные», 1875 и др.).

В основе социологических взглядов Ралли-Арборе лежала идея, что человеческое общество, подчиняясь закону прогресса, постепенно изменяется и совершенствуется. В развитии общества играет большую роль экономический фактор, обуславливая в определенной мере все остальные факторы.

Ралли-Арборе приветствовал свобододлюбивые идеи Герцена, Огарева, Добролюбова, Чернышевского и их последователей. У этих «железных людей», по его словам, научились русские люди любить свободу и работать для нее.

Ралли-Арборе разделял бакунистские идеи о том, что «только борьба, кровавая борьба с остальным миром» даст рабочим свободу и «только тогда окрепнет и выживет народный бунт, когда народ после победы сам распорядится своими делами, когда всякая деревня, всякое рабочее товарищество само будет управлять своими делами, когда не будет никакой власти, никакого начальства, никакого правительства»⁴⁵. Социальное движение, которое «разольется в страшный народный бунт», приведет к созданию общества, в котором не будет ни бедных, ни богатых, ни голодных.

Идея бунта — главное в народнической программе Ралли-Арборе. Восхищаясь Парижской Коммуной, он считал, что причина гибели Коммуны в том, что среди ее творцов мало было людей, понимавших, как вести борьбу и «складывать общинный

⁴⁵ З. Ралли-Арборе. Сытые и голодные. Женева, 1875, стр. 122—123.

строй». Коммуна начала созидать вместо того, чтобы разрушать. Разрушению подлежит буржуазная цивилизация, буржуазное государство, любое государство. Вслед за Бакуниным он считал, что общество станет действительно свободным лишь тогда, когда будет разрушено всякое государство.

Другим выдающимся революционным народником в Румынии и Молдавии был *Николай Петрович Зубку-Кодряну* (1850—1879). Он основал первую социалистическую газету в Румынии — «*Socialistul*» («Социалист»). Ближайшими друзьями его были доктор Руссель (Н. К. Судзиловский) и болгарский поэт и революционер Христо Ботев.

Как революционный народник 70-х годов Н. П. Зубку-Кодряну пропагандировал идею социальной революции, резко критиковал буржуазных либералов. В эмиграции особое его внимание привлекают такие произведения марксизма, как «Коммунистический манифест» и «Капитал». Кодряну пытался в связи с этим глубже понять основные причины общественных явлений, корни классовых противоречий. Он явился первым, кто возвестил в Румынии и Молдавии учение К. Маркса и Ф. Энгельса; он заложил основу организации социалистической партии Румынии.

Свои социологические взгляды Н. П. Зубку-Кодряну изложил в работе «О государстве, частной собственности и семье», написанной в форме письма к другу⁴⁶. Определив государство как организацию «меньшинства против огромного большинства»⁴⁷, он подвергает резкой критике буржуазных социологов, трактовавших государство как «добровольный союз» и «выражение свободной воли всех членов общества». Для того чтобы государство было выражением свободной воли всех членов общества, утверждал он, нужно, чтобы все члены общества были независимы, а их интересы находились в полной гармонии.

Зубку-Кодряну вскрывал сущность буржуазного государства как орудия защиты частной собственности, критиковал лицемерие буржуазной морали и буржуазных семейных отношений.

Он приходит к выводу, что государство есть «добровольное обязательство, но не для всех личностей, из которых оно состоит, а только для меньшинства. Оно защищает интересы, но только меньшинства; оно дает средства для развития сил и способностей, но только меньшинству, которое поддерживается на деньги большинства»⁴⁸.

Н. Зубку-Кодряну попытался, таким образом, проанализи-

⁴⁶ Работа опубликована в журн. «Община» (Женева, 1878, № 3—4).

⁴⁷ «*Documente, privind istoria României. Războiul pentru independență*», vol. 1, partea 1. București, 1954, p. 502 («Документы, относящиеся к истории Румынии. Война за независимость», т. I, ч. I. Бухарест, 1954, стр. 502.)

⁴⁸ Там же, p. 505.

ровать современное ему государство в свете классовой борьбы. Он рассматривал частную собственность как экономическую основу капиталистического общества. «Капитал не свалился с неба, это продукт прежнего труда», — заявляет Зубку-Кодряну, возражая буржуазным социологам и экономистам, стремившимся доказать, что капитал — это «результат экономии». Физический труд он ставил на первый план, как основу жизни общества.

Наука, умственный труд рассматривались им как продукт развития общества. Человек умственного труда не должен забывать, что «наука развивалась на горбе народа», и поэтому следует высоко ценить и уважать тех, кто производит материальные ценности.

Н. Зубку-Кодряну резко отрицательно относился к религии как социальному злу. Тяжелые цепи ханжества, религиозного фанатизма и невежества, писал он, «обременяют и замедляют всякое социальное движение»⁴⁹.

Против материализма и социалистических идей выступал видный идеолог дворянства, крупный бессарабский помещик *Павел Степанович Леонард* (1837—1891), написавший немало работ по социологии в связи с развитием капитализма в России в пореформенный период. Вселенная является творением бога — таков лейтмотив его взглядов. На основе божественной предопределенности действуют экономические законы. Феодализм, доказывал он, — это самый разумный общественный строй, а частная собственность — высшее благо на земле. «Собственность есть цивилизация», ее отчуждение — «преступление против человечности», коллективная собственность — «юридическая фикция», ибо как нет коллективной личности, так не может быть и коллективной собственности.

С позиций дворянской идеологии Леонард критиковал буржуазные общественные отношения. При капитализме, писал он, «все классы общества по-прежнему в страшном антагонизме друг против друга»⁵⁰. Но самое страшное, что породил капитализм, — это пролетариат, посягающий на основу общества — частную собственность. Наглядным подтверждением этого является Парижская Коммуна — «самый последовательный вывод из учений, положенных в основание современного развития общества». Вопрос о «полном торжестве» Коммуны «над всеми другими формами общезжития, — писал он, — есть только вопрос времени»⁵¹, если не будут приняты меры для предотвращения этого бедствия.

В целях морального оздоровления всего общества он считал

⁴⁹ «Documente . . .», p. 517.

⁵⁰ П. С. Леонард. Речь, сказанная П. С. Леонардом в Бессарабском дворянском собрании, 11 января 1884. Одесса. 1884, стр. 14—15.

⁵¹ П. С. Леонард. Смута и ее настоящая причина. СПб., 1881, стр. 14, 15, 35.

необходимым усилить воздействие религии на массы, активнее бороться с идеями материализма и социализма. Без этого, полагал он, нельзя «соединить все классы общества, чтобы создать гармонию».

Составной частью религиозно-мистического и реакционного мировоззрения Леонарда являются его взгляды на искусство. В художественном описании, отмечал он, нужно всегда «держаться на высотах, поверх повседневной грязи». По его мнению, художники-реалисты, отображая теневые стороны действительности, внушают обществу отвращение к своему времени; подлинное искусство, как и религия, требует веры в идеалы, и поэтому не должно «описывать житье-бытье меньшей братии, брать сюжеты из быта низших, крестьянских классов».

В конце 80-х и начале 90-х годов видное место в передовой молдавской мысли занял *Василий Лукич Лашков* (1861—1932) — философ, публицист, литературный критик и поэт. Его основные философские и литературно-критические произведения — «Что такое жизнь?» (1888), «В чем творчество?» (1892).

Материя, писал он, обнаруживается в бесконечно разнообразных формах. Важнейшим свойством материи является движение. «Сущность бытия есть движение. . . Движение — немислимо вне бытия. Бытие требует материи. Стало быть, движение немислимо вне материи»⁵². Движение, писал он, «неудержимо ведет материю к переменам и изменению, вследствие чего ее формы, как данные индивидуальные образы, погибают». Оно совершается не хаотично, а в силу объективно существующих законов.

Закономерность в природе «зависит не от человека, вернее, не от соглашения людей между собой, а от самой природы». В. Лашков призывал познавать мир, природу и ее законы. Человек должен «понимать голос природы», писал он, ибо «вполне свободным от влияния природы человек все равно никогда не делается, а мнимая свобода ничего не приносит человеку, кроме рабства себе»⁵³.

Лашков придерживался взгляда, что движение материи «выражается во времени и пространстве — главных категориях материи»⁵⁴. «Если есть материя, — читаем в работе «Что такое жизнь?», — стало быть есть и пространство, потому что материя протяженна»⁵⁵. Пространство, полагал он, есть «место движения времени», «место определения моментов движения», а время — «движение материи», «определение моментов движения». Материальный мир, подчеркивал он, безграничен, хотя любые предметы природы всегда и везде имеют свои предельные контуры. Что ка-

⁵² В. Лашков. Сочинения. СПб., 1891, стр. 191.

⁵³ Там же, стр. 282, 246, 405.

⁵⁴ Там же, стр. 282.

⁵⁵ Там же, стр. 190.

сается времени, то оно рассматривалось им как «бездонная бочка вечности».

В произведениях Лашкова есть высказывания, говорящие о его непоследовательности и уступках идеализму. Считая, что движение проявляется только в материи, что «в ней все проявляется, даже дух», и душа не может быть телесной, он порой ошибочно считал, что движение необходимо присуще только той части материи, в которой бывают «элементы духа», что теперь материальный мир не развивается, а шагает вперед только разум. Такая трактовка движения, несомненно, открывала дорогу идеализму.

Решая вопрос о познаваемости мира, Лашков высказывал убеждение, что человеческий ум способен познать мир; в основе человеческого познания лежат ощущения: «Разум человека все богатства свои получает только путем чувств»⁵⁶.

Поскольку разум не может обойтись без данных, получаемых им посредством органов чувств, правильный познавательный процесс требует от ума «не расходиться с чувством ни в чем, где требуется согласие обоих». Без чувств нет музыки мысли, заявлял Лашков. Одного умозрения недостаточно. В человеке нет врожденных идей, все приобретается им впоследствии.

Лашков считал, что объективная истина воспринимается субъективно, но он допускал ошибку, утверждая, что только то считается вполне объективным, что, родившись субъективно в одном, стало субъективным для всех и каждого. В данном случае мыслитель сделал уступку субъективному идеализму, хотя в общем он выступал против субъективного идеализма Беркли, Канта и др.

Критика идеализма и мистики связана у Лашкова с критикой религии. Религиозные представления людей возникли на определенном этапе развития общества. Источником этих представлений является не какая-то сверхъестественная сила, а беспомощность людей в борьбе с природой. «Дикарь нуждается в защите, ищет покровительства и создает себе бога. . .»⁵⁷ Важными вопросами всякой религии, указывал он, являются вопросы жизни и смерти. Вопрос о боге возникает из присущего человеку желания личной неумирающей жизни. Как сверхъестественное существо бог создан самим человеком.

Лашков видел главным образом гносеологические корни религии. Вместе с тем вслед за Фейербахом он мечтал о создании новой религии — религии любви к ближнему.

По его мнению, в обществе нет иного прогресса, кроме умственного, заключающегося в приобретении знаний, а носителями этого прогресса являются гениальные люди, движимые сомнением.

⁵⁶ В. Л. Лашков. Сочинения, стр. 282.

⁵⁷ Там же, стр. 347.

Правда, он иногда признавал, что не великие люди совершают великие дела и перевороты, а сам «ход истории», но народные массы рассматривались им как пассивная социальная сила, лишь пользующаяся плодами прогресса. Ход истории он рассматривал вне классовых коллизий, как реализацию слепой необходимости, проявляющейся всегда и везде. Абсолютизируя необходимость, Лашков впадал в фатализм.

В период, когда в России развертывалась борьба за победу буржуазно-демократической революции, Лашков был на стороне демократических сил русского общества, приветствовал падение царского самодержавия. Вместе с тем он, как и многие другие буржуазные интеллигенты, не приняв пролетарской революции, перешел на позиции буржуазного либерализма. Его политическим идеалом была буржуазно-демократическая республика.

В развитие эстетических идей Лашков внес значительный вклад. В работах «В чем творчество?», «Ни холодные, ни горячие», а также в очерках «Кишиневский театр первой половины XIX века» он отстаивал метод критического реализма в искусстве, резко критикуя не только теорию «искусства для искусства», но и натурализм в художественном творчестве. «В школе чистой поэзии, — писал он, — форма ищет своей независимости и, в ущерб своему же значению, доводит поэзию до беспредметности и той чистоты, которая граничит с пустотой»⁵⁶. Литература должна быть пронизана прогрессивными идеями, «должна будить и воспитывать в человеке человека — делать из него гражданина. . . устанавливать достойные человека цели и идеалы, возвращать его личность»⁵⁸.

Слабой стороной эстетических воззрений Лашкова является неумение исторически подойти к оценке ряда художественных явлений, в частности произведений античности.

Философские взгляды В. Л. Лашкова, взятые в целом, представляют собой значительную веху в молдавской домарксистской философской мысли.

Вторая половина XIX в. характеризуется в экономическом отношении сравнительно быстрым ростом промышленности и сельского хозяйства, что способствовало росту естественнонаучных знаний. В этот период в Молдавии мировоззренческими вопросами естествознания занимались А. М. Гроссул-Толстой, М. В. Неручев, И. М. Красильщик и др.

А. М. Гроссул-Толстой высказал прогрессивные идеи о закономерностях и взаимозависимости почвы, климата и растительности. Эти его мысли очень высоко оценил В. В. Докучаев, который пи-

⁵⁶ В. Л. Лашков. В чем творчество? СПб., 1892, стр. 17.

⁵⁸ В. Л. Лашков. Сочинения, стр. 365.

сал, что у этого автора некоторые наблюдения так удачно схвачены, так типичны, что хорошо отвечают теоретическим требованиям.

Видное место среди пропагандистов передовых философских, общественно-политических и естественнонаучных идей в Молдавии 80—90-х годов XIX в. принадлежит русскому экономисту, агроному, социологу и педагогу *Михаилу Васильевичу Неручеву* (1840—1922). Он выступал за расширение курса естественных наук в школе, за запрещение «литературы катехизисного характера». «Научную истину мало знать, ее надо исповедывать»⁶⁰, — говорил ученый. Он требовал тесной связи теории с жизнью в процессе изучения действительности и выступал против «чистой науки», отгораживающейся от практики.

В конце XIX — начале XX в. Неручев постепенно эволюционировал к либеральному народничеству, сохраняя, однако, демократические убеждения.

К концу XIX в. в Молдавии постепенно растут промышленность и рабочий класс. В Молдавию, особенно в Кишинев, завозится марксистская литература из-за границы, ее читает передовая часть интеллигенции. Все это создает реальные предпосылки для распространения марксистского мировоззрения.

⁶⁰ М. В. Неручев. Распространение сельскохозяйственных знаний в народе. Симферополь, 1902, стр. 8.

БЕЛОРУССИЯ И ЛИТВА

1

Белоруссия

Развитие философской и социологической мысли Белоруссии было тесно связано с социально-политическими процессами в России, с национально-освободительным движением. Идеи и взгляды крестьянского демократизма выражали в этот период Ф. Богушевич, Я. Лучина, а идеи революционного крестьянского демократизма — К. Калиновский.

Константин Семенович Калиновский (1838—1864) был выдающимся представителем революционно-демократической мысли в Белоруссии второй половины XIX в. В период обучения на юридическом факультете Петербургского университета (1856—1860) он активно участвует в деятельности революционного кружка, возглавляемого З. Сераковским, знакомится с произведениями Чернышевского, Герцена, Добролюбова.

Окончив университет, Калиновский целиком отдается подготовке вооруженного восстания в Белоруссии и Литве, проявив себя талантливым организатором масс. Вскоре ему удается создать повстанческую организацию, в руководящий центр которой вошли Валерий Врублевский, братья Заблоцкие, Феликс Рожанский и другие. Члены организации создали собственную типографию, в которой печатали на белорусском языке газету «Мужыцкая прада» («Мужичья правда»)¹, широко распространяли нелегальную литературу, в том числе «Колокол» Герцена.

Понимая, что реформа 1861 года не сняла основного социально-экономического противоречия в аграрных отношениях, Калиновский боролся за революционное уничтожение помещичьего зем-

¹ Всего с июня 1862 г. по апрель 1863 г. вышло семь номеров газеты.

левлания и передачу без выкупа всей земли крестьянству. Он стремился привлечь широкие крестьянские массы к восстанию, пацелить их борьбу не только против феодалов, но и против самодержавия. Так, уже в первом номере газеты «Мужицкая правда» Калиновский отмечал, что реформа 1861 года не приведет мужика к свободе. «Говорили, толковали и писали много, а ничего не сделали»².

Калиновский защищал идею крестьянского права на землю, идею «общинного социализма», ошибочно полагая, что революция крестьян уничтожит всякое неравенство. Его политический идеал — народовластие. Судьбу национально-освободительной борьбы белорусского народа он связывал с освободительным движением русского, польского, литовского и других народов. Калиновский высказывал прогрессивные идеи о том, что белорусский народ может добиться свободы и счастья только в союзе с великим русским народом. «Народ Московский, — писалось в № 1 «Знамени свободы» за 1863 г.,³ — возмущается при мысли о нашей вековой кривде, оп свободным братом нашим, а не угнетателем жаждет быть и ответственность за нашу неволю решительно возлагает на царизм, обрекая его на гибель»⁴. Известно также, что Калиновский вынашивал план перенесения восстания в губернии с русским населением.

Хотя в своих социологических взглядах Калиновский оставался на идеалистических позициях, связывал развитие общества с прогрессом идей, разума, однако он понимал, что современное ему общество раздирается классовыми противоречиями, что ликвидировать их можно только революционным путем.

Антикрепостнические настроения, свободолобие, гуманистические и атеистические идеи нашли свое отражение в белорусском фольклоре и анонимных произведениях XIX в., которые оказали определенное влияние на формирование эстетических взглядов многих белорусских писателей. Особенно остро социальные проблемы ставились в таких анонимных произведениях, как «Сход» («Собрание»), «Гутарка Данилы са Сцяпаном» («Разговор Давиды со Степаном») и др. На последнее произведение ссылался Г. В. Плеханов в статье «Освобождение крестьян», отмечая его глубокий общественно-политический смысл⁵.

В 70—80-х годах XIX в. в общественно-политической и социологической мысли Белоруссии видное место принадлежит народ-

² Документы і матэрыялы па гісторыі Беларусі, т. II, 1940, стр. 481.

³ Газета «Знамя свабоды» выдавалася адначасова са «Мужицкай правдой» на польскім і літв. Літв. літ. прамінацыйным камітэтам пры ўдзеле Каліновскага.

⁴ ЦГА Літ. ССР, Ф. Врэмязнага полевога аудыторыята, л. 933, л. 162; перавод даецца по кн.: А. Смірнов. Кастусь Каліновскі. М., 1959, стр. 41.

⁵ См.: Г. В. Плеханов. Сочыненні, т. XXIV. М.—Л., 1927, стр. 27.

никам. Уже в 70-е годы здесь возникают народнические кружки. Революционные народники вели пропаганду, распространяли нелегальную литературу. Особой популярностью среди населения пользовались журналы «Земля и воля», «Народная воля», брошюры революционного содержания: «Сказка о копейке», «Хитрая механика», «Очерки фабричной жизни», «Сила солому ломит», «Стенька Разин». Наряду с ними распространялись произведения Маркса⁶, Дарвина, Лассаля, Прудона, Бокля, Милля.

После 1 марта 1881 г. большая часть народников Белоруссии переходит на позиции «Народной воли». Наиболее выпукло идейное содержание программы белорусских народовольцев нашло свое отражение в нелегальной газете «Гомон». Газета выдвигала идею областной автономии Белоруссии. Она писала, что главное место в ее программе «занимает принцип областной самостоятельности как основа для будущего свободного федеративно-политического строя, который должен занять место современного абсолютизма»⁷.

Идеи национального освобождения в газете переплетаются с демократическими и интернационалистическими идеями. Народное самосознание «рано или поздно должно повлечь за собою, — говорилось в «Гомоне», — общее освободительное движение и борьбу с тем гнетом, который так тормозил развитие целой народности»⁸. При этом газета указывала на необходимость единого фронта угнетенных народов в борьбе с абсолютизмом. В этой борьбе, писала она, белорусская нация имеет многочисленных союзников в лице всех других подавленных национальностей, в том числе «и в лице господствующей в государстве великорусской нации, по отношению к которой представитель государственного централизма — монархизм — является угнетателем личности и труда»⁹. Сочувственно «Гомон» относился к пропаганде идей научного социализма, в частности, к деятельности Плеханова и группы «Освобождение труда»¹⁰.

Буржуазно-дворянское направление в национальном движении эволюционировало в сторону консерватизма и национализма. Представители этого направления А. Ельский, И. Орловский, А. Пщелка пропагандировали идеи классового мира, старались возродить отжившие реакционные нравы и традиции шляхетской старины, оправдать господство помещиков.

С идейных позиций либерально-дворянского просветительства выступал В. И. Дунин-Марцинкевич (1807—1884) — автор многих

⁶ ЦГИА БССР (в г. Минске), ф. 295, оп. 1, л. 3021, л. 10—11.

⁷ «Гомон», № 1.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

драматургических и поэтических произведений. Он изображал жизнь простых людей деревни в духе сентиментализма, идеализировал феодально-патриархальную жизнь крестьянства в прошлом. Однако даже его либеральные идеи преследовались царскими чиновниками.

В отличие от Дунина-Марцинкевича, стремившегося к примирению социальных противоречий, представители революционно-демократического направления раскрывали антагонистический характер этих противоречий.

Во второй половине XIX в. передовые философские и социологические идеи в Белоруссии находят свое развитие в творческой деятельности Ф. Богусевича, Я. Лучины и других крестьянских демократов.

Франциск Казимирович Богусевич (1840—1900) — крупнейший белорусский поэт, основатель критического реализма в белорусской литературе, был выдающимся белорусским мыслителем своего времени. Его творчество развивалось под идейным влиянием Чернышевского, Некрасова, Шевченко, Салтыкова-Щедрина, а также революционно-демократических идей К. Калиновского. Имеются свидетельства, что он принимал непосредственное участие в восстании 1863 года, был ранен.

Критикуя либеральное представление о реформе 1861 года, Богусевич указывал, что реформа не устранила антагонизма между крестьянами и помещиками, не принесла ожидаемой свободы крестьянам, усилила их обнищание, увеличила количество эксплуататоров. В отличие от народников он видел, что реформа способствовала проникновению капиталистических отношений в белорусскую деревню.

Отмечая важную роль в общественном развитии народных масс, создающих своим трудом материальные блага, Ф. Богусевич осуждает либерально-дворянские взгляды на народ. Он видел огромные возможности духовного и культурного развития белорусского народа, которые, однако, сдерживались социальным и национальным угнетением трудящихся масс Белоруссии.

Богусевич отмечал реакционную роль религии, которая увела трудящихся в сторону от активной борьбы за перестройку общественной жизни. Бог, писал он, не избавит трудящихся от «злой доли». Путь к лучшей жизни трудящихся масс поэт видел не в религии и не в поисках счастья в стороне от родного края (например, в получившей распространение в Белоруссии эмиграции в Америку), а в борьбе трудящихся масс за свободу, ибо «лучше потерять жизнь, чем жить в неволе»¹¹.

¹¹ См.: Ф. Богусевич. Выбранные творы. Минск, 1952, стр. 53, 66, 67.

Богушевич выступил в защиту преследуемых царизмом белорусской культуры и белорусского языка. Он проповедовал уважение к языку других народов.

В основе эстетических взглядов Ф. Богушевича лежат принципы реализма. Источник и содержание произведений искусства он видел в отражении жизни, реальной действительности в ее существенных отношениях. Тяжелая жизнь трудящихся масс Белоруссии, испытывавших социальное и национальное угнетение, писала поэт, определила и характер белорусских песен: «Нота наша плакучая и однообразная и песен веселых немного»¹².

Идеи служения народу пронизывают и творчество современника Богушевича поэта Янки Лучины (И. Л. Неслуховского, 1851—1897). Свою поэзию Я. Лучина также рассматривал как выразительницу идей, настроений, взглядов народа. С народом, как отмечает поэт, он «слился доброй волей, с ним я в доле и в недоле».

Общественный прогресс поэт связывает с развитием науки в союзе с трудом народных масс. «Мир идет к прогрессу, — говорит он, — порождает дивы под ворчанье фабрик, стук локомотивов. . . Приведет куда нас — не сгодать сегодня мощь наук в союзе с мозолями ладоней»¹³.

Идеи прогресса Я. Лучина противопоставляет пессимистическим выводам немецкого философа-идеалиста А. Шопенгауэра.

Литературная деятельность Я. Лучины связана с первой в Белоруссии легальной общественно-политической газетой «Минский листок». Газета критиковала теорию «искусства для искусства», активно защищала реализм, пропагандировала передовые эстетические идеи русских революционных демократов.

С тех пор, отмечала газета, «когда на литературную арену выступил Чернышевский со своим трудом «Эстетические отношения искусства к действительности», за ним Добролюбов и Писарев и целая, созданная этими писателями школа реалистического понимания искусства, — только тогда сфера искусства была намного расширена, в самое понятие искусства было включено не одно эстетическое созерцание окружающих нас явлений, но и художественное воспроизведение реальной действительной жизни»¹⁴.

Во второй половине XIX в. с пропагандой прогрессивных материалистических взглядов в области естествознания активно вы-

¹² Ф. Богушевич. Выбранные творы, стр. 84.

¹³ Янка Лучина. Выбранные творы. Минск, 1953, стр. 34. Русский перевод дается по кн. «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», т. II. М., 1956, стр. 665.

¹⁴ См. газ. «Минский листок», 8 октября 1900 г., № 12.

стует группа преподавателей Горы-Горекского земледельческого Института (А. В. Советов, И. А. Стебут, М. В. Рытов и др.).

Михаил Васильевич Рытов (1845—1920) активно боролся за передовые позиции естествознания, против узкого эмпиризма в науке, защищал и пропагандировал идеи дарвинизма в России. В его «Учебнике ботаники» (1879) привлекает внимание диалектическая идея о преодолении метафизического разделения формы и функции организма. Вслед за К. А. Тимирязевым Рытов отстаивает необходимость проведения анализа строения организма в единстве с анализом его функций, во взаимосвязи и взаимопроникновении строения и функции организма. «Форма органа состоит в связи с его отправлением, которое обуславливается внутренним его строением, — писал он. — Орган с особым отправлением или приспособлением принимает совсем иную форму нежели органы, ему однородные»¹⁵.

Указывая на важность исследования закономерностей изменчивости, М. В. Рытов выступал как против тех, кто отрицал значение внешней среды, так и против умаления внутренних факторов и причин изменчивости. В частности, он подчеркивал, что возделываемые растения изменяются вследствие влияния на них человека и от внутренних своих свойств. В связи с этим Рытов указывал на необходимость дифференцированного подхода к анализу причин изменчивости. К внешним причинам, влияющим на изменения растений, он относил климат, почву, уход человека.

«Влияние всех этих причин отличается тем, что оно отражается на всех вместе возделываемых растениях, а самые изменения отличаются тем, что они непостоянны и исчезают, как скоро вызывающие причины перестают действовать. . . . Внутренние причины заключаются в свойствах самих растений. Действие их нередко вызывается после продолжительного влияния внешних причин, причем происходящие изменения отличаются теми замечательными признаками, что появление их происходит редко, как бы случайно, не в целой массе возделываемых. . . растений. . . Кроме того, такие растения отличаются особенной стойкостью в передаче их наследованием»¹⁶. Исходя из признания решающего значения для видовой изменчивости внутренних причин, он указывает на связь их с внешними.

Заслуживает внимания также вывод М. В. Рытова о том, что изменения под действием внутренних причин происходят «как бы случайно». Он не разделяет точку зрения метафизического разграничения внутренних и внешних, случайных и необходимых сторон и явлений. Изменения, вызванные внутренними причинами, про-

¹⁵ М. В. Рытов. Учебник ботаники, 1879, стр. 6—7.

¹⁶ М. В. Рытов. Общее учение о возделываемых растениях, 1896, стр. 64—65.

исходят редко, имеют ярко выраженный наследственный характер, но они только на первый взгляд кажутся чисто случайными.

Во многих статьях М. В. Рытов проводит идею о необходимости учитывать специфику и взаимодействие различных по своему характеру факторов и причин в процессе развития, отмечает несостоятельность эмпирического подхода, неспособного проникнуть в сущность рассматриваемых явлений, ведущего к метафизической односторонности и извращению фактов. Он критикует взгляды, отрицающие возможность изменчивости растений (Э. Регель), проповедующие пассивность человека в познании и преобразовании природы, отстаивает идею единства теории и практики.

Возражая Гоше, Рытов писал, что «основывать учение о плодородстве. . . вне законов, установленных почвоведением, наукою о жизни растений и пр. — значит блуждать во тьме невежества»¹⁷. В статье «Наука и практика в плодоводстве» он подчеркивает огромное значение научного познания для практики. В отличие от эмпирического познания, научное познание, по его мнению, раскрывает существенные отношения и связи, узкий же эмпиризм «всегда будет извращать факты, давая им превратное толкование».

В развитии передовой социологической и философской мысли в Белоруссии важной ступенью являлась общественно-политическая и творческая деятельность *Адама Гуриновича* (1869—1894). В стихотворении «Да Матея Бурачка» он с признательностью отмечает благотворное воздействие на него Ф. Богушевича (Матея Бурачка).

Большое влияние на формирование мировоззрения Гуриновича, особенно в период его обучения в Петербургском технологическом институте, оказало знакомство с марксистской литературой. С 1889 г. Гуринович знакомится с марксистскими работами, изучает «Капитал» К. Маркса и приходит к выводу о важности «распространения в среде рабочих и крестьян работ социально-демократического содержания»¹⁸ с тем, чтобы подготовить трудящиеся массы к революции. В письме к С. Петкевич от 12 ноября 1892 г. он просит для руководимого им кружка через Плеханова достать в Женеве и Лондоне прежде всего работы Маркса, Энгельса, А. Бебеля, В. Либкнехта, В. Засулич и др.

Для революционной перестройки общества, говорит Гуринович в «Дядьке Антоне», необходимо объединить революционные выступления крестьян Белоруссии с революционным движением русских крестьян и рабочих, перестянуть на сторону трудящихся солдатские массы.

¹⁷ «Русское садоводство», 1892, № 18, стр. 286.

¹⁸ Цит. по кн.: С. Майхрович. Нарысы беларускай літаратуры XIX ст. Мінск, 1957, стр. 396.

Основная идея «Дядьки Антона», так же как и других его стихотворений («Сначала угнетали паны», «Пора, пора нам встрепенуться»), состоит в том, что народные массы являются могучей революционной силой, способной свергнуть гнет эксплуататорских классов. В этом произведении подчеркивается важная роль рабочих в революционной борьбе с царским самодержавием. Интересы рабочего и крестьянина едины, рабочий и крестьянин должны держаться вместе.

История развития философской и социологической мысли Белоруссии второй половины XIX в., отражая социально-экономические условия, борьбу трудящихся масс за социальное и национальное освобождение, свидетельствует о закономерном росте и развитии прогрессивных социологических и философских идей.

2

Литва

Новым в развитии прогрессивной общественной мысли в Литве во второй половине XIX в., как и в Белоруссии, стало появление революционного демократизма, который оформился в связи с кризисом крепостного строя и революционной ситуацией в России 1859—1861 гг. Еще в первой половине XIX в. в Литве действовал ряд тайных обществ, которые ставили своей целью борьбу против царизма¹⁹.

Определенное, хотя и косвенное, влияние на революционно-демократическую идеологию оказали антикрепостнические и антифеодалные взгляды литовских просветителей (Д. Пошка, А. Страздас, С. Станявичюс, С. Даукантас, К. Незабитаускас-Забитис), которые критиковали крепостничество, отстаивали права человека и разума. Непосредственное влияние на формирование революционно-демократической идеологии оказало мощное крестьянское вооруженное восстание 1863 года в Литве и Белоруссии. Революционный демократизм в Литве возник под непосредственным влиянием русских революционных демократов Н. Г. Чернышевского, А. И. Герцена, Н. А. Добролюбова, В. Г. Белинского.

Одним из руководителей революционного движения в Литве, как и польского революционного движения в 1861—1863 гг., был *Зигмунд Сераковский* (1827—1863). Он принадлежал к числу самых близких к Н. Г. Чернышевскому и А. И. Герцену людей. На формирование его мировоззрения большое влияние оказали также идеи Гегеля, французских просветителей и материалистов

¹⁹ Одной из них была студенческая организация в Вильнюсе, руководимая А. Балеvским (1849 г.).

XVIII в. Он внимательно изучал историческую концепцию французского философа Мишле, труды Грановского и Писарева.

В своих философских воззрениях З. Сераковский не стал последовательным материалистом; для него характерны были колебания между материализмом и идеализмом. Исторический процесс он понимал как процесс духовного развития человечества и умственного развития человека. Это «умственное движение», говорил он, отражается в истории, литературе и философии, оно проявляется через индивидуумы, которые стремятся действовать в соответствии с исторической закономерностью.

З. Сераковский считал, что философия тесно связана с практикой общественной жизни, она должна способствовать созданию новых общественных отношений. «Необходимо создать новый мир, — писал он, — человечество веками развивается, изменяется. Цель жизни — всестороннее развитие духовных и физических сил человека»²⁰.

З. Сераковский подчеркивал, что Гегель своим положением «все действительное разумно, все разумное действительно», «повидимому, хотел объяснить процесс развития. Но лишь сомневающиеся и разочаровавшиеся пытаются во имя положения сделать людей слепыми орудиями исторической необходимости; люди, верующие в будущее, верят и другим положениям: все, что существует, имеет свои причины, все, что разумно, должно быть осуществлено»²¹. З. Сераковский, следовательно, отрицал фатальную необходимость тех или иных исторических порядков и пытался истолковать философию Гегеля в революционном духе.

Подчеркивая решающую роль умственного развития в истории общества, З. Сераковский вместе с тем видит и значение материального фактора. «Только улучшив материальное положение классов труда, обеспечить им нормальное существование, — писал он, — можно начать их нравственное и умственное образование»²².

Прогресс, писал Сераковский, является всеобщей необходимостью, а любой поворот в прошлое это — регресс. Он высмеял Ж. Симона за мечту о «возвращении идеального средневековья». Сторонники прошлого, писал З. Сераковский, всегда и неизбежно приходят в лагерь реакции. Важнейшим условием прогресса он считал связь теории с практикой, жизнью. Поэтому, говорил он, «нельзя писать законы жизни, «закрывшись в кабинетах», реальная «жизнь есть наивысшее благо, истина, красота, добро», она «показывает человеку его цель и путь».

Будучи антиклерикалом, З. Сераковский, однако, не стал

²⁰ «Современник», 1857, т. 62, апрель, стр. 325.

²¹ «Современник», 1857, т. 62, март, стр. 326.

²² «Современник», 1856, т. 60, ноябрь, стр. 100.

атеистом. Поэтому прав был Н. Г. Чернышевский, заметив, что З. Сераковский «был деистом, т. е. признавал бога и бессмертие души, а все остальное отбросил»²³.

Крепостничество З. Сераковский считал отжившим свой век строем. Крепостной строй, говорил он, является лишь продолжением рабовладельческого строя, поэтому он тоже неизбежно придет к своей гибели. «Только свободный труд, — писал он, — увеличивает производство»²⁴. Сераковский полагал, что возможны различные пути ликвидации феодализма. Крепостничество в России должно быть свергнуто вооруженным восстанием народа.

З. Сераковский выступал за справедливое разрешение национального вопроса. Он, как А. И. Герцен и Т. Шевченко, высказывался за создание федеративного государства, в которое вошли бы Россия, Польша, Украина, Белоруссия и Литва. Придет время, говорил он, когда все народы будут жить как братья. Поэтому необходимо, писал он, развивать мысль, что братство между людьми есть братство между народами. Он выразил надежду, что «наши сыновья или внуки, может быть, увидят братские союзы германов, славян и всех народов»²⁵.

Выдающимся представителем революционного демократизма в Литве был боевой друг З. Сераковского *Антанас Мацкявичюс* (1826—1863). Он много сделал для устной пропаганды среди народа идей крестьянской революции. Пользуясь своим положением ксендза, которого из-за его антикрепостнических, демократических взглядов перемещали с места на место, А. Мацкявичюс систематически пропагандировал крестьянскую революцию, как единственное средство уничтожить самодержавие и освободить крестьянство от феодального гнета. Впоследствии на вопрос следственной комиссии, кто были главные его сообщники, он ответил: «Вот мои сообщники: угнетение народа административным управлением, полицией и господами помещиками». Царским палачам он бросил бесстрашный вызов: «Найдется другой Мацкявичюс, и что я не сделал, сумеет докончить».

А. Мацкявичюс считал тесную связь с революционными силами России залогом победы крестьянско-демократического революционного движения в Литве. В 1863 г. Мацкявичюс был казнен по приказу царских властей.

Революционно-демократическое движение 1863 года, возглавляемое Сераковским, Мацкявичюсом, Калиновским и другими революционными демократами, сыграло большую роль в дальнейшем развитии прогрессивной общественно-философской и социологической мысли в Литве.

²³ Сб. «Н. Г. Чернышевский, 1828—1928 гг.». М., 1928, стр. 101.

²⁴ «Современник», 1857, т. 62, март, стр. 180.

²⁵ «Современник», 1857, т. 62, апрель, стр. 327.

Наступление политической реакции в Литве после восстания 1863 года, жестокое преследование прогрессивных взглядов способствовали распространению настроений пессимизма, усилению религиозно-идеалистических воззрений. Католическое духовенство, за редкими исключениями, открыто защищало и поддерживало царизм, помещиков и всех эксплуататоров. Епископы М. Валанчюс, А. Баранаускас, сценарист-писатель К. Алекнавичюс и другие резко осуждали восстание 1863 года и классовую борьбу вообще.

Епископ, писатель, профессор католической духовной академии в Петербурге, *Мотеюс Валанчюс (Валанчевский, 1801—1875)*, полемизируя с атеизмом и материализмом, руководствовался традиционными доказательствами существования бога, изложенными Фомой Аквинским. Он отрицал возможность познания объективной истины, ссылаясь на то, что человек не может не ошибаться. Валанчюс проповедовал классовую гармонию, считая, что общественный строй установлен богом.

Наиболее реакционные религиозно-философские и социологические взгляды распространял епископ, профессор католической духовной академии в Петербурге *Антанас Баранаускас (1835—1902)*. По всем основным мировоззренческим вопросам он разделял взгляды Валанчюса, но был еще более реакционным и более откровенным обскурантом и националистом. Он идеализировал и восхвалял крепостное право и царизм, восхищался «подвигами» крестоносцев, прославлял польских феодалов и священников за то, что они сделали литовцев католиками.

Марксистские философские и общественно-политические идеи в Литве начали распространять в 70-х годах XIX в. народники и их кружки. Уже в 1872 г. в Вильнюсе был создан кружок народнической молодежи, изучавшей I том «Капитала» К. Маркса по русскому переводу. Этот кружок поддерживал связи с народниками — студентами Москвы и Петербурга.

В 1875—1876 гг. в Вильнюсе действовало несколько народнических кружков, имелась нелегальная библиотека. Вильнюсские народнические кружки установили связи с кружками народников других городов Литвы, а также с народниками в Белоруссии и за границей, откуда они получали революционную литературу для себя и русских народников. В 1887 г. в Вильнюсе была создана группа народовольцев (А. Дембо, А. Гнатовский и др.), которая поддерживала связь с группой А. И. Ульянова. Революционные народники в своих кружках в Вильнюсе и Шауляе изучали и распространяли произведения К. Маркса и Ф. Энгельса: «Манифест Коммунистической партии», «Развитие социализма от утопии к науке», «Гражданская война во Франции» и др.

Известную роль в распространении революционных идей марксизма в Литве сыграла партия «Пролетариат», первый съезд которой состоялся в Вильнюсе в 1883 г. Она имела в Вильнюсе несколько кружков, а литовский революционер Л. Янавичюс (Янович, 1859—1902) вошел в руководство партии «Пролетариат». Партия «Пролетариат» пыталась вести революционную пропаганду не только в городе, но и в деревне. В 1883 г. она выпустила «Манифест для пахарей» на польском и литовском языках, в котором подчеркивалось, что крестьяне должны бороться за идеалы рабочего класса, так как землю они получают не от царя, а только в результате общей революционной борьбы против царизма.

Проникновению марксистских идей в Литву в значительной мере способствовала первая русская марксистская группа «Освобождение труда», которая с конца 1883 г. имела в Вильнюсе своих представителей. Эту роль в 1883 году выполнял С. Гринфест, а в 1884 г. — Л. Янавичюс, который непосредственно установил контакты и имел беседы с руководителями этой группы в Женеве.

Под влиянием группы «Освобождение труда» в Литве в 1886—1887 гг. возникли первые марксистские кружки, число которых быстро росло. Активными организаторами этих кружков и пропагандистами идей марксизма были Л. И. Тишко (1867—1919), М. В. Войничюс (1865—1930), В. Урбанавичюс (1868—1903), Л. Микалаускас (1870—1899), А. Моравский (1869—1941), С. Трусевич (К. Залевский, 1869—1918), Ф. Дзержинский (1877—1926), офицеры Троицкого полка, находившегося в Вильнюсе, Е. Спonti (1866—1931), И. Клопов (1865—1949) и другие. Участники кружков изучали произведения Маркса и Энгельса и пропагандировали марксистские философские и социологические взгляды, что сыграло плодотворную роль в подготовке социал-демократических организаций в Литве.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

ЛАТВИЯ И ЭСТОНИЯ

Во второй половине XIX в. вместе с ростом капитализма стала постепенно формироваться латышская и эстонская городская и сельская буржуазия. Рост и развитие латышской и эстонской буржуазии были сильно стеснены привилегиями немецких баронов в деревне и немецкой буржуазии в городах. Поэтому нарождающаяся латышская и эстонская буржуазия начала борьбу за свои интересы, против национального угнетения, за аграрные и другие реформы.

1

Латвия

Движение молодой латышской буржуазии в 60-х годах получило название младолатышского движения. Оно не было революционным, приняло с самого начала реформистский характер. Оно сыграло определенную прогрессивную роль в формировании и укреплении самосознания латышского народа, в борьбе за освобождение от национального, политического и экономического гнета немецких баронов и бюргеров, за развитие национального языка, литературы, культуры народа. Путь к избавлению народа от гнета участники движения усматривали в просвещении.

Положительной стороной деятельности младолатышей была их ориентация на Россию, пропаганда сближения латышского и русского народов. Однако идеологи младолатышей были связаны в России не с революционными демократами, а главным образом, со славянофилами, которые также выступали против прибалтийского немецкого дворянства. С развитием капитализма

и обострением классовой борьбы младолатышское движение несло свой прогрессивный характер.

Печатным органом младолатышей являлась издававшаяся в Петербурге с 1862 по 1865 г. газета «Петербургская авизес» (Петербургская газета).

Младолатышское движение не было однородным; оно имело ряд оттенков, отражавших различные влияния. Эта неоднородность выявилась и в статьях «Петербургской газеты».

В области философии из деятелей младолатышского движения наибольший интерес представляют Алуан и Биезбардис.

Юрис Алуан (1832—1864) — поэт, публицист и общественный деятель. Он изучал филологию и экономические науки в Тартуском (Дерптском) университете, а затем некоторое время обучался в Лесном институте в Петербурге.

С целью популяризации науки Алуан выпустил в 1859—1860 гг. три научно-популярных сборника под названием «*Sēta, daba, pasaule*» («Двор, природа, вселенная»). Это были первые научные сборники на латышском языке, открыто ратовавшие за материалистическую науку и философию.

Представляет интерес данное Алуаном определение материализма, выражающее и его собственные философские взгляды: «Материализм — это учение о том, что все вещи и превращения в природе и в познании происходят от того, что те мельчайшие частицы или атомы, из которых вещи состоят, меняются и движутся и что для превращения телесных вещей не нужны бестелесные силы. Поэтому материализм отрицает, что некий бестелесный дух является управителем мира»¹.

Алуан признавал могущество науки. «Через познание природы, — говорил он, — человек может управлять ее силами»². Алуан высоко ценил Галилея, Кеплера, Ньютона, нанесших удар по идеалистическим представлениям, положительно расценивал деятельность Христиана Томазия, выступавшего за рациональное познание действительности, боровшегося с суевериями.

Алуан резко критиковал религиозный мистицизм: «Чудеса — самое любимое детище религии, без чудес религия существовать не может, каждый религиозный человек верит и в чудеса»³; «следовательно, религия и суеверия идут рядом по одной дороге»⁴. Но, заявлял он, до тех пор, пока даже некоторые ученые мужи предаются спиритизму, вера в чудеса сохранится и в народе. «Священнослужители поддерживают эту веру

¹ *Juris Alunāns. Izlase. Rīga, 1956, lpp. 257.*

² Там же, p. 146.

³ Там же, p. 177.

⁴ Там же, p. 178.

для того, чтобы народ околпачить, ибо от темного люда можно быстро и без страха наполнить свои карманы деньгами, а желудок дорогими винами и различными явствами»⁵.

Понимая, что религия тормозит хозяйственное и культурное развитие народа, Алуан стоял за изъятие школ из-под опеки церкви и передачу их государственным учреждениям.

Другим прогрессивным мыслителем и видным деятелем младолатышского движения был *Каспар Биезбардис* (1806—1886). Биезбардис также обучался в Тартуском университете, по окончании которого занимался педагогической, литературной и общественной деятельностью. Выступая за широкую популяризацию естественнонаучных знаний, Биезбардис в 1875 г. начал издавать еженедельник «Pasaule un Daba» («Мир и природа»), для которого и сам написал ряд статей по астрономии, физике, химии, биологии, философии и т. д.

В философском отношении Биезбардис сначала находился под влиянием Канта и Гегеля. Но в 50-х годах XIX в. он начал освобождаться от идеализма и переходить на позиции материализма, восприняв, однако, от Гегеля идею развития.

«... Со временем все изменяется, — писал он. — Что теперь признают совершенным, позднее будет отброшено. Что сегодня блестит, как звезда, завтра обратится в прах»⁶. Эту диалектическую мысль Биезбардис использовал для борьбы с крепостниками, провозглашавшими существовавшее тогда общественное устройство естественным и вечным.

Преодолев гегельянский идеализм, Биезбардис пришел к выводу, что основой всего сущего является материя. Понятие материи он отождествлял с телесностью предметов объективного мира. Атомы находятся в постоянном движении, так как «движение является сущностью вещей»⁷. По мысли Биезбардиса, «в мире напрасно искать покоя, ибо разрушаются даже горы»⁸. Причиной движения он считал взаимное притяжение.

В познании внешнего мира надо отправляться от чувственного восприятия вещей. «Ощущение есть первое мое знание»⁹. Однако, добавлял Биезбардис, «те сведения, которые нам приносят ощущения, еще не являются полным знанием»¹⁰; последнее связано с размышлением. Биезбардис признает познание сущности вещей через проявление их свойств. Он пишет, что «для нас вещи есть то же самое, что и их свойства»¹¹.

⁵ Там же.

⁶ «Peterburgas Avizes», 1862, N 4, lpp. 35.

⁷ «Pasaule un Daba», 1875, lpp. 174.

⁸ Там же, lpp. 29.

⁹ Там же, lpp. 46.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

Не поняв качественного перехода от материи к мышлению, Биезбардис вначале иногда наделял всю материю способностью мыслить. «... Кто может доказать, что растение не имеет своей души, когда оно дышит... Так же всем видам камней как на поверхности, так и внутри земли должна быть присуща своя душа, хотя человек до сих пор не сумел ее обнаружить. Ибо они не всегда существовали, а становились: все, чего пока нет, становится»¹². В дальнейшем Биезбардис отошел от гилозоистических представлений.

Первым выдающимся латышским революционным демократом, активным деятелем конца 50-х и начала 60-х годов был *Петр Давыдович Баллод* (1839—1918). Крестьянин по происхождению, Баллод по окончании Рижской духовной семинарии, с 1856 г. учился в Медико-хирургической академии в Петербурге, а с 1858 г. — на физико-математическом факультете Петербургского университета.

Под влиянием общественно-политических и философских идей Герцена, Чернышевского и других русских революционных демократов формировалось мировоззрение Баллода; он стал материалистом, атеистом и активным деятелем революционно-демократического движения, был организатором революционных кружков и создал в Петербурге одну из первых нелегальных типографий в России, так называемую «Карманную типографию», в которой был напечатан ряд прокламаций. Баллод намеревался издать памфлет Писарева, разоблачавший царского агента барона Фиркса, который за подписью Шедо-Ферроти писал различные пасквили против Герцена.

В июне 1862 г. Баллод был арестован и осужден на каторгу и вечное поселение в Сибири. Несколько лет каторги он провел вместе с Чернышевским на Александровском заводе. В Сибири Баллод сошелся со многими сосланными туда революционерами, познакомился с марксистской литературой и глубоко ею заинтересовался. Во время революции 1905—1906 гг. он в г. Благовещенске руководил кружком молодежи по изучению «Капитала» К. Маркса.

Из воспоминаний современников и рукописей Баллода видно, что он до конца жизни сохранил критическое отношение к философскому идеализму и связь с революционными кругами.

Талантливым выразителем дум и чаяний латышского народа в пореформенный период был поэт *Аусеклис* (Крозземью Микус, 1850—1879), воспринявший и развивший некоторые традиции младолатышей, особенно Ю. Алунана. Аусеклис знал произведения французских просветителей, а также Гердера, Фейербаха,

¹² «Peterburgas Avizes», 1862, N 3, стр. 26.

переводил на латышский язык Гете, Шиллера, Гейне, Крылова, Кольцова, Пушкина.

Он звал народ к свободе, однако полагал, что освобождение может быть достигнуто путем поднятия культуры и, в частности, морального уровня народа.

В своих философских взглядах Аусеклис во многом исходил из учения Л. Фейербаха. Бога считал он порождением человеческой фантазии. Вместо религиозных догм необходимо изучать в школах естественные науки.

Наряду с Аусеклисом, внес свой вклад в общественную мысль латвийского народа поэт *Андрей Пумпурс* (1841—1902). Слава Пумпурса как выдающегося поэта связана, главным образом, с его двумя книгами — героической поэмой «Лачплесис» (1888) и сборником «На родине и на чужбине» (1889). В «Лачплесисе» прославляется вековая борьба латышского народа против немецких баронов — угнетателей. Пумпурс был уверен в том, что «придет однажды время . . . и народ тогда воспрянет к новым дням, свободным дням».

Начало распространения марксистской философии в Латвии 90-х годов связано с деятельностью демократического «Нового течения», в руководящем ядре которого входили П. Стучка, Я. Плиекшан (Райнис), Я. Янсон, П. Дауге, Ф. Розинь и др. Деятельность «Нового течения» охватывает переходный период идейного развития от революционного демократизма к марксизму, когда использовались, главным образом, легальные возможности пропаганды марксизма. В ходе своего развития «новотеченцы», от которых со временем отошли мелкобуржуазные попутчики, стали социал-демократами. По многим вопросам они пришли к марксизму, хотя в период деятельности «Нового течения» некоторые из его участников недооценивали политическую сторону общественного развития, были несвободны от элементов экономического материализма и утопического социализма.

В своих произведениях «новотеченцы» приводили выдержки из работ К. Маркса, Ф. Энгельса, а также А. Бебеля, Ф. Меринга, И. Диггена. В середине 90-х годов среди них широкой известностью пользовались труды Плеханова, особенно «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». В одном из основных теоретических произведений «новотеченцев», в работе «Широкие взгляды», Ф. Розинь приводит обширные выдержки из этой книги, широко использует аргументацию Плеханова, чтобы показать роль способа производства в развитии общества, роль народных масс и личности в истории.

Значительное влияние на формирование взглядов представителей «Нового течения» оказала немецкая социал-демократическая литература (например, Эрфуртская программа, журнал «Die

Neue Zeit»). Некоторые «новотеченцы» имели и личные связи с немецкими социал-демократами.

В начале 90-х годов прогрессивно настроенные латышские студенты издавали научно-популярный сборник «Рига» («Приданное»). Хотя в первом его томе (1891) были помещены некоторые статьи, защищавшие идеализм и религию, однако уже здесь наметился разрыв с идеализмом. Например, в работах Я. Алксиса «Можем ли определить границы между миром растений и животных?» и Э. Вейденбаума «Историческое развитие уголовных законов и их философские основы» пропагандировались идеи материализма.

С выходом второго тома редакция сборника окончательно порывает с идеализмом. Во втором и третьем томах были помещены статьи в защиту дарвинизма, диалектики и отдельных положений материалистического понимания истории. Не указывая авторов, сборник излагал идеи «Манифеста Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса и «Анти-Дюринга» Ф. Энгельса. В 1895 г. в четвертой книге сборника был помещен очерк Я. Ковалевского «Первые поучения политической экономии», знакомивший читателя с положениями марксистской политической экономии.

Никогда раньше в истории философской мысли Латвии зная материализма не было поднято так высоко и борьба против идеализма не была развернута так решительно, как в период деятельности «Нового течения». Критика «новотеченцами» неокантианства, которое проповедовали в Латвии П. Залите и др., персонализма Я. Осиса, ницшеанства, а также ревизионизма и эклектики Бернштейна была тесно связана с той идейной борьбой, которую вели русские марксисты против современной буржуазной философии, неокантианской ревизии марксизма и других враждебных направлений.

Одним из видных представителей «Нового течения» был революционный мыслитель и поэт Латвии *Эдуард Вейденбаум* (1867—1892). Несмотря на короткую жизнь, он оставил богатое теоретическое и литературное наследие. Э. Вейденбаум познакомился с марксизмом еще до поступления в Тартуский университет. Уже в работе «Фрагмент о народном хозяйстве» (1886), идеи которой распространялись среди латышских батраков (эта работа опубликована лишь в 1920 г.), им была предпринята попытка изложения материалистического понимания истории на латышском языке.

Во время пребывания в университете Вейденбаум изучал произведения Маркса и Энгельса, а также работы Плеханова, Каутского и Лассалья. Вместе с некоторыми будущими деятелями «Нового течения» он основал литературно-научное студенческое общество, члены которого в конце 80-х годов начи-

нают знакомиться с марксизмом. В обществе Вейденбаум прочитал несколько докладов, в том числе доклад «Частная и общественная собственность».

Э. Вейденбаум был материалистом. В работе «Очерки по механике» он, исходя из закона сохранения и превращения энергии, выступил против идеи бога как самостоятельной надматериальной силы. «Надо серьезно опасаться, — писал он, — чтобы словами не подменили бы вещи . . . и силы рассматривали как бы бесплотными духами, способными, тем не менее, приводить в движение тела»¹³. Он высмеивал ученых, стремящихся примирить науку с религией; такая позиция «хуже чем незнание»¹⁴.

Стараясь исторически осмыслить общественные явления, Э. Вейденбаум в работах «Фрагмент о народном хозяйстве», «Историческое развитие уголовных законов и их философские основы» показывал, что эксплуататорское государство осуществляет угнетение большинства меньшинством. Государство возникло вместе с возникновением частной собственности на средства производства в результате раскола общества на классы. Вейденбаум считал, что руководящей силой в борьбе за новый общественный строй является рабочий класс, и критиковал ограниченность английских тред-юнионов, которые не борются «за окончательное уничтожение власти капиталистов»¹⁵. Во «Фрагменте о народном хозяйстве» он излагает основные положения «Временного устава» I Интернационала, написанного К. Марксом.

Уже тяжело больной, незадолго до смерти, Вейденбаум мечтал быть там, «где в бой за жизнь рабы идут, где песни битвы мощные гремят, где деспотов ниспровергают в ад»¹⁶.

Вейденбаум — основоположник латышской атеистической поэзии. Священники «не проповедуют истины, но они защищают зло, всякую подлость и всякое преступление»¹⁷. Духовенство защищает интересы помещиков, капиталистов и эксплуататорского государства. Эту мысль Вейденбаум неоднократно выражает в своей поэзии.

Революционный поэт Э. Вейденбаум вплотную подошел к марксизму.

Как выдающийся мыслитель латышского народа уже в конце XIX в. стал известен революционный поэт *Ян Райнис* (Ян Пликшан — 1865—1929). Еще будучи студентом Петербургского университета (1884—1888), Райнис был связан с кружком народо-вольцев, в работе которого участвовал Александр Ильич Ульянов.

¹³ *Eduards Veidenbaums. Kopoti raksti, m. II. Riga, 1961, lpp. 90.*

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, lpp. 48.

¹⁶ *Э. Вейденбаум. Избранное. Рига, 1953, стр. 73.*

¹⁷ *Eduards Veidenbaums. Kopoti raksti, m. II, lpp. 32.*

В Петербурге Райнис познакомился с произведениями Белинского, Герцена, Добролюбова, Писарева, а также Тимирязева, Мечникова и других ученых. В 90-х годах, будучи одним из руководителей «Нового течения», он глубоко изучал труды Маркса и Энгельса, марксистскую философию и социологию. В 1897 г., после разгрома «Нового течения», Райнис был арестован и выслан из Латвии. Вернувшись из ссылки в 1903 г., он сразу и активно включился в революционную работу, но в декабре 1905 г. был вынужден эмигрировать в Швейцарию, откуда возвратился на родину в 1920 г.

В период «Нового течения» мировоззрение Райниса складывалось в основных чертах как марксистское, хотя в силу ряда причин (оторванность от революционного движения в Латвии и т. д.) последовательным сторонником марксизма он все же не стал.

По своим философским взглядам Райнис — материалист. Он исходил из того, что мышление производно по отношению к материи, что человек в своих ощущениях и понятиях отражает внешний мир. Райнис высоко оценивал роль диалектического метода, принципа развития. «Можете ли вы обойтись без принципа развития, — писал он в одном письме, — и что берете вместо него, или, лучше сказать, чем вы замените диалектику? Но думаю, что признаете принцип развития и взаимосвязи, ибо признаете исторический материализм»^{17а}.

Поэт критиковал идеалистическую диалектику как стоящую «вниз головой». Он писал, что абсолютный дух Гегеля «не лучше боженьки». Через все творчество, философскую поэзию Райниса красной нитью проходят диалектические идеи.

Райнис был убежденным атеистом. В письме Аспази от 31 июля 1897 г., написанном в тюрьме, он подчеркивал, что человек должен освободиться от религиозных предрассудков и опираться на науку.

Большое значение для истории социологической мысли Латвии имело глубокое понимание Райнисом вопроса о роли личности и народных масс в истории. Он считал, что деятельность индивида, в конечном счете, зависит от деятельности масс.

Райнис критикует реакционную философию буржуазного индивидуализма Ницше, проникнутую духом ненависти к народным массам, призывающую к власти «сверх-человека». «Теоретический идеал» Ницше «на практике превратился в прусских юнкеров и лейтенантов, которые полны ненависти к народу»¹⁸. В «Письмах из Берлина» (1897) и статье «Александр Сергеевич Пушкин» (1898) Райнис связывает интерес к «сверхчеловеку»

^{17а} Literārais mantojums, m. I. Rīga, 1957, lpp. 275.

¹⁸ Janis Rainis. Kopoti raksti, 14 sēj. Rīga, 1951, lpp. 405.

с тем, что на исторической арене появился могильщик буржуазии — революционный пролетариат.

«Философия жизни» Ницше, показывает Райнис, является продуктом углубления противоречий капитализма. Питательной почвой для нее явились страх буржуазии перед развивающимся рабочим движением и усиление милитаризма Германии.

Я. Райнис и Я. Янсон были одними из первых, кто вслед за Ф. Мерингом в середине 90-х годов начали борьбу с ницшеанством.

Райнис понимал, что рабочий класс является той силой, которая навсегда ликвидирует эксплуатацию человека человеком, называл пролетариат «основным классом» современного общества. Он был поэтом этого класса и гордился тем, что служил ему.

«Класс основной, тебе
Служить бойцом — где честь найдется выше?
Твой
К всечеловечеству и Солнцу путь прямой!»¹⁹

Райнис видел задачу поэзии в том, чтобы вдохновлять пролетариат на великие революционные дела. Он создал невиданный до того в латышской литературе образ революционера, отличающегося стойкостью, решительностью и преданностью народу.

Райнис был уверен, что в конце концов рабочий класс обязательно победит и построит «общество будущего» — социализм, где не будет деления людей на враждебные классы, расцветет дружба и взаимопонимание между народами, где каждый человек получит безграничные возможности для развития своих талантов и способностей. Дружба народов — один из ведущих мотивов поэзии Райниса. «Общество будущего» — это всеобъемлющая социалистическая Родина всех наций:

«Ее воздвигнем мы из братства всех людей,
Всех наций, всех народов,
Всех рас, и всех наречий,
Из братской связи рук, умов, сердец,
Объединившихся для общего труда»²⁰.

Деятели «Нового течения» внесли серьезный вклад в историю философской мысли Латвии, в дело подготовки нового этапа освободительной борьбы — успешных революционных боев пролетариата Латвии под руководством марксистско-ленинской партии.

¹⁹ Я. Райнис. Собрание сочинений в трех томах, т. I. Рига, 1954, стр. 395,

²⁰ Там же, стр. 375.

2

Эстония

В связи с развитием капитализма во второй половине XIX в. шел процесс формирования эстонской нации и поднималось национальное движение, которое, однако, не было однородным.

Наиболее видными представителями буржуазно-клерикального направления в национальном движении были *Йоганн Вольдемар Яннсен* (1819—1890) и *Якоб Хурт* (1839—1906).

Яннсен в реакционных газетах проповедовал неизбежность феодально-крепостнического строя, призывал крестьян быть послушными церкви и помещику. Пастор Хурт также пропагандировал идеологию классового мира и христианской любви к эксплуататорам. Хурт и другие деятели клерикального направления считали религию сдерживающим началом для крестьян.

На формирование философских взглядов идеологов эстонской буржуазии оказывал влияние *Густав Аугуст Тейхмюллер* (1832—1888) — профессор философии теологического факультета Тартуского университета в 1871—1888 гг. Г. Тейхмюллер противопоставлял материализму свою реакционную религиозно-идеалистическую философию. «В религии возникают философские идеи, а лишь после этого образуются понятия»²¹. Философия, как и все высшие духовные ценности, предназначена для узкого круга избранных, массе же нужно воспитывать в твердых правилах веры. «Философствование является всегда аристократической деятельностью, и поэтому мои исследования тоже назначены только для избранного круга . . . »²².

Философия занимается только теорией и не должна вмешиваться в общественную борьбу²³.

Своими предшественниками Тейхмюллер считал Лейбница, Лотце и Тренделенбурга.

Вся вселенная, универсум состоит, по Тейхмюллеру, из живых нематериальных субстанций. Организм также представляет собой совокупность субстанций, управляемых верховной субстанцией — бессмертной душой. Материя, время и пространство являются формами созерцания души посредством принадлежащих ей чувств. Так как пространство нереально, то бог не существует где-то отдельно, а находится в каждом из нас и проявляется

²¹ Г. Тейхмюллер. Исследования по истории понятий, ч. II. Берлин, 1874, стр. 117 (на немец. яз.).

²² Г. Тейхмюллер. Об эмпазии женщин. Тарту, 1877, стр. VI (на немец. яз.).

²³ См. там же, стр. 95.

через нас. Но бог не сливается с душой, а как особая субстанция находится с ней в постоянной связи ²⁴.

Вся материальная реальность, как и мысли, является проекцией нашего «я». По аналогии с собственным «я» строится нами понятие о внешнем мире, как состоящем из множества подобных духовных существ или субстанциальных единиц. «Я», приходящее путем самосознания к познанию своей деятельности и общих форм проявлений, становится личностью. Так как «я» служит у Тейхмюллера основанием всяческого бытия, необходимым единством личности, определителем истины, то свою точку зрения он называет персонализмом.

Приверженцами Тейхмюллера в Эстонии были Я. Озе и Р. Каллас.

Одним из видных идеологов прогрессивного направления в общественной мысли Эстонии являлся просветитель-демократ *Фридрих Рейнгольд Крейцвальд* (1803—1882).

Склоняясь к деизму, он считал, что творец дал миру лишь первый толчок, после чего более не вмешивался в его жизнь. В письме к секретарю Ученого эстонского общества Т. Бейзе в 1860 г. Крейцвальд называет себя материалистом ²⁵. В письме проф. И. Келеру в 1864 г. он признал свое мировоззрение натурфилософским, противопоставляя его теологической точке зрения ²⁶.

Крейцвальд рационалистически критиковал религию, ратовал за просвещение и культуру народа, поддерживал прогрессивные начинания. Главными врагами просвещения он считал церковников. Он был уверен, что «рано или поздно настанет время, когда под дудку пасторов будут плясать только глупцы да разве еще какие-нибудь одиночки-ханжи. . .» ²⁷.

Крейцвальд выступал также против идеалистической теории врожденных идей, считая, вслед за Локком, что «человеческая душа при рождении — это чистая доска, куда впоследствии можно написать всевозможные вещи» ²⁸.

В природе, полагал Крейцвальд, происходит непрерывное движение. «В природе не существует ни застоя, ни смерти, и само тление есть жизнь в измененной форме, но в весьма многообразных проявлениях» ²⁹. То же происходит и в обществе.

Не умея раскрыть внутренний источник самодвижения материи, Крейцвальд пришел к выводу, что он не в силах «одним

²⁴ См.: Э. Тейхман. *Философия христианства Г. Тейхмюллера*. — «Теологический журнал», 1928, № 1, стр. 18—19 (на эст. языке).

²⁵ См.: Фр. Р. Крейцвальд. *Избранные письма*. Таллин, 1953, стр. 111.

²⁶ См. там же, стр. 190.

²⁷ Там же.

²⁸ В. Р. Ристметс (Ф. Р. Крейцвальд). «Сиппельгас» («Муравей»). Тарту, 1861, № 11, стр. 13 (на эст. яз.).

²⁹ Ф. Р. Крейцвальд. *Избранные письма*, стр. 60.

лишь движением объяснить достойное удивления устройство мира и существ на нашем маленьком земном шаре»³⁰.

Крейцвальд осуждал крепостничество, считая, что феодально-крепостнические порядки уже давно стали противоестественными и что остзейский «особый порядок» неизбежно приближается к гибели³¹. Но он не понимал, что освобождение крестьян возможно только революционным путем, и надеялся на реформы со стороны царской власти. Признавая, что «без борьбы жизни не бывает» и «ничего ценного не осуществится»³², он видел эту борьбу главным образом в области идей. «Мысль — могучая сила, ее не удержать никакими пасторскими стенами, она проникает повсюду»³³. Крейцвальд считал необходимым всеми мерами распространять просвещение в народных массах, видя в просвещении главное оружие их освобождения.

Возникающая эстонская нация, считал Крейцвальд, не едина, в ней происходит расслоение.

В своих письмах Крейцвальд неоднократно выступал за укрепление дружественных связей с русским народом. В этом он видел залог успешного развития эстонской культуры и просвещения. «Вам, как и мне, — писал он К. Р. Якобсону, — хорошо известно, что чем сильнее у нашего народа будет проявляться подлинная любовь к России, тем меньше вреда нам смогут причинить почтовые рожки и те, кто в них трубит»³⁴. Русский язык необходим нашим детям, как хлеб насущный³⁵.

Главным трудом жизни Ф. Р. Крейцвальда являлось соби- рание и составление эстонского народного эпоса «Калевипоэг» («Сын Калева»). В образе Калевипоэга воплощена жизненная сила народа, его вера в лучшее будущее.

Другим видным представителем демократического направления в эстонском национальном движении, вождем и идеологом буржуазной демократии в Эстонии был *Карл Роберт Якобсон* (1841—1882). Его взгляды сложились в период восьмилетнего пребывания в Петербурге, где он познакомился с демократической русской культурой.

Якобсон с большим интересом прочитал книгу В. В. Берви-Флеровского «Положение рабочего класса в России» и высоко

³⁰ Архив Литературного музея АН ЭССР, ф. Ученого эстонского общества, ед. хр. 269, л. 23.

³¹ См. «Переписка Ф. Р. Крейцвальда», т. IV. Таллин, 1959, стр. 239 (на эст. яз.).

³² «Мировоззрение и деятельность Фр. Р. Крейцвальда». Сб. статей. Таллин, 1953, стр. 20 (на эст. яз.).

³³ Ф. Р. Крейцвальд. Избранные письма, стр. 98.

³⁴ Ф. Р. Крейцвальд. Избранные письма, стр. 208. Подразумевается реакционная эстонская газета «Ээсти Постимеэс» («Эстонский почталлон») и ее редактор И. Яннсен.

³⁵ См. там же, стр. 209.

оценил ее³⁶. В это время он был активным деятелем группы демократической эстонской интеллигенции («петербургских патриотов») во главе с И. Келером.

Идеалистическому мировоззрению и религиозному мракобесию балтийских баронов и пасторов Якобсон противопоставлял естественнонаучное мировоззрение. Он подчеркивал, что «вопреки закону природы, который большая часть людей называет «волей божьей», не происходит ничего»³⁷.

Пропагандируя естественнонаучный материализм (хотя в некоторых случаях с уступками деизму), К. Р. Якобсон указывал, что «природа и учение о ней имеет прочную, как скала, основу. . . Это учение может и должно стоять на своих собственных ногах»³⁸.

В работах Якобсона «Галилео Галилей»³⁹, «Ян Гус»⁴⁰, «Джон Уиклиф»⁴¹ и других борьба между старым и новым образом представлена в виде борьбы между «царством тьмы» и «царством света». Хотя дни защитников царства тьмы и сочтены, но они добровольно не сдаются. Отсюда следует, подчеркивал Якобсон, что необходимо вести борьбу с защитниками «царства тьмы» до конца, до окончательной победы. Опасными носителями «тьмы» Якобсон считал церковников. Задача состоит, говорил он, в том, «чтобы всеми мерами подорвать авторитет духовенства, которое является везде чумой человечества»⁴².

Ополчаясь против религиозно-церковной проповеди примирения с существующим гнетом и надежды на «небесное блаженство», Якобсон писал: «Как Вы знаете, я не верю в эти сказки, но я верю в то, что человек может превратить этот наш мир в царство небесное на земле»⁴³.

К. Р. Якобсон видел в русском народе естественного союзника в борьбе за освобождение эстонского народа от гнета немецкого дворянства и духовенства. «Я все более и более убеждаюсь в том, — говорит он, — что только в дружбе с русскими мы придем к тем целям, которых добиваются лучшие люди нашего народа»⁴⁴.

³⁶ См.: О. Штейн. В. В. Берви-Флеровский и К. Р. Якобсон. «Леоминг», 1958, № 11, стр. 1732—1739 (на эст. яз.).

³⁷ «Письмо Л. Койдулы от 22 февраля 1870 г.». Архив Литературного музея им. Ф. Р. Крейцвальда АН ЭССР, ф. 70, ед. хр. 1, л. 4.

³⁸ Газ. «Сакала», 1878, № 24.

³⁹ См. «Сакала», 1878, № 46.

⁴⁰ См. «Сакала», 1878, № 26.

⁴¹ См. «Сакала», 1878, № 43.

⁴² «Письмо К. Р. Якобсона И. Келеру от 4 окт. 1877 г.». Архив Литературного музея им. Ф. Р. Крейцвальда АН ЭССР, ф. 70, ед. хр. 1, л. 6.

⁴³ «Письмо К. Р. Якобсона к Л. Субург от 2 янв. 1874 г.» — «Ээсти Кирияндус» («Эстонская литература»), 1916, стр. 445.

⁴⁴ «Письмо К. Р. Якобсона И. Келеру от 4 окт. 1877 г.». Архив Литературного музея им. Ф. Р. Крейцвальда АН ЭССР, ф. 70, ед. хр. 1, л. 6.

Прогрессивным деятелем национального движения в Эстонии являлся также *Иохан Келер* (1826—1899), профессор живописи в Петербурге.

Келер выступал против помещичьего землевладения, требуя безвозмездного возврата крестьянам их земель⁴⁵. Решить этот вопрос, ошибочно полагал он, может не революция, а реформа «сверху». В своей рукописи «Община и подворное хозяйство» Келер подчеркивал, что крестьянство является главным кормильцем государства, и поэтому нельзя допустить, чтобы сословие, которое кормит все общество, само голодало. Исторической роли рабочего класса он не понял и советовал направлять городских рабочих в деревню и снабжать их землей⁴⁶.

Освободившись из-под влияния мертвых схем классицизма, Келер стал реалистом, старался служить своим искусством народу. Он считал, что первой задачей художника должно быть достижение наибольшей простоты и правды, без утрировки в сторону крайнего идеализма или натурализма.

Крупнейшим центром развития науки и материалистических идей был Тартуский университет. Большой успех в нем имели лекции *Матиаса Якоба Шлейдена* (1804—1881), одного из создателей учения о клетке. М. Я. Шлейден был в 1863 г. приглашен в Тарту профессором антропологии и физиологии растений. Критикуя идеалистические натурфилософские концепции, он читал лекции в духе дарвинизма. В Тартуском университете работали также такие выдающиеся ученые, как врач Н. И. Лунип, профессор химии К. Э. Шмидт, профессор ботаники А. А. Бунге и др.

В начале 80-х годов в Эстонии начали распространяться идеи марксизма. Отдельные произведения Маркса и Энгельса доставлялись в Тарту и Нарву революционными рабочими и студентами из крупных центров России и морямиками из-за границы через порты Таллина и Риги. Марксистскую литературу привозили также некоторые немецкие рабочие, приезжавшие в Эстонию на работу.

В 1888 г. в Тарту образовался кружок по ознакомлению с марксистской литературой, руководителем которого стал студент *Максимилиан Лесник* (род. в 1858 г.). Члены группы изучали «Капитал» Маркса, получали из Германии социал-демократический журнал «Ди Нейе Цейт»⁴⁷. В 1891 г. в Тарту возник другой марксистский кружок, участники которого перевели на русский

⁴⁵ См. Архив Литературного музея им. Ф. Р. Крейцвальда АН ЭССР, ф. 69, папка 14/4 в, л. 11.

⁴⁶ См. Архив Литературного музея им. Ф. Р. Крейцвальда АН ЭССР, ф. 69, папка 15/1.

⁴⁷ См. «Очерки истории Коммунистической партии Эстонии», ч. I, Таллин, 1961, стр. 24.

язык произведение Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» и начали работу над переводом «Эрфуртской программы».

Знакомство с марксистским учением в таргуских кружках оказало значительное влияние на формирование мировоззрения выдающегося эстонского писателя *Эдуарда Вильде* (1865—1933). Хотя последовательным марксистом он не стал, но знакомство с марксистским учением благотворно сказалось на его творчестве. «Теперь я узнал, я знаю, — писал Вильде, — какой единственный класс общества и какая партия, борясь за свои интересы и свое будущее, борется за интересы и будущее всех угнетенных, я знаю, что только он один может искренне и целеустремленно за них бороться, ибо ему, как и другим, нечего терять, а приобрести он может все. Я теперь знаю также чье «государство будущего» является антиисторическим, основанным на обмане утопией, а чье вырастает из своих исторических предпосылок с естественной силой. . .»⁴⁸.

Интерес к марксизму возникал и в среде эстонской демократической интеллигенции в Таллине. Редактор буржуазно-демократической газеты «Вирулане», выходявшей в Таллине, *Яак Ярв* (1852—1920) начал в своей газете освещать условия жизни и работы промышленного пролетариата в Эстонии. Он выступал за право рабочих на забастовку. В этой газете появлялись материалы, знакомившие читателей с идеями марксизма и рабочим движением за границей. Газета поместила некролог Марксу, отмечая важное значение его трудов. В 1888 г. «Вирулане» была обвинена в пропаганде социализма и закрыта, а ее редактор Я. Ярв был выслан из Эстонии.

В 80-х и начале 90-х годов в Эстонии начали появляться также отдельные рабочие кружки, участники которых читали марксистскую литературу. Но они еще не были связаны с революционным рабочим движением.

⁴⁸ «Об эстонской литературе». Таллин, 1956, стр. 208.

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

НАРОДЫ ЗАКАВКАЗЬЯ

1

Грузия

Главными деятелями освободительного движения в Грузии во второй половине XIX в. были И. Чавчавадзе, Н. Николадзе, А. Церетели, Г. Церетели, К. Лордкипанидзе, П. Накашидзе, А. Пурцеладзе и другие революционные демократы. Они были идейно связаны с русскими революционными демократами, активно участвовали в революционных выступлениях, солидаризировались с «Современником» и другими передовыми журналами России.

Главой революционных демократов Грузии был великий грузинский писатель и философ *Илья Григорьевич Чавчавадзе* (1837—1907). Продолжая прогрессивные идеи С. Додашвили и Н. Бараташвили, он первый в Грузии выступил в шестидесятые годы против господствовавших крепостнических общественных отношений и религиозно-идеалистического миропонимания.

И. Чавчавадзе резко критиковал реакционные, провиденциалистские взгляды. В процессе своего развития жизнь «сама рождает себе правила и законы», — писал он. «Законы, необходимые в одно время, становятся негодными в другое время»¹.

И. Чавчавадзе выступал также против субъективных идеалистов. Считаая задачей революционных демократов преобразование жизни грузинского народа, он в то же время отмежевывался от «легкомысленного самомнения, думающего преобразовать общественную жизнь по своему личному усмотрению». «Ничего

¹ И. Г. Чавчавадзе. Полное собрание сочинений, т. III. Тбилиси, 1953, стр. 66—67 (на груз. яз.).

общего мы не имеем с теми глупыми людьми, — писал он, — которые думают направить ее по своим субъективным желаниям»². Общественную жизнь, по его мнению, нельзя перекраивать умозрительно, по надуманным схемам. Она развивается по своим собственным законам. Задача человека заключается «в познании этих законов, выявлении их и по возможности раскрытии пути для них, чтоб их действие ничем не приостанавливалось»³.

Общественная жизнь, по Чавчавадзе, есть продолжение жизни природы. Природа и общество не тождественны друг другу, но и не разделены пропастью. Отстаивая вывод об объективной реальности природы и критикуя с этих позиций субъективных идеалистов, он писал: «Внешняя природа для них не существует», а если даже и существует, то в их руках она «мягка как чистый воск», они изображают на нем то, что сами хотят, «а не то, что имеется в самой природе, как ее необходимое свойство»⁴.

Сознание людей, будучи отражением жизни, оказывает на нее обратное влияние. Мысли и чувства, «порожденные жизнью, возникшие из жизни, достигшие до спелости плода светочем науки, обратно возвращаются к жизни для ее успеха»⁵.

Характеризуя отношение сознания к жизни на примере искусства и науки, Чавчавадзе заключает: «Жизнь — основа, искусство и наука — возникшие на ней ростки. Как выросшие из земли ростки приносят плоды и когда они созреют, земле же передают семена, чтобы и они сделали новые корни, а эти корни вырастили другие новые ростки, точно так же возникшие в жизни ветви — наука и искусство приносят плоды жизни и когда достигают до определенной своей зрелости, свои плоды возвращают обратно жизни для ее обновления. Таковы отношения сознания к жизни, а жизни, в свою очередь, к сознанию»⁶.

Исходя из этого, И. Чавчавадзе делал вывод об активном отношении человека к окружающей среде. «Люди являются не только созерцателями жизни, но и ее действующими лицами. Жизнь — творение самих людей, результат их действия»⁷.

Мир, по Чавчавадзе, находится в непрерывном движении, ибо «движение и лишь движение дает вселенной силу и жизнь». Оно осуществляется в результате борьбы противоположных начал — старого и нового, утверждения и отрицания, «да» и «нет». «Вся человеческая история во всех сферах. . . не что иное, — писал он, — как бесконечная борьба между «да» и «нет». Каж-

² И. Г. Чавчавадзе. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 259.

³ Там же, стр. 66—67.

⁴ Там же, стр. 459.

⁵ Там же, стр. 62.

⁶ Там же, стр. 63.

⁷ Там же, стр. 259.

дая истина, каждое дело, добытое человечеством для улучшения, усиления и успеха сердца и разума, были добыты в борьбе «да» и «нет». Открытие истины, дела для того или иного устройства и направления жизни, не имеют другого пути, кроме этой единственной. Если мы посмотрим каждый предмет, каждое явление, вышедшее из рук или ума человека, то увидим, что все они прошли через огонь и воду и борьбу «да» и «нет». Правда, победа того или другого, «да» и «нет», не всегда означает победу истины, но все же борьба «да» и «нет» является единственным путем открытия и достижения истины⁸. Таков, по мнению И. Чавчавадзе, путь развития действительности, закон достижения истины.

И. Чавчавадзе вплотную подошел к мысли о том, что в классовом обществе определяющим началом является борьба классов. Причину общественного неравенства он усматривал в отрыве рабочей силы от предмета труда. «Естественный ход экономической жизни был основательно поколеблен и разрушен тем, — писал мыслитель, — что по одну сторону осталась рабочая сила без земли, а по другую — земля — без рабочей силы»⁹. Эта противоположность достигает крайнего предела при капитализме.

Важным условием развития общества И. Чавчавадзе считал активность народа. В связи с этим он выступил против идеалистической социологии, в частности против сведения социальных отношений к отношениям биологическим. Критикуя взгляды грузинских идеалистов Н. Худадова и И. Джабадари, философ писал, что они опираются на органическую теорию Спенсера. Я же, указывал он, «являюсь противником этой теории».

Чавчавадзе выступал против социологов и историков, преувеличивавших роль личности и недооценивавших народные массы. «Я человек такого склада, — писал он, — что образы царей и войн меня не привлекают. Главное дело — народ, которого не видно в нашей истории»¹⁰. Основной ошибкой составителя «Жития Грузии» он считал то, что в ней история Грузии представлена как «история царей, народ же, как главное действующее лицо, оставлен в тени. Как будто для познания истории народа достаточно знать только историю царей»¹¹.

Чавчавадзе был знаком с марксизмом и считал, что для Запада Маркс указал единственное верное будущее. Однако для Грузии Чавчавадзе искал иные, отличные от пролетарского революционного движения пути. В этом сказалась ограниченность его взглядов.

⁸ И. Г. Чавчавадзе. Полное собрание сочинений, т. IX. [Б. м.], 1928, стр. 103—104.

⁹ И. Г. Чавчавадзе. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 42.

¹⁰ И. Г. Чавчавадзе. Письма. Сухуми, 1949, стр. 35 (на груз. яз.).

¹¹ И. Г. Чавчавадзе. Полное собрание сочинений, т. V. [Б. м.], 1927, стр. 201.

Ближайшим соратником И. Чавчавадзе был *Николай Яковлевич Николадзе* (1843—1927). Он был тесно связан с русским революционно-демократическим движением. В эволюции его воззрений можно выделить три этапа. В 60-х годах он — в кругу Чернышевского, в идейной связи с Чавчавадзе; в 70-х годах сближается с народнической молодежью; со второй половины 80-х годов он порывает с народничеством. Изменения происходили и в его философских взглядах. В 60-х годах Н. Николадзе стоял на позиции материализма, а в социологии следовал идеям общинного социализма; с 70-х годов в его взгляды проникает позитивизм, субъективно-идеалистическая тенденция, а со второй половины 80-х годов Н. Николадзе пытается вернуться на позиции материализма.

Материализм Н. Николадзе в 60-х годах проявлялся в признании материального единства природы. «Природа едина, — писал он, — и все ее явления подчиняются одним и тем же законам и жизнь человека является таким же явлением, которое во всем следует закону природы. . .»¹². Подобно тому «как в природе все подчиняется законам природы», так и в истории господствуют свои законы. Общее между ними есть то, что «так же как и в природе одно явление имеет связь и отношение с многочисленными другими явлениями, явления общественной жизни тоже влечены друг в друга и зависимы друг от друга»¹³. Однако в 70-х годах под влиянием позитивизма Николадзе стал утверждать, что «для нашего понимания доступна не сущность тех фактов, которые мы видим, не причины их взаимоотношений, а лишь те явления, которые возникают в результате изменения существующих взаимоотношений между этими фактами. В этих фактах мы можем постичь не их причины или природу, а лишь их внешнюю последовательность»¹⁴.

Впоследствии, освобождаясь от подобных взглядов, Николадзе писал: «Жизнь, ее явления, ее силы надо изучать для того, чтобы проникнуть в ее законы; только ознакомившись с последними, мы получим возможность воздействовать на нее, либо пользоваться ее силами. Отвергать реальную жизнь, закрывать на нее глаза, чураться ее только потому, что она не соответствует нашим вкусам и понятиям, — значит осуждать себя на бесплодие, на пустоту. . . Современность, — какова бы она не была — есть реальное явление, не нашим произволом созданное, не нашему щучьему велению послушное»¹⁵.

¹² Н. Я. Николадзе. Избранные произведения, т. I. Тбилиси, 1931, стр. 41 (на груз. яз.).

¹³ Н. Я. Николадзе. Избранные произведения, т. II, Тбилиси, 1932, стр. 45 (на груз. яз.).

¹⁴ Н. Я. Николадзе. Избранные произведения, т. I, стр. 299.

¹⁵ Н. Я. Николадзе. На праздники. — «Новое обозрение», Тифлис, 1889, № 2032.

В 60-х годах Н. Николадзе был революционным демократом, считая революцию единственным средством преобразования общества. Впоследствии он становится эволюционистом позитивистского толка, отрицающим скачки в развитии общества, и настаивает на движении общества «тихими» шагами.

В отличие от П. Чавчавадзе и П. Николадзе, *Георгий Ефимович Церетели* (1842—1900) больше занимался вопросами естествознания. Он отстаивал идею вечности движущейся материи. «Вечна материя и врожденная ей сила, — писал Г. Церетели, — которые во взаимодействии рождают все виды и периоды жизни — и существ одушевленных и неодушевленных. Жизнь — вечная смена смерти и жизни. Каждая смерть рождает новую жизнь, и каждая жизнь приносит за собой смерть, т. е. перемену жизни. Материя изменяется, а не уничтожается. Следовательно, природа и вселенная является непрерывной, в которой каждое составленное или рожденное существо изменяется. Следовательно, каждая частная жизнь изменчива, а их производители — материя и сила — бессмертны. Они не рождаются и не уничтожаются, они были, есть и будут во веки веков»¹⁶.

Однако его концепция движения в общем была метафизической. Изменения, происходящие в природе, сводились им к чисто количественному увеличению или уменьшению в духе преформизма. «Подобно машине, — писал он, — которой требуется внешняя сила, чтобы привести ее в движение, внешняя сила необходима также и для движения человеческого организма. Подобно машине, состоящей из таких частей, на которые действует эта внешняя сила, человеческий организм также состоит из таких же частей. Движение и действие каждого организма зависимы от внешних обстоятельств. По своей воле, без причины и, если того не требует внешняя обстановка, человек не может даже моргнуть глазом. Словом, в действии и движении человека нет его собственной воли; все эти (действия и движения человека. — *Ред.*) зависят от тех обстоятельств, которые окружают человека, находятся вне его»¹⁷. Справедливо отрицая абсолютную свободу воли, Церетели склонялся при этом к механическому детерминизму, переходящему в фатализм.

В области гносеологии исходным для Церетели является положение о способности человека познать окружающий мир и его законы. «Целью науки является то, чтобы познать и исследовать эти неизменные законы, которые находятся в самой природе и порождают разные явления»¹⁸.

¹⁶ См. «Квали» («Борозда»), 1893, № 25.

¹⁷ «Дросба» («Времена»), 1871, № 45.

¹⁸ Г. Е. Церетели. Полное собрание сочинений, т. I. Тбилиси, 1931, стр. 107—108 (на груз. яз.).

К плеяде грузинских мыслителей-шестидесятников принадлежит также *Антон Николаевич Пурцеладзе* (1839—1913). Его место в истории грузинской философии определяется двумя моментами: критикой немецкого идеализма и пропагандой идей утопического социализма. Критикуя идеализм Фихте, А. Пурцеладзе отстаивал материализм. «Наукой ясно доказывается, — писал он, — существование природы не только вне нашего сознания, но и вне самого выдуманного всевышнего»¹⁹. Однако, переходя к изложению процесса познания, Пурцеладзе впадал в противоречие. С одной стороны, он отмечал, что «главной ошибкой всей метафизической философии. . . было и есть то, — писал он, — что до сих пор убеждены в раздвоении природы на ноумены и феномены». В действительности же, по его мнению, «ноумены или вещи есть явления и явления [есть] вещи. Одно без другого немислимо. Они находятся в беспрерывном движении, и это движение производит изменение. . . уничтожает старые формы, создает и строит новые»²⁰. Но, с другой стороны, он приходит к выводу, что в сознании объект отражается таким, каким он кажется субъекту, ибо, каков он независимо от нас, мы не знаем. «Каковы сами по себе существующие вне нас предметы, мы не знаем, мы их знаем лишь так, как их осваивает наш глаз»²¹.

Непоследовательность Пурцеладзе объясняется ограниченностью его материализма, влиянием на него позитивистских взглядов.

Пурцеладзе, как и Церетели, с позиций механистического материализма отвергал волюнтаризм. «Природа действует на человека, — писал он. — Человек осмысливает и поступает так, чтобы этот поступок соответствовал природе, потребностям человека и внешним обстоятельствам. Все действия человека пробуждаются в нем без его ведома и позволения, внешними воздействиями. У человека имеется головной мозг, который устроен как машина, которая тогда приходит в движение, когда ее заводят, и будет вертеться в ту сторону, в какую ее будут вертеть»^{21а}.

Эти положения Пурцеладзе, сыграв прогрессивную роль в борьбе с идеалистами своего времени, не способны были раскрыть действительную роль человека как субъекта познания и изменения мира, страдали созерпательностью.

Из числа деятелей философской мысли в Грузии следует назвать имя *Ивана Рамазовича Тархнишвили* (1846—1908). В фор-

¹⁹ Рукопись ЛМГ (Литературный музей Грузии), № 5909-6.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

^{21а} «Мнатоби» («Светила»), Тбилиси, 1872, № 1.

мировании взглядов этого ученого-естествоиспытателя большую роль сыграл И. М. Сеченов. Изучая физиологический механизм познания, грузинский ученый отбросил понятие бога и субстанциональной души и встал на механистически-материалистическую позицию. Его работа «Роль нервной системы в движении животных»²² в 70-х годах вызвала живой отклик в Грузии. По мнению И. Тархнишвили, мозг является тем единственным органом, в котором впечатления, возникающие под действием внешних раздражителей, превращаются в ощущения, факт сознания.

Подытоживая свои взгляды по этим вопросам, он писал: «Внешний мир, разумея под этим всю совокупность раздражителей и всевозможных влияний, действующих на чувствующие точки тела, есть первый источник всех действий животных; возбуждение это, передаваясь по нервным волокнам, приводит в действие механизмы их головного или спинного мозга, или обоих вместе; окончательным результатом во всех случаях является движение, носящее или произвольный или невольный характер. Работа головного мозга, вызванная возбуждением извне, сопровождается образованием целого ряда психических моментов, следующих друг за другом в строгой последовательности. . . и среди которых желание, хотение, воля являются лишь необходимыми, роковыми звеньями всей цепи, начинающейся моментом внешнего раздражения организма и заканчивающейся движением: в этом случае движение носит произвольный характер»²³. Так грузинский мыслитель в основном материалистически решал проблему отношения материи и сознания, доказывая, что сознание является не чем иным, как осознанным бытием.

В дальнейшем, однако, взгляды И. Тархнишвили эволюционировали в сторону позитивизма. Отступив от своего прежнего понимания единства органического и неорганического, он поставил под сомнение возможность для науки понять переход от неживого к живому, уяснить сущность жизни, переход к ощущению и т. д. Отстаивая положение о материи как основе всего существующего, он вместе с тем отрывал сущность от явления, полагая, что сущность видимого мира никогда не будет познана. Защищая положения о зависимости психического от материальных причин, Тархнишвили одновременно сводил материальное к ощущениям. Влияние субъективного идеализма особенно сказалось в том, что под влиянием теории специфической энергии ощущающих нервов, он стал сторонником теории символов.

Вопрос о единстве живого и неживого, который пытался решить Тархнишвили, стал предметом исследования другого

²² И. Р. Тархнишвили. Роль нервной системы в движении животных. — «Медицинский сборник», Тифлис, 1872, № 14.

²³ «Кавказ», 1872, № 128.

грузинского ученого — *Василия Петриашвили* (1845—1908). Основу единства и многообразия природы он усматривал в вечно движущейся материи, закономерно меняющей свои формы и состояния. Вне круговорота веществ в природе и преемственности его ступеней не может быть жизни. «Что живет и существует должно когда-нибудь умереть, — писал В. Петриашвили, — а что умерло и погибло должно сгнить и разложиться. Это закон природы, в котором выражается ход жизни. Необходимо, чтобы элементы, вещества, составляющие содержание жизни, изменились и перешли в такое состояние, чтобы впоследствии возможно было их употребление для продолжения жизни других существ. Без этого ход жизни прекратился бы, ибо природа лишилась бы материала жизни. Вещество, из которого состоит существо животных, разнеслось бы по вселенной и тем самым прекратилась бы непрекращаемость жизни»²⁴.

Ожесточенную борьбу с материализмом вели грузинские идеалисты-консерваторы П. Иоселиани, Г. Хеладзе, Г. Мухранский, И. Санеблидзе, И. Перадзе, Г. Гамбашидзе и др. Выступая против положения о материальности мира, они пытались отстоять идею божественного происхождения вселенной. Отрицая познание, как отражение материальной действительности, они утверждали, что прогресс человеческого разума есть прогресс божественного откровения.

Философские взгляды грузинских идеалистов были тесно связаны с их консервативными и реакционными социальными идеями. Подобно тому, писал, например, Г. Мухранский, как индивидуальный организм имеет свою душу, должен иметь душу и социальный организм. Душой социального организма (государства) является язык. Поэтому в многонациональном государстве нации должны отказаться от своих национальных языков ради прогресса одного языка. Эта «теория» оправдывала колониаторскую политику царизма. Не случайно официальные круги восторженно встретили выход книги Г. Мухранского²⁵, тогда как прогрессивные деятели — И. Чавчавадзе, А. Пурцеладзе и др. — обрушились на него.

Философы идеалистического лагеря часто обращались к проблемам этики, вопросу о смысле жизни. Социальный пессимизм, утверждали они, не имеет никакого отношения к философскому пессимизму; если социальный пессимизм излечивается улучшением жизненных условий, то философский этим не излечивается. Последний овладевает умами тогда, когда нет веры в загробную

²⁴ В. Петриашвили. Заслуги Пастера. — «Меурне», 1895, № 25 (на груз. яз.).

²⁵ Г. Мухранский. О существе национальной индивидуальности и об образовательном значении крупных народных единиц. Тифлис, 1872.

жизнь, бессмертие души; без этой веры жизнь бессмысленна и бессмысленна. Спасением может быть лишь христианское учение о вечном блаженстве человека после земной жизни. Нужно стремиться ограничить свои потребности, уйти от мирских интересов и отдаться чтению евангелия.

С 70-х годов XIX в. в Грузии усиливается интерес к социологическим проблемам. Грузинская буржуазно-демократическая интеллигенция потянулась к народническому движению, испытывавшему сильное влияние субъективной социологии. Так, Гр. Тархан Моурави, хотя и говорил о роли экономических отношений в процессе общественного развития и подходил к пониманию противоречий труда и капитала, но под влиянием субъективной социологии склонялся в конечном счете к противоположному выводу — об определяющей роли разума в общественной жизни. Н. Инанвили одним из первых в Грузии поставил вопрос о необходимости создания социологии как науки. Однако источником развития общественных явлений, сущность которых, по его мнению, непознаваема, он считал совершенствование нравственных, а не материальных отношений людей.

Идеи субъективной социологии отстаивались в сочинениях С. Чрелашвили, Н. Хизанашвили, Г. Маяшвили, И. Джабадари и других. Взгляды Г. Маяшвили — активного участника народнического движения — интересны тем, что он обратил внимание на роль экономических отношений в жизни общества, подчеркнул, в частности, их определяющий характер по отношению к политике. В связи с этим он впервые в Грузии обратился к марксизму, приведя для доказательства своего взгляда то место из введения «К критике политической экономии» К. Маркса, где содержится изложение основных принципов исторического материализма²⁶.

Маяшвили считал, что идея Маркса об определяющей роли экономики по отношению к другим общественным явлениям ведет к правильному пониманию общественного развития. Однако далее этой констатации он не пошел.

Справедливо подчеркивая роль экономики, он не понял ее взаимодействия с политикой и другими сферами общественной жизни. Все же важно, что с выступления Г. Маяшвили в грузинской прессе началось открытое обсуждение проблем марксистской философии.

С критикой субъективной социологии народников выступил Э. Мчедлидзе. Надстроечные формы, говорил он, определяются экономическими отношениями, но в свою очередь влияют на эти последние. Поэтому цель освободительной борьбы, по его утверждению, заключается в освобождении народа не только от эконо-

²⁶ См. «Иверия», 1882, № 7—8.

мического, но и от политического рабства, ибо без политической свободы не достижима экономическая свобода. Мчедлидзе подчеркивал классовый характер экономических и политических отношений. Класс, лишенный экономических прав, утверждал он, лишен и политических прав. «Карл Маркс в своем Манифесте 1847 года между прочим говорит, — писал Э. Мчедлидзе, — что трудовой народ должен непременно приобрести политические права, чтобы свергнуть ярмо капитализма»²⁷.

Однако революционная сущность марксизма осталась непонятна Мчедлидзе. Общественное развитие рассматривалось им как постепенное изменение. Но в закономерности этого процесса он не сомневался, отвергая с этой позиции народническое субъективно-идеалистическое понимание истории. По мнению Мчедлидзе, не история является продуктом деятельности выдающихся личностей, а наоборот, сами эти личности являются результатом исторического развития.

Подобно тому как на практике грузинское народничество все больше отходило в 80—90-е годы от революционных устремлений и становилось на либерально-примиренческий путь, его философия также превращалась в орудие защиты полуфеодальных и мелкобуржуазных отношений. К числу защитников либерально-народнических идей в Грузии принадлежали либеральные народники А. Нанейшвили, В. Церетели, Г. Ласхишвили.

От либеральных народников в некотором отношении отличалась группа буржуазных демократов: Р. Панцхава, С. Горгадзе, М. Сарарадзе и др. Г. Панцхава (Хомлели) продолжал критику народнической идеологии, начатую Э. Мчедлидзе, ратуя за объективное изучение общественных явлений и их причин. Факты убеждают, писал он, что мы можем «разумно познавать не только характер прошлого, но и все окружающие нас условия, и, что важнее и необходимее всего, — сами причины происшедших в жизни явлений»²⁸.

В отличие от народников, Панцхава пытался исторически подойти к определению места капитализма в истории, как более высокой ступени общественного развития по сравнению с феодализмом. Вместе с тем, он признавал, что прогресс общества на этом не остановится, ибо «общественный труд идет к справедливому распределению, к тому, что сама история готовит более высокие формы общественной жизни»²⁹.

²⁷ «Шрома», 1883, № 1.

²⁸ «Театр», 1889, № 34—36 (на груз. яз.).

²⁹ См. «Кребули» («Сборник»), 1889, № 9 (на груз. яз.).

2

Армения

Вторая половина XIX в. в Армении характеризуется подъемом антифеодального и национально-освободительного движения, развитием революционно-демократических и просветительских идей. Но господствующей оставалась клерикально-феодальная идеология, видными представителями которой были *Габриел Айвазовский* и *Ованес Чамурчян*.

Айвазовский — решительный противник революционного обновления старого общества — отвергал все формы гражданской борьбы, видя в них источник «разрушений, разложений, смерти, истребления и всякого зла». «Неравенство, — писал этот армянский черносотенец, — одна из главных основ человеческого общества, ибо без этого никто не захотел бы работать для другого и не было бы ни ремесла, ни науки. . . Если уничтожить неравенство в обществе, тогда оно исчезнет»³⁰.

В Западной Армении против революционно-демократических идей вел активную борьбу редактор константинопольского армянского журнала «Еревак» («Комета») — О. Чамурчян. Он вообще отрицал как «еретические» учения западноевропейских материалистов нового времени — Бэкона, Дидро, Гольбаха, а также и философию Платона, Фихте, Гегеля и других идеалистов. Истинная философия, по его мнению, лишь та, которая признает бога. «Предмет философии — истина, — писал он, — которая может быть только одна, именно та, о чем учит христианство. Искать доказательства бытия бога нельзя, невозможно, это выше человеческого разума, ибо сам человек создан богом, а потому бог не может быть предметом его рассуждений»³¹.

Крупным представителем армянской прогрессивной общественно-философской мысли был *Степанос Назарянц* (1812—1879). Он продолжил просветительские традиции Хачатура Абовяна.

В начале своей деятельности, выступая с позиции буржуазного демократизма и просветительства, Назарянц считал, что без завоевания республиканских порядков невозможно прогрессивное развитие общественной жизни и культуры народов. Он ратовал за национально-освободительное движение армянского народа и восстановление суверенной демократически организованной Армении. Как и Абовян, он подчеркивал прогрессивный характер присоединения части Армении к России и вместе с тем утверж-

³⁰ «Масеац Агавни», 1863, № 5, стр. 73.

³¹ «Еревак», 1861, № 1, стр. 218.

дал, что русский царизм не может не поступать с Арменией как с покоренным народом. Однако в 60—70-х годах Назарянц резко повернул к либерализму. В своей статье «Причины Французской революции» он осуждает революцию и призывает царизм стать на путь реформы. Он стал защищать своеобразную теорию культурно-национальной автономии под эгидой царизма.

Назарянц внес определенный вклад в социологическую мысль Армении. Труд он рассматривал, наряду с мышлением и языком, как специфически человеческую деятельность и в труде видел основу изменения человека и общества.

Преувеличивая роль техники и государства в жизни общества, Назарянц выступил против революционных изменений общественных отношений. «Нет скачков, — писал он, — как в мире вещественном, так и в духовном. Все следует закону необходимейшей постепенности, всякое новое развитие требует времени и, так сказать, живительного дыхания счастливых обстоятельств»³².

Глубоко противоречивым было понимание Назарянцем других сторон общественной жизни. Он признавал решающую роль народных масс в развитии материальной и духовной жизни общества — и это вполне вытекало из его понимания роли труда. «Главная сила, основная мощь всякой нации, — писал он, — заключена в простолюдинах, ибо число простых людей — сотня тысяч, а число вельмож — десять—двадцать; кроме этого, все выдающиеся дела в науке и строительстве возникали в среде средних и бедных классов; изобретения и открытия делались людьми из народа, принадлежащими к народному разряду. Это и понятно, ибо в них сосредоточены гений и талант нации»³³. Но он отрицал роль народных масс в политической жизни — и это вполне совмещалось с его либерализмом.

В философии позиция Назарянца весьма близка к деизму, хотя в его работах очень часто можно найти положения и формулировки, идущие от Гегеля. Он писал, что «в религии вера и любовь, теория и практика есть одно и то же и невозможно отделить их друг от друга . . . Задача же науки — общетеоретическое понимание причин в абстракциях. . . В абстракциях науки содержание выступает как расчлененное целое». Развивая эту мысль, он отмечает, что в религии все существует в «личностной форме», субъективно. Наука чужда субъективизму: она мыслит мир как объективное, освобождает существующее от личностной формы. «Ученые, теоретики должны изучать и познавать явления так, как они существуют по истине, ибо только на знаниях зиждутся успехи человеческой цивилизации»³⁴.

³² «Юсисапайл» («Северное сияние»), 1858, № 7, стр. 33 (на азерб. яз.).

³³ Там же.

³⁴ С. Назарянц. Сочинения, т. I. Ереван, 1954, стр. 35 (на арм. яз.).

Назарянц указывает, что естествознание и философия, в отличие от религии, признают объективность явлений природы и объективность критериев своих положений³⁵.

Природу Назарянц определяет как «совокупность всех предметов и явлений существующих в мире». Развивая это определение, он приходит к выводу, что «эти предметы и тела, их свойства, силы, действия изменяются в определенных порядках, которые и называются законами природы»³⁶. Однако он отдает дань идеализму, поскольку считает, что законы природы установлены богом.

Ко всеобщим свойствам природы Назарянц относит пространство, время, движение. «В природе, — пишет он, — все находится в движении и взаимодействии, все живое и неживое, разумное и неразумное»³⁷.

Для характеристики теоретико-познавательных взглядов Назарянца важное значение имеет его понимание категорий. Он согласен с Кантом в том, что категориальность характеризует строй, форму деятельности мышления. Но, в отличие от Канта, ему чуждо противопоставление бытия и познания, он отвергает априоризм и трансцендентальный идеализм Канта.

В 60-х годах в Армении формируется революционно-демократическая идеология, талантливым представителем которой был *Микаел Лазаревич Налбандян* (1829—1866) — первый крупный армянский философ — материалист. В формировании его философских взглядов важную роль сыграли взгляды Абовяна и Назарянца, учение Фейербаха и особенно русских революционных демократов-материалистов. Чрезвычайно тесными были идейные и философские связи Налбандяна с Белинским, Герценом и особенно с Чернышевским.

Налбандян был глубоко национальным армянским деятелем и вместе с тем выдающимся представителем общероссийского революционно-демократического движения. Он создал революционную организацию «Партия молодых», которая призвана была возглавить национально-освободительное движение в Армении и установить связи с русским, итальянским и польским революционным движением.

Защищая революционный путь освобождения и объединения Армении, Налбандян выражал, прежде всего, коренные интересы армянских трудящихся. «Себя и свое перо, — писал он, — мы не посвятили богачам: под грудами своего золота они всегда неуязвимы, особенно при власти деспотов. Но тот злосчастный ар-

³⁵ См.: С. Назарянц. Сочинения, т. I, стр. 329.

³⁶ Там же, стр. 510.

³⁷ С. Назарянц. Новое армянское слово, ч. I. Ереван, 1927, стр. 306—307 (на арм. яз.).

мянин, тот жалкий, нищий, голый и голодный армянин, угнетаемый не только чужими варварами, но и своими богачами, своим духовенством. . . , этот армянин по всей справедливости привлекает наше внимание, и ему именно, не колеблясь ни секунды, посвятили мы все наши силы. Защищать нещадно попираемые права этого армянина — вот подлинный смысл и цель нашей жизни. И чтобы достигнуть этой цели, мы не остановимся ни перед тюрьмой, ни перед ссылкой и будем служить ей не только словом и пером, но и оружием и кровью, . . . освятить своей кровью провозглашаемую нами доселе свободу. Вот наше кредо, в котором мы видим спасение нашего народа»³⁸.

Налбандяну принадлежит большая заслуга в разработке национального вопроса. Подчеркивая исторически преходящий характер нации, он считал свободное национальное развитие единственно возможной и прогрессивной формой развития народов и последовательно защищал суверенитет всех наций и народов мира и их содружество между собой. Сближение наций, снятие национального вопроса с повестки истории общества, убеждал ученый, произойдут не на основе насилия, угнетения, подавления национально-особенного, а путем свободного и всестороннего расцвета наций и национальных культур. Налбандян стоял на той точке зрения, что развитие национально-особенного не отделяет, а сближает народы.

Налбандян равоблачал расизм и национализм. Признание «чистокровности», т. е. расово-племенного происхождения наций, по его словам, равносильно отрицанию тысячелетнего воздействия естественноисторического процесса на образование нации. Пытаясь выяснить характерные черты нации, он писал, что у нации «имеется своя общественная жизнь, свое общественное сознание, общественная форма»³⁹. Все это вместе взятое составляет своеобразный «национальный облик» того или иного народа.

Решение национального вопроса Налбандян видел в завоевании национальной свободы и самостоятельности. «Пусть каждый народ сохранит свой национальный облик, пусть свободно и ярко расцветает любая национальность в человеческом мире!»⁴⁰. Окончательное же решение национального вопроса он связывал с социализмом Герцена, Чернышевского, последователем которого он был.

Налбандян отрицал объективно-идеалистические концепции «мирового разума», положения религии о божестве как об источнике

³⁸ М. Налбандян. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1954, стр. 371.

³⁹ Там же, стр. 570.

⁴⁰ Там же, стр. 150.

всего сущего. С его точки зрения, дух — свойство материи, и всякое другое решение этого вопроса есть мистика. Отвергая претензии философии решать все вопросы бытия и познания раз и навсегда, он вместе с тем критиковал отрицание философии, агностицизм и узкий эмпиризм. Научная философия, по мысли Налбандяна, должна вести борьбу против догматизма в понимании самой философии. Критикуя философов прошлого, выдававших свои учения за последнюю истину, он отстаивал принцип развития философских идей. Теория, по его мнению, постоянно должна развиваться. Отмечая ограниченность прошлых философских систем и учений, он не отрицает того, что в них могут быть истинные положения, которые должны быть взяты на вооружение человеческого познания. Отвергая, например, дуализм Декарта и идеализм Гегеля, он считает величайшим приобретением философской мысли метод Декарта и диалектику Гегеля.

Философия должна заниматься реально существующей природой и ее законами, ибо «в мире нет ничего, что совершалось бы против законов природы. То, что противоречит законам природы, — ложно»⁴¹. Материя есть субстанция всех явлений — природных, общественных и духовных. Противопоставляя материализм идеализму, Налбандян писал: «... Умозрительная (идеалистическая. — *Авт.*) философия в наши дни значения не имеет. Философия, которая не вытекает непосредственно из человеческой жизни и не обращается вновь к ней, не делает своим предметом человеческую жизнь, — такую философию мы объявляем софистикой и обманом; иначе и нельзя, ибо человек живет и дышит. . . Но человек, прежде чем явиться на свет, прежде чем жить, прежде чем изучить и осмыслить свою собственную личность, свою жизнь, свое прошлое, настоящее и будущее, — прежде всего этого нуждается в материи. Прошли те времена, когда окутанное туманом человеческое воображение из ничего создавало вселенную»⁴².

Защищая положение о субстанциональности материи, Налбандян подчеркивает мысль о том, что вечность материи нельзя понимать так, будто природа всегда существовала такой, какой видим ее теперь, она вечна в своих преобразованиях.

Понимание единства материи и движения дает Налбандяну возможность объяснить и возникновение духовного, сознания. Психическую деятельность человека он связывал с материальным органом мысли. Все ощущения и способности человека «концентрируются в органе мысли, в верхних полушариях головного мозга». С этих позиций он критикует Гегеля и других идеалистов.

⁴¹ М. Налбандян. Избранные философские и общественно-политические произведения, стр. 572.

⁴² Там же, стр. 425—426.

«Душа связана с телом, а тело — результат природы. Душа подчинена природе, а потому да сгинет-мистика»⁴³. Налбандян отвергает и дуализм, признающий два начала — материю и дух. Он понимал единство чувственного познания и абстрактного мышления, дедукции и индукции, абсолютной и относительной истины. Проверка правильности суждений опытом, практикой, говорил он, является единственно прочной основой науки. Положения, которые не соответствуют практике, должны быть безусловно отвергнуты. «Наука требует проверки суждений опытом»⁴⁴.

Движение Налбандян считает всеобщим законом природы и общества. «... Природа не знает покоя, — писал он, — она находится в постоянном движении. Это ее жизнь»⁴⁵. Признание борьбы, догадки о переходе количественных изменений в качественные, отрицание старого и сохранение положительного при разрушении старого, как необходимые моменты движения, являются сильной стороной учения Налбандяна.

Рассматривая развитие как столкновение нового со старым, Налбандян придавал большое значение активной, революционной борьбе за победу нового. Революция является наиболее плодотворным периодом истории: «Бывали периоды, когда человек, прожив столетие, не проходил и однодневного пути, но было и так, что он в течение дня перешагивал через столетие»⁴⁶.

В понимании развития важное место у Налбандяна, как и у Чернышевского, занимает обоснование возможности «миновать средние моменты» в истории общества при переходе от низших ступеней к высшим. Диалектика у него неотделима от революционного подхода к жизни. Как бы ни бесновались реакционеры и какие бы насилия они ни совершали в отношении прогрессивных сил, последние, говорил он, неизбежно победят, если даже сегодня их мало, ибо они растут, умножаются и крепнут, а реакционеры терпят поражение. Первых поддерживает народ, а реакционеры лишаются этой поддержки.

В понимании истории Налбандян в конечном счете был идеалистом. Но в его высказываниях содержится ряд материалистических положений. Согласно его взглядам, народные массы являются не только создателями материальных ценностей и духовных богатств, но и решающей силой в политической жизни общества. «Опорой нации и ее рычагом является простой народ, —

⁴³ Налбандян. Полное собрание сочинений, т. I. М., 1950, стр. 105.

⁴⁴ Там же, стр. 417.

⁴⁵ Там же, стр. 358.

⁴⁶ М. Налбандян. Избранные философские и общественно-политические произведения, стр. 460.

писал он. — Как бы ни была богата нация замечательными людьми, тем не менее движущей силой ее остается простой народ — именно он и есть стан, ось и рычаг этой машины»⁴⁷. Выдающиеся личности влияют на историю и их роль усиливается тем больше, чем больше их деятельность совпадает с ходом истории, чем теснее их связь с движением масс.

Хотя анализ общественных отношений Налбандян и доводил до экономических отношений, он, однако, еще не понял законов развития экономической жизни. В объяснении причин развития экономического строя он часто ссылается на «дух народа», насилие и прочие нематериальные факторы и тем самым обнаруживает свой идеализм в социологии.

В сочинениях Налбандяна имеются ценные мысли по вопросам религии, этики и эстетики. Религию он рассматривает как извращенное отражение сил природы в головах людей и фетишизацию этих сил, благодаря чему она стала силой, поработавшей человека. Религия и наука — враги, между которыми не может быть никакого мира. Налбандян подверг острой критике католицизм, армяно-григорианство и другие церкви, а также католический «христианский социализм». Признавая политическую прогрессивную роль армянской церкви в некоторых случаях в отдельные периоды истории Армении, он призывал вместе с тем разоблачать мракобесие, антинаучность и античеловечность религии.

Налбандян подверг критике религиозную и «официальную» буржуазную мораль. Мораль, с его точки зрения, предполагает не страх, а свободу и добрую волю. Он считает, что в обществе, где существует социальный гнет, угнетение, эксплуатация не может быть справедливости, истинно моральных отношений между людьми. Черты новой морали мыслитель видит в новых людях, революционерах.

В разработке проблем материалистической эстетики, Налбандян опирался на идеи Белинского и Чернышевского, Абовяна и Назарянца. Прекрасное в искусстве, утверждал он, есть не копия жизни и природы, а творческое, опозитизированное их воспроизведение. Налбандян развивал тезис Чернышевского «прекрасное есть жизнь».

Налбандян защищал идею о социальной природе искусства и его историческом характере. Эстетические понятия и чувства, говорил он, имеют не биологическое, а общественное происхождение, они возникают и развиваются вместе с развитием жизни.

Налбандян отвергает идеалистическое представление о прекрасном, как самодовлеющей, сверхъестественной сущности, за-

⁴⁷ М. Налбандян. Избранные философские и общественно-политические произведения, стр. 332.

ощущает объективность и относительность прекрасного. В его понимании прекрасное имеет относительный характер, изменяется от эпохи к эпохе, неодинаково у разных народов. Отстаивая принцип идейности литературы, он вместе с тем боролся за ее высокую художественность. По его мнению, образы и характеры должны быть изображены так, «чтобы они постепенно развивались и росли перед глазами читателя».

В истории общественно-философской мысли Армении второй половины XIX в. Налбандян выступил как выдающийся философ-материалист и диалектик, революционный демократ. Его идейное наследие, революционная деятельность сыграли выдающуюся роль в воспитании многих поколений армян-борцов за дело народа, в развитии прогрессивной армянской философской мысли.

Выдающимся сторонником Налбандяна в Западной Армении был *Арутюн Свачян* (1831—1874). В первые годы своей общественной деятельности он в основном стоял на позициях просветительского демократизма, но, начиная с 1860 г., стал горячим защитником революционной демократии.

Вслед за Налбандяном Свачян связывал решение основного социального вопроса — освобождения родины и своего народа — с революционно-демократическим, антикрепостническим движением против султанизма и царизма. Вся сущность, весь итог его кипучей идейной и политической, практической и революционной деятельности выражены в словах: «Мы защищали народ — против властителей, угнетаемых — против угнетателей, слабых и беззащитных — против сильных мира сего, массу народа — против кучки господ. . .»

Идеи Налбандяна и Свачяна нашли своих последователей в лице сатирика *Акопа Пароняна* (1842—1891), крупнейшего западноармянского писателя *Раффи* (*Акоп Мелик-Акопян*, 1835—1888), педагога и писателя *Газароса Агаяна* (1840—1911) и др.

Газарос Агаян был представителем армянской мелкобуржуазной демократии. Основным источником бедствий людей он считал наличие частной собственности и деление общества на враждебные классы. Если каждый, рассуждал писатель, будет работать только для себя и своими средствами, то он обязательно поставит себя во враждебное отношение ко всем остальным. «Ни один человек, — писал он, — не должен находиться в зависимом отношении от другого человека, все люди должны быть в обществе равными»⁴⁸.

Высказав мысль, что «нравственное состояние народа зависит от экономического его состояния, а экономическое благосостояние зависит от общинной собственности. . .», Агаян приходил к вы-

⁴⁸ Г. Агаян. Современная публицистика. 1898. стр. 14 (на азерб. яз.).

воду, что источником социального и морального счастья и благополучия общества может стать лишь общественная собственность. Освобождение от социального гнета приведет к тому, что люди перестанут вести борьбу за существование и начнут совместно, при помощи общих орудий производства воздействовать на природу в целях постоянного улучшения своей жизни. Однако социалистические взгляды Агаяна носили утопический характер. В отличие от Налбандяна, он исключал революционный переход к новому строю, возлагал все надежды на успехи науки и просвещения.

В философии Агаян придерживался деизма, хотя для его гносеологических взглядов характерна защита материалистического сенсуализма. Разум человека, по его мнению, «получает свое развитие из внешнего мира через органы чувств»⁴⁹. Функция разума заключается в образовании понятий на основе опыта, чувственных восприятий. «Ни разум, ни ощущения — писал он, — ничего не могут строить без материала, а материал — это опыт»⁵⁰. Агаян подверг критике армянских идеалистов из конгрегации мхитаристов. «Несомненно, — писал он, — первичным является предмет, хотя и досточтимые мхитаристы, согласно Платону, первичным считают идею, а не предмет»⁵¹.

Несмотря на глубокие противоречия в мировоззрении Агаяна, он сыграл прогрессивную роль в истории армянской общественно-политической и философской мысли.

Среди прогрессивных армянских мыслителей рассматриваемого периода были деятели, которые защищали буржуазный демократизм, популяризировали буржуазно-просветительские взгляды.

Философ, историк и филолог *Антон Гарагашян* (1820—1903) в своем духовном развитии проделал сложную эволюцию — откасался от духовного сана и посвятил себя научной и общественной деятельности. В своих произведениях, в частности в «Краткой философии», он утверждал, что материя существует объективно, вне и независимо от человеческого сознания, бесконечна и вечно развивается. Вещи и явления на земле, утверждал Гарагашян, не могут быть непреходящими. Они возникают, развиваются и исчезают. В понимании процесса познания он исходит из того, что объективный мир воздействует на наши органы чувств и вызывает ощущения. «Ощущение, — пишет он, — это способность души чувствовать, т. е. принимать воздействие. . . Идея есть отрицание или познание вещи и явления внутреннего

⁴⁹ Г. Агаян. Сочинения в четырех томах, т. IV. Ереван, 1950, стр. 29 (на азерб. яз.).

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же, т. III. Ереван, 1949, стр. 350 (на азерб. яз.).

или внешнего порядка, которые разум или душа приобретает посредством органов ощущений»⁵².

Гарагашян по-своему выразил отличия чувственного и рационального познания, как «естественного» и «умственного ощущения». Достоинство «естественного ощущения» — в непосредственной достоверности. Однако, отмечает он, истина, добытая «естественным ощущением», поверхностна, она не раскрывает сущности предмета. Сущность предмета познается «умственным ощущением», ибо только оно может дать «вещь во всех ее обстоятельствах»⁵³.

В своей «Краткой философии» он подчеркивает, что «язык является главным средством развития мысли. Без языка многие идеи легко были бы утеряны или забыты, и было бы очень трудно что-нибудь анализировать, классифицировать, рассматривать философски, путем абстракций, которые невозможны без языка и являются главными действиями мысли и необходимыми средствами познания»⁵⁴.

Важное место в философских исследованиях Гарагашяна занимают вопросы логики. Его труд «Принципы логики» представляет оригинальное явление в армянской философии. Логiku он определял как науку о понятии, суждении, умозаключении.

В своих воззрениях на общественную жизнь Гарагашян-идеалист. Подобно Фейербаху, он отвергает «сверхъестественное влияние» и «божественное откровение» и считает основой морали принцип «люби ближнего, как самого себя». Исторический идеализм Гарагашяна ясно выступает в его трудах «История философии», четырехтомной «Критической истории армян».

Крупным деятелем прогрессивной армянской мысли был *Матевос Мамурян* (1830—1901). Родился он в Смирне, учился и получил образование в Парижском армянском училище Мурадяна. Годы его образования совпали со временем, когда во Франции разразилась буржуазная революция 1848 г. Он пережил также дни Парижской Коммуны. Эти исторические события оказали на Мамуряна глубокое воздействие. В одном из своих писем Мамурян отмечал: «В жилах моих текла кровь коммунара»⁵⁵.

Мамурян — буржуазный демократ, просветитель. Он принимал активное участие в так называемом движении армян за «Национальную Конституцию» в Турции, исполнял должность секретаря конституционного собрания. Для его общественно-политических взглядов характерно понимание того, что «все, что в нации производится великого, роскошного и чудесного, — все это

⁵² А. Гарагашян. Краткая философия. Константинополь, 1868, стр. 7.

⁵³ См. там же, стр. 11—15.

⁵⁴ Там же, стр. 72.

⁵⁵ «Цахик», 1867, стр. 158.

производится силою народа. Единственно великим в мире является народ. . .»⁵⁶

Вслед за Налбандяном он подчеркивал всемирно-историческое значение русского революционного движения. Имея в виду отмену крепостного права, он писал: «Если этот народный переворот не удастся, России революции не избежать, — должны вспыхнуть волнения и раздоры. Предвижу уже обстановку этого переворота; представляю себе в будущем новую Россию, свободную от всякого угнетения, разноликие и разнородные народы которой должны самостоятельно распоряжаться своими интересами под различными законами и обычаями. Грядущая русская революция должна взволновать Азию, возродить нации»⁵⁷.

Мамурян понимал, что между материализмом и идеализмом идет борьба, но дальнейшее развитие философии он видел в их примирении, что привело его к эклектизму.

Видным представителем материализма в Армении был физик и философ *Галуст Костандян* (1843—1898). Его мировоззрение претерпело долгую и тяжелую эволюцию: он прошел путь от мистики и идеализма до воинствующего атеизма и материализма. Основной его философский труд «О методе» (1878), будучи итогом эволюции мировоззрения автора, составляет одну из блестящих страниц истории армянского домарковского материализма. Эта книга была охарактеризована современником как «малая энциклопедия, содержащая самое грозное оружие антирелигиозной и материалистической школы, которая, подобно внезапно взорвавшейся бомбе, потрясла читателя»⁵⁸. Не случайно поэтому армянская церковь отлучила автора книги, а сама книга была изъята из продажи и сожжена.

Костандян выступил против попыток примирения религии с наукой. «Нельзя думать, — писал он, — что можно вновь возвратиться от религии к науке и достичь равновесия между ними, потому что невозможно ложь приравнять к правде»⁵⁹. Опровергая религиозно-идеалистические принципы, он писал: «Все наше сознание является плодом внешнего мира, результатом последующего его восприятия, и человек такое же существо, как и все остальные животные без каких-либо элементов сверхъестественного»⁶⁰.

Единство мира Костандян усматривал в его материальности, а движение, изменение, превращение, внутреннюю взаимную

⁵⁶ «Шахик», 1867, стр. 158.

⁵⁷ М. Мамурян. Человек с черной горы. Афины, 1932, стр. 161.

⁵⁸ «Аравелян Мамул» («Восточная пресса»), 1902.

⁵⁹ Г. Костандян. О методе. Измир, 1878, стр. 123 (на азерб. яз.).

⁶⁰ Там же, стр. 143.

связь материи считал объективной предпосылкой возникновения и развития различных предметов и явлений природы. «Материя не уменьшается и не увеличивается, а лишь видоизменяется». «Все силы природы равносильны и вместо того, чтобы создаваться или исчерпываться, они превращаются друг в друга»⁶¹, — так-ова, говорил он, царящая в природе объективная закономерность.

Однако материализм Костандяна не свободен от влияния позитивизма и носит механистический характер. Понимая движение метафизически, он отвергал идею скачкообразного развития. Рассматривая общественный прогресс как результат эволюции, Костандяна отвергал идею социальной революции и осуждал революционную борьбу трудящихся.

Продолжателем материалистического учения Костандяна был *Егия Демирчибашян* (1851—1908). Из его философских трудов наиболее известна «История философии» (Константинополь, 1879). Как философ, он пришел к материализму после долгих и противоречивых исканий. Считая себя учеником материалиста и атеиста Галуста Костандяна, Демирчибашян взял под свою защиту книгу своего учителя «О методе». Материя, говорил он, образует весь мир как неорганический, так и органический. В органическом мире, в человеческом мозгу она находит свою «совершенную» форму. Опровергая религию и мистику, философ писал: «Не бог создал человека по своему образу, а человек создал бога по своему образу». Однако это положение материализма он защищал непоследовательно и в борьбе с клерикальной реакцией колебался между материализмом и идеализмом.

Известное место в истории армянской философской мысли конца XIX в. занимает крупный буржуазный деятель — публицист и социолог *Григор Арируни* (1845—1892), издатель газеты «Мшак» («Работник») и руководитель нового политического течения — Мшакаканутюн. По своим общественно-политическим и философским взглядам он был представителем позитивизма. В духе последнего он выступал против всяких умозрительных систем, защищал опытное исследование. Философ исходил из того, что «мышление — результат факта», а наука «ищет отдельные явления, собирает их, сравнивает их между собою, выводит из этого сравнения среднее и на основе своего исследования утверждает общий закон»⁶². Исходя из этого, он считал единственным верным и научным миропониманием те системы, которые опираются на факты. Правильный путь логического мышления XIX в. заключается не в отвлеченных умствованиях, а в исследовании реаль-

⁶¹ Там же, стр. 94.

⁶² «Мшак», 1872, № 41.

ности; не факты вытекают из отвлеченного мышления, а наоборот, «мышление является результатом фактов»⁶³.

Продолжая линию просветительства Назарянца, Арцруни резко критиковал средневековую схоластику, выступал в защиту науки и прогресса. Однако он не отвергал религии.

Арцруни — позитивист, идеолог буржуазного либерализма, сторонник буржуазной конкуренции и индивидуализма. Он критикует феодальные порядки потому, что они сковывают свободное действие личности, умертвляют творческие силы человека. Защищая буржуазную форму частной собственности, он утверждал, что она «является результатом труда» самого капиталиста. С этих позиций он выступал против социализма, как «опасного и разрушительного учения».

Борьба лучших людей армянского народа против крепостнической идеологии и буржуазного либерализма, против социального и национального угнетения, особенно деятельность Налбандяна, который вместе с русскими революционными демократами пришел к идеям социализма, с которым он связывал будущее человечества, способствовала подготовке идейной почвы для проникновения и распространения идей марксизма в Армении.

3

Азербайджан

Центральная проблема общественной мысли Азербайджана второй половины XIX в. — пути и средства национального и социального прогресса. Идеологи феодально-клерикальных кругов, группировавшиеся вокруг газеты «Зия» («Свет»), вышедшей с 1879 г. и переименованной позднее в газету «Зияйи Гарфасийие» («Свет Кавказа»), представляли реакционное направление в общественной мысли. Они выступали против изменения старых общественных порядков, за сохранение патриархально-феодальных устоев азербайджанской деревни.

Исходя из формулы: «Мы будем следовать по пути наших предков», идеологи этого течения (Сейд Унси-Заде и др.) восхваляли патриархально-феодальные отношения и обычаи, защищали интересы беков, ханов и мусульманского духовенства. Философской основой этого направления были религиозно-мистические доктрины суфизма и восточного пантеизма, догматы ислама.

В Азербайджан проникают реакционные идеи панисламизма и пантюркизма, возникшие в господствующих кругах Турции

⁶³ Гр. Арцруни. Сочинения, т. I. Ереван, 1901, стр. 300 (на арм. яз.).

во второй половине XIX в. и распространившиеся затем среди имущих классов мусульманского Востока. Панисламитизм проповедовал объединение под властью султанской Турции всех народов, исповедующих ислам. Сторонники панисламитизма в Азербайджане — Ахмедбек Агаев, Алибек Гусейнзаде и др. — выступали против развития капитализма, за сохранение остальных общественных отношений, были проповедниками религиозного фанатизма, «возврата к прошлому», восстановления порядков, характерных для восточного деспотизма.

Значительное место в общественно-политической и идейной жизни Азербайджана занимало просветительно-демократическое направление (М. М. Казембек, М. Ф. Ахундов, Г. Б. Зардаби).

Мирза Мамед Али Казембек (1802—1870), известный ученый-востоковед, просветитель и общественный деятель. Девятнадцатилетним юношей он покинул Кавказ и всю свою сознательную жизнь провел в России. В течение 33 лет он руководил кафедрой восточной словесности сначала в Казанском, потом в Петербургском университете, став, таким образом, деятелем общероссийского масштаба. Академик В. Бартольд писал: «Сенковский и Казембек своими лекциями создали русское востоковедение; почти все русские ориенталисты следующих поколений были учениками одного из этих двух ученых или учениками их учеников»⁶⁴.

Казембек написал свыше 100 научных трудов, большинство из которых посвящено проблемам общественно-политической и философской мысли народов Востока. Почти все сочинения Казембека были еще при его жизни переведены на английский, французский и немецкий языки. Для характеристики его мировоззрения особое значение имеют работы «Баб и Бабиды», «Дербент-намэ», «Мифология персов по Фирдоуси» «Ученый имам», «История ислама», «Мюридизм и Шамиль» и др.

В эволюции взглядов Казембека выделяются в основном два периода. В 30—50-х годах он стоял на позициях объективного идеализма в духе традиционного богословия. Тем не менее, как пишет сам Казембек, в молодости он «совершенно опроверг в душе божественность ислама» и официально отрекся от него. В это время он ратовал за просвещенную монархию, полагая, что мудрые правители могут направить страну по пути развития промышленности, науки и техники и создать, таким образом, процветающее общество.

Под влиянием антикрепостнической борьбы крестьян, революционной пропаганды разночинцев и студенческого движения Казембек постепенно освобождался от многих иллюзий, становясь на путь буржуазного просветителя-демократа.

⁶⁴ В. Бартольд. История изучения Востока в Европе и России. Л., 1925, стр. 282—283.

Большое значение придавал Казембек роли просвещения. Без развития науки и просвещения, говорил он, восточные страны не смогут покончить с экономической и культурной отсталостью. Со временем Восток вновь займет почетное место в цивилизованном мире. В освобождении от религиозного фанатизма — громадный шаг на пути к истине.

Казембек отстаивал права народа на изменение существующих порядков, если они не отвечают естественным его потребностям, «стремлению к свободе», противоречат «назначению человека». Человек имеет право на свободу, образование, счастливую жизнь. Когда правители попирают эти права, народные массы вправе свергнуть их. Поэтому Казембек оправдывает участников бабидского восстания — антифеодального и антиабсолютистского движения народных масс в Ираке середины XIX в., ибо их целью было «освобождение своего отечества от алчности духовенства, от угнетения тиранов и преобразование религии»⁶⁵.

Известный прогресс в 60-х годах наблюдается и в религиозно-философских воззрениях Казембека. Хотя ученый полностью и прямо не отвергает мысль, что мир создан богом, но он ограничивает роль божества актом творения, выступает против религиозного учения о божественном предопределении. Причины и движущие силы развития природы и общественной жизни он видит в объективных законах, присущих самой природе и обществу. «Все в мире, — пишет он, — в том числе и политической жизни, развивается по естественным, непреложным законам»⁶⁶.

Казембек различал законы, действующие в природе, «вещественном» мире, от законов, действующих в сфере духовной, нравственной. Если законы «вещественного» мира неизменны, независимы от человека и поэтому не могут быть нарушены, то законы нравственного, духовного мира, по его словам, зависят от «свободной воли» человека.

Непоследовательность мировоззрения Казембека сказалась и в отрицании им в 30—50-х годах возможности познания законов природы и общественной жизни. «Тайные законы природы, — писал он, — закрыты для понятия», историк не может «отчетливо исследовать все тайные пружины, двигавшие политические системы государств — причины великих переворотов и потрясений, причины возвышения одних народов и стран и падения других»⁶⁷. Вместе с тем Казембек указывал на важную роль

⁶⁵ М. Казембек. Баб и бабиды. Религиозно-политические смуты в Персии в 1844—1852 годах. СПб., 1885, стр. 37.

⁶⁶ М. Казембек. История ислама. — «Русское слово», СПб., 1860, № 2, стр. 121.

⁶⁷ М. Казембек. О некоторых политических переворотах Востока, приготовивших прищце Мухаммеда в Аравии и вне ее. Архив Ин-та истории АН Азерб. ССР, д. 2045, лл. 1 и 2.

рационального познания: «Чтобы удовлетворить по возможности любознание, разум прибегает ко всем зависящим от него средствам. Он рассматривает предметы и явления сначала отдельно, составляет о них понятия, и потом по отношению этих понятий между собой и по результатам этих отношений выводит суждения»⁶⁸.

Казембек прошел сложный, противоречивый путь развития: от монархических и либеральных иллюзий к демократизму, от идеализма к деизму. Он близок и дорог нам как мыслитель, искренне протестующий против социальной несправедливости и политического гнета, пропагандирующий идеи свободы, равенства, братства и мира на земле.

Наиболее крупным и ярким выразителем передовой общественно-политической и философской мысли азербайджанского народа в рассматриваемый период был *Мирза Фатали Ахундов* (1812—1878).

Начало общественной и литературной деятельности Ахундова относится к 30-м годам XIX в. В 1837 г. он написал поэму «На смерть Пушкина», выразившую гнев и возмущение молодого автора против убийц великого поэта. Эта поэма, переведенная декабристом А. Бестужевым-Марлинским на русский язык и опубликованная в журнале «Московский наблюдатель» (1837, кн. X), была оценена как «прекрасный цветок, брошенный на могилу А. С. Пушкина», а ее автор «как замечательный талант».

Ахундов написал шесть комедий, в которых бичевал пороки феодального общества — невежество, самодурство беков и ханов, лицемерие, ханжество и обман духовенства, корыстолюбие и скупость купечества. Эти пьесы еще при жизни автора были переведены на русский язык, ставились на сценах Тифлисского и Петербургского театров и пользовались большим успехом у зрителей. В 80-х годах они были переведены на персидский, французский, английский и немецкий языки и получили высокую оценку.

Начиная с середины 50-х годов Ахундов много занимается философскими и социологическими вопросами. В 1863—1866 гг. он пишет философский трактат — «Три письма индийского принца Кемал-уд-Довле персидскому принцу Джелал-уд-Довле и ответ на них сего последнего», который явился итогом всей его литературной, научной и общественной деятельности. Проблемам философии и социологии посвящены и работы «Ответ философу Юму», «Критика «Ек-Кельме», «О Маллайи-Руми и его произведении», «Джон Стюарт Милль о свободе», «О доктрине бабизма»,

⁶⁸ М. Казембек. Мифология персов. Архив Ин-та истории АН Азерб. ССР, л. 2043, л. 3.

«Дискуссия с молла Алекбером», «О человеческих потребностях» и др.

Ахундов был глубоким знатоком персидской, арабской, азербайджанской, древнеиндийской литературы и философии, критически изучал произведения Фирдоуси, Низами, Ибн-Сины, Бахманяра, Шахристани, Шабустари, Джалолиддина Руми, Мирзы Шафи и многих других. Большое благотворное влияние на формирование мировоззрения Ахундова оказали идеи русской демократической культуры. В его личной библиотеке сохранились произведения Гоголя, Белинского, Добролюбова с пометками на полях ⁶⁹.

Значительное влияние на формирование мировоззрения Ахундова оказали передовые философские идеи западноевропейских мыслителей, в особенности Спинозы и Гольбаха. Его высказывания о материи, пространстве и времени, критика им религии и фанатизма перекликаются со взглядами французских материалистов и прежде всего Гольбаха. Об этом свидетельствует, в частности рукопись Ахундова, найденная недавно в его архиве. В этой рукописи дана краткая характеристика философских взглядов Гольбаха и выражено согласие с ними ⁷⁰.

Философские взгляды Ахундова сложились в борьбе против мусульманской схоластики и мистицизма — философской основы ортодоксального ислама, в борьбе против восточного деспотизма и религиозного фанатизма. Центральное место в его учении занимают критика религии и теологии, обоснование и защита материалистического взгляда на мир.

Показывая несостоятельность идеалистической, религиозно-мистической философии, Ахундов отмечает прежде всего ложность ее основной посылки, будто мир создан из ничего. «Из ничего невозможно производить ничего, из небытия невозможно производить бытие» ⁷¹, — пишет он. Если же может существовать нечто, возникновение чего не было вызвано никакой причиной и существует само по себе, то «почему же мы не можем утверждать, что это беспричинное бытие именно и есть видимая и ощущаемая вселенная, а не то воображаемое и предполагаемое существо, которое известно под прозвищем «создателя»» ⁷².

Бытие едино, оно является и творцом и творением. Отдельные предметы и явления могут и должны иметь причину, а природа в целом, как субстанция и сущность вещей, не имеет при-

⁶⁹ Среди бумаг Ахундова имеется выписка, сделанная из романа Н. Г. Чернышевского «Что делать?». М. Ф. Ахундов был лично знаком с А. Бестужевым (Марлинским), М. Ю. Лермонтовым.

⁷⁰ См. Рукописный фонд АН Азерб. ССР, архив М. Ф. Ахундова, инв. № 731.

⁷¹ М. Ф. Ахундов. Избранные философские произведения. М., 1962, стр. 99.

⁷² Там же, стр. 181.

чины и не нуждается в ней. Сущность вещей есть «необходимое бытие», и вселенная, составляющая совокупность вещей, с точки зрения сущности, не нуждается в другой сущности и не находится в зависимости от какой-либо причины⁷³.

Ахундов — один из первых критиков восточного пантеизма, видными представителями которого были Джалолиддин Руми, Абдурахман Джами, Махмуд Шабустари и др.

Заслугу восточных пантеистов Ахундов видел в том, что они сумели преодолеть дуализм бога и природы, признавая вселенную единым бытием. Но они глубоко ошибаются, говорил он, когда считают это бытие духовным началом, божеством. Ахундов обвиняет их в том, что они растворяют природу в боге. Критикуя учения пантеистов, он материалистически истолковывает пантеистическую концепцию единства бытия, понимая это единство как проявление вечной и бесконечной материальной субстанции. Единое, т. е. «единое бытие», по его мнению, есть природа.

М. Ф. Ахундов защищает материалистический принцип объяснения мира из него самого. Выражая свое согласие со Спинозой, он писал: «Мы видим, что вселенная существует. . . она существует сама по себе, со своими законами, то есть она в своем существовании не нуждается в другом, постороннем, отдельном и розном существе. . .»⁷⁴. Природа есть единое бытие «могущественное и совершенное, начало ему не предшествовало, конца ему не последует; оно было, есть и будет, то есть небытие ему не предшествовало и небытие ему не последует»⁷⁵. Единое бытие или материя есть субстанция всех вещей. «Говоря о бытии, — пишет Ахундов, — мы имеем в виду сущность и субстанцию вещей. Эта сущность в смысле индивидуальном противоположна абсолютному небытию; в смысле же всеобщем, она является единым, совершенным и всеобъемлющим бытием, т. е. совокупностью материи»⁷⁶.

Ахундов был противником религиозного учения о бессмертии души. Душа или сознание, утверждал он, не может существовать самостоятельно, независимо от материи. «Душа, — пишет он, — чем бы она ни была, не может продержаться без тела, то есть без организма, точно так же как разум не может продержаться без мозга после разрушения мозга; где разум, там и душа после разрушения организма»⁷⁷.

Материя немыслима, по Ахундову, без пространства и времени, как «необходимых ее принадлежностей», атрибутов. Причинность

⁷³ Там же, стр. 182—183.

⁷⁴ Там же, стр. 89.

⁷⁵ Там же, стр. 90.

⁷⁶ Там же, стр. 182.

⁷⁷ Там же, стр. 130.

также объективна. Механистическое понимание причинно следственных связей приводило Ахундова к отрицанию случайности.

В вопросах познания Ахундов стоял на позициях материалистического сенсуализма. Познание возможно, по его мнению, лишь тогда, когда человек опирается на свидетельства органов чувств. Однако он преувеличивал роль чувственного познания в ущерб роли и значению разума. Он ошибался, утверждая, что чувственная достоверность является единственным критерием истинности наших знаний. В пылу полемики он писал: «То, что не видимо, не ощущаемо и не осизаемо, не существует»⁷⁸. В то же время Ахундов считал, что человек познал бы мир лучше и в более широком диапазоне, если бы имел больше органов чувств. Он писал: «Быть может, с течением миллиона веков существо целое проявится в ином виде, . . . и на место тебя явится другое существо не с пятью, а с десятью чувствами; тогда это новое существо с десятью органами, может быть, узнает еще что-нибудь. . .»⁷⁹

Отсюда не следует, что наличие пяти органов чувств Ахундов считал недостаточным для познания материального мира. Напротив, он полагал, что человек своими органами чувств, своим умом вполне может познать и познает мир. Но ученый не понимал, что образование у человека этих чувств является продуктом всемирной истории. Материализм Ахундова не свободен, таким образом, от метафизической ограниченности.

Сильной стороной мировоззрения Ахундова является критика им религии, в частности, ислама. Он определял религию как систему взглядов, заключающую в себе три элемента: веру, богослужение и нравственность. В своих произведениях философ дал критику всех этих элементов.

Критикуя ислам, Ахундов противопоставлял науку и религию, показывая их несовместимость. «Со времени возникновения исламизма до настоящего века, — писал он, — никто не разгадал причин застоя наук, появления страшного деспотизма на Востоке и вообще причины равнодушия и апатии к цивилизации и прогрессу в азиатцах, исключая Фирдовси, который своей гениальностью вполне постиг, что виновниками столь великого несчастья восточных народов суть арабы и их ненавистная и неприемлемая к человеческой жизни религия!»⁸⁰.

Подобно французским материалистам, Ахундов считал, что религия возникла в результате невежества и беспомощности людей и основана на всевозможном надувательстве и обмане народа.

⁷⁸ М. Ф. Ахундов. Избранные философские произведения, стр. 124.

⁷⁹ Там же, стр. 130.

⁸⁰ Там же, стр. 175—176.

Все религии «ничто больше, как вымыслы разных предприимчивых честолюбцев, выдумавших их для достижения своих эгоистических целей»⁸¹. Ахундов понимал реакционную политическую роль религии, считал ее источником «гнета и несправедливости», средством в руках имущих классов порабощения народа. Ислам он называл «системой надувательства простолюдинов» ради «наслаждений кучки имущих»⁸².

Бог и деспот, говорил Ахундов, одинаково требуют покорности, повиновения, одинаково злы, жестоки и бесчеловечны. Бог поступает с людьми, как жестокий деспот, а земной деспот совершает свои гнусные дела от имени бога и религии. Небесный деспотизм служит образцом для деспотизма земного. Религия — опора деспотизма.

Ислам служит оправданием завоевательных войн арабов. «Пророк часто отправлялся на грабеж и разбой под предлогом похода против неверных»⁸³.

Острые своей критики Ахундов направлял против корана, опровергая легенду о его божественном происхождении. Если нет бога, говорит Ахундов, то не может быть речи и об его «откровении» или «послании», каковым является, по мнению мусульманских богословов, коран. Священная книга составлена простыми смертными, в частности Мухаммедом, основателем ислама. «Алкоран с начала до конца есть произведение собственного его воображения»⁸⁴.

Коран, говорит Ахундов, есть собрание фантастических сказок, напоминающих сказки из книги «Тысяча и одна ночь». В нем ничего нет сверхъестественного. Творцы корана, составляя «священную» книгу, преследовали определенные земные цели.

Ислам приписывает аллаху качества и свойства, присущие людям: зрение, осязание, память, желание, цель и т. д. Если этому верить, замечает Ахундов, выходит, что бог обладает человеческими способностями, значит, он человек. Как же в таком случае человек может быть творцом природы?

Разоблачая легенду корана о справедливости и правосудии бога, Ахундов спрашивал: если бог существует и он действительно справедлив, то зачем он допускает рабство? «Разве справедливо сделать одного господином, а другого рабом?»⁸⁵. Если судить по тем божественным предписаниям, которые проведены в коране, то, напротив, аллах встает перед нами как бесчувственный эгоист и безнравственный убийца.

⁸¹ Там же, стр. 162.

⁸² М. Ф. Ахундов. Избранные философские произведения. Баку, 1953, стр. 118.

⁸³ М. Ф. Ахундов. Избранные философские произведения. М., 1962, стр. 115.

⁸⁴ Там же, стр. 124.

⁸⁵ Там же, стр. 118.

Беспощадно разоблачая реакционность мусульманского богослужения, Ахундов вскрывает происхождение и сущность таких его религиозных обрядов и обычаев, как посты, молитвы, паломничество, шахсейвахсей и др. Религия, говорит он, не может служить основанием нравственности, ибо она оказывает пагубное влияние на черты характера человека, воспитывает в нем раболепие, низкопоклонство, лицемерие. Не страх перед адским огнем, не надежда на райское наслаждение, писал Ахундов, а страх перед судебным наказанием, боязнь общественного мнения, а также чувство чести и достоинства, здравый рассудок и более всего умственное развитие могут предотвратить у человека аморальные поступки и преступления.

Ахундов был воинствующим атеистом. Он не проводил различия между исламом и христианством, для него все религии были одинаково ложны и вредны. На полях книги аббата Гэтэ «Опровержение на вымышленную жизнь Иисуса Христа...», защищающей церковь и ее служителей, он пишет: «Батюшка, неужели ты забыл инквизицию, неужели ты забыл костры, в которых гибло множество невинных жертв? Все это было вследствие обожаемого вами христианства, не прими христианство за благо, которым должны пользоваться»⁸⁶.

Главной характерной чертой общественно-политических воззрений Ахундова является их антифеодальная, антиабсолютистская направленность. В своих произведениях Ахундов обличал пороки общественного и государственного строя Азербайджана, Ирана и Турции, дал глубокую критику восточного деспотизма, одного из самых уродливых видов феодальной реакции. Критика Ахундовым социальной обстановки в Иране и Турции XIX в. была по существу направлена и против самодержавно-крепостнического режима в России, хотя из-за цензурных соображений он не всегда мог открыто избличать феодальные порядки в стране, частью которой был Азербайджан.

Ахундов доказывал, что без изменения существующих отношений нельзя уничтожить вековую отсталость и вывести эти страны на широкую дорогу мировой цивилизации. Если до 60-х годов он возлагал свои надежды на благоразумие государственных деятелей и ошибочно полагал, что для установления справедливости можно обойтись без насилия, то в начале 70-х годов, отражая революционные настроения азербайджанских крестьян, он выступает за свержение монархии и установление демократических порядков революционным путем.

В письме к Мирзе Юсиф-халу в 1871 г. Ахундов писал: «Для

⁸⁶ Рукописный фонд АН Азерб. ССР, инв. № 738, стр. 348.

устранения угнетения существуют два средства: или угнетатель должен прекратить угнетение или же угнетенные, не вытерпев угнетения, сами должны уничтожить его. . . Десятки тысяч лет пророки, ученые, поэты, желая устранить угнетение, полагали, что достаточно для этого ограничиться назиданиями и советами угнетателю. Но многократный опыт показал, что подобные попытки бесполезны, и этим путем нельзя уничтожить угнетение на земле. . . Следовательно, для устранения угнетения не следует читать нравоучения угнетателю, а, наоборот, надо обратиться к угнетенному и сказать: почему же ты, во много раз превосходя в силе и способности угнетателя, так терпеливо выносишь угнетение? Проснись и опрокинь этого угнетателя⁸⁷.

Взгляды Ахундова на развитие общества были для своего времени прогрессивными. В противовес теологической концепции ислама он пытался дать «естественное» объяснение истории. Цивилизация, писал философ, отстаивая идею исторического прогресса, является результатом многовекового развития, в ее создании принимали участие все народы мира. Она впервые возникла в странах Востока. И в эпоху средневековья восточные народы шли впереди в своем развитии.

Но позднее Восток, говорит Ахундов, утратил свое былое величие, уступив место Европе. Каковы же причины отсталости мусульманских народов? Может быть, восточные народы не способны к развитию, к самостоятельной творческой деятельности? «Нет, это вовсе не так, — пишет философ. — Если по своим природным дарованиям исламские народы и не стоят выше европейцев, то во всяком случае не уступают им. А если они отстают от европейцев в области цивилизации, то причина этого кроется в том, что у исламских народов отсутствуют средства, промышленности и науки»⁸⁸. Главной причиной исторического развития, по его мнению, является наука, просвещение. «Прогресс человечества — это есть продукт ума»⁸⁹.

В произведениях Ахундова встречается ряд высказываний, свидетельствующих о том, что в последний период жизни он приближался к пониманию роли экономического фактора в развитии общества. Большой интерес в этом отношении представляет статья «О человеческих потребностях», найденная недавно в его архиве. В ней Ахундов указывает, что потребности людей бывают физические, умственные и духовные. Физическая потребность удовлетворяется тем, что люди добывают себе пищу, одежду, строят жилища. Умственная потребность удовлетворяется изу-

⁸⁷ Рукописный фонд АН Азерб. ССР, архив Ахундова, инв. № 13.

⁸⁸ М. Ф. Ахундов. Избранные философские произведения. Баку, 1953, стр. 368.

⁸⁹ М. Ф. Ахундов. Избранные философские произведения. М., 1962, стр. 217.

чением наук, познанием законов и тайн природы. Духовная же потребность человека удовлетворяется чувством любви к семье, к родственникам и друзьям, любовью к своей родине.

Важно подчеркнуть, что из всех этих потребностей Ахундов выделяет физическую (материальную) потребность, которая, по его мнению, имеет решающее значение в жизни людей. «Средства, нужные для удовлетворения первой, то есть физической потребности, как было сказано выше, — пишет он, — являются первостепенной, важной, жизненной необходимостью»⁹⁰.

Эстетические взгляды Ахундова сложились под влиянием русской реалистической эстетики XIX в. Искусство, так же как и философия, говорил он, должно отражать жизнь народа, его интересы и чаяния. Он был противником богословской версии о сверхъестественном происхождении и характере литературы. Ахундов высоко ценил творчество Фирдоуси, Низами, Пушкина, Шекспира. Из азербайджанских писателей он выделял Касимбека Закира, в творчестве которого ярко выражен «дух современности».

Главную цель литературы и искусства Ахундов видел в воспитании молодого поколения, в формировании таких благородных качеств, как честность, правдивость, бесстрашие, любовь к труду. Своими пьесами он заложил основу драматургии в Азербайджане и на Ближнем Востоке.

Мировоззрение Ахундова, великого мыслителя, просветителя и демократа, представляет собой новый этап в истории философской, социологической и эстетической мысли азербайджанского народа. Его заслуга в том, что в условиях господства идеализма и религии он первым поднял знамя материализма и атеизма в Азербайджане, повел решительную борьбу против восточного деспотизма и религиозного фанатизма, за освобождение трудящихся от социального и национального гнета.

Видным представителем философской и общественно-политической мысли в Азербайджане в последней четверти XIX в. был *Гасанбек Зардаби Меликов* (1837—1907). Окончив в 1865 г. с кандидатской степенью физико-математический факультет Московского университета, Зардаби вернулся на родину, где развернул широкую общественную и научную деятельность. Преподавая естественную историю в Бакинском реальном училище, он в 1875 г. начал издавать демократическую газету «Экинчи» («Пахарь»), явившуюся первым печатным органом на азербайджанском языке.

Перу Зардаби принадлежат сочинения: «Земля, воздух и вода», «Гигиена», «Из жизни животных», «Хаваси-Хамса» («Пять

⁹⁰ М. Ф. Ахундов. Избранные философские произведения. Баку, 1953, стр. 18.

органов чувств»), публицистические статьи и письма, посвященные вопросам астрономии, истории, экономики, педагогики, этики и т. д.

Зардаби был питомцем русской школы естествоиспытателей, во главе которой стояли И. М. Сеченов, И. И. Мечников, Д. И. Менделеев. Он был первым пропагандистом дарвинизма в Азербайджане.

Зардаби принадлежал к числу тех естествоиспытателей, которые под воздействием крупных достижений в разных отраслях науки пришли к научному материалистическому миропониманию. Он подчеркивал мысль об объективности материи и ее законов. Доказывая, что живая и неживая природа возникла естественным путем, без вмешательства каких-либо сверхъестественных сил, ученый писал: «Земной шар существует не 10—20 тысяч лет, а 10—20 миллионов лет, а может быть, еще больше. За это время на поверхности Земли произошли чрезвычайно большие изменения. В результате этих изменений, наконец, возникли условия для жизни. . . человек возник в самом конце. . .»⁹¹.

Зардаби отстаивал идею постоянного развития и изменения органического и неорганического мира. «Вселенная, — писал он, — вечно вращается, меняется, все в ней подвержено изменениям. Не может быть никогда, чтобы во вселенной наступил застой. . . в мире все движется и вечно меняется. . . и это от нас не зависит»⁹².

В трудах Зардаби, наряду с идеями движения, изменения мира, постоянно проводится также мысль о том, что все вещи и явления природы взаимно обусловлены, находятся во взаимосвязи, влияют друг на друга. Опираясь на успехи современного ему естествознания, он говорил, что Земля, Марс и другие планеты движутся вокруг Солнца и вместе с ним образуют единую солнечную систему небесных тел, которые объединены между собой сложной цепью взаимосвязей. Особенно большое место отводил Зардаби раскрытию взаимосвязи, существующей между живой и неживой природой. Материалистически объясняя происхождение и движение небесных тел, он одновременно утверждал, что мир бесконечен во времени и пространстве.

Материализм Зардаби наиболее рельефно выразился в его мыслях о возникновении и сущности жизни. Он утверждал, что никакой особой «жизненной силы» не существует, что без физических и химических процессов, совершающихся в организме, нет жизни. Зардаби связывал жизнь с существованием белковых веществ,

⁹¹ Гасанбек Зардаби. Избранные произведения. Баку, 1960, стр. 258—260 (на азерб. яз.).

⁹² Там же, стр. 60.

«без которых она немислима». В жизненных явлениях, пишет он, «самым главным является белок»⁹³.

В статье «Применение новых открытий» Зардаби подчеркивал безграничную возможность познания человеком окружающего мира. Каждое новое открытие, например, спектральный анализ, вносит свой вклад в познание природы, расширяет возможности ее покорения человечеством.

Зардаби защищал материалистическое положение, согласно которому материя, действуя на наши органы чувств, производит ощущения, отображающие мир. На сетчатой оболочке глаз, связанной с нервами головного мозга, запечатлевается изображение предметов, это является источником наших представлений о них.

Сознание — продукт телесного органа — мозга, который, как и другие органы человеческого тела, питается материальными веществами. «Опытом установлено, — отмечал Зардаби, — что сознание человека является продуктом его мозга»⁹⁴. Позднее, в статье «Мозг», он писал, что вся умственная деятельность человека полностью зависит от его мозга, что мозг, особенно его большие полушария — регулирующий центр человеческой деятельности.

По своим социальным воззрениям Г. Б. Зардаби был просветителем-демократом. Выражая интересы крестьян и городской бедноты, он критиковал феодальный строй, в котором люди лишены самого важного в мире — свободы. С гневом и возмущением он говорил, что на его родине «подданные превращены в рабов своих властителей, жены — своих мужей, дети — своих родителей, ученики — своих мастеров»⁹⁵.

В многочисленных статьях Зардаби рисовал картины беспросветного положения крестьян, жестокость, алчность землевладельцев и духовенства. Их богатства — «результат неприкрытого грабежа бесправных доверчивых крестьян». Поэтому Зардаби благосклонно отнесся к отмене в 60—70-х годах прошлого века некоторых прав беков, которые были маленькими царьками в своих владениях. Вскоре, однако, он убедился, что крестьяне по-прежнему жестоко эксплуатировались. «Народ, привыкший к зависимости от своих беков, — писал Зардаби, — освобожден номинально и фактически попал в полную зависимость от своих мироедов, которые и держат его в ежовых рукавицах»⁹⁶. Философ понял, что «дарованное освобождение, увы! не освободило сельчан от зависимости, которая приняла только иную форму

⁹³ «Каспий», 1899, № 166.

⁹⁴ «Экинчи», 1876, № 16.

⁹⁵ «Экинчи», 1877, № 12.

⁹⁶ «Каспий», 1883, № 42.

или, вернее, перешла из рук беков в руки разных проходимцев»⁹⁷. Этими проходимцами просветитель называл мироедов, старшин, землевладельцев, шейхов и других представителей привилегированных сословий.

Зардаби был свидетелем возникновения и роста капиталистических отношений в Азербайджане. В статьях «Об отсталости Восточного Закавказья», «К сельскохозяйственному кризису», ««Благодетели» деревни» и других он показал, что развитие капитализма сопровождалось самой жестокой эксплуатацией трудящихся, разорением крестьянских масс. С одной стороны, просветитель радовался тому, что машинная техника и промышленность развиваются, с другой — огорчался тем, что это не улучшает положения трудящихся. Зардаби требовал уничтожения всех форм эксплуатации, установления демократических свобод. Сопrotивление злу, борьбу с угнетением, с несправедливостью он считал добродетелью, но не призывал крестьян к революционному действию.

В принципе Зардаби был сторонником мирных путей преобразования, хотя не отрицал роли насильственной борьбы, а иногда даже считал ее необходимой. Не случайно, что в годы первой русской революции он сделал серьезный шаг в сторону революционной борьбы трудящихся. Несмотря на преклонный возраст и болезнь, приковавшую его к постели, Зардаби радовался каждому успеху расширяющегося революционного движения, видел в нем осуществление своих идеалов. «Наконец, разбиты вдребезги старые ржавые кандалы и цепи, связывающие до сих пор ноги и руки мусульман»⁹⁸, — восклицал он и гордился тем, что на улицах города Баку гремят возгласы: «Да здравствует свобода!», «Да здравствует справедливость!». Однако азербайджанский просветитель не понял исторической миссии пролетариата.

Заслуга Зардаби состоит в том, что он почти 40 лет боролся за просвещение народа, против социального гнета, мистики, суеверий.

* * * * *

Рассмотрение и анализ взглядов передовых мыслителей Закавказья свидетельствуют о том, что вторая половина XIX в. ознаменовалась подъемом национально-освободительного движения, дальнейшим бурным развитием просветительских и рево-

⁹⁷ «Каспий», 1884, № 17.

⁹⁸ *Газетные Зардаби*. Избранные произведения, стр. 242.

люционно-демократических идей. Но господствующей оставалась клерикально-феодалная идеология.

Под влиянием идей русских революционных демократов, достижений западноевропейской науки и передовых традиций Востока здесь зарождается и развивается материалистическая философия, выдающимися представителями которой были И. Г. Чавчавадзе в Грузии, М. Л. Налбандян в Армении и М. Ф. Ахундов в Азербайджане. В своих произведениях они выступили против господствовавших крепостнических общественных отношений и религиозно-идеалистических течений общественной мысли.

Характерной чертой мировоззрения передовых мыслителей Закавказья является то, что они проявляли особенно большой интерес к общественно-политическим, этическим и эстетическим проблемам, живо откликались на злободневные вопросы общественной жизни.

Своей многогранной общественно-политической и литературной деятельностью, борьбой против феодально-крепостнической идеологии и национального угнетения, против идеализма и религиозного фанатизма передовые представители народов Грузии, Армении и Азербайджана способствовали подготовке идейной почвы для проникновения и распространения идей марксизма-ленинизма в Закавказье.

НАРОДЫ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Во второй половине XIX в. Средняя Азия и Казахстан были присоединены к России. Присоединение способствовало ломке закостенелых норм средневековой идеологии и открывало путь для народов Средней Азии и Казахстана к достижениям прогрессивной русской и европейской науки и культуры. Под благотворным влиянием передовой русской культуры в Средней Азии и Казахстане появилась целая плеяда прогрессивных деятелей, которые выступали за интересы народа, за светские знания против схоластики средневековья, за изучение передовой науки, за культурный и хозяйственный подъем своего края.

Многие представители феодально-клерикальной идеологии, находясь на службе царской администрации, выступали в качестве открытых апологетов колониальной политики самодержавия, проповедовали прочный союз с духовенством, строгое соблюдение принципов корана и шариата, оправдывали и защищали эксплуатацию и угнетение народных масс.

Позже этой же линии придерживались джадиды (Бехбуди, Мучавар-Кары и др.), пропагандировавшие различные мистические и ортодоксально-мусульманские сочинения (например, «Кимья-и саодат» Газали). При этом они замалчивали или извращали творчество передовых мыслителей Средней Азии — Ибн-Сины, Бируни, Улугбека.

Крупным прогрессивным мыслителем и ученым таджикского и узбекского народов был *Азмед Донши* (1827—1897) — знаток математики, астрономии, историк, талантливый писатель и поэт, пропагандист науки и просвещения, в развитии которых он видел решающий фактор развития общества. Ученый стоял за сближе-

ние и дружественные отношения между русским народом и народами Средней Азии.

На формирование мировоззрения Дониша большое влияние оказало его пребывание в Петербурге и Москве в составе посольства Бухарского эмирата. Изучая жизнь и культуру русского народа, он пришел к выводу о необходимости ликвидации вековой отсталости Бухары, что, по его мнению, было возможно лишь в результате проведения ряда реформ, установления справедливого государственного строя, развития ремесла и земледелия, содействия науке и просвещению. Дониш мечтал о том, чтобы каждый человек был сыт и образован. Выдвинутая им программа преобразований объективно носила буржуазно-демократический характер.

В работе «Редчайшие происшествия» Дониш писал, что у европейцев есть теория, согласно которой первоначально у всех людей имущество было равным, но затем сильные ограбили слабых; чтобы ликвидировать неравенство, надо произвести всеобщий передел. «Если это осуществится, — говорил он, — тогда для народа создадутся всеобщие спокойствие и благополучие»¹.

При этом, по представлению Дониша, все люди независимо от веры, национальности будут трудиться, помогая друг другу. В результате исчезнут войны, все будет поставлено на службу человечеству. Однако, не находя достаточной силы и почвы для осуществления этих преобразований в Бухаре, Дониш впал в пессимизм, стал сомневаться в возможности осуществления этой теории вообще. По своим воззрениям Дониш был в известной мере представителем «примитивной крестьянской демократии» Средней Азии XIX в. Но в целом социальная база его мировоззрения была более широкой.

В конце 70-х и начале 80-х годов XIX в. Дониш начинает преодолевать реформистские иллюзии. Говоря о том, что богатство и власть возникли в результате насилия, в результате ограбления слабых сильными, Дониш указывает, что беднякам придется добиваться восстановления своих прав в долгой и кровавой борьбе, так как сильные мира сего никогда не откажутся добровольно от того, что они награбили. «Исполнение этого дела будет возможно лишь с большими муками, так как никто не откажется от своего имущества и не согласится отречься от того, чем обладает. И для установления этого порядка забурлят кровавые реки»².

Преодолевая свои реформистские иллюзии, Ахмед Дониш приходит, таким образом, к пониманию того, что установление

¹ Ахмед Дониш. Редчайшие происшествия. (Наводир-ул-ваное), Рукопись. Ленинградское отделение Института народов Азии, инв. № В-716, стр. 50.

² Там же, стр. 283.

нового общественного порядка возможно посредством борьбы самого народа, способной коренным образом изменить существующий порядок.

Философские взгляды Дониша были противоречивыми, но они направлены против клерикализма и в основе проникнуты оптимизмом. «Нас породили, — писал он, — чтобы мы благоустроили мир, исследовали бы моря, открыли бы богатства недр, вскрыли бы удивительнейшие стороны света, знали бы все его части и население»³.

В своих записках по астрономии Ахмед Дониш пропагандировал естественнонаучное понимание природных явлений. Он выступил против широко распространенного в этот период в Средней Азии религиозно-фаталистического учения о предопределении. Средства существования, говорил ученый, не с неба падают, а появляются в результате огромного труда крестьян, человек сыт не верой в предопределение, а благодаря своему труду.

Непосредственными преемниками прогрессивных идей А. Дониша были Фуркат, Муками, а позже — Хамза Хаким-заде Ниязи, С. Айни, Сиддики и др.

Узбекский писатель *Закиржан Халмухаммедов* (Фуркат, 1858—1909) шел к новым идеям, идеям просвещения благодаря, главным образом, изучению русской культуры и науки. Он был убежден, что невежество господствующей верхушки и феодальные междоусобицы являются основным тормозом прогресса.

Как демократ-просветитель писатель повел борьбу за светские знания, за сближение и сотрудничество народов Средней Азии с великим русским народом. Он отмечал, что сближение с русской литературой возбudit в его народе стремление к знаниям, культуре. В стихотворении «О науке» поэт писал:

«Россия принесла земле счастливый век,
Изобретениям науки нет числа,
Нам их великая Россия принесла,
Достигнешь цели ты, наукой овладев,
Осуществишь мечты, наукой овладев.
Осведомленным стань во всех науках, друг»⁴⁻⁵.

Фуркат был одним из основоположников реализма в узбекской литературе. Делом чести поэтов он считал правдивое отражение жизни в художественных произведениях. Антиклерикальный характер его лучших произведений был связан с материалистическими тенденциями.

³ Ахмед Дониш. Редчайшие происшествия, стр. 60—61.

⁴⁻⁵ Фуркат. Избранные произведения. Ташкент, 1958, стр. 21.

Вслед за Фуркатом активную борьбу с реакцией и консервативной идеологией вел талантливый и популярный поэт и мыслитель *Мухаммед Амин-ходжа* известный под псевдонимом *Мукими* (1851—1903). Ценность художественных произведений он видел в их правдивости: «Пусть меч грозит, все же буду говорить я лишь правду; словам правдивым и прямым — кто может возразить?»⁶

Поэт-демократ понимал, что современное ему общество состоит из двух борющихся между собой противоположных сил. Однако он не призывал трудящиеся массы к активной борьбе с их угнетателями.

Выдающимися представителями общественно-политической и философской мысли Туркмении в указанный период были поэты *Овезтаган-Кятиби* (1803—1884), *Аннаклым-Мятаджи* (1824—1884), *Мискинклыч* (1850—1907). Центральное место в их творчестве занимают высказывания по вопросам этики. Выражая интересы трудящихся-туркмен, они подвергали критике нравы господствующих классов туркменского общества, в основе морали которых лежали алчность, корыстолюбие. Характеризуя мораль, нравы тогдашнего туркменского общества, Мискинклыч говорил, что в этом обществе «человек человеку враг, дом дому враг».

Критикуя порочные страсти, мыслители Туркмении призывали людей к мудрости, добродетели, великодушию, дружбе, к разумным человеческим удовольствиям и т. д.

В противовес представителям мусульманского духовенства, которые проповедовали безропотное перенесение невзгод, обращение людских помыслов лишь к несуществующему раю, Кятиби, Мискинклыч, Мятаджи славил земную жизнь и ее радости, любовь к природе, к человеку, утверждали право человека на радость бытия.

В противоположность представителям феодально-клерикальной идеологии, которые проповедовали презрение к женщине как к существу низшего рода, туркменские поэты воспевали высокие душевные качества, благородный нравственный облик женщины-туркменки.

Характерными чертами их мировоззрения являлись гуманизм, любовь к трудовому народу, защита его интересов. По мнению Кятиби, султаны, ханы и баи — это надменные люди с каменными сердцами, лишённые чувства. Они глухи к нуждам бедняков. Именно последним, несмотря на их бедность, присуще истинное благородство.

Туркменские поэты отчетливо видели социальную дифференциацию туркменского общества, с возмущением говорили о том,

⁶ *Мукими*. Институт востоковедения АН Узбекской ССР, № 4065.

что в нем, с одной стороны, господствует роскошь и праздность, с другой — нищета и рабский труд. «Бог распорядился сделать одних бедными, а других богатыми, богатством одних он сделал единственного осла, других же — золотой трон, в то время как третьи, не имея ломтя черствой лепешки, уходят из этого мира»⁷, — писал о социальном неравенстве Мискинклыч.

Мискинклыч и Мятаджи в своих стихотворениях подвергают резкой критике представителей духовенства. Кятиби называет служителей религии «мастерами коварства и хитростей».

Затрагивая острые социально-политические вопросы и подвергая гневному осмеянию и осуждению эксплуататоров и их идеологических оруженосцев, мечтая о светлом будущем туркменского народа, поэты ставили вопрос о необходимости изменения существующего общественного строя и требовали наказания деспотов-шахов и их ставленников. Справедливый государь, заботящийся о стране и народе, — таков исторически-ограниченный социально-политический идеал Мискинклыча, Мятаджи и Кятиби.

Просветительно-демократическое движение, начавшееся в Казахстане с Валиханова, во второй половине XIX в. получает свое дальнейшее развитие в творчестве и общественной деятельности Ибрая Алтынсарина и Абая Кунанбаева. В противовес реакционному феодальному течению, представители которого (Шортанбай, Дулат, Мурат и др.) выступали против присоединения Казахстана к России и влияния передовой русской культуры, казахские просветители отстаивали экономический и культурный прогресс Казахстана, защищали интересы трудящихся масс.

Ибрай Алтынсарин (1841—1889) был выдающимся педагогом, поэтом-просветителем и мыслителем. Задачи просвещения казахского народа, поставленные теоретически Ч. Валихановым, Алтынсарин пытается решить практически. Он был страстным борником приобщения казахского народа к русской культуре. Будучи инспектором народных училищ Тургайской области (Степной край) в 1879—1889 гг., Алтынсарин открыл целый ряд школ для обучения детей казахов. На эти школы он смотрел как на очаги распространения просвещения, опорные пункты пропаганды среди масс русской культуры и достижений русской науки. «Все возможное счастье для киргизского народа, — писал он, — я вижу в дальнейшем времени только в нравственном слиянии его с господствующим русским народом и в духовном, экономическом развитии его посредством русско-киргизского образования»⁸.

⁷ Мискинклыч, стр. 63.

⁸ ЦГИАЛ, ф. Департамента народного просвещения, № 733, оп. л. № 156976а, 1885, лл. 156—161об.

Чернышевского С. Л. Михаэлис (1841—1913), по совету которого Абай перечитал русских классиков — Пушкина, Лермонтова, Некрасова, Тургенева, Достоевского и др. На формирование мировоззрения Абая оказали влияние и классики восточной культуры — Фирдоуси, Низами, Навои и др.

Как и все просветители, Абай горячо защищал просвещение, самоуправление, свободу личности, боролся с невежеством, отсталостью, религиозным фанатизмом. В условиях феодальной раздробленности он отстаивал идею централизованного государственного управления, во главе которого должна стоять сильная и просвещенная личность. Он полагал, что такая личность может ликвидировать межродовые и межплеменные распри, займется просвещением народа и поведет страну по пути европейского прогресса. Однако на собственном опыте управления некоторыми племенами он убедился, что никакая личность в тех исторических условиях не в силах изменить жизнь народа.

Говоря о социальной природе своего творчества, Абай писал: «Я жалею момындар (обездоленные крестьяне. — *Ред.*) и им желаю благополучия. Они отдадут половину своего скудного состояния богатым, чтобы сохранить другую половину, и служат пищей воров, хитрецов, мошенников»¹¹.

Порвав с феодально-патриархальной средой, из которой он происходил, Абай становится выразителем стихийного протеста широких слоев крестьянства против косных устоев современного ему общества. Он верит в народ и полагает, что он проложит себе путь к свободе, создаст гуманное общество.

Основными мировоззренческими вопросами в произведениях Абая были вопросы об отношении между богом и природой, богом и человеком, душой и телом, жизнью и смертью. В его понимании бог есть первопричина мира. Затем связь между богом и природой ослабевает, последняя предоставляется действию своих законов.

Так же истолковывает Абай и отношения между богом и человеком. Бог есть мудрый создатель человека. Но он не повседневный наставник. Подчеркивая активную роль человека, Абай указывает, что не бог сделал каждого человека умным или глупым, добрым или злым, богатым или бедным. Все зависит от самого человека, его разума и от окружающей среды. «Бог — творец добра и зла, — пишет он, — но не он заставляет их совершать. Создатель болезней — господь бог, но не он заставляет болеть. Бог создал богатство и бедность, но не бог сделал тебя бедным или богатым»¹².

¹¹ Абай *Кунанбаев*. Полное собрание сочинений, т. 2. Алма-Ата, 1954, стр. 186—187 (на казах. яз.).

¹² Абай *Кунанбаев*. Собрание сочинений в одном томе. М., 1954, стр. 372.

Такое истолкование отношений бога и природы, бога и человека приближает Абая к деям. Однако он не отвергает религию, а смотрит на религию как на средство морального самосовершенствования человека.

В центре мировоззрения Абая стоит человек. Для него человек — это физиолого-психологический объект, когда он анализирует его организм, целесообразность и согласованность его действий, желаний и интересов; философский объект — когда посредством познания сущности человека стремится познать природу и общество; этический объект — когда пытается понять сущность добра и зла и выдвигает этический принцип «Адам бол» («Будь человеком»).

В вопросах теории познания Абай придерживался стихийно-материалистических взглядов. Он говорит о становлении, о возникновении сознания в результате трудовой и познавательной деятельности человека. «Ум и знание, — писал он, — это... плоды труда... Труд закрепляет в сознании услышанное. Человек приводит знания в порядок, отбирает нужное от ненужного и становится умным»¹³.

Познание, по мнению Абая, — важная цель человеческого существования, выражающая потребность души. «Если мы не стремимся к знаниям, то наша душа уже не душа человека, а душа животного»¹⁴. Познание он понимает как отражение внешнего мира в голове человека. «Видя глазами, слушая ушами, держа руками, пробуя на язык, нюхая носом, человек получает сообщение из внешнего мира, — говорит мыслитель. — Это сообщение со своими рисунками отражается в сознании человека в виде отрицательных и положительных понятий»¹⁵.

Абай утверждал, что природа и общество находятся в постоянном движении и изменении. «Мир не стоит на месте. Жизнь и сила человека также не остаются в неизменном состоянии. Всему сущему суждено непостоянство»¹⁶. В его представлении общество есть постоянная смена поколений. «Мир — океан. Время, как ветер, гонит волны поколений, сменяющих друг друга. Они исчезают, а океан кажется все тем же»¹⁷.

Абай не был атеистом, но он выступал против религиозной морали ислама. Пытаясь эмансипировать этику от религии, освободить людей от фанатизма ислама мыслитель утверждал, что все представления, понятия о добродетели и пороке, истине и лжи приобретаются в процессе жизнедеятельности человека. Говоря

¹³ Абай *Кунанбаев*. Собрание сочинений в одном томе, стр. 398.

¹⁴ Там же, стр. 332.

¹⁵ Абай *Кунанбаев*. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 241.

¹⁶ Абай *Кунанбаев*. Собрание сочинений в одном томе, стр. 353.

¹⁷ Там же, стр. 388.

о роли среды как основном источнике нравственности, он подчеркивал, что человека формирует эпоха, в которой он живет. «Человека выращивает эпоха, — писал он, — если люди порочны, то в этом виновны их современники»¹⁸.

Этический смысл формулы «Адам бол» состоит в высокой оценке роли и назначения человека. По глубокому убеждению Абая, каждый человек должен быть разумным и трудолюбивым, справедливым и гуманным, дружелюбным и честным, а тот, кто невежествен и ленив, жесток и черств, нелюдим и бесчестен недостойн высокого звания человека. С этих позиций мыслитель критикует религиозную и патриархально-феодальную мораль, выдвигает свои положения о нравственном облике нового поколения.

Сравнивая человека с кирпичом мироздания, а общество — с вечно строящимся зданием, Абай учил, что главное назначение человека — найти свое место в жизни и прилежно трудиться. «Ты, человек, — кирпичик мироздания, найди свое место в этом здании и достойно займи его»¹⁹, — без усталости повторял он.

Смысл жизни и счастья Абай видит в служении народу, в любви и наслаждении красотой жизни. Но если человек оказывается во власти только собственных интересов, если повсюду преследует только личные цели, то он в конечном счете становится несчастным эгоистом. «Трудящийся только для себя, — говорит он, — уподобляется скоту, набивающему брюхо. Достойный трудится для человечества»²⁰.

Абай Кунанбаев выступал за братские отношения между казахским и русским народами, призывал к вечной дружбе с русским народом. «Помни, — писал он, — что главное — научиться русской науке. Наука, знание, достаток, искусство — все это у русских. Для того, чтобы избежать пороков и достичь добра, необходимо знать русский язык и русскую культуру. . . Узнавай у русских доброе, узнавай, как работать и добывать честным трудом средства к жизни. Если ты этого достигнешь, то научишь свой народ и защитишь его от угнетения»²¹.

Творчество Ибрая Алтынсарина и Абая Кунанбаева отражает состояние и уровень духовной жизни казахского народа во второй половине XIX в. В ряде вопросов они не могли подняться до уровня своего предшественника — Ч. Валиханова, не освободились от религиозных предрассудков.

Валиханов был тесно связан с русскими революционно-демократическими интеллигентами и непосредственно воспринимал их передовые взгляды. Деятельность же Алтынсарина и Абая про-

¹⁸ Абай Кунанбаев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 213.

¹⁹ Абай Кунанбаев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 182.

²⁰ Абай Кунанбаев. Собрание сочинений в одном томе, стр. 387.

²¹ Там же, стр. 363—364.

текала в казахских аулах, после отмены крепостного права в России, в период относительно мирного развития капитализма, сопровождавшегося активизацией деятельности миссионеров православной церкви в национальных окраинах и усилением соответствующей религиозной реакции на это мусульманского духовенства и феодальных кругов в казахской степи.

Начавшееся в России рабочее движение и деятельность первых социал-демократических, марксистских организаций не могли еще оказать влияния в то время на казахских мыслителей, их идеи не дошли еще до казахских аулов. Эти исторические обстоятельства наложили свою печать на своеобразие и характер воззрений казахских просветителей. Несмотря на это, прогрессивные идеи и труды И. Алтынсарина и Абая Кунанбаева сыграли большую положительную роль в духовном развитии казахского народа.

Р А З Д Е Л Ш Е С Т О Й

**МАРКСИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ
В ФИЛОСОФСКОЙ
И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ**

**РАСПРОСТРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ
ФИЛОСОФИИ МАРКСИЗМА В РОССИИ
ДО СЕРЕДИНЫ 90-х годов XIX в.**

1

**Проникновение философских
и социологических идей марксизма
в 40—70-х годах XIX в.**

Первоначальные сведения о Марксе и Энгельсе и некоторые их идеи проникли в Россию еще в 40-х годах XIX в., т. е. задолго до возникновения в стране организованного рабочего движения. Позднее Маркс и Энгельс с удовлетворением отмечали факт небывалого интереса к их учению в России. Их радовало, что растущее революционное движение подрывало роль царизма как «жандарма Европы», облегчало борьбу западноевропейского пролетариата.

Одними из первых познакомились с ранними произведениями Маркса и Энгельса М. А. Бакунин, В. П. Боткин, П. В. Анненков, Н. И. Сазонов, В. Г. Белинский. Они сочувственно отнеслись к критике Марксом и Энгельсом религии и феодализма. В целом же знакомство русских мыслителей с марксизмом в тот период было случайным, поверхностным и не могло оставить заметного следа.

С начала 60-х годов, особенно после реформы 1861 года, интерес к марксизму усиливается, разгорается борьба вокруг его идей, особенно по вопросу о возможности их применения в России. В кругах прогрессивной молодежи пользовалась успехом статья Н. В. Шелгунова «Рабочий пролетариат Франции и Англии», в которой русский публицист излагал содержание работы Энгельса «Положение рабочего класса в Англии», популяризировал его взгляды. Среди русской интеллигенции в 60-х годах была известна работа Маркса «К критике политической экономии».

Известны сложные отношения, существовавшие между Герценом и Марксом, критика ряда ошибок и иллюзий Герцена, данная основоположником диалектического материализма.

Герцен связывал отчужденность, имевшую место между ним и Марксом, с влиянием Бакунина. «Вся вражда моя с марксизмом из-за Бакунина», — писал он Огареву 29 (17) октября 1869 г.¹

Следует вместе с тем отметить взаимный интерес, который Маркс и Герцен проявляли к произведениям и деятельности друг друга. Маркс и Энгельс были знакомы с герценовскими изданиями «Колоколом» и «Голосом из России», знали произведения Герцена «О развитии революционных идей в России», «Юрьев день! Юрьев день!» и др. 26 апреля 1870 г. редакция «Колокола» подтвердила получение от Маркса письма, в котором он просил прислать ему несколько экземпляров первого русского издания «Манифеста Коммунистической партии», и заверила в удовлетворении этой просьбы². Герцен, со своей стороны, желал успеха в подготовке русского издания «Капитала», интересовался деятельностью I Интернационала. Имеются косвенные сведения о знакомстве Чернышевского с «Капиталом» Маркса³.

С марксизмом были знакомы многие из революционных народников — П. Л. Лавров, П. Н. Ткачев, М. А. Бакунин, Г. А. Лопатин, а также члены созданной за границей русской секции I Интернационала — Н. И. Утин, В. И. Бартевев, Е. Л. Томаковская, А. Д. Трусов, А. В. Корвин-Круковская, завязавшие оживленную переписку с К. Марксом, который, по их просьбе, представлял русскую секцию в Международном Товариществе Рабочих. Члены секции стремились ознакомить русских передовых людей с деятельностью I Интернационала, с важнейшими документами этой организации, с идеями марксизма.

Отношение русских революционных демократов к трудам Маркса, к деятельности I Интернационала определялось утопически-социалистическим характером их воззрений. Не будучи в состоянии (в силу отсталых общественных условий России) осознать научный характер марксизма, они не выделяли его среди других социалистических учений Запада. Тем не менее их привлекала боевая революционность Маркса, его социалистические идеалы и особенно марксистская критика капитализма, буржуазных порядков.

Большой интерес в России в конце 60-х—70-х годов вызвал «Капитал», который был известен многим русским мыслителям в подлиннике.

Один из организаторов подпольного революционного общества «Земля и воля» 60-х годов А. А. Слепцов обратился в 1870 г. к Марксу с предложением сотрудничать в распространении со-

¹ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30-ти томах, т. XXX, стр. 201.

² См. сб. «К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия». М., 1967, стр. 171—172.

³ См. В. М. Корочкин. Был ли знаком Н. Г. Чернышевский с «Капиталом» К. Маркса? — «Вопросы истории», 1968, № 3, стр. 201—205.

циально-экономического учения марксизма в России. «Мы горячо одобряем взгляды, высказанные Вами в «К критике политической экономии» и в I томе „Капитала“»,⁴ — писал Слепцов о себе и своих единомышленниках.

Труд Маркса читали К. А. Тимирязев, М. М. Ковалевский, Н. И. Зибер, Н. К. Михайловский и др. Русский перевод I тома «Капитала», начатый Г. А. Лопатиным и заверченный Н. Ф. Даниельсоном, увидел свет в 1872 г. Через несколько лет Маркс в письме к Ф. Зорге отмечал, что в России «Капитал» читают больше, чем где бы то ни было⁵.

«Капитал» имел весьма обширную прессу в России. Одними он был встречен сочувственно (В. В. Берви-Флеровский, В. Покровский, Г. З. Елисеев, С. С. Шашков и др.), другими — враждебно (Ю. Г. Жуковский, Б. Н. Чичерин, Л. Слонимский, А. Тарасов). Ю. Жуковский, в частности, пытался отрицать значение диалектического метода Маркса, приписывал ему «формализм» и противопоставлял марксистскому принципу историзма метафизическую идею вечности буржуазных порядков⁶.

Против Жуковского выступил Н. К. Михайловский. В статье «Карл Маркс перед судом г-на Ю. Жуковского», по словам В. И. Ленина, «живо, бодро и свежо написанной»⁷, народнический публицист подчеркнул выдающиеся заслуги Маркса в политической экономии и в социологии. Вместе с тем Н. К. Михайловский недооценил значение диалектического метода Маркса, исторического материализма автора «Капитала», отрицал применимость марксизма к условиям России⁸.

Известное значение для популяризации идей Маркса имели работы видных русских экономистов Н. И. Зиберы (1844—1888) и И. И. Кауфмана (1849—1916). В центре их внимания была экономическая теория Маркса, которую они высоко оценили как теорию, имеющую выдающееся научное значение. В 1872 г. в рецензии на «Капитал» Кауфман дал объективное изложение диалектического метода Маркса⁹. Маркс выделял работу Кауфмана как лучший очерк диалектического метода среди всей литературы, посвященной «Капиталу»¹⁰.

Еще за год до выхода русского перевода «Капитала» появился труд Н. Зиберы о Рикардо, в котором автор большое внимание уде-

⁴ «К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия», стр. 180.

⁵ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 34, стр. 380.

⁶ См.: Ю. Жуковский. Карл Маркс и его книга о капитале. — «Вестник Европы», 1877, кн. IX, стр. 102—103.

⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 265.

⁸ См.: Н. Михайловский. Карл Маркс перед судом г-на Ю. Жуковского. — «Отечественные записки», 1877, № 10, стр. 321—356.

⁹ См. «Вестник Европы», 1872, № 5, стр. 429—430.

¹⁰ См.: К. Маркс. Капитал, т. 1. М., 1953, стр. 17—19.

лил теории Маркса, осудил заговор молчания вокруг «Капитала». Зибер оценил метод Маркса как серьезное достижение мировой науки и отверг мнение тех, кто обвинял Маркса в «метафизичности»¹¹.

В статье «Б. Чичерин contra К. Маркс» (1879) Зибер взял под защиту диалектический метод автора «Капитала». Указав на противоположность методов Маркса и Гегеля, на то, что Маркс «перевернул метод диалектических противоречий» Гегеля и пришел к совершенно иным выводам в понимании действительности, Зибер назвал рассуждения Чичерина о методе Маркса «самой недальновидной и жалкой игрой слов»¹². Богатство и разнообразие сведений Маркса, говорил Зибер, «наводят страх и трепет на всех его противников»¹³.

Большой интерес прогрессивных русских деятелей вызвал труд Ф. Энгельса «Анти-Дюринг». Н. Зибер в 1879 г. опубликовал первый в России сочувственный отклик на это произведение, дал довольно точный пересказ, а местами перевод части «Введения» и первого отдела «Философия», подчеркнув, что «диалектический метод относится к наведению и дедукции, как наиболее общая форма мышления к формам мышления более частным»¹⁴.

В статье «Диалектика в ее применении к науке» Н. Зибер предполагал шире и глубже осветить содержание «Анти-Дюринга», но эта статья была задержана цензурой¹⁵. Подробно изложив идеи раздела «Философия» и часть раздела «Политическая экономия», Зибер пришел к выводу, что «в первый еще раз с тех пор, как существует так называемая диалектика, она является глазам читателя в таком реальном освещении»¹⁶.

Однако Зибер был далек от понимания революционного характера метода марксизма. Метод «Капитала» он расценивает как одно из «лучших применений сложной физической методы к запутанным экономическим вопросам»¹⁷. Иногда он сводит диалектику к «методу естественному», выражает сомнение в универсальности диалектического метода, а Энгельсу приписывает цель «подвести закон диалектических противоречий под новейшую теорию эволюции»¹⁸. Таким образом, Зиберу присуща тенденция «натурализации» диалектического метода.

¹¹ См. «Слово», 1878, № 1, стр. 174.

¹² «Слово», 1879, № 2, стр. 65—66.

¹³ Там же, стр. 64.

¹⁴ «Критическое обозрение», 1879, № 15, стр. 25.

¹⁵ Обещанное продолжение статьи не увидело света, а за опубликованную часть журнал «Слово» получил предупреждение.

¹⁶ «Слово», 1879, № 11, стр. 117.

¹⁷ «Слово», 1878, № 12, стр. 82.

¹⁸ «Критическое обозрение», 1879, № 15, стр. 11.

Однако Зибер сделал много для ознакомления прогрессивной русской интеллигенции с некоторыми идеями марксизма в 70-х годах прошлого века. Он не только пропагандировал эти идеи, но защищал их в печати от нападков консервативных идеологов. Зибер и Кауфман содействовали также проникновению экономического учения марксизма в среду русского студенчества.

Революционные народники 60—70-х годов разделяли и использовали некоторые идеи марксизма, но считали учение Маркса применимым преимущественно к Западной Европе. Либеральные народники 80—90-х годов (Н. Михайловский, В. Воронцов и др.) пытались «переосмыслить» марксизм в духе буржуазно-демократической идеологии. Впоследствии В. И. Ленин оценил народническое толкование марксизма «как своеобразно русскую разновидность ревизионизма»¹⁹.

Вместе с тем возросший, особенно после выхода в свет «Капитала» в России, интерес к марксизму в революционных народнических и либерально-буржуазных кругах, отклики на марксизм в легальной печати, идейная борьба вокруг марксизма — все это способствовало распространению идей и сочинений Маркса и Энгельса. Имея в виду поиски русскими прогрессивными деятелями верной революционной теории, их попытки осмыслить идеи Маркса—Энгельса, В. И. Ленин говорил, что русская общественная мысль выстрадала марксизм.

Проникновение идей и произведений марксизма в рабочее движение началось в 70-х годах. Произведения и идеи марксизма использованы в программных документах первых организаций российского пролетариата (Южно-Российский союз рабочих, организованный Е. О. Заславским; Северный союз русских рабочих, созданный В. Обнорским и С. Халтуриним; Южно-русский рабочий союз). Особо сильное влияние на эти документы оказал «Устав Международного Товарищества Рабочих» — первое произведение марксизма, переведенное на русский язык (1869)²⁰. «Учредительный манифест I Интернационала» был издан русской секцией Интернационала в 1871 г. Но в документах первых российских организаций пролетариата марксистские идеи сочетались с народническими.

Один из создателей Северного союза русских рабочих — В. П. Обнорский был хорошо знаком с западноевропейским рабочим движением, с деятельностью Маркса и Энгельса, с задачами и целями I Интернационала. Это помогло ему внести в программу

¹⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 87.

²⁰ «Устав. . .» был напечатан в приложении к переводу книги Э. Бежера «Рабочий вопрос в его современном значении и средства к его разрешению» (СПб., 1869); предисловие и примечания к книге написал П. Н. Ткачев.

Союза (1879) ряд марксистских требований. Союз и его программные документы были важным этапом на пути к марксистским принципам организации рабочего движения и его идейного вооружения. Хотя документы Союза несли на себе отпечаток ряда ошибочных положений Эйзенахской программы 1869 года и пережитков народнической идеологии, они означали шаг вперед в овладении марксистским учением.

Другим шагом в этом направлении была программа Южно-Российского рабочего союза (1880), написанная Н. П. Щедриным и Е. Н. Ковальской — народниками-«чернопередельцами». На первый план авторы выдвигают задачу революционной перестройки экономического строя России, указывая, что политический строй есть функция экономического. Программа призывала к союзу рабочих с крестьянством и недовольными в среде интеллигенции.

В 70—80-х годах растет число подпольных кружков русской интеллигенции (кружок Е. Трофимовой в Москве, кружок студента Петербургского университета В. Дьякова и др.). В них углубляется интерес к идеям марксизма. О популярности Маркса среди передовой русской интеллигенции и студенчества свидетельствует обращение студентов Петровской (ныне Тимирязевской) сельскохозяйственной академии с письмом в газету «Дейли Ньюс» в связи со смертью автора «Капитала». В письме говорится: «Благоволите передать г-ну Энгельсу, автору «Положения рабочего класса в Англии» и близкому другу покойного Карла Маркса, нашу просьбу возложить на гроб незабвенного автора «Капитала» венок со следующей надписью:

«Защитнику прав труда в теории и борцу за их осуществление в жизни — от студентов Петровской земледельческой академии в Москве»²¹.

В 60—70-х годах XIX в. марксистские идеи не имели широкого круга приверженцев среди революционно настроенной части русского общества. Они были достоянием одиночек. Оформление марксизма в самостоятельную ветвь освободительного движения ведет свое начало с группы «Освобождение труда». «Но течением русской общественной мысли и составной частью рабочего движения марксизм в России стал лишь с половины 90-х годов прошлого века, когда началась «волна» марксистской литературы в России и социал-демократического рабочего движения»²².

²¹ «К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия», стр. 431.

²² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 405.

2

Обоснование и развитие идей марксистской философии группой «Освобождение труда».

Г. В. Плеханов в борьбе с идеологией народничества (1883—1895)

Новая полоса в развитии общественно-политической и философской мысли в России в условиях «разночинского», буржуазно-демократического этапа освободительного движения начинается со времени образования в 1883 г. в Женеве группы «Освобождение труда» во главе с Г. В. Плехановым. В состав группы, кроме него, входили И. Б. Аксельрод, В. И. Засулич, Л. Г. Дейч, В. Н. Игнатов. Это была первая российская марксистская организация. Она открыто объявила о своем разрыве со всеми старыми и новыми народническими теориями и о присоединении к теории научного социализма Маркса—Энгельса и международному социал-демократическому движению. Обветшалым идеалистическим и эклектическим философским учениям была противопоставлена марксистская система философских взглядов. Этот поворот от народничества к марксизму, высоко оцененный Энгельсом, а затем Лениным, оказал большое влияние на последующее развитие философии и всей общественной мысли в России.

Плехановская группа «Освобождение труда» в период преддверия широкого рабочего движения в России теоретически основала российскую социал-демократию. Возникновение группы открывало широкую дорогу для проникновения марксизма в практику российского рабочего движения. На произведениях Плеханова воспитывалось целое поколение русских марксистов.

Характеризуя историческое значение плехановской работы «Социализм и политическая борьба», ее идеи о том, что всякая классовая борьба есть борьба политическая, Ленин писал: «Первое profession de foi русского социал-демократизма, брошюра Плеханова «Социализм и политическая борьба», вышедшая в 1883 г., подтверждала эту истину в применении к России и показала, как именно и почему именно русское революционное движение должно привести к слиянию социализма и политической борьбы, к слиянию стихийного движения рабочих масс с революционным движением, к слиянию классовой борьбы и политической борьбы»²³.

Разрыв Г. В. Плеханова с народничеством и образование марксистской группы «Освобождение труда» знаменовали глубокий идейный кризис народничества и его идеологии.

Георгий Валентинович Плеханов родился 12 декабря 1856 г. в селе Гудаловке Тамбовской губернии в семье мелкопоместного

²³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 311—312.

дворянина. Еще во время пребывания его в Воронежской военной гимназии, куда он поступил в 1866 г., Плеханов познакомился с вольнолюбивой русской литературой, с идеями Белинского, Чернышевского и Добролюбова. По окончании гимназии молодой Плеханов переехал в 1873 г. в Петербург и был принят в Константиновское юнкерское училище. Но, передумав, он осенью 1874 г. поступает в Петербургский горный институт (ныне Ленинградский горный институт им. Г. В. Плеханова).

Плеханов вступил в революционное народническое движение и стал профессиональным революционером. Вначале он примкнул к бакунинскому направлению в народничестве, проводя работу по преимуществу среди петербургских рабочих. В декабре 1876 г. на первой рабочей демонстрации у Казанского собора Плеханов произнес речь, в которой, говоря о тяжелом положении народа, о господстве политического гнета и бесправия в стране, призвал народ к борьбе против царизма.

Плеханов вел нелегальную, полную опасностей, жизнь, активно участвуя в народнической пропаганде среди рабочих, особенно в период стачек на фабриках Кенига, Шау, на Новой бумагопрядильне. Он писал и распространял листовки среди рабочих. Плеханов глубоко изучал экономическую, политическую и историческую литературу. Исключительное влияние на него оказал Чернышевский. К этому времени относится и знакомство Плеханова с «Капиталом» и некоторыми другими произведениями Маркса и Энгельса.

Революционная, пропагандистская деятельность среди рабочих имела исключительное значение для идеологического развития Плеханова. Впоследствии он писал: «Я убежден, что именно опыт, приобретенный мною в этих «занятиях», подготовил меня к усвоению «марксизма»²⁴.

Разделяя взгляды народников, Плеханов был вместе с тем противником индивидуального террора. Его деятельность все более отдалялась и от бакунизма. И когда возник кризис в народнической организации «Земля и воля», Плеханов вместе со своими немногочисленными сторонниками организует группу «Черный передел». Но сомнения в отношении народничества в целом глубоко запали в сознание Плеханова. «Я уехал из Воронежа в Киев, — писал он позже, — увозя с собой безотрадное убеждение в том, что *народничество*, казавшееся мне тогда единственно возможным в России *видом социализма*, погибает. . .»²⁵

Идейный и организационный кризис народничества, еще более проявившийся в начале 80-х годов, стал одним из основных

²⁴ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XIII. М.—Л., 1926, стр. 119.

²⁵ Там же, стр. 24.

факторов, способствовавших переходу Г. В. Плеханова и его товарищей к марксизму.

В январе 1880 г. Плеханов покинул Россию, все еще разделяя так или иначе народнические взгляды. Однако знакомство со многими марксистскими работами уже сказывалось. В начале 80-х годов он сочувственно относился к ряду положений материалистического понимания истории и все более приближался к марксизму. В его статьях²⁶ все чаще выражалось согласие с положением Маркса о значении экономики в развитии общества и особо подчеркивалась роль рабочего класса в революционном движении.

Огромное значение для окончательного перехода Плеханова в лагерь марксизма имела общественно-политическая обстановка за границей, с которой он столкнулся в Женеве и Париже. Он познакомился с рабочим движением передовых европейских стран. За границей Плеханов прочитал все основные произведения Маркса и Энгельса. Большое влияние на взгляды Плеханова оказали П. Лафарг и Ж. Гед. Вместе со своими французскими друзьями он посещал рабочие митинги, участвовал в диспутах, жил полнокровной политической жизнью. Важным событием явилась его работа по переводу «Манифеста Коммунистической партии» на русский язык (1882). В конце 1882—начале 1883 г. полностью завершается переход Плеханова на позиции марксизма. «Русский марксизм, — замечает Ленин, — родился в начале 80-х годов прошлого века в трудах группы эмигрантов (группа «Освобождение труда»)»²⁷.

25 сентября 1883 г. было опубликовано объявление «Об издании «Библиотеки современного социализма»». В нем была выдвинута программа деятельности марксистской группы. «Изменяя ныне свою программу в смысле борьбы с абсолютизмом и организации русского рабочего класса в особую партию с определенной социально-политической программой, — говорилось в объявлении, — бывшие члены группы «Черного передела» образуют ныне новую группу — «Освобождение труда» и окончательно разрывают со старыми анархическими тенденциями»²⁸.

Цели, поставленные молодой марксистской группой, сводились к распространению идей научного социализма путем перевода на русский язык произведений Маркса—Энгельса и их виднейших последователей, критике народнических воззрений и разработке важнейших вопросов русской общественной жизни с позиций научного социализма. Это была принципиально новая программа, в которой упор делался на пропагандистскую и

²⁶ «Новое направление в области политической экономии» (1881), «Экономическая теория Карла Родбертуса—Ягцова» (1882—1883).

²⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 405.

²⁸ «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. VIII, ч. 1. М., 1940, стр. 29.

теоретическую деятельность, что отвечало тогда историческим задачам распространения марксизма в России.

Первоначально связь группы «Освобождение труда» с революционерами в России была эпизодической. Плеханов и другие члены группы посылали так называемые «Письма к товарищам» с людьми, возвращавшимися на родину. В этих письмах они излагали свои взгляды и рекомендовали вести политическую пропаганду. Несколько позже, начиная с 1884 г., группа «Освобождение труда» установила связи с революционными кружками в Петербурге, Вильно и других городах.

Плеханов ставил перед нарождавшейся русской социал-демократией не только лишь задачу пропаганды марксистских идей, но и применения их к общественным условиям аграрно-крестьянской страны, в которой развивался капитализм. Это требовало конкретного подхода к анализу общественных отношений России. Два первых больших произведения Г. В. Плеханова — «Социализм и политическая борьба» и «Наши разногласия» — были посвящены критике народнической идеологии и обоснованию нового, марксистского взгляда на общественный прогресс в России. Эти первые произведения марксизма в России были высоко оценены В. И. Лениным.

В работе «Социализм и политическая борьба» (1883) среди основных политических задач была выдвинута идея организации рабочей социалистической партии. Плеханов указывал, что без такой партии не может быть совершен социальный переворот. Поэтому в настоящее время «русские революционеры должны стремиться, по крайней мере, к выработке элементов для создания такой партии в будущем»²⁹.

Плеханов обосновал применимость марксизма к общественным отношениям России. Этот вопрос, как известно, был камнем преткновения для всех народнических течений. Марксизм, указывал Плеханов, является общефилософской концепцией, имеющей международный характер. «Общие философско-исторические взгляды Маркса имеют ровно такое же отношение к современной Западной Европе, как к Греции и Риму, Индии и Египту. Они обнимают всю культурную историю человечества. . .»³⁰

Плеханов опроверг вульгарно-экономическую интерпретацию марксизма и показал активную роль политического строя в жизни общества. Он глубоко проанализировал вопрос о диалектическом взаимоотношении экономической и политической сторон общественно-исторического процесса и вопрос о роли политической борьбы пролетариата в буржуазном обществе. Политическая

²⁹ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I. М., 1956, стр. 51.

³⁰ Там же, стр. 72.

власть, будучи порождена в конечном счете экономическими отношениями, сама становится важнейшим средством их изменения. «Всегда и ведеде политическая власть была рычагом, с помощью которого добившийся господства класс совершал общественный переворот, необходимый для его благосостояния и дальнейшего развития»³¹. Революционная классовая борьба, замечает Плеханов, «становится сознательной лишь постольку, поскольку она делается борьбою *политической*»³². Она необходимым образом ведет к диктатуре пролетариата.

Но в то время, по мнению Плеханова, в России еще не было непосредственных условий для социалистической революции. Объективные общественные условия в стране еще не созрели для такого переворота. Поэтому «единственно нефантастическою целью русских социалистов, — писал он, — может быть теперь только завоевание свободных политических учреждений, с одной стороны, и выработка элементов для образования будущей *рабочей социалистической партии России* — с другой»³³.

Работа Плеханова «Социализм и политическая борьба» получила распространение в нелегальных революционных кружках в России (Н. Федосеева, М. Бруснева, Д. Благоева и др.). С ней были знакомы нелегальные народнические группы, в которых она вызвала жестокие и длительные споры. В «Вестнике Народной воли» Лавров опубликовал полемическую рецензию на брошюру Плеханова. Жуковский с иронией заявил о создателях марксистской группы: «Вы не революционеры, а студенты социологии». Женевская народническая эмиграция питала к группе «Освобождение труда» непримиримую вражду.

Энгельс приветствовал образование марксистской группы в России и высоко оценил ее историческое значение. В связи с сообщением В. Засулич о переводе «Нищеты философии», Энгельс в 1884 г. писал ей: «То, что Вы мне сообщаете о росте в России интереса к изучению книг по теории социализма, доставило мне большое удовольствие. Теоретическая и критическая мысль, почти совершенно исчезнувшая из наших немецких школ, по видимому, нашла себе убежище в России»³⁴.

Произведения Маркса и Энгельса в переводе группы «Освобождение труда», а также работы Плеханова и его соратников пересылались в Россию, где из них составлялись нелегальные библиотечки в кружках. «Литературные произведения этой группы, — писал Ленин, — печатавшиеся без цензуры за гра-

³¹ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, стр. 76.

³² Там же, стр. 83.

³³ Там же, стр. 106—107.

³⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. М., 1953, стр. 373—374.

ницей, стали впервые излагать систематически и со всеми практическими выводами идеи марксизма...»³⁵.

Второе важное в политическом и теоретическом отношении произведение Плеханова — «Наши разногласия» (1885) — примыкает непосредственно к его первой работе, является развитием и конкретизацией ее основных положений. Касаясь исторического значения «Наших разногласий» для современности, В. Засулич писала Энгельсу 14 февраля 1885 г.: «Мы очень хотели бы знать Ваше мнение об этой книге. Ее основным предметом является все тот же сакраментальный вопрос об усилиях русских людей найти самостоятельные пути для развития своей родины. Эта книга, безусловно, вызовет целую бурю против нашей маленькой группы, ведь она нападает на самое любимое и наиболее распространенное учение: славянофильское у правых и бакунистское в революционных кружках, — на «народничество»»³⁶.

Полемизируя с народниками, Плеханов ставит вопрос: «Итак, «должна» или «не должна» Россия пройти через «школу» капитализма?»³⁷. Группа «Освобождение труда» при решении этого вопроса, говорит он, устраняет «субъективный метод в социологии», которым злоупотребляют народники. «Для нас желательное вырастает из необходимого и ни в каком случае не заменяет его в наших рассуждениях. Для нас свобода личности заключается в знании законов природы — т. е., между прочим, и истории — и в умении *подчиняться* этим законам, т. е., между прочим, и *комбинировать их самым выгоднейшим образом*»³⁸.

Нанося основной удар по народнической идеологии, Плеханов вместе с тем обращает внимание на необходимость критики возникшего в России катедер-социализма и его жалких представителей — «ублюдков марксизма и буржуазной экономии», «полицей-социалистов». Катедер-социалисты, замечает Плеханов, бояться революционного движения и шествуют в хвосте мертворожденного либерализма³⁹.

В «Наших разногласиях» Плеханов дал конкретный анализ развития капитализма в России. Для обоснования марксистских взглядов на ход этого развития он использовал значительный статистический материал, убедительно опровергающий субъективно-идеалистические построения народников. Уже тогда Плеханов видел зарождение либерального народничества на почве

³⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 25, стр. 95.

³⁶ «Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями». М., 1951, стр. 308.

³⁷ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, стр. 133.

³⁸ Там же, стр. 135—136.

³⁹ Архив Дома Плеханова, А. 64, № 7562, л. 2.

возникших противоречий в стране. «Наши народники-легалисты, — писал он, — столь плодовитые на всякого рода рецепты для поддержания и упрочения «вековых устоев русского народного быта», не замечают, что фактически они все более и более становятся выразителями интересов той части крестьянства, которая является представительницей индивидуалистического принципа. . .»⁴⁰.

В «Наших разногласиях» Плеханов выдвинул программу деятельности марксистов, в центре которой стоял вопрос об организации борьбы рабочего класса против царизма и буржуазии и о возможно более скором образовании рабочей партии. Он первый в России обосновал положение, что в предстоящем революционном движении и революции рабочий класс должен сыграть решающую роль.

Первые марксистские произведения Плеханова сыграли исключительно важную роль в пропаганде марксистских идей. Они стали настольными книгами русских социалистов, способствовали возникновению новых революционных кружков в России. В ряде своих последующих работ Плеханов теоретически углубил критику народников и обоснование программы деятельности марксистов.

Между Плехановым и Энгельсом установилась регулярная переписка. Плеханов информировал Энгельса об экономическом и политическом положении России, о состоянии революционного движения в стране, подвергал обстоятельной критике позицию идеологов народничества⁴¹. Касаясь книги Н. Ф. Даниельсона, Плеханов писал Энгельсу в июле 1894 г.: «Без всякого преувеличения теперь можно сказать, что чем больше разрушается наш старый экономический строй, который так мил Н-ону, тем больше мы приближаемся к революции. . .»

Но предположим, что община — наш якорь спасения. Кто произведет реформы, предлагаемые Н-оном? Царское правительство? Лучше чума, чем реформы, исходящие от подобных реформаторов! Социализм, насажденный русскими *исправниками*, — что за химера!

К тому же правительство делает все от него зависящее, чтобы разрушить несчастную общину»⁴².

Плеханов информировал Энгельса и о взглядах народника Воронцова, а также о выступлениях Михайловского против марксизма. «Я говорил Вам, — замечает он в письме Энгельсу в июне 1894 г., — о полемике Михайловского против Вас и про-

⁴⁰ «Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями», стр. 274.

⁴¹ Там же, стр. 332.

⁴² Там же, стр. 334.

тив Маркса. Вот образец его аргументации. Он цитирует то, что Вы пишете в «Людвиге Фейербахе» об одной из Ваших *рукописей пятидесятилетней* давности: это изложение показывает, «до какой степени не полны были наши тогдашние историко-экономические сведения». «Вы видите, — восклицает г. Михайловский, — их познания были в то время недостаточны, а между тем их исторический материализм ведет свое начало именно с того времени. Следовательно, это — тоже недостаточная теория». Не правда ли, это очень остроумно? И этот господин — самый умный из всех господ искателей верного экономического пути для святой Руси! Это тот самый Михайловский, против которого было направлено письмо Маркса»⁴³.

Исключительное значение в работе группы «Освобождение труда» приобрела ее переводческая деятельность. Кроме «Манифеста Коммунистической партии», члены группы перевели брошюру К. Маркса «Наемный труд и капитал», работу Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке», книгу К. Маркса «Нищета философии» и другие труды.

В 1892 г. вышла на русском языке работа Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». В русское издание книги были включены два приложения: «Карл Маркс о Фейербахе» (тезисы Маркса) и «Карл Маркс о французском материализме». В 1894 г. была переведена на русский язык статья Энгельса «Социальные отношения в России»; она вышла в издании «Библиотека современного социализма». Группа «Освобождение труда» перевела также работу Маркса «18 брюмера Луи Бонапарта». Из писем Плеханова и В. Засулич к Энгельсу видно, что группа предполагала перевести еще ряд произведений основоположников марксизма, в том числе такие книги, как «Положение рабочего класса в Англии», «Анти-Дюринг» Энгельса и др.

Серьезное значение в теоретическом основании русской социал-демократии имели два проекта программы группы «Освобождение труда», содержание которых опиралось на идеи марксизма, изложенные в работах Г. В. Плеханова. Это была первая попытка сформулировать цели и задачи русского социал-демократического движения. Вместе с тем проекты программы, написанные Плехановым в 1884 и 1887 гг., когда еще не было сколько-нибудь широкого и самостоятельного рабочего движения, не были свободны от недостатков, в частности от известной абстрактности.

Глубокий анализ содержания проектов программы группы «Освобождение труда» был дан Лениным в «Проекте программы

⁴³ «Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями», стр. 332.

нашей партии» (1899). Ленин указал на некоторые пережитки народнической идеологии (переоценка роли интеллигенции в общественном движении страны, признание террористической борьбы против царизма), на лассальянское требование «государственной помощи производительным ассоциациям» и др., которые содержались в проектах программы группы.

Но, несмотря на недостатки содержания проектов программы, из которых поздний проект (1887) отличался большей зрелостью, их значение для своего времени было значительным. Первые социал-демократические кружки в своих программных требованиях ориентировались на их содержание.

Начиная с 90-х годов Плеханов сосредоточивает свое внимание на философских проблемах марксизма, особенно на философско-историческом анализе общественного развития России. В 1890 г. он пишет работу «Философские и социальные воззрения К. Маркса», в 1891 г. — «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», в 1894 г. — «Очерки по истории материализма» и в 1895 г. — «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю».

Книга «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», вышедшая легально под псевдонимом «Бельтов», имела особенно большое значение в борьбе марксистов против народников. В ней дано глубокое изложение философии марксизма применительно к общественным отношениям России того времени. Ленин указывал, что на этой книге воспитывалось целое поколение революционеров. Получив от В. Засулич книгу Плеханова, Энгельс писал последнему: «В[ера] мне дала вашу книгу, за которую я вас очень благодарю; я начал ее читать, но это потребует много времени. Во всяком случае это большой успех, что удалось ее издать в *самой стране*. Это одним этапом больше; и, если даже мы не сможем удержать новой позиции, которую мы выиграли, это все же прецедент, — лед разбит»⁴⁴.

В своих философских произведениях Плеханов не только популяризирует положения Маркса и Энгельса и конкретно применяет их к отношениям и фактам общественной жизни страны, но и творчески развивает идеи марксистской философии, в особенности в области истории философии, исторического материализма и эстетики. В совокупности его работ дано цельное и систематическое изложение марксистской философии.

Разрабатывая марксистскую философию, Плеханов особо выделяет ряд проблем. Среди них на первом плане — характеристика марксистской философии как принципиально нового мировоззрения, противостоящего предшествовавшей философии. Плеханов впервые в марксистской литературе поставил вопрос о том,

⁴⁴ Сб. «Группа «Освобождение труда», № 2, М., 1924, стр. 331.

что Маркс и Энгельс произвели революцию в области философии, создав диалектический материализм.

Огромное внимание Плеханов уделял исследованию работ теоретических предшественников марксизма. Он отверг ложное мнение народников о воспроизведении марксизмом взглядов Гегеля, подверг критике попытки отождествить материализм Маркса с материалистической философией XVIII в., в которой отсутствовала в основном идея эволюции. Подчеркивая принципиальное отличие современного материализма от старого, он писал: «Диалектический метод — это самая характерная черта современного материализма; в этом его существенное отличие от старого, метафизического материализма XVIII столетия»⁴⁵.

Разработка проблемы отношения марксизма к научному и философскому наследию прошлого составляет значительную заслугу Плеханова.

Плеханов показал, что точка зрения народников на исторический процесс есть не что иное, как перепев субъективно-исторической теории младогегельянцев Б. Бауэра, Шелиги и др. Основу миросозерцания народников составляют субъективный идеализм и метафизика. Отстаивая общеполитические принципы марксизма, он подверг критике идеализм Михайловского, Кареева и других субъективистов, отрицавших существование объективной истины. Субъективисты утверждали, что истинным является то, что удовлетворяет нашей познавательной потребности. Защищая марксистскую точку зрения, Плеханов рассматривает истину как правильное отражение действительности. Истину надо отыскивать не в сфере субъективных идей, а в соответствии идей объективной действительности. Путь отыскания истины не является прямым, к ней можно прийти только в результате познания противоречий действительности.

Полемизируя с субъективизмом и метафизикой народников, Плеханов останавливался преимущественно на обосновании объективного характера диалектики и рассмотрении содержания ее законов — перехода количества в качество и отрицания отрицания. Проблема противоречия обычно рассматривалась им в связи с этими законами.

В противовес плоско-эволюционистской концепции народников, Плеханов обосновывал учение марксизма о скачках, заостряя вопрос на тех революционных выводах, которые вытекают отсюда применительно к общественному развитию. Так, выступая против Тихомирова, отрицавшего скачки, пытавшегося подорвать марксистское учение о социальной революции, Плеханов писал: «На

⁴⁵ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. II. М., 1956, стр. 140.

все запутанные рассуждения г. Тихомирова о «насильственных переворотах» современные революционеры могут победоносно возразить одним простым вопросом: как же прикажете быть с теми переворотами, которые уже имели место в «действительной жизни» и которые во всяком случае представляют собою «периоды разрушения?»⁴⁶.

Раскрывая существо закона отрицания отрицания, Плеханов вносит некоторые новые моменты в его обоснование марксизмом. Он отводит значительное место вопросу о противоречиях, составляющих содержание этого закона, обуславливающих необходимость отрицания старого и порождающих новое. «Итак, — замечает он, — *каждое явление действием тех самых сил, которые обуславливают его существование, рано или поздно, но неизбежно превращается в свою собственную противоположность*»⁴⁷.

Закон отрицания отрицания Плеханов связывал с проблемами прогресса и исторической преемственной связи. Эта сторона анализа им закона отрицания отрицания составляет одну из его заслуг. В своей книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов убедительно доказал объективность этого закона и опроверг соображения Михайловского, выдвинутые против действия этого закона в природе и в обществе.

Главное в законе отрицания отрицания состоит, по Плеханову, не в известном повторении на высшей фазе начальной формы, а в том, что благодаря действию внутренних сил возникает новое явление на основе отвержения старого. Надо взглянуть на этот процесс объективно, не должно быть произвольного подхода. «Возьмите, что хотите, — замечает он, — историю литературы или историю видов, и всюду, где есть развитие, вы увидите подобную диалектику»⁴⁸.

В борьбе с народниками Плеханов убедительно изложил марксистскую диалектику в ее применении к насущным вопросам экономического развития и революционного движения в России. Он опроверг субъективно-идеалистические и метафизические воззрения народников по вопросу об экономическом и социальном развитии нашей страны.

Особое внимание Плеханов обратил на разработку материалистического понимания истории в процессе развернутой и обоснованной критики субъективной социологии народников.

Плеханов исходит из ряда весьма важных теоретических положений, которые Энгельс развил в 90-х годах. Он стремится к их творческой конкретизации. Это относится прежде всего

⁴⁶ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, стр. 387.

⁴⁷ Там же, стр. 588.

⁴⁸ Там же.

к таким проблемам, как взаимодействие политики и экономики, идеологии и политики, соотношение элементов идеологической надстройки — этики, права, философии, литературы и искусства.

Субъективно-идеалистической системе взглядов народников Плеханов противопоставил исторический материализм, исходящий из признания объективных закономерностей общественного развития и вместе с тем активной роли человека в обществе. В противовес идеалистическим концепциям общественного развития он выдвинул следующую обобщающую пятичленную формулу материалистического понимания истории: «Данная степень развития производительных сил; взаимоотношения людей в процессе общественного производства, определяемые этой степенью развития; форма общества, выражающая эти отношения людей; определенное состояние духа и нравов, соответствующее этой форме общества; религия, философия, литература, искусство, соответствующие способностям, направлениям вкуса и склонностям, порождаемым этим состоянием, — мы не хотим сказать, что эта «формула» охватывает все, — совсем нет! — но, как нам кажется, она имеет то бесспорное преимущество, что она лучше выражает причинную связь, существующую между различными «членами ряда»⁴⁹.

В своих произведениях, направленных против субъективной социологии народников, Плеханов прежде всего обосновывает положение марксизма о способе производства как основе общества. На конкретно-исторических примерах он показывает зависимость возникновения форм семьи, права, морали, идеологии от развития способа производства. При этом Плеханов ссылается на выводы и заключения Ч. Дарвина, М. Ковалевского и других ученых. «Сознание зависимости общественных отношений от состояния производительных сил, — пишет он, — все более и более проникает в современную общественную науку, несмотря на неизбежный эклектизм множества ученых, несмотря на их идеалистические предрассудки»⁵⁰.

Вслед за основоположниками марксизма Плеханов показывает, что данная ступень развития производительных сил необходимо определяет экономическую и социальную структуру общества. Экономический строй как совокупность производственных отношений обуславливает политику и общественные государственные отношения, а также психологию общества.

Однако нельзя не отметить, что при рассмотрении содержания производительных сил Плеханов акцентирует на анализе значения средств производства, особенно орудий производства,

⁴⁹ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. II, стр. 171.

⁵⁰ Там же, т. I, стр. 632.

в развитии общества и в меньшей мере оценивает роль человека. Это последнее обстоятельство не дает ему возможности в достаточной мере обогатить марксистскую аргументацию при рассмотрении диалектики производительных сил и производственных отношений, активной функции последних.

В связи с вопросом о способе производства как основе общественного развития Плеханов решает проблему соотношения способа производства и условий географической среды. Он подробно останавливается на вопросе о зависимости влияния природы на общество от степени и уровня производительных сил и приходит к заключению, что «зависимость человека от географической среды из непосредственной превращается в посредственную. Географическая среда влияет на человека через общественную. Но благодаря этому отношение человека к окружающей его географической среде становится до крайности изменчивым. На каждой новой ступени развития производительных сил оно оказывается не тем, чем было прежде»⁵¹.

Все эти положения Плеханова бесспорны, но он допустил ошибочную формулировку, заявив, что «характер естественной среды определяет характер социальной среды»⁵², что является преувеличением роли географической среды.

Глубокому марксистскому анализу Плеханов подверг соотношение базиса и надстройки. В этой связи он критикует вулгарный экономический материализм, который народники пытались приписать Марксу. Анализируя механизм взаимодействия экономики с политическими и правовыми идеями, а также с моралью, философией и искусством, Плеханов указал на два типа связи: в первом случае (политические и правовые идеи) эта связь приобретает более непосредственный характер, во втором же случае (философия, искусство) она имеет характер косвенный. «В области идеологий многие явления могут быть только косвенным образом объяснены влиянием экономического движения. Это очень часто забывают не только противники, но и сторонники исторической теории Маркса»⁵³.

Плеханов раскрывает активную роль надстройки, разъясняет, что изменения в экономическом базисе происходят через надстройку. Идеологическая и политическая революция предшествуют революции экономической. Но вместе с тем идеологии зависят в конечном счете от развития экономики.

В своем анализе идеологической надстройки и ее роли в обществе Плеханов останавливается на тех сторонах этой проблемы,

⁵¹ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, стр. 689.

⁵² Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. II, стр. 155.

⁵³ Там же, стр. 176.

которые меньше, чем другие вопросы, были выяснены основоположниками марксизма. Он всесторонне обосновывает положение об относительной самостоятельности в развитии идеологии. «Раз возникли данные понятия, — замечает Плеханов, — они непременно сами влияют на общественные отношения. Между различными сферами понятий и представлений также существует взаимное влияние: религия влияет на право; перевороты, происходящие в области права, отражаются, как мы видели, на религиозных представлениях и т. д.»⁵⁴.

Плеханов исследовал проблемы исторической преемственности идей, обратного воздействия идеологии на базис, отставания сознания от базиса и опережения им существующих экономических отношений. При этом он подчеркивал исключительное значение анализа классовой борьбы для понимания идеологий. Он писал, что «невозможно понять историю направлений вкуса и идей какого-нибудь общества без ознакомления с классовой борьбой, разыгрывающейся внутри его»⁵⁵.

В борьбе с субъективной социологией народников Плеханов развивал марксистское учение о решающей роли народных масс в истории, критиковал в связи с этим народническую концепцию о роли личности в историческом процессе. Подчеркивая решающее значение народных масс в политической борьбе на Западе, он указывал, что и в России путь прогресса необходимо связан с борьбой народных масс против царизма и буржуазии. «История, — говорил Плеханов, — показывает, что грубые руки народа нужны также и для завоевания политической свободы. Это неоспоримый вывод»⁵⁶. Не отдельные герои, а массы, классы играют решающую роль в социальном переустройстве России. Героем истории является народ. С его активной помощью происходят все социальные и политические перевороты в истории.

В своих ранних произведениях («Социализм и политическая борьба», «Наши разногласия») Плеханов развенчивал идеалистические концепции личности, подверг критике субъективистские взгляды Бакунина, Ткачева и др. В этом же плане в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» он критикует позицию позднейших народников в лице Михайловского. Вместе с тем Плеханов отвергает фатализм, приписываемый марксизму народниками. По смыслу материалистического понимания истории ни один великий шаг в истории не может совершиться без участия масс и личностей.

⁵⁴ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. II, стр. 209.

⁵⁵ Там же, стр. 174.

⁵⁶ Сб. «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. IV, стр. 93.

Таким образом, в период 1883—1895 гг. Плеханов, пропагандируя марксизм, в своих произведениях систематически излагает материалистическое понимание истории, творчески развивая ряд его положений, хотя и допускает при этом отдельные ошибки. В частности, в произведении «Анархизм и социализм» он не раскрыл отношения социалистической революции к буржуазному государству.

В центре внимания Плеханова стояли также проблемы развития форм идеологии, особенно эстетики и этики. Основываясь на большом этнографическом и историческом материале, он исследует происхождение нравственности и приходит к выводу, что нравственные понятия людей не абсолютны, что они изменяются вместе с изменением экономических и социальных отношений в обществе. В первобытном обществе моральные чувства и представления были отражением первобытнообщинных отношений. Они выражали интересы общественного целого. Со времени распада общества на классы мораль приобретает классовый характер. «Нравственное развитие человечества, — пишет он, — следует шаг за шагом за экономической необходимостью; оно точно приспособливается к реальным потребностям общества. В этом смысле можно и должно сказать, что интерес есть основа нравственности»⁵⁷⁻⁵⁸.

В своих рассуждениях о морали Плеханов приходит к заключению, что, во-первых, мораль непосредственно связана в своем возникновении с общественно-экономическими отношениями, во-вторых, связь морали с религией возникает позже, в-третьих, в антагонистическом обществе мораль приобретает классовый характер и, в-четвертых, нормы морали в своем историческом развитии оказываются связанными со своим основанием через промежуточные звенья общественных отношений.

В конце 80-х—начале 90-х годов Плеханов заложил основы будущего марксистского анализа эстетики. В 1888 г. появилась его первая литературно-критическая работа «Г. И. Успенский», в 1890 г. — статьи «С. Каронин» и «Н. Г. Чернышевский». Плеханов высоко оценил эстетические воззрения Белинского и Чернышевского. Это было первое марксистское освещение эстетики революционных демократов. В статьях об Успенском и Каронине он подчеркивал реальные жизненные корни литературы, связь правды в содержании произведения с художественным мастерством и необходимость пролетарской точки зрения. Он советовал народникам-беллетристам понять смысл поворотной эпохи с тем, чтобы придать своим произведениям высокое общественное и литературное значение.

⁵⁷⁻⁵⁸ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. II, стр. 51.

К этому периоду деятельности Плеханова относится его работа над эстетикой Гегеля, о чем свидетельствуют оставшиеся тетради с выписками из произведения Гегеля.

В тесной связи с защитой и обоснованием марксистской философии Плеханов в 90-х годах разрабатывает важные проблемы истории философии, анализирует учения французских материалистов XVIII в., Гегеля и Фейербаха. Одновременно он рассматривает и некоторые методологические вопросы истории философии.

В основу своего анализа истории философии Плеханов кладет материалистическое понимание истории. Он доказывает, что логическая филиация идей не может объяснить развитие философских систем, переход от одной философской школы к другой. Отмечая существование логической связи идей как следствие их относительной самостоятельности, Плеханов при рассмотрении закономерностей истории философии требует прежде всего социально-экономического и политического анализа философских школ.

Плеханов показал историческую преемственность философских учений, прослеживал в ней действие закона относительной самостоятельности развития идеологии. Относительная самостоятельность в развитии философии, по Плеханову, выражается в том, что отсутствует полное соответствие между уровнем экономической жизни и философией, а также в опосредованной связи философии с базисом через смежные области идеологии. Ставя в центр своего исследования истории философии проблему преемственности, Плеханов подчеркивал, что корни этой закономерности являются глубоко социальными. Философские системы, говорил он, исходят из идей прошлого, но способ и характер взаимодействия обуславливается социально-экономическими факторами и их изменением в обществе.

Слабой стороной взглядов Плеханова на историко-философский процесс является недостаточное внимание к гносеологическому аспекту философских систем, к исследованию формирования и развития теории познания и т. д.

В 1891 г. в «Neue Zeit» вышла в свет статья Плеханова «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля»; эту работу Ф. Энгельс считал превосходной. В 1892 г. к опубликованной работе Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» Плехановым были даны комментарии, в которых он разъяснял некоторые стороны философских взглядов Канта, Гегеля и младогегельянцев. В 1894 г. в Германии была издана работа Плеханова о Чернышевском. В ней впервые был поставлен вопрос о материалистической философии великого русского мыслителя и дан анализ его философско-исторических воззрений. В 1896 г. Плеханов

опубликовал на немецком языке работу «Очерки по истории материализма». Ленин писал, что в этой книге дано стройное и цельное изложение диалектического материализма и показано, что новое мировоззрение является законным и неизбежным результатом развития философии и науки. Наконец, в 1895 г. вышла в свет книга «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», в которой Плеханов подвел итоги своих историко-философских изысканий.

Исходя из идей Маркса и Энгельса, из их оценки философских взглядов французских материалистов, Плеханов в своих работах дал подробное и глубокое изложение взглядов Гольбаха и Гельвеция. Он вскрыл передовой характер их мировоззрения и его связь с наукой своего времени и одновременно историческую ограниченность их взглядов. В центре его исследования находятся социологические и этические взгляды французского материализма. Плеханов обстоятельно проанализировал историческую концепцию Гольбаха и Гельвеция, показал ее внутреннюю логическую и социальную противоречивость и вместе с тем содержащиеся в ней элементы материалистического понимания истории. Французский материализм рассматривался Плехановым как один из исторических этапов, предшествовавших марксизму.

Другим таким этапом была немецкая классическая философия, в особенности концепция Гегеля. Плеханов под этим углом зрения и анализирует последнюю в своих произведениях. Он всесторонне выясняет историческое значение философии Гегеля для философии марксизма. Ставя в центр внимания анализ идеалистической диалектики Гегеля, Плеханов раскрывает ее «рациональное зерно». Диалектика Гегеля, показывает он, была решительным шагом вперед по сравнению с метафизическим методом французских материалистов. «До тех пор, — пишет Плеханов, — пока Гегель остается верен диалектическому методу, он является в высшей степени прогрессивным мыслителем»⁵⁹.

В произведениях Плеханова выясняется внутреннее противоречие, присущее философии Гегеля. Диалектический метод Гегеля приходит в столкновение с его идеалистической системой, с принятыми изначально идеалистическими принципами. Гегель, будучи идеалистом, насилует действительную историю. Вместе с тем благодаря своему диалектическому методу он приходит в философии истории к ценным положениям об отдельных сторонах исторического процесса, выдвигает ряд материалистических догадок — о роли географической среды, возникновении государства и пр.

⁵⁹ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, стр. 444.

В своей общей оценке философии Гегеля и ее отношения к марксизму Плеханов писал: «Диалектический метод — это самое главное научное орудие, которое досталось в наследство от немецкого идеализма его преемнику, современному материализму»⁶⁰. В своем анализе философии Гегеля он делает акцент на ее позитивном историческом значении, иногда проходя мимо того безусловного факта, что Гегель был непоследователен и в теоретических принципах своей диалектики, не говоря уже об объяснении самих явлений.

Большое значение имели примечания Плеханова к книге Ф. Энгельса о Фейербахе; среди них заслуживает большого внимания анализ философии Канта, Юма и младогегельянцев. В целом он дал правильную и обстоятельную критику агностицизма Канта и Юма, а также их последователей. Но в одном из примечаний, анализируя вопрос о познаваемости мира, Плеханов ошибочно утверждал, что «наши ощущения — это своего рода иероглифы, доводящие до нашего сведения то, что происходит в действительности. Иероглифы не похожи на те события, которые ими передаются»⁶¹. Впоследствии он пересмотрел это свое неверное положение.

Плеханов боролся против буржуазной философии, позитивистских и субъективистских концепций народников. Он настойчиво подчеркивал партийное значение этой теоретической борьбы. В предисловии к книге Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» он писал: «Торжествующая реакция облекается у нас теперь, между прочим, и в философский наряд, как об этом свидетельствует, например, журнал *«Вопросы философии и психологии»*. . . Русским социалистам неизбежно придется считаться с этой философской реакцией, а следовательно, и заниматься философией. В этой области как и в экономике, так и в политике, Маркс и Энгельс будут самыми надежными их руководителями»⁶².

В 1883—1895 гг. Плеханов создал много выдающихся философских произведений. Он сыграл важную роль в обосновании, защите и разработке марксистской философии. Его талант, теоретическую и революционно-практическую деятельность высоко оценили Энгельс и Ленин. Ленин в своем творческом развитии марксизма и его философии опирался на те крупные достижения, которыми характеризуется марксистская деятельность Плеханова уже в 1883—1895 гг.

⁶⁰ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, стр. 444.

⁶¹ Там же, стр. 501.

⁶² Там же, стр. 451.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассматриваемый в III томе «Истории философии в СССР» период истории философской и социологической мысли — одна из замечательных эпох в развитии общественной мысли и всей духовной жизни народов нашей Родины. На основе происходившей тогда в России смены феодального строя буржуазным, в условиях бурного освободительного движения и выдающихся свершений в науке и искусстве шел сложный и противоречивый, глубокий и многосторонний процесс развития философии народов нашей страны. Поступательное движение философской и социологической мысли происходило в ходе острой социально-политической и идейно-философской борьбы, отражавшей противоречия пореформенного социального развития России, интересы и мировоззрение различных сил общества.

Главные усилия передовой теоретической мысли в России в условиях растущего освободительного движения против царизма и остатков крепостничества, естественно, сосредоточивались на теоретическом анализе путей и форм общественного развития. Самым животрепещущим для нее стал вопрос об отношении к капитализму вообще, о судьбах капитализма в России, о возможности и путях перехода России к социализму, в особенности. Во многом по-новому, в сравнении с предшественниками, шла разработка и наиболее общих вопросов социологии: о закономерностях и движущих силах исторического процесса, о соотношении экономического фактора и науки, народных масс и передовой интеллигенции в преобразовании общества.

Для передовой мысли России в пореформенный период трудными и сложными были вопросы о характере социальной револю-

ции, о роли политической борьбы в ней, об отношении к буржуазным реформам.

В теснейшей связи с указанными политическими и социологическими проблемами шло развитие этической и эстетической мысли. Происходили существенные изыскания и в самой философской мысли, шли поиски гносеологических и методологических решений, направленные на усиление связи философии с жизнью, на обоснование социалистического идеала и долга личности перед народом.

В условиях царской России второй половины XIX в. вся система образования и воспитания, научные учреждения, огромное большинство органов печати и другие средства «духовного производства» находились в руках господствовавшей помещицкой реакции и консервативных буржуазных кругов. Царскими властями запрещалось распространять материалистические, диалектические, атеистические и другие прогрессивные идеи. В силу ряда обстоятельств, связанных с особенностями исторического развития страны, традициями общественной мысли и требованиями идеологической борьбы в пореформенный период, передовые течения философской мысли в России в это время не имели возможности широко и всесторонне исследовать проблемы гносеологии, логики, методологии научного знания, разрабатывать «категориальный аппарат» философии и социологии. И все же, несмотря на неблагоприятные для передовой философской и социологической мысли условия пореформенной эпохи, вторая половина XIX в. в России ознаменовалась новым мощным взлетом революционно-демократической и просветительской идеологии и материалистической философии. В трудах Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, их соратников и последователей получила дальнейшее развитие материалистическая философия русской революционной демократии, которая представляет собой новую ступень в развитии домарксистского материализма в России.

Революционные течения России в поисках правильной научной теории устанавливали более тесные идейные связи с философскими и социологическими течениями Европы, жадно следили за каждым последним словом теоретической мысли Запада. Необычайно возрастал интерес к произведениям К. Маркса и Ф. Энгельса, к изучению их философских и социологических идей.

Вместе с тем и внешние и внутренние условия интеллектуального развития России второй половины XIX в. в немалой мере способствовали распространению на русской почве множества ненаучных, идеалистических философских и социологических воззрений. Но это отнюдь не означает, что рассматриваемый период в истории философии в России был в целом временем кризиса или упадка философско-теоретической мысли. Если по уровню

своего идейно-философского развития Россия в 50—80-х гг. XIX в. значительно уступала революционным течениям теоретической мысли Западной Европы, выступавшим в то время под знаменем марксизма, диалектического и исторического материализма, то в сравнении с предшественниками марксизма как в России, так и в Западной Европе, т. е. с периодом до 40-х годов XIX в. включительно, российская революционная мысль сделала большой шаг вперед.

В 60—90-х годах XIX в. ученые и философы-материалисты России дали более полное и более последовательное естественнонаучное обоснование принципов философского материализма. Определенные успехи были достигнуты и в изучении объективной диалектики природы, продолжены усилия, направленные на соединение воедино принципов материализма и диалектики, хотя в ряде случаев имели место отступления от диалектического метода, уступки механицизму и метафизике вульгарного материализма и позитивизма.

Утверждение материалистического монизма, основанного на современных достижениях естествознания, — одно из главных достижений революционно-демократической и просветительской философии, важный шаг вперед в развитии материалистической философии в России. Наиболее адекватно материалистический монизм был выражен в антропологическом материализме Н. Г. Чернышевского. В той или иной форме антропологический принцип оказывал влияние на философскую мысль России не только в 60-х годах, но и в последующие десятилетия.

По сравнению с революционно-демократической и просветительской мыслью 40—60-х гг. народники в области философии пошли в целом не вперед, а назад. От цельного философского материализма Чернышевского многие из них отступили к агностицизму; но и агностицизм, получивший широкое распространение среди народников, был не только и не столько следствием некритического восприятия модных западноевропейских философских течений (неокантианства в первую очередь), сколько проявлением серьезных трудностей, с которыми столкнулись мыслители 70—80-х гг. при решении новых проблем, не встававших перед их предшественниками.

Подобно многим другим мыслителям, отдавшим дань агностицизму, народники не смогли найти теоретического решения важнейшей гносеологической проблемы — познавательных способностей человека. В их среде усилились попытки соединения и примирения различных философских принципов, что на практике приводило к философской эклектике. Тем не менее в философских концепциях ряда народников сохранялись некоторые материалистические идеи и понятия. У некоторых народников, как и ряда

естествоиспытателей России, позитивизм получил материалистическое и атеистическое толкование. Применительно к гносеологии — сфере, где шаг назад народнической мысли в сравнении с предшественниками был наиболее осязаемым, можно отметить интересные постановки и решения частных теоретико-познавательных проблем.

История социологической мысли рассматриваемого в III томе периода характеризуется крупными достижениями. В трудах революционных демократов и просветителей 60-х гг., особенно Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, получила дальнейшее развитие диалектика общественного развития, диалектика как «алгебра революции». Была предпринята весьма серьезная попытка применить законы диалектического развития для обоснования возможности перехода России к социализму. В поисках объективных законов исторического движения к социализму значительно окрепли, расширились и углубились тенденции к материалистическому пониманию истории.

В 70-х гг. в народнической социологии возобладал субъективизм («субъективный метод»), вступивший в глубокое противоречие с материалистически-детерминистской тенденцией в понимании общественных явлений, присущей русским революционерам-шестидесятникам. Но и в трудах, и в выступлениях народников в ряде случаев принималось во внимание действие материального фактора в историческом процессе. Известную роль при этом сыграло постоянно возраставшее воздействие на народническую социологию со стороны марксизма, материалистического понимания истории.

Русские народники немало сделали для утверждения социологии как самостоятельной научной дисциплины. Они поставили ряд важных социологических проблем: о соотношении природных и социальных факторов, о сущности исторического прогресса, о роли сознательного начала в истории, о месте революционной организации в преобразовании общества, хотя и не дали верного их решения.

Народничество продолжило традицию борьбы революционных демократов и просветителей 40—60-х гг. против реакционных религиозно-идеалистических философских и социологических теорий. Критика официальной реакционной философии и социологии, пропаганда атеизма, достижений естествознания — одна из наиболее существенных заслуг народников в истории русской мысли второй половины XIX в.

Становление марксизма как течения русской общественной мысли имело для теоретической мысли в России огромные исторические последствия. С одной стороны, шел процесс восприятия народниками отдельных марксистских идей. Часть революцион-

ных народников эволюционировала от народничества к марксизму. Параллельно этому процессу непрерывно нарастала неизбежность идейного столкновения народничества и марксизма как двух различных и по классовому и по идейно-теоретическому содержанию общественных теорий. В развернувшейся, особенно в 90-х гг., открытой борьбе с марксизмом народничество потерпело политическое и идейно-теоретическое поражение. Русские марксисты, Г. В. Плеханов и особенно В. И. Ленин разоблачили псевдосоциалистический характер народничества, эклектизм и субъективизм его философии и социологии. В. И. Ленин раскрыл двойственный характер, черты реакционности и утопичности идеологии народничества. Вместе с тем он по достоинству оценил демократическое ядро народнической идеологии, исторический смысл и объективное значение народнической утопии как симптомом массового демократического движения крестьянства, а тем самым историческое место и роль народничества как одного из крупнейших течений русской общественной мысли второй половины XIX в.

Рост влияния революционных и материалистических идей наталкивался во второй половине XIX в., как и в предшествующие десятилетия, на активное противодействие идеалистической философии. Выражая в целом интересы экономически и политически господствующих классов, идеализм в России не был явлением однокачественным. Он по-своему отражал изменения, происходившие в ходе общественного развития. Естественно, что в этой идеалистической палитре были представлены различные цвета — от откровенно-охранительных «учений», претендующих на церковно-богословскую ортодоксальность, до религиозно-реформаторских воззрений, в которых либерализм переплетался с мистицизмом; и от консервативно-гегельянских и неокантианских теорий, ориентированных на сохранение и упрочение рационалистической метафизики, до субъективно-идеалистических утверждений позитивизма, выступавшего под флагом «анти-метафизической» чистой науки. Дифференциация проникала и в пределы каждого из этих направлений, побуждая их представителей к полемике между собой. Но все их споры отходили на второй план, как только дело касалось главной, определяющей линии разногласий — борьбы между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, революцией и реакцией. По мере нарастания революционного движения и особенно после выступления на поле классовых битв российского пролетариата и вооружения его идеями марксизма, иррационалистические и отчасти рационалистические течения идеализма все сильнее срастались с религией, приобретая все более догматический и реакционный характер.

Нельзя, однако, представлять себе этот процесс схематично, как непрерывное скольжение по наклонной плоскости, сплошную деградацию. В рамках идеализма и даже его мистической разновидности существовали тенденции, либерально-оппозиционные по отношению к наиболее реакционным проявлениям самодержавно-черносотенной идеологии, к воинствующей нетерпимости господствующей православной церкви.

Развитие капитализма в России и успехи естествознания обуславливали широкое распространение во второй половине XIX в. позитивистских идей, в том числе материалистически толкуемого позитивизма, нередко оттеснявшего (особенно в специальных отраслях знания) умозрительно-схоластические и мистические построения. Будучи шагом назад по сравнению с материализмом и диалектикой революционных демократов и просветителей 60-х гг., не говоря уже о марксизме, позитивистская трактовка достижений естествознания, апелляция к опыту, фактам и т. п. являлись вместе с тем известным шагом вперед сравнительно с чисто спиритуалистическими и фидеистическими взглядами; у ряда ученых и публицистов России она служила легальной формой отстаивания материализма.

В специальных отраслях философской мысли, связанных с развитием искусства, естествознания и конкретных наук об общественных явлениях, отдельные мыслители, не стоявшие на позициях материализма, оказались способными к плодотворным теоретическим исканиям, вырабатывали ценные элементы философского знания и обогащали его новыми положениями, хотя цельной, а тем более научной философской и социологической теории вне материализма, они создать не могли.

Кризисные явления и потери, с которыми было сопряжено развитие русской идеалистической философии во второй половине XIX в., не исключают того, что к этому времени относятся появление ряда крупных ее представителей, систематизация ее идей, дальнейшая разработка понятийного аппарата идеалистической философии и, наконец, выход — в лице Достоевского, Толстого и Соловьева — на арену европейской и мировой известности.

Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский вошли в историю не как философы по преимуществу, а как величайшие писатели-мыслители. Их собственно философские идеалистические взгляды были тесно связаны с религией. Учение о непротивлении злу насилеи, отречение от политики во имя нравственного самосовершенствования личности, проповедь всепримиряющей всеобщей любви служили и продолжают ныне служить интересам реакционных классов. Вместе с тем сам строй творческого мышления Толстого и Достоевского, их глубокие и яркие исследования диалектики человеческого самосознания и человеческих взаимоотно-

ношений, их гуманизм, конкретно воплощенный в бессмертных реалистических произведениях, далеко выходят за пределы идеалистической философии и являются — при всей своей противоречивости — огромным вкладом русской мысли в сокровищницу человеческой культуры.

В целом же положение идеалистической философии характеризовалось ее непримиримым противоречием поступательному развитию общества, интересам народа, достижениям естествознания. Философский идеализм не мог ответить на те вопросы, которые выдвигала жизнь и ставило развитие передовой науки.

Во второй половине XIX в. Россия окончательно сложилась как многонациональное государство. На развитие общественной, философской и социологической мысли народов России в этот период еще в большей степени, нежели раньше, оказывали влияние общие закономерности развития страны, определявшиеся многонациональным характером государства, ростом международных культурных связей, распространение идей общности интересов народов в борьбе против социального и национального гнета. Новым, огромным по своему историческому значению, общим фактором, влиявшим на интеллектуальную жизнь народов России второй половины XIX в., стало развитие капитализма. Развитие капитализма и определяемый им в конечном счете весь ход общественной жизни вели к сближению всех наций между собой, которому противостоял национальный гнет царизма.

Для судеб философской и социологической мысли народов России очень важным явилось значительное усиление ее связей с русским освободительным движением и русской культурой. Конечно, в условиях господства официальной идеологии широкое поле для распространения получили православно-клерикальные, реакционные и консервативные дворянско-буржуазные идеи. Но вместе с тем прогрессивная мысль народов России получила и значительные возможности для освоения достижений русской демократической культуры, для овладения кругом идей русской революционно-демократической и просветительской мысли.

Царское самодержавие проводило в отношении многочисленных народов России свою традиционно-черносотенную политику национального угнетения, политику разделения наций, разращения народного сознания, разжигало вражду и взаимное недоверие между народами. С другой стороны, в общественной мысли и культуре ряда народов во второй половине XIX в. стал поднимать голову буржуазный национализм. В этих условиях прогрессивные направления общественной мысли должны были вновь и вновь переосмысливать вопрос о сочетании борьбы за социальное и национальное освобождение.

Вторая половина XIX в. дала немало примеров плодотворного решения прогрессивными мыслителями народов нашей страны этой сложной проблемы. Блестящую страницу в истории интернациональных связей передовых мыслителей России являют собой факты организационных и идейно-политических связей вождей русской революционно-демократической и просветительской мысли 60-х г. XIX в. с революционно-демократическими и иными прогрессивными течениями общественной мысли Украины, Белоруссии, Литвы, Грузии, Армении и других народов тогдашней Российской империи.

Вполне закономерным является тот факт, что многостороннее и богатое по своему содержанию развитие прогрессивной философии и социологии в России второй половины XIX в. включало в себя не только философские и социологические учения русских материалистов, но и общие и близкие к ним по своим идейно-теоретическим основам учения мыслителей-демократов других народов СССР. Хотя не все передовые мыслители народов империи стояли на позициях революционной демократии и домарксистского материализма, главной магистральной линией развития передовых течений философской и социологической мысли в пореформенную эпоху была линия революционного демократизма, философского материализма и реализма в искусстве.

Передовая, революционная мысль России, особенно ее воинствующий материализм и реалистическая эстетика, социалистические и революционно-преобразовательные идеи общественного развития имели не только общероссийское значение, их влияние выходило за пределы России. Передовые течения философской и социологической мысли, научные школы в естествознании и особенно лучшие достижения реалистической литературы и искусства пореформенной России оказали плодотворное влияние на философскую и общественную мысль, литературу и искусство ряда европейских, особенно славянских народов.

Но революционно-демократические мыслители России и других европейских стран XIX в. не смогли выработать последовательно-научной философии, которая указала бы верный путь социалистического преобразования мира.

Закономерным результатом исканий философской и социологической мысли человечества как на Западе, так и на востоке Европы, для всего мира, в том числе и для России, явилось возникновение и распространение марксизма, его философии — диалектического и исторического материализма.

Важнейшим итогом историко-философского процесса в России второй половины XIX в. является утверждение на русской почве марксизма и превращение его в ведущее направление в общественной мысли.

К началу 80-х гг. возникли условия для оформления социал-демократического движения, теоретической основой которого стал марксизм. Период с 1884 по 1894 г. В. И. Ленин квалифицировал как «период возникновения и упрочения теории и программы социал-демократии». В это десятилетие число сторонников марксизма в России измерялось единицами. Социал-демократия как идейное течение еще не соединилось с рабочим движением, переживая, как политическая партия, процесс утробного развития. Но из года в год марксизм расширял свое влияние. В середине 90-х гг. марксизм стал не только программой группы «Освобождение труда», но и завоевал на свою сторону наиболее сознательную часть революционеров России. В середине 90-х гг. возникает множество марксистских кружков, резко возрастает издание марксистской литературы, широко разворачивается полемика вокруг проблем марксизма. Марксизм становится течением русской общественной мысли и составной частью рабочего движения в России.

Распространение в России марксизма — последовательно интернационалистского учения, явилось для всех народов нашей страны событием огромного исторического значения, ибо только учение Маркса дало возможность найти ответ на вопросы, над которыми билась передовая мысль этих народов. Примечательным является факт, что с самого начала марксистские кружки в России строились не по национальному, а по интернациональному принципу.

Марксизм в России, начиная с Г. В. Плеханова и его группы «Освобождение труда», с первых же дней своего возникновения поставил в центре своего внимания Марксову философию научного познания и коммунистического преобразования мира, обособленную в «Капитале» и других трудах основоположников научного социализма.

Материалистическая диалектика, как метод познания действительности и особенно социальных процессов, стала в центре внимания марксистов России. Учение марксизма, научная философия диалектического и исторического материализма, явилось и для России той правильной революционной теорией, которая не только объясняла мир, но и указала пути его революционного преобразования.

Г. В. Плеханов был первым русским революционным мыслителем, начавшим распространение марксистских философских и социологических идей в рабочем движении России, сделавшим шаг навстречу этому движению. Но уже на первом этапе деятельности Плеханова и его соратников — в 80-х — первой половине 90-х годов XIX в. — сказались слабости и недостатки в его теоретической работе — отступление от конкретно-исто-

рического подхода в понимании особенностей общественного развития России и российского революционного движения, некритическое усвоение опыта западноевропейских партий II Интернационала, слабая связь с практическим движением российского рабочего класса, преувеличение роли либеральной буржуазии в российском освободительном движении и иллюзии в отношении «легального марксизма», известная терпимость к неверным взглядам Струве и других его представителей.

Перед В. И. Лениным, вступившим в середине 90-х годов XIX в. на авансцену революционной борьбы и теоретической деятельности, стояли задачи, — продолжая революционное дело, начатое Марксом и Энгельсом, развить диалектический и исторический материализм применительно к эпохе империализма и, освобождая марксистскую мысль от ревизионизма и оппортунизма, присущих большинству теоретиков II Интернационала, обосновать необходимость пролетарской партии нового типа, соединить теорию марксизма с практикой массовой пролетарской борьбы новой эпохи, творчески разработать проблемы социального развития и научной мысли, вставшие на рубеже XIX и XX вв. В. И. Ленин блестяще справился с этими задачами и тем самым поднял учение марксизма, его философию на новую, высокую ступень.

Этот величайший по своему всемирно-историческому значению процесс рассматривается в IV томе «Истории философии в СССР».

УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ И ИССЛЕДОВАНИЙ

I. ЛИТЕРАТУРА К ТОМУ В ЦЕЛОМ

Произведения классиков марксизма-ленинизма

- Маркс К. и Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. — Сочинения, т. 2.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — Сочинения, т. 3.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии. — Сочинения, т. 4.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Альянс социалистической демократии и Международное товарищество рабочих. — Сочинения, т. 18.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Переписка с русскими политическими деятелями. М., 1951.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Избранные письма. [М.], 1953.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
- Воспоминания о Марксе и Энгельсе. М., 1956.
- К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967.
- Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 1.
- Маркс К.* К критике политической экономии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 13.
- Маркс К.* Капитал. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, тт. 23—25.
- Энгельс Ф.* Эмигрантская литература. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 18.
- Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20.
- Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 21.
- Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 21.
- Энгельс Ф.* Внешняя политика русского царизма. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 22.
- Энгельс Ф.* Диалектика природы. М., 1964.
- Ленин В. И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — Полное собрание сочинений, т. 1.
- Ленин В. И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. — Полное собрание сочинений, т. 1.
- Ленин В. И.* От какого наследства мы отказываемся. — Полное собрание сочинений, т. 2.
- Ленин В. И.* По поводу одной газетной заметки. — Полное собрание сочинений, т. 2.
- Ленин В. И.* Попятное направление в русской социал-демократии. — Полное собрание сочинений, т. 4.

- Ленин В. И.* Гонители земства и аннибалы либерализма. — Полное собрание сочинений, т. 5.
- Ленин В. И.* Начало демонстраций. — Полное собрание сочинений, т. 5.
- Ленин В. И.* Что делать? — Полное собрание сочинений, т. 6.
- Ленин В. И.* Первые уроки. — Полное собрание сочинений, т. 9.
- Ленин В. И.* Первые итоги политической группировки. — Полное собрание сочинений, т. 12.
- Ленин В. И.* Победа кадетов и задачи рабочей партии. — Полное собрание сочинений, т. 12.
- Ленин В. И.* Крестьянская или «трудовая» группа в РСДРП. — Полное собрание сочинений, т. 13.
- Ленин В. И.* Плеханов и Васильев. — Полное собрание сочинений, т. 14.
- Ленин В. И.* Лев Толстой, как зеркало русской революции. — Полное собрание сочинений, т. 17.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — Полное собрание сочинений, т. 18.
- Ленин В. И.* О «Вехах». — Полное собрание сочинений, т. 19.
- Ленин В. И.* Герои «оговорочки». — Полное собрание сочинений, т. 20.
- Ленин В. И.* «Крестьянская реформа» и пролетарски-крестьянская революция. — Полное собрание сочинений, т. 20.
- Ленин В. И.* Л. Н. Толстой. — Полное собрание сочинений, т. 20.
- Ленин В. И.* Л. Н. Толстой и его эпоха. — Полное собрание сочинений, т. 20.
- Ленин В. И.* Л. Н. Толстой и современное рабочее движение. — Полное собрание сочинений, т. 20.
- Ленин В. И.* Наши упразднители. — Полное собрание сочинений, т. 20.
- Ленин В. И.* По поводу юбилея. — Полное собрание сочинений, т. 20.
- Ленин В. И.* Толстой и пролетарская борьба. — Полное собрание сочинений, т. 20.
- Ленин В. И.* Блок кадетов с прогрессистами и его значение. — Полное собрание сочинений, т. 21.
- Ленин В. И.* Избирательная кампания в IV Думу и задачи революционной социал-демократии. — Полное собрание сочинений, т. 21.
- Ленин В. И.* Памяти Герцена. — Полное собрание сочинений, т. 21.
- Ленин В. И.* Две утопии. — Полное собрание сочинений, т. 22.
- Ленин В. И.* Еще один поход на демократию. — Полное собрание сочинений, т. 22.
- Ленин В. И.* О народничестве. — Полное собрание сочинений, т. 22.
- Ленин В. И.* Либералы и свобода союзов. — Полное собрание сочинений, т. 23.
- Ленин В. И.* Критические заметки по национальному вопросу. — Полное собрание сочинений, т. 24.
- Ленин В. И.* Еще одно уничтожение социализма. — Полное собрание сочинений, т. 25.
- Ленин В. И.* Из прошлого рабочей печати в России. — Полное собрание сочинений, т. 25.
- Ленин В. И.* Пацифизм буржуазный и пацифизм социалистический. — Полное собрание сочинений, т. 26.
- Ленин В. И.* Философские тетради. — Полное собрание сочинений, т. 29.
- Ленин В. И.* Детская болезнь «левизны» в коммунизме. — Полное собрание сочинений, т. 41.
- Ленин В. И.* Письмо Г. В. Плеханову. 9 ноября 1900 г. — Полное собрание сочинений, т. 46.
- Ленин В. И.* В редакцию газеты «Правда». 8 сентября 1912 г. — Полное собрание сочинений, т. 48.
- Ленин В. И.* И. Ф. Арманд. Июнь, 1914 г. — Полное собрание сочинений, т. 48.
- Ленин В. И.* К. А. Тимирязеву. 27 апреля 1920 г. — Полное собрание сочинений, т. 51.
- Ленин В. И.* М. И. Ульяновой. 24 декабря 1824 г. — Полное собрание сочинений, т. 55.
- Ленин В. И.* А. И. Ульяновой-Елизаровой. 16 января 1896 г. — Полное собрание сочинений, т. 55.

Обобщающие исследования

- Азнауров А. А.* Очерки по этике великих русских революционных демократов. Баку, 1964.
- Андреевич.* Опыт философии русской литературы. СПб., 1909.

- Асмус В.* Борьба философских течений в Московском ун-те в 70-х годах XIX в. — «Вопросы истории», 1946, № 1.
- Бобров Е.* Философия в России, вып. 1-6. Казань, 1889—1902.
- Васецкий Г. и Иовчук М.* Очерки по истории русского материализма XVIII—XIX вв. М., 1942.
- Васецкий Г. С.* Классическая русская материалистическая философия 19 в. и ее историческое значение. Киев, 1952.
- Венгеров.* Критико-биографический словарь русских писателей и ученых, т. I. [Б. м.]. 1889.
- Володин А. И.* Начало социалистической мысли в России. М., 1966.
- Воровский В.* Сочинения, т. I—III. М., 1933.
- Галактионов А., Никандров П.* История русской философии. М., 1961.
- Галактионов А. А. и Никандров П. Ф.* Методологические проблемы истории русской философии. — «Философские науки», 1966, № 4.
- Гершензон М.* История молодой России. М.—Пг., 1923.
- Глазголев Н. А.* Проблемы истории русской демократической критики. М., 1966.
- Евгеньев-Максимов В.* Очерки по истории социалистической журналистики в России XIX в. М., 1927.
- Евгеньев-Максимов В.* «Современник» при Чернышевском и Добролюбом. Л., 1936.
- Zenkovsky V. V. A.* History of Russian philosophy. New York, 1953.
- Зеньковский В.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955.
- Иванов Ив.* История русской критики, ч. 1-2. СПб., 1898; ч. 3-4. СПб., 1900.
- Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли, ч. 1-2. СПб., 1914.
- Из истории философии XIX века. М., 1933.
- Из истории русской [материалистической философии]. — «Ученые записки Академии общественных наук», 1949, вып. V.
- Из истории русской философии XVIII—XIX веков. М., 1952.
- Из истории философской мысли народов СССР. Сб. статей. М., 1962.
- Иовчук М. Т.* Развитие материалистической философии в России в XVIII—XIX вв. М., 1940.
- Иовчук М.* Революционные просветители — предшественники марксизма в России. — «В помощь марксистско-ленинскому образованию», 1940, № 17.
- Иовчук М.* Ленинизм и передовая русская культура XIX в. — «Большевик», 1945, № 21.
- Иовчук М. Т.* Основные черты русской классической материалистической философии XIX века. Минск, 1949.
- Иовчук М. Т.* О самостоятельности русской материалистической философии, ее традициях и их преемственности. — «Вопросы философии», 1948, № 3.
- Иовчук М. Т., Сидоров М. И.* Борьба В. И. Ленина за прогрессивное наследие философской мысли человечества. — «Вопросы философии», 1954, № 2.
- Иовчук М. Т. Г. В. Плеханов и вопросы истории русской философии.* — «Вестник МГУ», 1956, № 2.
- История политических учений. М., 1960.
- Сб. «История русской критики», т. I. М.—Л., 1958.
- История русской экономической мысли, т. I, ч. 2. М., 1958.
- История социалистических учений. М., 1964.
- Каменский З.* К вопросу о традиции в русской материалистической философии XVIII—XIX вв. — «Вопросы философии», 1947, № 2.
- Кареев Н. И.* Историко-теоретические взгляды Чернышевского, Лаврова и Михайловского. — «Научно-исторический журнал», 1914, № 1.
- Кирпотин В. Я.* Идеи предшественники марксизма-ленинизма в России. М., 1931.

- Краткий очерк истории философии. М., 1967.
- Кружков В.* Основные особенности классической русской философии. Ставрополь, 1944.
- Кружков В. С.* О русской классической философии XIX века. М., 1945.
- Кружков В. и Федосеев П.* Основные черты русской классической философии XIX века. — «Большевик», 1943, № 6.
- Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России. — «Вопросы философии и психологии», 1890, кн. 4.
- Козьмин Б. П.* Из истории революционной мысли в России. Избранные труды. М., 1961.
- Корнилов А. А.* Общественное движение при Александре II (1855—1881). Исторические очерки. М., 1909.
- Карякин Ю. и Плимак Е.* Мистер Кон исследует «русский дух». М., 1961.
- Коялович М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб., 1901.
- Lampert E.* Sons against fathers. Studies in Russian radicalism and revolution. Oxford, 1965.
- Левин Ш. М.* Общественное движение в России в 60—70-е годы XIX века. М., 1958.
- Лемке М.* Политические процессы Михайлова, Чернышевского и Писарева. СПб., 1907.
- Лемке М.* Политические процессы в России 1860-х годов. М.—Пг., 1923.
- 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.
- Masaryk Th.* Der russischen Geschichte und Religionsphilosophie. Bd. II. Jena, 1913.
- Masaryk Th. J.* The Spirit of Russia. In book: «Studies in History, Literary and Philosophy», vol. II. London—New York, 1955.
- Маслин А. Н.* Материализм и революционно-демократическая идеология в России в 60-х годах XIX века. М., 1959.
- Медведский К. П.* Современное русское мирозерцание и его отражение в литературе. — «Наблюдатель», 1892, кн. 9.
- Михайлов С. М.* О роли русской революционно-демократической идеологии в формировании передовой общественной мысли народов России в XIX веке. — «Вопросы философии», 1952, № 5.
- Милюков П.* Из истории русской интеллигенции. (Сборник статей и этюдов). СПб., 1903.
- Милюков П.* Очерки по истории русской культуры, т. 1-3. СПб., 1903—1904.
- Нельский О.* Движение русской общественной мысли от идеализма к марксизму (Белинский—Чернышевский—Плеханов). В сб. «Группа «Освобождение [труда]», № 2, 1924.
- Новиков А. И. В. И. Ленин* о материалистических традициях в русской философии. Л., 1957.
- Новиков А. И.* Ленинизм и прогрессивные традиции русской общественной мысли. Ист.-философ. очерк. Л., 1965.
- Овсянников М. Ф., Смирнова З. В.* Очерки истории эстетических учений. М., 1963.
- Очерки по истории логики в России. М., 1962.
- Очерки истории исторической науки в СССР, т. 2. М., 1960.
- Очерки по истории русской критики. Под ред. А. Луначарского и др., т. 2. М.—Л., 1931.
- Очерки по истории философии в России. (Вторая половина XIX и начало XX века). Сб. статей. М., 1960.
- Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. II. М., 1956.
- Пажитнов К. Л.* Развитие социалистических идей в России. Пг., 1924.
- Пантин И. К.* Материалистическое мировоззрение и теория познания русских революционных демократов. М., 1961.

- Илеханов Г. В.* История русской общественной мысли. — Сочинения, т. XX—XXIV. М.—Л., 1925—1927.
- Покровский С. А.* Фальсификация русской политической мысли в современной реакционной буржуазной литературе. М., 1957.
- Полянский В.* Три великих русских демократа. М., 1938.
- Прокофьев В.* Великие русские мыслители в борьбе против идеализма и религии. М., 1953.
- Против современных фальсификаторов истории русской философии. М., 1960.
- Русская прогрессивная философская мысль XIX века (30—60-е годы). М., 1959.
- Russische Religionsphilosophie. Dokumente. Hrsg. V. Heidelberg, 1956.
- Сакулин П.* Русская литература и социализм, ч. I. М., 1924.
- Седова М.* Классики русской философии о природе суждения. М., 1950.
- Сидоров М. И.* В. И. Ленин и вопросы истории русской материалистической философии. М., 1962.
- Смирнов А. И.* Публичные лекции по философии наук. Основные понятия и методы наук физико-математических. Казань, 1896.
- Смирнова З. В.* Эстетика русских революционных демократов. В сб. «Из истории русской философии XVIII—XIX веков». М., 1952.
- Стеклов Ю. М.* Борцы за социализм, т. 1. М.—Пг., 1923.
- Сушко Н. Я.* Развитие домарксистской материалистической философии в России. М., 1952.
- Фаресов А. И.* Семидесятники. Очерки умственных и политических движений в России. СПб., 1905.
- Филиппов М.* Судьбы русской философии. (Очерки). — «Русское Богатство», 1894, № 1, 3, 4, 8, 9, 11.
- Фриче В. М.* От Чернышевского к «Вехам». М., 1910.
- Хеэр Р.* Пионеры русской общественной мысли. М., 1955. (Исследование немарксистских концепций в России периода XIX века и их частичного возрождения в Советском Союзе).
- History of Christianity 1650—1950. Secularisation of the West, James Hastings Nickols. N. Y., 1956.
- Четвериков И. П.* Критический индивидуализм в русской философии. (Историко-критический очерк). — «Труды Киевской духовной академии», 1905, кн. 9.
- Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.
- Шпет Г.* Очерк развития русской философии, ч. I. Пг., 1922.
- Schultze B.* Russische Denker, ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum. Wien, 1950.
- Щипанов И. Я.* В. И. Ленин и русская философия. — «Философские науки», 1960, № 3.
- Щипанов И. Я.* Некоторые принципиальные вопросы истории русской философии. — «Философские науки», 1965, № 6.
- Яковенко Б.* Очерки русской философии. Берлин, 1922.
- Яковенко В.* Geschichte des Hegelianismus in Russland, Bd. I. Prag, 1940.

ИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ К ОТДЕЛЬНЫМ ГЛАВАМ

Г Л А В А I I

Источники

- Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений. В 16 томах, т. I—XVI. М., 1939—1950.
- Чернышевский Н. Г.* Избранные философские произведения. В трех томах, т. I—III. М., 1950.

Исследования

- Асмус В. Ф. Н. Г.* Чернышевский как диалектик. — «Под знаменем марксизма», 1939, № 5.
- Баскаков В. Г.* Мирозозрение Чернышевского. М., 1956.

- Белик А. П.* Эстетика Чернышевского. М., 1961.
- Бельчиков Н. Ф.* Николай Гаврилович Чернышевский. (Критико-биографический очерк). М., 1946.
- Бушует С.* Великий русский гегельянец и материалист. — «Фронт науки и техники», 1935, № 1.
- Walicki A.* Materializm «antropologiczny» M. Czernyszewskiego. «Studia filozoficzne». Warszawa, 1959, N 4.
- Виленская Э. С.* Н. Г. Чернышевский и А. И. Герцен о роли народных масс в освободительной борьбе. — «Вопросы философии», 1960, № 8.
- Водозовов Н. В.* Н. Г. Чернышевский. М.—Л., 1938.
- Войтинская О. С.* Чернышевский в борьбе за материализм. Стеногр. лекций. М., 1948.
- Ворошицын И. П.* Н. Г. Чернышевский и религия. М., 1933.
- Горев Б. Н.* Г. Чернышевский — мыслитель и революционер. 1934.
- Григорьян М.* Материализм Чернышевского. — «Под знаменем марксизма», 1936, № 10.
- Габараев С. Ш.* Основные черты материализма Н. Г. Чернышевского. — «Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского ин-та». Сталинир, 1958, вып. 9.
- Доборин А.* Философские взгляды Н. Г. Чернышевского. — «Летописи марксизма», [1928], кн. 7/8.
- Денисюк И. Н.* Г. Чернышевский. Его время, жизнь и сочинения. М., 1908.
- Евграфов В.* Диалектика Н. Г. Чернышевского. — «Большевик», 1945, № 11-12.
- Евграфов В.* Классическое произведение Чернышевского по эстетике. — «Большевик», 1945, № 15.
- Евграфов В.* Выдающееся произведение Н. Г. Чернышевского по философии. — «Большевик», 1945, № 22.
- Евграфов В. Е.* Философские взгляды Н. Г. Чернышевского. В кн.: «Из истории русской философии». Сб. статей. М., 1949.
- Ильинский В. Г.* Н. Г. Чернышевский как философ. — «Ученые записки Саратовского гос. ун-та», 1926, т. 5, вып. 2.
- Ильинский.* К вопросу о философских и социологических воззрениях Н. Чернышевского. — «Вестник Коммунистической Академии», 1927, кн. 20.
- Иовчук М. Т. и Евграфов В. Е.* Великий демократ и патриот русского народа. Киев, 1940.
- Иовчук М. Т.* Материалистическое мировоззрение Н. Г. Чернышевского — высшее достижение домарксистской философии. — «Вестник АН СССР», 1953, № 7.
- Иовчук М. Т.* Мировоззрение Н. Г. Чернышевского. М., 1954.
- К юбилею Н. Г. Чернышевского. (Сб. к 100-летию со дня рождения). Саратов, 1928.
- Каценбоген С. З.* Н. Г. Чернышевский как философ. — «Ученые записки Свердловского гос. пед. ин-та», 1939, вып. 2 (история, философия и лингвистика).
- Кирпотин В.* Чернышевский и диалектика. — «Под знаменем марксизма», 1928, № 11.
- Кирпотин В.* Материализм Чернышевского. — «Вестник Коммунистической Академии», 1928, кн. 30.
- Кирпотин В. Я.* Чернышевский и марксизм. Л., 1929.
- Каган М. С.* Эстетическое учение Чернышевского. М.—Л., 1958.
- Коч И. С.* Этические воззрения Н. Г. Чернышевского. — «Вопросы философии», 1950, № 2.
- Котляревский Н.* Очерки из истории общественного настроения шестидесятых годов. Н. Г. Чернышевский и новая вера в философском одеянии. — «Вестник Европы», 1912, декабрь.
- Крупская Н. К.* Ленин и Чернышевский. В сб. «Ленин о культуре и искусстве». М., 1956.
- Лебедев-Полянский П. Н.* Г. Чернышевский. М., 1939.
- Лезнев И.* Мировоззрение Н. Г. Чернышевского. — «Новый мир», 1940, № 2-3.
- Луначарский А. В.* Статьи о Чернышевском. М., 1958.

- Дупло И.* Чернышевский и философия. — «Под знаменем марксизма», 1940, № 1.
- Ляцкий Е. А.* Чернышевский. — «Современный Мир», 1909, № 11; 1910, № 10-11.
- Николаев А. А.* Николай Гаврилович Чернышевский. Знаменитый ученый и родоначальник русского социализма. Его жизнь и труды. Ярославль. 1919.
- Нович И.* Жизнь Чернышевского. М., 1939.
- Оконская Н. Б.* Теория познания Н. Г. Чернышевского и диалектический материализм. В сб. «Вопросы теории познания». Пермь, 1961.
- Полиместов И. У.* Н. Г. Чернышевский. — «Русский архив», 1890, № 1.
- Познанский Н. Ф.* Диалектические высказывания Николая Гавриловича Чернышевского. — «Советская школа педагогика», 1948, № 7.
- Порог И. В.* Герцен и Чернышевский. Саратов, 1963.
- Романов И. М.* Мировоззрение Н. Г. Чернышевского в 1872—1883 гг. Якутск, 1958.
- Розенталь М.* Философские взгляды Н. Г. Чернышевского. М., 1948.
- Розентейн Д. М.* Н. Г. Чернышевский и классическая немецкая философия. В кн. «Труды научной сессии к 50-летию со дня смерти Чернышевского». Л., 1941.
- Рюриков Б. Н.* Г. Чернышевский. М., 1953.
- Рязанов Д.* Маркс и Чернышевский. — «Летопись марксизма», 1928, № 7-8.
- Садовник А. А.* Теория познания Н. Г. Чернышевского. В кн. «Труды научной сессии к 50-летию со дня смерти Чернышевского». Л., 1941.
- Скафтымов А.* Жизнь и деятельность Н. Г. Чернышевского. Саратов, 1947.
- Смирнова З.* Важнейшие произведения Н. Г. Чернышевского. — «Пропагандист», 1945, № 14.
- Стеклов Ю.* Философские воззрения Н. Г. Чернышевского. — «Под знаменем марксизма», 1927, № 5.
- Стеклов Ю.* Жизнь и деятельность Н. Г. Чернышевского. Л., 1930.
- Стремякова И. В.* И. Ленин о значении борьбы Н. Г. Чернышевского против позитивизма и агностицизма. В сб. «О книге В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Новосибирск, 1959.
- Труды научной сессии к пятидесятилетию со дня смерти Н. Г. Чернышевского Ленинградского гос. ун-та. Л., 1941.
- Трофимов В. Г.* Социалистическое учение Н. Г. Чернышевского. Л., 1957.
- Федоров К. М.* Н. Г. Чернышевский. Ашхабад, 1904.
- Фролов И. Б.* Н. Г. Чернышевский. [Б. м.], 1928.
- Н. Г. Чернышевский. — «Русское Богатство», 1889, № 11.
- Н. Г. Чернышевский, 1828—1928. Сборник статей, документов и воспоминаний. М., 1928.
- Н. Г. Чернышевский. Сборник статей к 50-летию со дня смерти великого революционера-демократа. Саратов, 1939.
- Н. Г. Чернышевский. 1889—1939. Сборник статей и материалов. Л., 1940.
- Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. В двух томах, т. 1—2. Саратов. 1958—1959.
- Сб. Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы, т. 1—2. Саратов, 1961.
- Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы, [т.] 4. Саратов, 1965.
- Чешилин-Ветринский Н. Г.* Чернышевский. 1828—1889. Пг., 1923.
- Ярославский Е. Н.* Г. Чернышевский. [М.], 1928.
- Ярославский Е.* Николай Гаврилович Чернышевский. [Кому пролетариат ставит памятники]. М., 1919.

ГЛАВА III

Источники

Добролюбов Н. А. Собрание сочинений. В 9-ти томах. М.—Л., 1961—1964.

Добролюбов Н. А. Избранные философские произведения, т. 1-2. [Л.], 1948.

Исследования

Воровский В. Н. А. Добролюбов. Сочинения, т. II. М., 1931.

Горев Б. Добролюбов — революционный демократ и утопический социалист. — «Красная Новь», 1936, № 2.

Дайреджиев Б. Добролюбов, его время и наследники. — «Новый мир», 1936, кн. 2.

Деборин А. Н. А. Добролюбов. — «Фронт науки и техники», 1936, № 3.

Добролюбов Н. А. — «Голос минувшего», 1917, № 2; 1918, №№ 1—9; 1922, № 1.

Добролюбов Н. А. Сборник статей о нем и избранных его произведений. М., 1929.

Добролюбов Н. А. Статьи М. Клевенского, В. Полянского и В. Кирпотина. М., 1936.

Н. А. Добролюбов (1836—1861). Статьи и материалы. — «Известия Академии наук СССР», 1936, № 1-2.

Н. А. Добролюбов в воспоминаниях современников. М., 1961. (Серия литературных мемуаров).

Засулич В. Писарев и Добролюбов. В кн. «Сб. статей», т. II. СПб., 1907.

Иовчук М. Философские и социально-политические воззрения Н. А. Добролюбова. — «Большевик», 1945, № 5.

Иовчук М. Т. Философские и социально-политические воззрения Н. А. Добролюбова. В кн.: *Добролюбов Н. А.* Избранные философские произведения, т. 1. М., 1948.

Иовчук М. Т. Философские и общественно-политические воззрения Н. А. Добролюбова. В кн.

«Из истории русской философии». Сб. статей. М., 1949.

Кирпотин В. Добролюбов. — «Большевик», 1936, № 4.

Клеевский М., Полянский В. Н. А. Добролюбов (1836—1861). М., 1936.

Коган Л. Материализм Добролюбова. — «Под знаменем марксизма», 1938, № 2.

Коган Л. Этические взгляды Добролюбова. — «Фронт науки и техники», 1938, № 3.

Коган Л. К вопросу о формировании мировоззрения Добролюбова. — «Литературный критик», 1938, № 9-10.

Коган Л. Атеизм Добролюбова. — «Под знаменем марксизма», 1939, № 1.

Краницфельд В. П. Н. А. Добролюбов. — «Современный мир», 1911, кн. XI.

Кружков В. С. Мировоззрение Н. А. Добролюбова. М., 1950.

Морозов П. Н. А. Добролюбов. — «Образование», 1896, кн. XII.

Наумова М. А. Философские основы критики Добролюбова. В кн. «Труды МИФЛИ», т. 1. Философский фак-т. М., 1937.

Наумова М. А. Социологические, философские и эстетические взгляды А. Н. Добролюбова. М., 1960.

Неведомский М. О Добролюбова. — «Наша Заря», 1911, кн. XI.

Овсянко-Куликовский Д. Н. Н. А. Добролюбов (1836—1861). В кн. «История русской литературы 19-го века», т. 3. М., 1910.

Панкевич П. Историко-социологические взгляды Н. А. Добролюбова. — «Под знаменем марксизма», 1928, № 12.

Пипер Л. Историческое значение Н. А. Добролюбова. — «Фронт науки и техники», 1936, № 3.

Плеханов Г. В. Работы о Добролюбова. В кн. «Литературное наследство Г. В. Плеханова», сб. 6. М., 1938.

Полянский В. Н. А. Добролюбов. М.—Л., 1926.

- Полянский В. П. А. Добролюбов. Мировоззрение и литературно-критическая деятельность. М., 1933.
- Сб. «Н. А. Добролюбов. Столетие со дня рождения. Памятка». Л., 1936.
- Скабичевский А. М. Н. А. Добролюбов, его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1894.

- Соловьев Г. А. Эстетические взгляды Н. А. Добролюбова. М., 1963.
- Стеклов Ю. Социально-политические взгляды Н. А. Добролюбова. — «Современник», 1911, кн. XI.
- Стеклов Ю. Жизнь и деятельность Н. А. Добролюбова (1836—1861). Л., 1930.

Г Л А В А IV

Источники

- Писарев Д. И. Полное собрание сочинений, т. 1—6. СПб., 1894.
- Писарев Д. И. Дополнительный выпуск к Полному собранию сочинений. СПб., 1913.
- Писарев Д. И. Сочинения в четырех томах, т. 1—4. М., 1955—1956.
- Писарев Д. И. Избранные философские и общественно-политические статьи. [Л.], 1949.

Исследования

- Базаров В. Из истории просветительства. — «Правда», 1904, № 6—8.
- Barghoorn P. C. D. J. Pisarev a representative of Russian nihilism. — «Review of politics», 1948, vol. 10, N 2.
- Barghoorn Tr. Nihilism, Utopia and Realism in the thought of Pisarev. In book: «Russian thought and Politics». Cambridge, 1957.
- Белов П. Т. Место и роль Д. И. Писарева в истории русского материализма. — «Ученые записки Академии общественных наук», 1949, вып. V.
- Борщевский С. «Раскол в нигилистах». — «Литературный критик», 1940, № 11-12.
- Воровский В. В. Д. И. Писарев. В кн.: Воровский В. В. Сочинения, т. II. М., 1931.
- Засулич В. Писарев и Добролюбов. В кн.: «Сборник статей», т. II. СПб., 1907.
- Казанович Е. Д. И. Писарев. [Б. м.], 1922.

- Каренин Н. Дмитрий Иванович Писарев. — «Научное обозрение», 1900, № 4.
- Kaster C. Dimitri Pissarev. — «Europe», Paris, 1965, sept.-oct., № 437-438.
- Кирпотин В. Материализм Писарева. — «Под знаменем марксизма», 1927, № 1.
- Кирпотин В. Я. Дмитрий Иванович Писарев. Л., 1929.
- Кирпотин В. Радикальный разночинец. Писарев. М., 1933.
- Коган Л. Атеизм Писарева. — «Под знаменем марксизма», 1938, № 7.
- Козьмин. Раскол в нигилистах. — «Литература и марксизм», 1928, № 2.
- Козьмин. Писарев и социализм. — «Литература и марксизм», 1929, № 4, 5, 6.
- Coquart Armand. Dmitri Pisarev (1840—1868) et l'idéologie du nihilisme russe. Paris, 1946.
- Coquart A. Le nihiliste Pisarev. — «Revue des études Slaves», Paris, 1946, n. 22.
- Кружков В. Выдающийся русский просветитель 60-х годов. — «Книга и пролетарская революция», 1938, № 8-9.
- Кружков В. Д. И. Писарев. — «Большевик», 1940, № 21.
- Кружков В. Мировоззрение Д. И. Писарева. — «Фронт науки и техники», 1938, № 7.
- Кружков В. Д. И. Писарев. М., 1942.
- Кружков В. Философские взгляды Д. И. Писарева. — «Под знаменем марксизма», 1938, № 4.

- Маслин А. Н.* Мировоззрение Д. И. Писарева. В кн. «Из истории русской философии». Сб. статей. М., 1949.
- Мещеряков Н. Л.* Эволюция мировоззрения Д. И. Писарева. — «Известия АН СССР». (Отделение литературы и языка), 1941, № 1.
- Miller A.* Pissarev and Diderot. In book: «Diderot Studies», 6. Genève, 1964.
- Неверов В. Ф.* Нигилизм Писарева в социалистическом освещении. «Красная Новь», 1926, кн. VI.
- Переверзев В. Ф.* Нигилизм Писарева в социологическом освещении. — «Красная Новь», 1926, кн. VI.
- Пинкевич А.* Писарев и естествознание. — «Летопись», 1915, № 12. [Писарев Д.]. (Андреевич). Д. И. Писарев, его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1893.
- [Д. И. Писарев]. Сборник статей о нем и избранных его произведений. М., 1929.
- Плоткин Л. А.* Д. И. Писарев. Жизнь и деятельность. М., 1962.
- Плоткин Л. А.* Писарев и литературно-общественное движение шестидесятых годов. М.—Л., 1945.
- Плоткин Л. Д.* И. Писарев. Л., 1940.
- Прокофьев В. И.* Д. И. Писарев и вопросы естествознания. — «Известия АН СССР». (Серия истории и философии), 1950, т. VII, № 3.
- Сафранов Б.* Политические и философские взгляды Д. И. Писарева. — «Под знаменем марксизма», 1943, № 3.
- Стабичевский А. И.* Дмитрий Иванович Писарев. (Его критическая деятельность в связи с характером его умственного развития). — «Отечественные записки», 1869, № 1-2, 3-4.
- Соловьев Е. Д.* Д. И. Писарев. Пб.—М.—Берлин, 1922.
- Hlaváček L.* Revoluční demokrat D. J. Pisarev. — «Svět sovetu», Praha, 1950, Roc. 13, N 43.
- Holota L.* Pisarev a jeho doba. — «Slovenský filozofický časopis». Bratislava, 1958, roc. 13, N 4.
- Шатров Н. Д.* И. Писарев. — «Русская мысль», 1894, № 9.
- Цыбенко В. А.* Научное значение статей Д. И. Писарева по естествознанию. — «Вопросы философии», 1953, № 1.
- Ярославский Ем. Д.* И. Писарев. (К 100-летию со дня рождения). — «Вестник АН СССР», 1940, № 11-12.

Г Л А В А V

Источники

- Антонович М. А.* Избранные статьи Философия, критика, политика. Л., 1938.
- Антонович М. А.* Избранные философские сочинения. 1945.
- Антонович М. А.* Рецензия на кн.: «Современная философия (философский лексикон)». Киев, 1861. — «Современник», 1861, № 2.
- Антонович М. А.* Два типа современных философов. (Три беседы о современном значении философии. Соч. Лаврова). — «Современник», 1861, № 3-4.
- Антонович М. А.* О гегелевской философии. (Гегель и его время. Лекции Р. Гайма). — «Современник», 1861, т. 88.
- Антонович М. А.* Умственные движения в XVIII веке. — «Современник», 1865, № 11-12.
- Антонович М. А.* Рецензия на книгу К. Фишера: История новой философии. М., 1862. — «Современник», 1862, № 2.
- Антонович М. А.* Предисловие к книге В. Уэвелла «История индуктивных наук», т. II. СПб., 1867.
- Антонович М. А.* Сеченов о не-свободе воли. — «Новое обозрение», 1881, № 2.
- Антонович М. А.* Чарльз Дарвин и его теория. С биографией и обзором его сочинений. СПб., 1896.
- Елисеев Г. З.* Сочинения, т. I. М., 1894.

- Елисеев Г. З.* Богдан Хмельницкий. — «Современник», 1859, № 12.
- Елисеев Г. З.* Исторические очерки. — «Современник», 1860, № 11.
- Елисеев Г. З.* Очерки истории русской литературы. — «Современник», 1865—1866.
- Елисеев Г. З.* Крестьянский вопрос. В кн. «Народническая экономическая литература», раздел II. М., 1958.
- Елисеев Г. З.* Крестьянская реформа. В кн. «Народническая экономическая литература», раздел II. М., 1958.
- Елисеев Г. З.* Плутократия и ее основы. В кн. «Народническая экономическая литература», раздел II. М., 1958.
- Зайцев В. А.* Избранные сочинения. В двух томах, т. 1-2. М., 1934.
- Михайлов М. Л.* Полное собрание сочинений, т. 1—4. М.—Л., 1934.
- Михайлов М. Л.* Сочинения в трех томах, т. 1—3. М., 1958.
- Салтыков М. Е.* (Н. Щедрин). Полное собрание сочинений. В двадцати томах. М.—Л., 1933—1941.
- Неизданные тексты Салтыкова-Щедрина. — «Литературное наследство», т. 67. М., 1959.
- Салтыков-Щедрин М. Е.* О литературе и искусстве. М., 1953.
- Серно-Соловьевич А. А.* Наши домашние дела. Веве, 1867.
- Серно-Соловьевич Н.* Окончательное решение крестьянского вопроса. Берлин, 1861.
- Серно-Соловьевич Н.* Городские выборы. В кн.: *Лемке М.* Очерки освободительного движения «шестидесятых годов». СПб., 1908.
- Серно-Соловьевич Н.* Мысли вслух. В кн.: *Лемке М.* Очерки освободительного движения «шестидесятых годов». СПб., 1908.
- Серно-Соловьевич Н. А.* Не требует ли нынешнее состояние знаний новой науки? В кн.: *Лемке М.* Очерки освободительного движения «шестидесятых годов». СПб., 1908.
- Серно-Соловьевич Н.* Ответ «Великоруссу». В кн.: *Лемке М.* Очерки освободительного движения «шестидесятых годов». СПб., 1908.
- Серно-Соловьевич Н.* О мерах по умножению народного богатства и улучшению материальных условий народного труда в России. В сб. «Революционное движение 1860-х гг.». М., 1932.
- Серно-Соловьевич Н.* Письма Н. С. Кашкину. В сб. «Революционное движение 1860-х годов». М., 1932.
- [*Серно-Соловьевич Н. А.*] Письмо Н. А. Серно-Соловьевича Н. П. Огареву. — «Литературное наследство», т. 41—42. М., 1941.
- Серно-Соловьевич Н. А.* Публицистика. — Письма. М., 1963.
- Слепцов А.* Педагогические беседы. — «Современник», 1863, № 1—2, 9.
- П. Д.* [*Слепцов А. А.*] Совершенствование и разрушение человеческого организма. — «С.-Петербургские ведомости», 1867, № 266.
- П. Д.* [*Слепцов А. А.*] Рецензия на кн. Б. Беккера: Пренебрежение к учению о национальностях. — «С.-Петербургские ведомости», 1868, № 167.
- П. Д.* [*Слепцов А. А.*] Рецензия на кн. И. Хонеггера: Основы всеобщей истории культуры новейшего времени. — «С.-Петербургские ведомости», 1868, № 179.
- П. Д.* [*Слепцов А. А.*] Рецензия на кн. Э. Бехера: Рабочий вопрос. — «С.-Петербургские ведомости», 1868, № 199.
- Слепцов А.* Где искать основания здоровой педагогики? — «Современное обозрение», 1868, т. 1.
- П. Д.* [*Слепцов А. А.*] Изучение народной жизни и уяснение общественных идеалов. — «Порядок», 1881, № 9.
- П. Д.* [*Слепцов А. А.*] Особенности экономического быта России. — «Порядок», 1881, № 26.
- П. Д.* [*Слепцов А. А.*] Фабрика. — «Порядок», 1881, № 41.
- П. Д.* [*Слепцов А. А.*] Положение крестьянского хозяйства. — «Порядок», 1881, № 55.
- Слепцов А.* Что такое общее образование. — «Русское Богатство», 1892, № 4-5.

- Слепцов А. А.* и *Серно-Соловьевич Н. А.* Крепостники грамотности (1862). В кн.: *Лемке М.* Очерки освободительного движения «шестидесятых годов». СПб., 1908.
- [*Слепцов А. А.*] Льется польская кровь, льется русская кровь. . . В кн.: *А. И. Герцен.* Полн. собр. соч., т. XVI. Пг., 1920.
- Слепцов А.* Письмо редакции журнала «Знание» Карлу Марксу (конец 1870 г.). В кн. Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями. М., 1951.
- [*Слепцов А. А.*] Пределы личной самобытности. ЦГАЛИ, ф. 462, оп. 1, ед. хран. 7.
- [*Слепцов А. А.*] Метафизическое исследование вопроса о нравственности. ЦГАЛИ, ф. 462, оп. 1, ед. хран. 7.
- [*Слепцов А. А.*] Современная теория нравственности. ЦГАЛИ, ф. 462, оп. 1, ед. хран. 7.
- Стасов В. В.* Собрание сочинений 1847—1886, т. 1—3. СПб., 1894; т. 4. СПб., 1906.
- Толстой Л. Н., Стасов В. В.* Переписка (1878—1906). [Л.], 1929.
- Стасов В. В.* Избранные сочинения. В 2-х томах. М.—Л., 1937—1938.
- Стасов В. В.* Избранное, т. 1. М.—Л., 1950; т. 2. М.—Л., 1952.
- Стасов В. В.* Избранные сочинения. В трех томах, т. I—III. М., 1952.
- Стасов В. В.* Письма о Л. Н. Толстом. — «Исторический архив», 1955, № 2.
- Стасов В. В.* Письма к деятелям русской культуры. В двух томах, т. 1. М., 1962; т. 2. М., 1967.
- [*Н. И. Утин*] Французские парламентаристы 40-х годов. — «Вестник Европы», 1867, кн. IV.
- [*Н. И. Утин*] Пропаганда и организация. — «Народное дело», Женева, 1868, № 2-3.
- [*Н. И. Утин*] Политика мешанства и политика социализма. — «Народное дело», 1869, № 4—6.
- [*Н. И. Утин*] Современное выражение социальной революции на Западе. — «Народное дело», 1869, № 7—10.
- [*Н. И. Утин*] Русское социально-революционное дело в его соотношении с рабочим движением на Западе. — «Народное дело», 1869, № 7—10.
- [*Н. И. Утин*] Война и цивилизация. . . — «Вестник Европы», 1870, октябрь, ноябрь.
- Шелгунов Н. В.* Сочинения, т. I—II. СПб., 1895.
- Шелгунов Н. В.* Дилетантизм в науке. — «Современник», 1861, № 12.
- Шелгунов Н. В.* Земля и органическая жизнь. — «Русское слово», 1863, № 8.
- Шелгунов Н. В.* Начало общественного быта. — «Русское слово», 1863, № 11-12.
- Шелгунов Н. В.* Ученая односторонность. — «Русское слово», 1864, № 4.
- Шелгунов Н. В.* Великие люди. — «Дело», 1866, № 1.
- Шелгунов Н. В.* Россия и европейская цивилизация. — «Дело», 1868, № 5.
- Шелгунов Н. В.* Что такое прогресс? — «Дело», 1868, № 11.
- Шелгунов Н. В.* Вопросы русской жизни. — «Дело», 1869, № 3.
- Шелгунов Н. В.* Сила нужды и бесилие филантропии. — «Дело», 1869, № 2.
- Шелгунов Н. В.* Суемудрие метафизики. — «Дело», 1870, № 6.
- Шелгунов Н. В.* Неоконченные вопросы. — «Дело», 1871, № 4.
- Шелгунов Н. В.* Неудавшаяся «беседа» и задачи интеллигенции. — «Дело», 1871, № 5.
- Шелгунов Н. В.* Заметки провинциального философа. — «Неделя», 1872, № 27, 28, 33, 34.
- Шелгунов Н. В.* Романтики старой школы. — «Дело», 1874, № 10.
- Шелгунов Н. В.* Идеализм всепримиряющей любви. — «Дело», 1874, № 12.
- Шелгунов Н. В.* Наша журнальная прогрессивность. — «Дело», 1876, № 3, 6.
- Шелгунов Н. В.* Порок славянофильского идеализма. — «Дело», 1876, № 9.

- Шелгунов Н. В.* Идеалы литературной Европы XIX века. — «Дело», 1877, № 10-11.
- Шелгунов Н. В.* Перенаселение и наше земледелие. — «Дело», 1878, № 9.
- Шелгунов Н. В.* Очерки русской жизни. СПб., 1895.
- Шелгунов Н. В.* Избранные литературно-критические статьи. М.—Л., 1928.
- Шелгунов Н. В.* Неизданная статья о добродюбовцах и писаревцах. — «Литературное наследство», № 25-26. М.—Л., 1936.
- Шелгунов Н. В.* Русские идеалы, герои и типы. В кн. «Шестидесятые годы», 1940.
- Шелгунов Н. В.* Избранные педагогические сочинения. М., 1954.
- Шелгунов Н. В., Шелгунова Л. П., Михайлов М. Л.* Воспоминания. В двух томах. М., 1967.
- Щапов А. П.* Сочинения, т. I—III. СПб., 1906—1908.
- Щапов А. П.* Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственностью в XVII веке и в первой половине XVIII века. 1858.
- Щапов А. П.* Исторические условия интеллектуального развития в России. — «Дело», 1868, № 1.
- Щапов А. П.* Неизданные сочинения. Казань, 1926.
- тетике революционных демократов.* М., 1953.
- Владимир Васильевич Стасов.* 1824—1906. Сб. статей и воспоминаний. Составит. Е. Д. Стасова. М.—Л., 1949.
- Володарский И. Н. А.* Серно-Соловьевич — выдающийся деятель русской революционной демократии. — «Вопросы истории», 1946, № 10.
- Володарский И. Б.* Политические взгляды революционера-демократа Н. А. Серно-Соловьевича. — «Труды Москов. ин-та инженеров землеустройства» М., 1961, вып. 13.
- Горький М.* О Стасове. В кн.: *Горький М.* Литературные портреты. М., 1959.
- Каренин В.* Владимир Стасов. Очерк его жизни и деятельности, ч. 1—2. Л., 1927.
- Кислицына Е. Г.* Салтыков-Щедрин и Сен-Симон. — «Известия Акад. наук», Отд. обществ. наук, 1937, № 4.
- Кирпотин В. Я.* Философские и эстетические взгляды Салтыкова-Щедрина. М., 1957.
- Коган Л.* Материализм М. А. Антоновича. — «Под знаменем марксизма», 1939, № 5.
- Коган Л. Н. и Мелентьев Ю. С.* О месте Г. З. Елисеева в истории общественной мысли. — «Вопросы философии», 1958, № 2.
- Коган Л. А.* Философская драматургия Н. А. Серно-Соловьевича. (По неопубликованным материалам). — «Вопросы философии», 1959, № 10.
- Коган Л. А.* Атеистические взгляды Н. А. Серно-Соловьевича. В сб. «Вопросы истории религии и атеизма», т. 12. М., 1964.
- Козьмин Б. П.* Серно-Соловьевич в I Интернационале и в женевском рабочем движении. — «Исторический сборник», т. 5, 1936.
- Козьмин Б. Н. Г.* Чернышевский и М. И. Михайлов. (К истории их взаимоотношений). — «Вопросы истории», 1946, № 7.
- Козьмин Б. П.* Русская секция Первого Интернационала. М., 1957.

Исследования

- Авербах Ю.* Братья Серно-Соловьевичи. В кн. «Сподвижники Чернышевского». М., 1962.
- Богатов В. В. М. И. Михайлов — мыслитель и революционер.* Лекция. М., 1959.
- Богатов В. В.* Социологические взгляды Н. Серно-Соловьевича. М., 1961.
- Богучарский В.* Пятидесятилетний юбилей. (Памяти М. Л. Михайлова). — «Современник», 1912, январь.
- Борщевский С.* Щедрин и Достоевский. М., 1956.
- Бурсов Б.* Вопросы реализма в эс-

- Корочкин В. М.* Русские корреспонденты К. Маркса (А. А. Серно-Соловьевич и Н. И. Утин). М., 1965.
- Кранифельд В. Б.* Десятилетие о среднем человеке. (Отношение Щедрина к основным тезисам народничества. . .). — «Современный мир», 1907, № 11.
- Кружков В.* Материалистические воззрения М. А. Антоновича. — «Под знаменем марксизма», 1944, № 4—5.
- Kupferschmidt Hans-Gert.* Saltikow-Schedrin. Philosophisches Wesen und Schriftstellerische Tat. Halle, 1958.
- Лаврецкий А.* Щедрин — литературный критик. М., 1935.
- Лебедева А.* Чернышевский или Антонович? (К проблеме революционно-демократической традиции в критике). — «Новый мир», 1962, № 12.
- Лебедева А. К.* Владимир Васильевич Стасов. Л., 1965.
- Лебедева Я. М.* Атеизм М. Е. Салтыкова-Щедрина. М., 1961.
- «Литературное наследство», № 11-12. М.—Л., 1933; № 13-14. М.—Л., 1934.
- Макарова Н. К.* Формирование и развитие мировоззрения Салтыкова-Щедрина в 40-е годы. — «Ученые записки Казах. ун-та», 1952, т. IV, вып. 1. Язык и литература.
- Маяковский В. В.* М. Л. Михайлов. (К 50-летию его смерти). — «Голос минувшего», 1915, № 9.
- Мушин Б. З.* Атеизм Щедрина. — «Ученые записки Удмуртского пед. ин-та», Ижевск, 1956, вып. 9.
- Мушин Б. З.* Этические взгляды Щедрина. — «Ученые записки Удмуртского гос. пед. ин-та», Ижевск, 1956, вып. 10.
- Мушин Б. З.* Социологические взгляды М. Е. Салтыкова-Щедрина. — «Ученые записки Удмуртского гос. пед. ин-та», 1958, вып. 14.
- Ольминский М.* Статьи о Салтыкове-Щедрине. М., 1959.
- Пеунова М. Н.* Общественно-политические и философские взгляды Н. В. Шелгунова. М., 1954.
- Пеунова М. Н.* Мировоззрение М. А. Антоновича. М., 1960.
- Покусаев Е.* Салтыков-Щедрин в шестидесятые годы. Саратов, 1957.
- Покусаев Е. И.* Революционная сатира Салтыкова-Щедрина. М., 1963.
- Протопопов М.* Николай Васильевич Шелгунов. (О сочинениях Н. В. Шелгунова в 2-х томах. СПб., 1891). — «Русская мысль», 1891, кн. VII.
- Пустарнаков В. Ф.* Философские и социологические взгляды А. А. Слепцова. — «Вопросы философии», 1963, № 10.
- Rév Maria.* Szaltikov-Scsedrin szatirai művészete. Budapest, 1963.
- Романенко В. И.* Мировоззрение Н. А. Серно-Соловьевича. [Л.], 1954.
- Сакулин П.* Русская литература и социализм, ч. 1. М., 1924.
- М. Е. Салтыков-Щедрин* в русской критике. М., 1959.
- Санина К.* Салтыков-Щедрин, его жизнь и деятельность. Париж, 1955.
- Слабкий А. С.* Мировоззрение Н. В. Шелгунова. М., 1960.
- Суворова Е. И.* В. В. Стасов и русская передовая общественная мысль. Л., 1956.
- Сундирева М. И.* О вопросах диалектики в трудах М. А. Антоновича. «Научные записки Киевск. гос. ун-та», 1957, т. XVI, вып. IV (на укр. яз.).
- Сунцов Н.* Экономические взгляды Н. В. Шелгунова. М., 1957.
- Сухотин А. К.* О философских взглядах Салтыкова-Щедрина. — «Труды Томского гос. ун-та», 1957. Серия соц.-экономич.
- Усакина Т. И.* М. Е. Салтыков — критик Прудона. В кн. «Из истории общественной мысли и общественного движения в России». Саратов, 1964.
- Шилов А. М. И.* Михайлов и революционное движение 60-х годов. В кн.: *Михайлов М. И.* Записки. (1861—1862). — «Былое», 1922.

- Штофф В. А.* Борьба Антоновича за материалистическое мировоззрение в 60-х годах. — «Ученые записки Ленингр. ун-та», 1948, серия философ. наук, вып. 2.
- Эльсберг Я.* Шелгунов Н. В. (1824—1891). — «Литературное обозрение», 1941, № 10.

Г Л А В А V I

Источники

- Архив «Земли и Воли» и «Народной Воли». М., 1932.
- Бакунин М. А.* Полное собрание сочинений, т. I—II. СПб., 1906—1907.
- Бакунин М. А.* Избранные сочинения, т. I—V. М.—Пг., 1919—1922.
- Бакунин М. А.* Федерализм, социализм и антитеологизм. [Б. м.], 1906.
- Бакунин М. А.* Бог и государство. Пг., 1918.
- Берви-Флеровский В. В.* Положение рабочего класса в России. М., 1938.
- Воронцов В. П.* (В. В.) Судьбы капитализма в России. СПб., 1882.
- Воронцов В. П.* (В. В.) Наши направления. СПб., 1893.
- Воронцов В. П.* (В. В.) Немецкий социал-демократизм и русский буржуазизм. — «Неделя», 1894, № 47—49.
- Воронцов В. П.* (В. В.) Очерки теоретической экономики. СПб., 1895.
- Воронцов В. П.* (В. В.) Экономический материализм. — «Новое слово», 1895, № 2, 3.
- Даниельсон Н. Ф.* (Николай — он). Очерки нашего пореформенного хозяйственного развития. СПб., 1893.
- Даниельсон Н. Ф.* (Николай — он). Апология власти денег как признак времени. — «Русское Богатство», 1895, № 1-2.
- Даниельсон Н. Ф.* (Николай — он). Что же значит экономическая необходимость? — «Русское Богатство», 1895, № 3.
- Даниельсон Н. Ф.* (Николай — он). Несколько слов об основных положениях теории Маркса. — «Русское Богатство», 1897, № 1.
- Жизнь как факел. М., 1966.
- Каблуков Н. А.* Рецензия на книгу В. Пругавина: «Русская земледельческая община в трудах ее местных исследователей». — «Юридический вестник», 1888, октябрь.
- Кривенко С. Н.* Собрание сочинений, т. I—II. М., 1901.
- Кривенко С. Н.* На распутии. (Культурные скиты культурные одинокки). М., 1901.
- Лавров П. Н.* Философия и социология. Избранные произведения в 2-х томах, т. I—II. М., 1965—1966.
- Левитский Н. В.* О некоторых вопросах, касающихся народной жизни. — «Русские ведомости», 1897, № 239.
- «Литература партии «Народной Воли». [Б. м. и г.].
- Михайловский Н. К.* Полное собрание сочинений, т. 1—10. СПб., 1896—1913.
- [Михайловский Н. К.] Последние сочинения Н. К. Михайловского, т. 1-2. СПб., 1905.
- «Народническая экономическая литература». М., 1958.
- «Революционное народничество 70-х годов XIX века». Сб. документов и материалов, т. 1-2. М., 1964—1965.
- Сазонов Г. П.* Быть или не быть общине? СПб., 1894.
- Ткачев П. Н.* Избранные сочинения на социально-политические темы, т. I—III. М., 1932—1933.
- Ткачев П. Н.* [Н. Никитин]. О пользе философии. — «Дело», 1877, № 5.
- Ткачев П. Н.* [Н. Никитин]. Кладези мудрости российских философов. — «Дело», 1873, № 11.
- Фигнер В. Н.* Запечатленный труд. Воспоминания в двух томах. М., 1964.

- Южаков С. Н.* Социологические этюды, т. I. СПб., 1891; т. II. СПб., 1896.
- Южаков С. Н.* Вопросы просвещения. Публицистические опыты. Сб. статей. СПб., 1897.
- Юзов И.* [Каблиц И. И.]. Основы народничества, ч. 1. СПб., 1882; ч. 2. СПб., 1893.
- Исследования**
- Alexinsky G.* Le mouvement socialiste en Russie du XIXe siècle. Le socialisme agraire («Narodnichestvo»). L'apparition de la socialdemocratie. — «Revue historique», P., 1959, t. 222, fasc. 1.
- Антонов В. Ф.* Революционное народничество. М., 1965.
- Арефьев Г. Г.* и др. Защита и обоснование В. И. Лениным исторического материализма в борьбе с субъективной социологией народничества в 90-х годах XIX в. «Ученые записки Орехово-Зуевского под. ин-та», 1957, т. 6. Каф. обществ. наук, вып. 1.
- Bazyłow Ludwik.* Działalność narodnictwa gosijskiego w latach 1878—1881. Wrocław, 1960.
- Walker F. A.* The morality of revolution in Pyotr Lavrovich Lavrov. — «The slavic and last European Review», 1962, vol. 41, N 96.
- Bellington, James.* Mikhailovsky and Russian populism. Oxford, 1958.
- Богатов В. В.* П. П. Лавров — философ и социолог. — «Философские науки», 1966, № 4.
- Богучарский В. Я.* Активное народничество 70-х годов. М., 1912.
- Буш В. В.* Очерки литературного народничества 70—80-х гг. М.—Л., 1931.
- Вартьянц В.* Антропологическая философия П. Миртова и субъективный метод в социологии. Тифлис, 1901.
- Виленская Э. С.* Революционное подполье в России (60-е годы XIX века). М., 1965.
- Володин А. И.* П. Л. Лавров — теоретик. — «Вопросы философии», 1966, № 6.
- Витязев П. П.* Л. Лавров и П. К. Михайловский. Пг., 1917.
- Галактионов А. А.* и *Никандров П. Ф.* Идеологи русского народничества. Л., 1966.
- Гизетти А.* Индивидуализм и общечеловечность в мировоззрении Михайловского. — «Заветы», 1914, № 1.
- Горев Б.* Лавров и утопический социализм. — «Под знаменем марксизма», 1923, № 6-7.
- Горев Б. Н. К.* Михайловский и марксизм (к 20-летию со дня смерти). — «Под знаменем марксизма», 1924, № 1.
- Горев Б. Н. К.* Михайловский и революция (к 20-летию со дня смерти). — «Печать и революция», 1924, № 1.
- Горев Б.* Революционное народничество 70-х годов. М., 1928.
- Горев Б. И.* Николай Константинович Михайловский. Его жизнь, литературная деятельность и мирозерцание. Л., 1931.
- Grainfard H.* Du romantism politique: slavianophiles and populistes. — «Revue des études slaves», 1957, т. 34.
- Драгоманов М. П.* Михаил Александрович Бакунин. Казань, 1906.
- Елизаров П. П.* Несостоятельность субъективно-идеалистических взглядов в определении субъективного фактора в истории общества. В кн. «История, философия, экономика», вып. 6, ч. 1. Алмата, 1964.
- Зайцев В. А.* Некоторые проблемы теории личности революционных народников. — «Ученые записки Москов. областного под. ин-та», 1967, т. 192, вып. 10.
- Иванов-Разумник Р. В.* Центральный пункт мировоззрения Михайловского. — «Русская мысль», 1904, № 3.
- Иванов-Разумник Р. В.* Герцен и Михайловский. — «Вопросы жизни», 1905, № 8.
- Илюкович М.* Борьба классов в пореформенный период и народничество. Л., 1934.
- Илюкович М.* Революционное просветительство и народничество

- 60—70-х годов. В сб. «Вопросы гражданской истории», вып. 1. Л., 1935.
- Ионова И. Г. и Смирнов А. Ф.* Революционные демократы и «народники». — История СССР, 1961, № 5.
- Итенберг Б. С., Черняк А. Я.* Александр Ульянов (1866-1887). М., 1957.
- Камков Б.* Историко-философские взгляды П. Л. Лаврова. Пг., 1917.
- Кареев Н. И.* Памяти Н. К. Михайловского как социолога. — «Русское богатство», 1904, № 3.
- Кареев Н. И.* Теория личности П. Л. Лаврова. СПб., 1907.
- Кареев Н. И.* Историко-теоретические взгляды Чернышевского, Лаврова и Михайловского. — «Научно-исторический журнал», 1914, № 1.
- Karpovich M. M. P. L. Lavrov and Russian socialism.* In: California Slavic studies. Vol. 2. Berkley—Los-Angeles, 1963.
- Kindersley R.* The first Russian revisionists. Oxford, 1962.
- Книжник-Ветров И. П.* Л. Лавров. М., 1930.
- Книжник-Ветров И. С., Окулов А. Ф.* Ветеран революционной теории. В кн.: Лавров П. Л. Философия и социология, т. 1. М., 1965.
- Ковалевский М. М.* Михайловский как социолог. — «Вестник Европы», 1913, № 4.
- Козьмин Б. П.* Ткачев и Лавров. (Столкновение двух течений русской революционной мысли 70-х годов). — «Воинствующий материалист», № 1.
- Козьмин Б. П.* П. Н. Ткачев и революционное движение 1860-х годов. М., 1922.
- Козьмин Б. П.* От «девятнадцатого февраля» к «первому марта». — «Очерки по истории народничества». М., 1933.
- Колосов Е.* Принципы простой кооперации в мировоззрении Н. К. Михайловского. — «Русское богатство», 1908, № 3.
- Колосов Е. Е.* Воззрения Н. К. Михайловского на государство. — «Русское богатство», 1910, № 2, 3.
- Колосов Евг. П. К.* Михайловский как критик органической теории общества. — В сб. «Великие воды». СПб., 1910; «Современник», 1911, март.
- Колосов Е. Е.* Очерки мировоззрения Н. К. Михайловского. Теория разделения труда как основа научной социологии. Опыт литературного анализа. СПб., 1912.
- Колосов Евг. М. А.* Бакунин и Н. К. Михайловский в старом народничестве. — «Голос минувшего», 1913, кн. V, VI.
- Колосов Е. К.* характеристике общественного миросозерцания Н. К. Михайловского. — «Голос минувшего», 1914, кн. II, III.
- Колосов Е. Н. К.* Михайловский. Социология, публицистика, литературная деятельность, отношение к рев. движению. Пг., 1917.
- Косичев А. Д.* Развитие В. И. Лениным марксистской философии в борьбе с субъективной социологией народничества. М., 1960.
- Костин А. Ф.* От народничества к марксизму. М., 1967.
- Красносельский А. И.* Мировоззрение гуманиста нашего времени. Основы учения Н. К. Михайловского. СПб., 1900.
- Красносельский А. И.* Нравственность и общественность в учении Михайловского. — «Русское богатство», 1906, № 1.
- Крицков Ст.* «Друзья народа» и современность. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 2.
- Кудрин Н. Е.* (Русанов И. С.). Лавров. Человек и мыслитель. — «Русское богатство», 1910, № 2. [П. Л. Лавров]. Сб. статей. Пг., 1922.
- Ладога Г.* Исторические и социологические воззрения П. Л. Лаврова. В сб. «Русская историческая литература в классовом освещении», т. 1. М., 1927.
- Larvin T.* Populists and slavophiles. — «The Russian Review», 1962, vol. 21, N 4.
- Личков Б.* Субъективизм и субъективный метод. Критический очерк о Ник-ове и Михайловском. —

- В кн. «Вопросы обществоведения», вып. I. СПб., 1908.
- Лункевич В. Н. К. Михайловский.* Характеристика, эскиз. М., 1906.
- Маркина Н. Л.* Социологические взгляды П. Л. Лаврова. — «Труды Ин-та философии АН БССР», вып. 1, Минск, 1958.
- Mendel Arthur. N. K. Mikhailovsky and his criticism of Russian marxism.* — «The American Slavical last and European Review», 1955, vol. XIX, N 3.
- Mendel Arthur P.* Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal marxism and legal populism. Cambridge, 1961.
- Мудров А. И.* О философских взглядах В. В. Берви-Флеровского. — «Философские науки», 1959, № 3.
- Мякотин В.* Памяти Михайловского. Из истории русского общества. СПб., 1906.
- «На славном посту. (1860-1900)». Литературный сборник, посвященный Н. К. Михайловскому. СПб., 1900.
- Неведомский М. Н. К. Михайловский.* Опыт психологической характеристики. — «Русское богатство», 1904, № 2, 4.
- Панин В. С.* К вопросу о характере эклектизма в философских взглядах П. Л. Лаврова. В кн. «Герценовские чтения. Философия». Л., 1967.
- Пинаев М. Т.* Наследие Н. Г. Чернышевского в жизни и борьбе революционных народников 70-х годов. — В кн. «Проблемы русской и зарубежной литературы». Саратов, 1965.
- Поташ М.* Народнический социализм. М.—Л., 1930.
- Прибыткова Л. А.* Критика В. И. Лениным субъективизма социологии либерального народничества. — «Труды Иркут. гос. ун-та», 1967, т. 46. Серия философия, вып. 5.
- Поленский Н. К.* Народнический социализм. М., 1918.
- Потресов А.* Этюды о русской интеллигенции. СПб., 1906.
- Randall F. B. N. K. Mihalilovskii's «What is progress?»* In: essays in Russian and Soviet history. N. Y., 1963.
- Ранский С. П.* Социология Н. К. Михайловского. СПб., 1901.
- Ранский А.* Апология личности в произведениях Михайловского. — «Образование», 1904, № 4.
- Ранпорт Х.* Социальная философия Петра Лаврова. СПб., 1906.
- Расулов Т. А.* Критика В. И. Лениным позитивистской социологии в 90-е годы XIX века. Баку, 1960.
- Рейнгардт Н. В. Н. К. Михайловский и его труды.* . . Казань, 1902.
- Рязанов Н.* Две правды. Народничество и марксизм. [Б. м.], 1906.
- Сапожников П.* Лавров и эсеры. — «Современник», 1922, кн. 1.
- Сапожников П. П.* Лавров как идеолог народничества. — «Записки коммунистического ун-та им. Свердлова», 1923, т. 1.
- Сорокин П.* Основные проблемы социологии П. Л. Лаврова. Пг., 1922.
- Струев П.* Субъективный метод Михайловского, упраздненный им самим. — «Мир божий», 1901, № 6.
- Твардовская В. А.* Проблема государства в идеологии народничества (1879—1883 гг.). — «Исторические записки», т. 74, М., 1963.
- The determinants and consequences of population trends. A summary of the findings of Studies on the relationships between population changes and economic and social conditions. N-Y., 1953.
- Фаресов А. И.* Народники и марксисты. СПб., 1899.
- Халипов Н.* Борьба В. И. Ленина против субъективной социологии либерального народничества. Минск, 1954.
- Hare Richard.* Portraits of Russian Personalities between Reform and Revolution. London, 1959.
- Чернов В. М.* (Гарденин Ю.). Памяти Н. К. Михайловского. СПб., 1906.
- Черный И. И.* Разгром В. И. Лениным субъективно-идеалистической социологии народников. — «Труды Харьковского политехнического ин-та», 1955, т. 5, Серия обществ. наук.

- Шахматов Б.* Критика позитивизма П. Н. Ткачевым. — В кн. «История и методология естествознания». Минск, 1966.
- Шестаков М. Г.* Борьба Ленина против идеалистической социологии народничества. М., 1959.
- Шпет Г.* Лавров и Герцен. — В сб. «Вперед». Пг., 1920.
- Ventury F.* Roots of revolution. London, 1960.
- Yarmolinsky A.* Road to revolution. London, 1957.
- Ярославский Ем. К.* Маркс и революционное народничество. М., 1933.

ГЛАВА VII

Источники

- Гогоцкий С. С.* Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847.
- Гогоцкий С. С.* О характере философии средних веков. — «Современник», 1849, кн. 6.
- Гогоцкий С. С.* Обзорение системы философии Гегеля. Киев, 1860.
- Гогоцкий С.* Два слова о прогрессе. — «Труды Киевской духовной академии», 1860, № 1.
- Гогоцкий С.* Введение к истории философии. Киев, 1871.
- Гогоцкий С.* Философский лексикон, т. 1-4. Киев, 1857-1873.
- Гогоцкий С. С.* Философский словарь или краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии. Киев, 1876.
- Гогоцкий С. С.* Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX в. и отношении той и другой к образованию, вып. 1—3. Киев, 1878-1884.
- Григорьев А.* Собрание сочинений, вып. 1—14. М., 1915-1916.
- Григорьев А.* Полное собрание сочинений и писем, т. 1. Пг., 1918.
- Григорьев Аполлон.* Мои литературные и нравственные скитальчества. М.-Ярославль, 1915.
- Григорьев А. А.* Материалы для биографии. Пг., 1917.
- Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. СПб., 1871.
- Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критическое исследование, т. 1, ч. I—II. СПб., 1885; т. II. СПб., 1889.
- Дебольский Н. Г.* Введение в учение о познании. СПб., 1870.
- Дебольский Н.* О диалектическом методе, ч. I. СПб., 1872.
- Дебольский Н. Г.* Кант. — «Педагогический сборник», 1872, кн. II.
- Дебольский Н. Г.* Вопросы о свободе воли в источниках нравственности в последних произведениях немецкой философии. — «Педагогический сборник», 1874, кн. III—V.
- Дебольский Н. Г.* Очерк истории новой английской философии. — «Педагогический сборник», 1875, кн. III, V, VIII—XI.
- Дебольский Н. Г.* Немецкая философия в последние 50 лет. — «Педагогический сборник», 1876, кн. II—XII.
- Дебольский Н. Г.* Исторический взгляд на отношения философии к науке, искусству и нравственности. — «Педагогический сборник», 1877, кн. I—III.
- Дебольский Н. Г.* Философия будущего. СПб., 1882.
- Дебольский Н. Г.* О высшем благе. СПб., 1886.
- Дебольский Н. Г.* Философия феноменального формализма, вып. 1—2. СПб., 1892-1895.
- Дебольский Н. Г.* Несколько замечаний о начале противоречия. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1910, ч. XXVII, № 6.
- Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. Сб. статей, т. 1—2. М., 1885—1886.
- Леонтьев К.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912.
- Письма К. Н. Леонтьева к Г. П. Замараеву.* — «Русская мысль», 1916, кн. 3.

- Леонтьев К.* Моя литературная судьба. Автобиография. — «Литературное наследство», 1935, № 22-24.
- Новицкий О.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований, т. 1. Киев, 1860.
- Редкин П. Г.* Обзорение гегелевской логики. — «Москвитянин», 1841, № 8, ч. IV.
- Редкин П. Г.* Какое образование требуется современностью от русского правоведа? М., 1848.
- Редкин П. Г.* Взгляд на философию Гегеля. — «Православное обозрение», 1861, т. 1.
- Редкин П. Г.* Здравый идеализм. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще, т. 1-7. СПб., 1889-1891.
- Страхов Н. Н.* Об основных понятиях психологии. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1878, май, июнь.
- Страхов Н. Н.* История и критика философии. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1881, январь-февраль.
- Страхов Н.* Опыт систематического изложения начальных оснований философии, вып. 1-2. М., 1888-1889.
- Страхов Н.* Мир как целое. СПб., 1892.
- Страхов Н.* Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1886.
- Страхов Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические очерки, т. 1-3. СПб., 1882-1896.
- Страхов Н. Н.* Философское учение о познании и достоверности познаваемого. Харьков, 1896.
- Страхов Н.* Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом (1862-1885), т. 1. Киев, 1901.
- Страхов Н. Н.* Очерки истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени. Харьков, 1907.
- Сухово-Кобылин А. В.* Отрывки из дневника 1852-1903 гг. — «Литературное наследство», 1949, т. 51, 52.
- Сухово-Кобылин А. В.* Темнота Гегеля и Гераклита. Рукопись. ЦГАЛИ, ф. 438, оп. 1, ед. хр. 25.
- Сухово-Кобылин А. В.* Дарвинизм. Рукопись. ЦГАЛИ, ф. 438, оп. 1, ед. хр. 35, 36.
- Сухово-Кобылин А. В.* Пары. Рукопись. ЦГАЛИ, ф. 438, оп. 1, ед. хр. 44.
- Сухово-Кобылин А. В.* Варианты глав I тома. Рукопись. ЦГАЛИ, ф. 438, оп. 1, ед. хр. 59-113.
- Сухово-Кобылин А. В.* Философия Духа или социология. Рукопись. ЦГАЛИ, ф. 438, оп. 1, ед. хр. 114-164.
- Сухово-Кобылин А. В.* Автобиография. Рукопись. ЦГАЛИ, ф. 438, оп. 1, ед. хр. 310.
- Чичерин Б.* Областные учреждения в России в XVII веке. М., 1856.
- Чичерин Б. Н.* Немецкие социалисты. II. Карл Маркс. — «Сборник государственных знаний», 1878, т. VI.
- Чичерин Б.* Несколько современных вопросов. М., 1862.
- Чичерин Б.* Наука и религия. М., 1879.
- Чичерин Б.* Мистицизм в науке. М., 1880.
- Чичерин Б.* Собственность и государство, ч. 1-2. М., 1882.
- Чичерин Б. Н.* Положительная философия и единство науки. М., 1892.
- Чичерин.* Основания логики и метафизики. М., 1894.
- Чичерин.* Существо и методы идеализма. — «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 2 (34).
- Чичерин Б.* Политические мыслители древнего и нового мира, вып. 1-2. М., 1897.
- Чичерин Б.* Реальность и самосознание. — «Вопросы философии и психологии», 1898, кн. 4 (44).
- Чичерин Б.* Курс государственной науки, ч. 1-3. М., 1894-1898.
- Чичерин Б.* О народном представительстве. М., 1899.
- Чичерин Б.* Философия права. М., 1900.
- Чичерин Б.* Наука и религия. М., 1901.

- Чичерин Б. Вопросы политики. М., 1903.
- Чичерин Б. Н. История политических учений, ч. 1-2. М., 1903.
- Чичерин Б. Вопросы философии. М., 1904.
- Юркевич П. Д. Идея. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1859, кн. 10, 11.
- Юркевич П. Д. Материализм и задачи философии. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1860, № 180.
- Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. — «Русский Вестник», 1862.
- Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 1866.
- Исследования**
- Аксаков А. Медумизм и философия. — «Русский вестник», 1875.
- Александров Анатолий. I. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев-Посад, 1915.
- Алексеев Н. Русский гегельянец Борис Николаевич Чичерин. — «Логос», 1910, кн. 2; 1911, кн. 1.
- Вольнский А. Русские критики. СПб., 1896.
- Gasparini E. Le previsioni di C. Leont'ev. Venezia, 1957.
- Герцен А. И. Не наши. В кн.: Герцен А. И. Собрание сочинений в тридцати томах, т. IX. М., 1956.
- Грифцов В. А. Судьба К. Н. Леонтьева. [М., 1922].
- Гроссман Л. Три современника. М., 1922.
- Грот Н. Памяти Н. Н. Страхова. К характеристике его философского миросозерцания. М., 1896.
- Деборин А. Гибель Европы или торжество империализма. Предисловие к кн.: Шпенглер О. Закат Европы. М.—Пг., 1923.
- Закржевский А. Одинокий мыслитель (Константин Леонтьев). Киев, 1916.
- Зандлер Л. А. Константин Леонтьев о прогрессе. Отд. оттиск из журнала «Русское обозрение», 1921, № 5-7.
- Зибер Ф. Лассаль сквозь очки г. Б. Чичерина. — «Слово», 1878, апрель.
- Зибер Н. П. Б. Чичерин contra К. Маркс. В кн. Зибер Н. И. Избранные экономические произведения в 2-х томах, т. 1. М., 1959.
- Зорькин В. Д. К вопросу об оценке политических взглядов Б. Н. Чичерина. — «Вестник МГУ», 1967, № 4.
- Кареев Н. Теория культурно-исторических типов. В кн.: Кареев Н. Историко-философские и социологические этюды. СПб., 1899.
- Коркунов Н. М. Видоизменение системы Гегеля в учении Чичерина. В кн.: Коркунов Н. М. История философии права. СПб., 1896.
- Ланге Н. Н. Философия феноменального формализма. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1900, № 4.
- Лейкина В. Реакционная демократия 60-х годов. Почвенники. — «Звезда», 1929, № 6.
- Линицкий П. Об умозраении и отношении умозраительного изменения к опыту (теоретическому и практическому). Киев, 1881.
- Малинин В. А. Русский неогегельянец Б. Н. Чичерин. — «Философские науки», 1961, № 3.
- Мещераков Н. У истоков современной реакции. — «Литературное наследство», 1935, № 22-24.
- Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк. — «Исторический вестник», 1896, № 4.
- Никольский. Русская духовно-академическая философия, как предшественница славянофильства и университетской философии в России. — «Вера и Разум», 1907, № XX.
- «PAN-Slavism. Its History and Ideology by Hans Kohn». Indiana, 1953.
- Радлов Э. Несколько замечаний по философии Н. Н. Страхова. СПб., 1900.
- Рубинштейн Н. А. Григорьев. — «Литература и марксизм», 1929, кн. 2.

- Соловьев Вл.* О философских трудах П. Д. Юркевича. В кн.: *Соловьев Вл. Собрание сочинений*, т. VIII. *Столетов П.* Философия г. Чичерина. — «Критическое обозрение», 1880, № 10.
- Тихомиров А.* Русские идеалы и К. Леонтьев. — «Русское обозрение», 1894, октябрь.
- Трубецкой С. Н.* Разочарованный славянофил. — «Вестник Европы», 1892, октябрь.
- Флоринский Н. С. С.* Гогоцкий. — «Вера и Разум», 1889, № 20.
- Фриче В. Ап. А.* Григорьев. В кн. «Очерки по истории русской критики», т. I. М., 1929.
- Фудель У. И.* Культурный идеал Леонтьева. — «Русское обозрение», 1895, январь.
- Ходзицкий А.* Профессор философии Памфил Давидович Юркевич. Харьков, 1915.
- Чернышевский Н. Г. Г.* Чичерин как публицист. В кн.: *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений, т. V. М., 1950.
- Чернышевский Н. Г.* Полемиические красоты. В кн.: *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений, т. VII. М., 1950.
- Шпет Г.* Философское наследство П. Д. Юркевича. М., 1915.

ГЛАВА VIII

Источники

- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. В четырнадцати томах. СПб., 1882—1883.
- Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в десяти томах, т. 1—10. М., 1956—1958.
- Достоевский Ф. М.* Письма в четырех томах, т. I—IV. М.—Л., 1928—1959.

Исследования

- Белкин А. А. Ф. М.* Достоевский. М., 1956.
- Бердяев Н.* Мирозерцание Достоевского [Б. м.], 1923.
- Бонч-Бруевич В. Д.* Ленин о книгах и писателях. — «Литературная газета», 21 апреля, 1955 г.
- Борщевский З. С.* Щедрин и Достоевский. История их идейной борьбы. М., 1956.
- Ганжумевич Г.* Достоевский и Герцен в истории русского самосознания. СПб., 1907.
- Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. М., 1963.
- Гус М.* Противоречия Достоевского и «Принцип дополнительности». — «Вопросы литературы», 1968, № 3.
- Добронравов Ф.* Достоевский — как выразитель народной психологии и этники. — СПб., 1904.
- Долинин А. С. Ф. М.* Достоевский и Н. Н. Страхов. Письма Н. Н. Стрехова Ф. М. Достоевскому. В кн. «Шестидесятые годы». М.—Л., 1940.
- Ф. М. Достоевский* в воспоминаниях современников, т. I—II. М., 1964.
- Ермилов В. В. Ф. М.* Достоевский. М., 1956.
- Zander L. A.* Dostoevsky. Le problème du bien. Paris, 1947.
- Иванов В.* Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского. — «Русская Мысль», 1917, № 4.
- Иванов-Разумник.* Достоевский Ф. М. Апогей этического индивидуализма. В кн.: *Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли, ч. 2. СПб., 1914.
- Cantoni R.* Crisi dell'uno. (Il pensiero di Dostoevskij). Milano, 1948.
- Карякин Ю.* Антикоммунизм, Достоевский и «достоевщина». — «Проблемы мира и социализма», 1963, № 5.
- Карякин Ю. Ф.* Правда посягательства на мир. (К столетию романа Ф. Достоевского «Преступление и наказание»). — «Вопросы философии», 1967, № 9.
- Кирпотин В. Я.* Достоевский в шестидесятые годы. М., 1966.
- Кудрявцев Ю. Г.* Проблема «Личность и общество» в мировоззрении Ф. М. Достоевского. В кн.

- «Проблемы нравственного формирования личности». М., 1967.
- Кудряцева Ю. Г.* Критика капитализма Ф. М. Достоевским. — «Вестник МГУ», 1967, № 6.
- Куанецов Б. Г.* Образы Достоевского и идеи Эйнштейна. — «Вопросы литературы», 1968, № 8.
- Лапшин И. И.* Эстетика Достоевского. Берлин, 1923.
- Луначарский А. В.* Достоевский как мыслитель и художник. В кн.: *Луначарский А. В.* Классики русской литературы. М., 1937.
- Львов К.* Проблема личности у Достоевского. М., 1918.
- Михайлова И. М.* Противоречия в мировоззрении Ф. М. Достоевского и современная идеологическая борьба. — «Философские науки», 1961, № 4.
- Незоров Р. Г.* О противоречиях в отношении Ф. М. Достоевского к социализму. В кн. «Народ и революция в литературе и устном творчестве». Уфа, 1967.
- Овсяннико-Куликовский.* Идейное наследие Достоевского. В кн.: *Овсяннико-Куликовский Д. Н.* Собрание сочинений, т. 8. СПб., 1914.
- Онглик Н.* Достоевский и социальный вопрос. СПб., 1906.
- Переверзев В. Ф. М.* Достоевский. М.—Л., 1925.
- Погожева Л.* Мечта Достоевского о «золотом веке». — «Красная Новь», 1941, кн. 2.
- Попов П. С.* Атеистические идеи в творчестве Достоевского. В сб. «Материалам и религия». М., 1958.
- Рубцов М.* Религиозные искания Ф. М. Достоевского. Чернигов, 1914.
- Смирнов П. А.* Социализм в оценке Ф. М. Достоевского. Казань, 1907.
- Шестов Л.* Достоевский и наука. (Философия трагедии). СПб., 1903.
- Штейнберг А.* Система свободы Достоевского. [Берлин], 1923.

ГЛАВА IX

Источники

- Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. М.—Л., 1933—1938.
- Толстой Л. Н.* Собрание сочинений. В двадцати томах. М., 1960—1965.

Исследования

- Аксельрод Л.* Лев Толстой. М., 1928.
- Аксельрод Л.* Л. Н. Толстой — мировоззрение и творчество. — «Литературная учеба», 1935, № 9.
- Арденс Н. Н.* К вопросам философии истории в «Воине и мире» Л. Толстого. — «Ученые записки Арзамасского гос. пед. ин-та», 1957, вып. 1.
- Асмус В. Ф.* Мировоззрение Льва Толстого в анализах Ленина. — «Ученые записки Белорусского гос. ун-та», 1954, вып. 18.
- Асмус В. Ф.* Причина и цель в истории по роману Л. Н. Толстого «Война и мир». В кн. «Из истории русских литературных отношений XVIII—XX веков». М.—Л., 1959.
- Асмус В. Ф.* Мировоззрение Толстого. — «Литературное наследство», т. 69. М., 1961.
- Базаров В.* Толстой и русская интеллигенция. — «Наша заря», 1910, № 10.
- Булгаков С.* Карлейль и Толстой Л. Н. — «Новый Путь», 1904, № 12.
- Вартаньянц В.* Учение Л. Н. Толстого как идеализация рабства. (Критический опыт). Тифлис, 1900.
- Гассиев Афанасий.* Новое исследование учения Льва Толстого. Его толкование евангельских текстов о вере и заповедях Христа. Ученые о жизни и социальные идеи. С исторической и философской точки зрения. Владикавказ, 1914.
- Гинс Г.* Характерная черта мировоззрения Л. Н. Толстого. — «Русское Обозрение», 1921, № 1—2.
- Гладков Б. И.* Граф Л. Н. Толстой как богоискатель. СПб., 1914.

- Горький М.* Лев Толстой. В кн.: *Горький М.* Литературные портреты. М., 1959.
- Грот Н. Я.* Нравственные идеалы нашего времени: Фр. Ницше и Л. Толстой. — «Вопросы философии и психологии», 1893; кн. 1 (16).
- Гусев А. Ф.* О сущности религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого. Казань, 1902.
- Иванов Я. Л.* Толстой и культура. — «Логос», 1910, № 2.
- Исаев А. Гр. Л. Толстой, как мыслитель.* СПб., 1910.
- Квитко Д. Ю.* Толстовство как мировоззрение. «Под знаменем марксизма», 1928, № 9—10.
- Квитко Д. Ю.* Философия Толстого. М., 1930.
- Козлов А. А.* Религия графа Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви. В 2-х частях. СПб., 1895.
- Корнев М.* Ранний Толстой и социология Эйхенбаума. — «Литературный критик», 1934, № 5.
- Купрянова Е. Н.* Эстетика Л. Н. Толстого. М.—Л., 1966.
- Луначарский А. В.* Толстой и Маркс. В кн.: *А. В. Луначарский.* Классики русской литературы. М., 1937.
- Луцпол И.* Лев Толстой, история и современность. В кн.: *Луцпол И. К.* Литературные этюды. М., 1940.
- Луцкий М. и Столяров Д. Л. Н. Толстой — обличитель капитализма.* Ташкент, 1961.
- О философском учении гр. Л. Н. Толстого по XIII тому его сочинений. Критические этюды Б. Ю. Киев, 1892.
- Плеханов Г. В.* Работы о Толстом. В кн. «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. 6. М., 1938.
- Сорокин Питуризм.* Л. Н. Толстой, как философ. М., 1914.
- Скабичевский А.* Граф Л. Н. Толстой — как художник и мыслитель. В кн.: *Скабичевский А.* Сочинения, т. 1.
- Стрелков Н. Л. Н. Толстой как философ.* — «Русское образование», Пекип, 1921, № 1—2.
- Толпыкина Т. В.* Философское учение Л. Н. Толстого и его современные буржуазные интерпретаторы. — «Вестник МГУ», 1966, № 1.
- Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. (Философия и проповедь). СПб., 1907.
- Церетелев Д. Н.* Нравственная философия графа Л. Н. Толстого. СПб., 1898.
- Щеглов В. Г.* Граф Л. Н. Толстой и Фр. Ницше. Очерк философско-нравственного их мировоззрения. Ярославль, 1898.
- Юшкевич П. Д.* Религиозные искания Л. Н. Толстого. В кн.: *Юшкевич П. Д.* Мировоззрение и мировоззрения.
- Ярославский Ем. Л. Н. Толстой и толстовцы.* М., 1938.

ГЛАВА X

Источники

- Соловьев В. С.* Собрание сочинений, т. 1—8. СПб., 1901-1907.
- Соловьев В. С.* Собрание сочинений, т. I—X. СПб., 1911-1913.
- Соловьев В. С.* Письма, т. 1—3. СПб., 1908-1911.

Исследования

- Булгаков С. П.* Философские воззрения Владимира Соловьева. — «Новый путь», 1903, кн. 3.

- Булгаков.* Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева. — «Вопросы философии и психологии», 1903, кн. 1, 2.
- Бушуров Г. К.* К критике социальных воззрений Вл. Соловьева. — «Ученые записки Ленинградского гос. пед. ин-та», 1967, т. 284.
- Бушуров Г. К.* К характеристике историко-философских взглядов Вл. Соловьева. — «Философские науки», 1967, № 1.
- Введенский Ал.* О мистицизме и критицизме в теории познания В. Со-

- ловьева. — «Вопросы философии и психологии», 1901, кн. 1 (50).
- Величко В. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1902.
- Гизетти А.* О мирозерцании Вл. Соловьева. — «Заветы», 1914, кн. 2.
- Гизетти А. А.* Лавров и Вл. Соловьев. В сб. «П. Л. Лавров». Сборник статей. Пг., 1922.
- Кавелин К.* Априорная философия или положительная наука? По поводу диссертации В. Соловьева. СПб., 1875.
- Коган Л. А.* К критике философии Вл. Соловьева. — «Вопросы философии», 1959, № 3.
- Леонтьев К.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912.
- Лопатин Л.* Философское мирозерцание В. С. Соловьева. — «Вопросы философии и психологии», кн. LVI.
- Лосский Н.* Вл. Соловьев и его премирники в русской религиозной философии. — «Путь», 1926, кн. II—III.
- Лукьянов С.* Теоретическая философия В. Соловьева. Отд. оттиск из «Журнала Министерства народного просвещения», 1909, № 1.
- Новиков П. С.* Вл. Соловьев и его западногерманские почитатели. — «Вопросы философии», 1959, № 4.
- Радлов Э.* Учение В. Соловьева о свободе воли. СПб., 1911.
- Радлов Э. Л.* Исторические и политические взгляды Вл. Соловьева. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1912, кн. VIII.
- Радлов Э.* Гносеология Вл. Соловьева. — «Логос», 1912—1913, кн. 1-2.
- «Сборник первый о Владимире Соловьеве». М., 1911.
- С. З.* Философские воззрения Владимира Соловьева. — «Новый путь», 1904, № 12.
- Трубецкой Е.* Крушение теократии в творениях В. С. Соловьева. — «Русская Мысль», 1912, № 1.
- Трубецкой Е. В. С.* Соловьев и Л. М. Лопатин. — «Вопросы философии и психологии», 1914, кн. 124.

Г Л А В А X I

Источники

- Wyruhoff G.* Problems of life and mind by G. H. Lewes. Third series. Problems 1. The study of psychology its object and method. London, 1879.
- Wyruhoff G.* Remarques sur la philosophie critique en Allemagne. — «La philosophie positive», 1879.
- Wyruhoff G.* Les modernes théories du Neant. — «La philosophie positive», 1881, N 4.
- Вырубов.* Письмо Герцену от 16 ноября 1868 г. — «Вестник Европы», 1913, январь.
- Вырубов Г. Н.* Революционные воспоминания. — «Вестник Европы», 1913, январь.
- Философские и научные воспоминания Г. Н. Вырубова. — Центральный Государственный архив литературы и искусства, ф. 1036, оп. 1, ед. хр. 4, л. 3—4.
- Кавелин К. Д.* Собрание сочинений, т. I—IV. СПб., 1897-1900.
- Кареев Н.* Собрание сочинений, т. 1—3. СПб., 1912—1913.
- Кареев Н. И.* Старые и новый этюды об экономическом материализме. СПб., 1896.
- Кареев Н.* Основные вопросы философии истории, ч. I—III. СПб., 1897.
- Кареев Н.* Историко-философские и социологические этюды. СПб., 1899.
- Кареев Н.* Введение в изучение социологии. СПб., 1913.
- Кареев Н.* Сущность исторического процесса и роль личности в истории. СПб., 1914.
- Кареев Н.* Историология. (Теория исторического процесса.) Пг., 1915.
- Кареев Н.* Историка. (Теория исторического знания.) Пг., 1916.
- Кареев Н.* Общие основы социологии. Пг., 1919.

- Лесевич В. В.* Собрание сочинений, т. I—III. М., 1915.
- Де-Роберти Е.* Наука и метафизика. Опыт новой постановки некоторых вопросов в области философии. — «Знание», 1875, № 5.
- Де-Роберти Е.* Прошедшее философии. Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли, т. 1—2. М., 1886—1887.
- Де-Роберти Е. В.* Пессимистические теории познания: критицизм, позитивизм. — «Вопросы философии и психологии», 1891, № 4, кн. 3.
- De Roberty E.* Agnosticisme. Essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance. Paris, 1892.
- Де-Роберти Е.* К оценке основных предпосылок социалистической теории Карла Маркса. В сб. «Русская высшая школа общественных наук в Париже». СПб., 1905.
- Де-Роберти Е. В.* Новая постановка основных вопросов социологии. М., 1909.
- Роберти (де) Е.* Неопозитивная школа и новые течения в современной социологии. — «Вестник Европы», 1912, № 12.
- Де-Роберти Е. В.* Философия и ее задачи в XX веке. (История нашего времени. — «Современная культура и ее проблемы»), 1915, вып. 29.

Исследования

- Арсеньев К. К.* Памяти К. Д. Кавелина. — «Вестник Европы», 1910, кн. 5.
- Ганейзер Е. В. В.* Лесевич в письмах и воспоминаниях. — «Голос мнущего», 1914, кн. VIII.
- Золотарев В. П.* О методологических взглядах Н. И. Кареева. — «Ученые Записки Московского обл. пед. института», 1965, т. СХХI, вып. 5.
- Рей А.* К абсолютному позитивизму. Вопросы современной философии, вып. 1. СПб., 1910.
- Verrier Rene.* Roberty. Le positivisme russe et la fondation de la sociologie. Paris, 1934.

ГЛАВА XII — XVI

Источники

- Бредихин Ф. А.* О хвостах комет. М.—Л., 1934.
- Бутлеров А. М.* Сочинения, т. I—III. М., 1953-1958.
- Бутлеров А. М.* Статьи по медунизму. СПб., 1889.
- Введенский Н. Е.* Полное собрание сочинений, т. 1-5. Л., 1951-1954.
- Введенский Н. Е.* Избранные произведения. М., 1952.
- Гольдгаммер Д. А.* Наука и истина. М., 1904.
- Избранные труды русских логиков XIX в. М., 1956.
- Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873.
- Каринский М. И.* Явление и действительность. — «Православное обозрение», 1878.
- Каринский М. И.* Классификация выводов. СПб., 1880. (Докторская диссертация.)
- Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. СПб., 1893.
- Каринский М. И.* Разногласие в школах нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1902.
- Ковалевский А. О.* Избранные работы. М., 1951.
- Ковалевский В. О.* Собрание научных трудов, т. I—III. М., 1950—1960.
- Лебедев П. Н.* Собрание сочинений. М., 1963.
- Менделеев Д. И.* Сочинения, т. 1—25. М.—Л., 1937-1954.
- Менделеев Д. И.* Учение о промышленности. СПб., 1901.
- Менделеев Д. И.* К изменению России. СПб., 1912.
- Менделеев Д. И.* Методы математики. Логика и гносеология математических званий. СПб., 1913.

- Менделеев Д. И.* Мировоззрение. В кн. «Научное наследство», т. I. М., 1948.
- Менделеев Д. И.* Научный архив, т. 1. М., 1953.
- Менделеев Д. И.* Периодический закон. Серия «Классики науки». М., 1958.
- Менделеев Д. И.* Периодический закон. Серия «Классики науки». Дополнительные материалы. М., 1960.
- Менделеев Д. И.* Проблемы экономического развития России. М., 1960.
- Мечников И. И.* Академическое собрание сочинений. В пятнадцать томах, т. 1—15. М., 1955—1962.
- Мечников И. И.* Избранные труды. М., 1951.
- Остроумов М.* О физиологическом методе в психологии. Харьков, 1890.
- Порецкий П. С.* Об основах математической логики. — «Известия Казанского физико-математического об-ва», 1880, т. 1.
- Порецкий П. С.* О способах решения логических равенств и об обратном способе математической логики. Казань, 1884.
- Порецкий П. С.* Решение общей задачи теории вероятностей при помощи математической логики. В кн. «Собрание протоколов заседаний секции физико-математических наук при Казанском ун-те», т. 5. Казань, 1887.
- Порецкий П. С.* Семь основных законов теории логических равенств. — «Известия физико-математического об-ва при Казанском ун-те. Вторая серия». 1898—1899, т. 8, № 2, 3, 4.
- Порецкий П. С.* Из области математической логики. — «Физико-математический ежегодник», 1902, № 2.
- Порецкий П. С.* Теория логических неравенств. — «Известия физико-математического об-ва при Казанском ун-те», 1903, т. 13, № 3, 4.
- Рутковский Л. В.* Основные типы умозаключений. СПб., 1888.
- Рутковский Л. В.* Критика методов индуктивного доказательства. — Журнал Министерства народного просвещения, 1899, № 7, 11.
- Сеченов И. М.* Избранные философские и психологические произведения. [М.], 1947.
- Сеченов И. М.* Избранные произведения, т. 1—2. [М.], 1952—1954.
- Столетов А. Г.* Собрание сочинений, т. 1—3. М.—Л., 1939—1947.
- Струве О. В.* О звездных системах и туманных пятнах. — «Записки Академии наук», 1882, т. I, кн. 2.
- Тимирязев К. А.* Сочинения. В десяти томах, т. I—X. М., 1937—1940.
- Умов Н. В.* Избранные сочинения. М.—Л., 1950.
- Умов Н. А.* Значение Декарта в истории физических наук. — «Вопросы философии и психологии», 1896, кн. 34.
- Умов Н. А.* Недоразумения в понимании природы. — «Научное Слово», 1904, кн. X.
- Умов Н. А.* Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли. М., 1906.
- Умов Н.* Культурная роль физических наук. (Речь, произнесенная при открытии Московского об-ва изучения и распространения физических наук. 18 ноября 1912 г.). М., 1913.
- Умов Н. А.* Эволюция физических наук и ее идейное значение. Речь, произнесенная на общем собрании 1-го съезда преподавателей физики, химии и космографии 29-го декабря 1913 г. Одесса, 1913.
- Умов Н. А.* Характерные черты и задачи современной естественнонаучной мысли. СПб., 1914.
- Ухтомский А. А.* Собрание сочинений. В пяти томах, т. 1—5. Л., 1945—1954.
- Цераский В. К.* Избранные работы по астрономии. [М.], 1953.
- Чебышев П. Л.* Полное собрание сочинений, т. I—V. М.—Л., 1944—1951.

Исследования

Агафошин Н. П. Философское (мировоззренческое) значение периодической системы элементов.

- В кн.: *Агафшин Н. П.* Избранные главы общей химии. М., 1956.
- Анучин Д. Н. И. И.* Мечников и его антропологические статьи. — «Русский антропологический журнал», 1916, кн. 1—2.
- Балезин С. А. и Бесков С. Д.* Выдающиеся русские ученые химики. М., 1954.
- Бачинский А. И.* Характеристика Н. А. Умова, как ученого, как мыслителя и как человека. М., 1916.
- Боргман И. И.* Петр Николаевич Лебедев. В кн. «Новые идеи в философии», сб. 4. СПб., 1912.
- Будилова Е. А.* Развитие И. М. Сеченовым материалистической психологии в годы его работы в Московском университете. В сб. «И. М. Сеченов и материалистическая психология». М., 1957.
- Будилова Е. А.* Борьба материализма и идеализма в русской психологической науке. М., 1960.
- Васецкий Г. С.* Мировоззрение Д. И. Менделеева. — «Советская наука», 1938, № 3.
- Васецкий Г. С.* Естественнонаучный материализм в России 2-й половины XIX столетия. М., 1940.
- Васецкий Г. С.* Общественно-политические и философские взгляды К. А. Тимирязева. М., 1940.
- Васецкий Г. С.* Основные черты естественнонаучного материализма в России. — «Большевик», 1944, № 15.
- Виноградов Н. Д.* Биологический механизм и материализм. М., 1897.
- Гнеденко Б. В.* Пафнутий Львович Чебышев (1821—1894). В кн. «Люди русской науки. Очерки о выдающихся деятелях естествознания и техники». М., 1961.
- Гопцус.* Философия «московской философско-математической школы» и ее отношение к интеллектуализму философов 18 века и экономическому материализму К. Маркса. — «Вопросы философии и психологии», 1905, кн. 79.
- Гуло Д. Д.* Естественно-научные и философские взгляды Н. А. Умова. В сб. «История и методология естественных наук», вып. I. М., 1960.
- Давиташвили Л. Ш.* Философские воззрения В. О. Ковалевского. — «Труды сектора полеобиологии АН Груз. ССР», 1954, т. 2.
- Давиташвили Л. Ш.* Очерки по истории учения об эволюционном прогрессе. М., 1956.
- «Дарвинизм и марксизм». Сборник статей. Харьков, 1923.
- Делоне Б. Н. П. Л.* Чебышев и русская школа математики. М.—Л., 1945.
- Делоне Б. Н.* Петербургская школа теории чисел. М.—Л., 1947.
- Державин А. Н.* Классики русской физики А. Г. Столетов, Н. А. Умов, П. Н. Лебедев. В сб. «Вопросы истории физико-математических наук». М., 1963.
- Драпкина С. Е.* Философско-психологическая полемика в 1860—62 гг. и И. М. Сеченов. — «Советская педагогика», 1939, № 6.
- Драпкина С. Е. Н. Г.* Чернышевский и И. М. Сеченов. — «Физиологический журнал», 1940, т. XXVIII, вып. 2—3.
- Дрентельн Н.* Мировоззрение физика-философа. — «Русская Мысль», 1917, № 7—8.
- Забродский Г.* Мировоззрение Д. И. Менделеева. М., 1957.
- Иониди П.* Менделеев как материалист. — «Под знаменем марксизма», 1939, № 4.
- Иониди П. П.* Философское значение периодического закона Д. И. Менделеева. М., 1958.
- Иониди П. П.* Мировоззрение Д. И. Менделеева. М., 1959.
- История естествознания в России. В трех томах, т. III. М., 1962.
- Каганов В. М.* Мировоззрение И. М. Сеченова. М., 1948.
- Карлюк А. С.* К вопросу о взглядах на материю в отечественной физике второй половины XIX и начала XX века. — «Известия АН БССР», 1954, № 2.
- Карлюк А. С.* О материалистических воззрениях в отечественной физике (вторая половина XIX и начало XX веков). Минск, 1957.

- Кедров Б. М.* Логика научных открытий, связанных с периодическим законом Д. И. Менделеева. В сб. «Периодический закон Д. И. Менделеева и его философское значение». М., 1947.
- Кедров Б.* Этапы разработки Д. И. Менделеевым периодического закона. — «Труды Ин-та истории естествознания», т. II. М.—Л., 1948.
- Кедров Б. М.* Развитие понятия элемента от Менделеева до наших дней. Опыт историко-логического исследования. М.—Л., 1948.
- Кедров Б. М.* К истории открытия периодического закона Д. И. Менделеевым. В сб. «Д. И. Менделеев. Новые материалы по истории открытия периодического закона». М.—Л., 1950.
- К. Б.* Великий научный подвиг Д. И. Менделеева. — «Вопросы философии», 1950, № 2.
- Кедров Б. М.* Как было завершено Д. И. Менделеевым открытие периодического закона. — «Труды Ин-та истории естествознания», т. 4. М., 1952.
- Кедров Б. М.* О высказываниях Д. И. Менделеева по философским вопросам естествознания. — «Вопросы философии», 1952, № 2.
- Кедров Б. М.* Критика Д. И. Менделеевым механистического принципа аддитивности в химии. — «Успехи химии», 1952, т. XXI, вып. 8.
- Кедров Б. М.* Д. И. Менделеев об интернациональном характере науки. — «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 1.
- Кедров Б. М.* Научный метод Менделеева. — «Вопросы философии», 1957, № 3.
- Кедров Б. М.* День одного великого открытия. М., 1958.
- Кедров Б. М.* Философский анализ первых трудов Д. И. Менделеева о периодическом законе (1869—1871). М., 1959.
- Кедров Б. М.* Очерки по истории химии. М., 1963.
- Колодежный В. И.* Вопросы теории познания в трудах К. А. Тимпразева. М., 1955.
- Компанец А. И.* Борьба Н. А. Умова за материализм в физике. М., 1954.
- Компанец А. И.* Мировоззрение А. Г. Столетова. М., 1956.
- Корнеева А. И.* Философское значение физических открытий П. Н. Лебедева. М., 1959.
- Королев Ф. А.* Открытия П. Н. Лебедева и их значение для современной физики. В сб. «Вопросы истории естествознания и техники». М., 1963, вып. 15.
- Костомаров Х. С.* Очерки по истории физиологии в России. М.—Л., 1946.
- Кравец Т. П.* П. Н. Лебедев и созданная им физическая школа. М., 1913.
- Кузнецов Б. Г.* Очерки истории русской науки. М.—Л., 1940.
- Кузнецов Б.* О рукописи Д. И. Менделеева «Мировоззрение». В кн. «Научное наследство». Естественнонаучная серия, т. 1. М.—Л., 1948.
- Кузнецов Б. Г.* Патриотизм русских естествоиспытателей и их вклад в науку. М., 1951.
- Кузнецов И. В.* Характерные черты русского естествознания. М., 1948.
- Куроедов А. И.* Борьба выдающихся ученых за материализм в биологии. М., 1966.
- Лункевич В.* Апостол рационального мировоззрения (И. И. Мечников). — «Русское богатство», 1917, № 4-7.
- Майстров Л. Е.* Борьба материализма с идеализмом в теории вероятностей. В сб. «Философские вопросы естествознания», т. 2. М., 1959.
- Максимов А. А.* Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании. М., 1947.
- Меншуткин Б. Н.* Важнейшие этапы в развитии химии за последние полтора столетия. М.—Л., 1932.
- Микулинский С. Р.* Развитие общих проблем биологии в России. Первая половина XIX века. М., 1961.
- Митин М. Б.* За материалистическую биологическую науку. М.—Л., 1949.
- 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.
- Орлов С. В.* Роль Ф. А. Бредихина в развитии мировой науки. — «Ученые записки МГУ», 1947, вып. 1.
- Острианин Д. Ф.* Мировоззрение Ильи Ильича Мечникова. Харьков, 1948.
- Острианин Д. Ф. И. И. Мечников и его борьба против идеализма и религии.* М., 1952.
- Очерки по истории логики в России. Сб. М., 1962.
- Очерки по истории русской психологии. Сб. М., 1957.
- Периодический закон Д. И. Менделеева и его философское значение. Сб. М., 1947.
- Платонов Г. В.* Мировоззрение К. А. Тимирязева. М., 1951.
- Подрушный И. И.* Философские и общественно-политические взгляды И. И. Мечникова. — «Труды Одесского гос. ун-та», 1955, т. 145.
- Потемкин А. В.* О естественно-историческом материализме. — «Ученые записки Ростовского и Д. гос. ун-та», 1957, т. XI.
- Радлов Э.* Натуралистическая теория познания. (По поводу статей проф. И. М. Сеченова). — «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 5 (25).
- Радлов Э. Л.* Ученая деятельность Михаила Ивановича Каринского. СПб., 1896.
- Рахушева Л. Ф.* Великие русские просветители о естественно-научной пропаганде. Л., 1947.
- Резников А. И.* Критика К. А. Тимирязевым проявлений махизма в естествознании. — «Философские науки», 1959, № 3.
- Роль русской науки в развитии мировой науки и культуры. Сб. М., 1944.
- Романенко В. М.* Борьба И. И. Мечникова против мальтузианства, социал-дарвинизма и расизма. — «Вопросы философии», 1956, № 5.
- Русские ученые в борьбе против идеалистических и метафизических воззрений в естествознании. М., 1961.
- Свердлов М. А.* Место П. П. Лебедева в борьбе материализма с идеализмом в физике. — «Ученые записки Тираспольского гос. пед. ин-та», Кишинев, 1957, вып. 4.
- И. М. Сеченов и материалистическая психология. Сб. М., 1957.
- Смирнов А. И.* Механическое мировоззрение и психическая жизнь. Казань, 1877.
- Тарадин И. П.* Распространение передовых естественнонаучных идей в шестидесятых годах XIX столетия в России. — «Труды Воронежского гос. мед. ин-та», 1940, т. 10.
- Тимирязев А.* Периодическая система элементов и современная физика. В кн. *Тимирязев А.* Естествознание и физический материализм. М., 1925.
- Тимирязев К. А.* Развитие естествознания в России в эпоху 60-х годов. Сочинения, т. VIII. М., 1939.
- Климент Аркадьевич Тимирязев. Сборник. М., 1940.
- Тюхтин В. С. И. М. Сеченов о роли предметной деятельности в формировании чувственного отражения.* — Доклады Академии пед. наук», 1957, № 4.
- Фаустов А. П.* О некоторых положениях периодического закона. В кн. «Диалектический материализм и современное естествознание». М., 1957.
- Филиппченко Ю.* Эволюционная идея в биологии. М., 1923.
- Цетлин Л. С.* Из истории научной мысли в России. (Наука и ученые в Московском ун-те во второй половине XIX века). М., 1958.
- Шахпарочов М. И.* Химия и философия. М., 1962.
- Штефан В. Г. К. А. Тимирязев против позитивистских извращений в вопросах гипотезы.* — «Ученые записки Пензенского гос. пед. ин-та», 1958, вып. 5.
- Штофф В. А.* Философские основы теории химического строения А. М. Бутлерова. — «Ученые за-

- писки ЛГУ», 1956, вып. 7 (Серия философ. наук).
- Шугайлин А. В.* О философских взглядах П. Н. Лебедева. — «Вопросы философии», 1952, № 3.
- Шугайлин А. В.* Выдающийся физик-материалист П. Н. Лебедев. Киев, 1957.
- Эренфест П.* Рецензия на книгу Луи Кутюра «Алгебра логики». — «Журнал русского физико-физического общества при Петербург-

- ском ун-те». Отдел физики. 1910, т. 42, отд. 2.
- Юркевич П.* Мировоззрение И. И. Мечникова. — «Дело», 1916, № 1.
- Ярошевский М. Г.* Проблема детерминизма в психофизиологии XIX века. [Душанбе], 1961.
- Ярошевский М. Г.* Сеченовские идеи о мышечной чувствительности в свете теории отражения и кибернетики. — «Вопросы философии», 1963, № 10.

ГЛАВА XVII

Украина

Исследования

- Ганкевич Клим.* Несколько мыслей о философии. Львов, 1868 (на укр. яз.).
- Грабовський.* Выбрані творів. Київ, 1949.
- Грабовский П. А.* Избранное. М., 1952.
- Грабовський П.* Зібрання творів у трьох томах. т. 1-3. Київ, 1959-1960.
- Гулак Н. И.* Опыт геометрии о четырех измерениях. Тифлис, 1877.
- Драгоманов М.* Заздрі боги. Київ, 1906.
- Драгоманов М.* Листи до Франка. 1887—1895, т. II. Львів, 1907.
- Драгоманов М.* Райі Поступ. Київ, 1907.
- Журнал «Громада»,* Женева, 1881, № 1 (на укр. яз.).
- Исторические монографии и исследования Николая Костомарова, т. I-III. СПб., 1863-1867.
- Кулиш П. А.* Хуторская философия и удаленная от света поэзия. СПб., 1879.
- Мирный Панас.* Твори в пяти томах, т. 4. Київ, 1951.
- Потебня А. А.* Полное собрание сочинений, т. 1. Харьков, 1926.

Исследования

- Борьба между материализмом и идеализмом на Украине в XIX в. Сб. Киев, 1964 (на укр. яз.).

- Булаховский Л. А.* Александр Афанасьевич Потебня. Киев, 1952.
- Дрейсен С. С.* К вопросу о мировоззрении и научно-педагогической деятельности Н. И. Гулака. — «Труды Среднеазиатского гос. ун-та», Ташкент, 1955, т. 62, кн. 8.
- Евдокименко В. Е.* Общественно-политические взгляды Панаса Мирного. Киев, 1955 (на укр. яз.).
- Из истории общественно-политической и философской мысли на Украине. Киев, 1956 (на укр. яз.).
- Лисенко О. С.* Общественно-политические взгляды Остапа Терлецкого. В кн. «Из истории отечественной философской и общественно-политической мысли». Киев, 1959 (на укр. яз.).
- Манзенко П. Т.* Общественно-политические и философские взгляды М. Павлика. Киев, 1962 (на укр. яз.).
- Мельник В. А.* Украинский просветитель М. П. Драгоманов. — «Вопросы истории», 1968, № 4.
- Очерки истории философии на Украине. Киев, 1966 (на укр. яз.).
- Очерки по истории экономической мысли на Украине. Киев, 1956.
- Портолин М. Ф.* М. М. Коцюбинский и революционные социал-демократы. В кн. «Сборник научных работ преподавателей вузов». Харьков, 1959.
- Пашук И. А.* Социологические и общественно-политические взгляды

- С. А. Подолинского. Львов, 1965 (на укр. яз.).
- Сокуренько В. Г.* Демократические учения о государстве и праве на Украине во второй половине XIX века (М. Драгоманов, С. Подолинский, О. Терлецкий). Львов, 1966.
- Украинские революционные демократы. Общественно-политические и философские взгляды. Сб. статей. М., 1954.

М о л д а в и я

Источники

- Документы, относящиеся к истории Румынии. Война за независимость, т. I, ч. 1. Бухарест (на молд. яз.).
- Зубку-Кодряну Н. П.* О государстве, частной собственности и семье. — «Община», Женева, 1878, № 3—4.
- Лашков В.* Сочинения. СПб., 1891.
- Лашков В. Л.* В чем творчество? СПб., 1892.
- Леонард П. С.* Смута и ее настоящая причина. СПб., 1881.
- Леонард П. С.* Речь, сказанная П. С. Леонардом в Бессарабском дворянском собрании 11 января 1884 г. Одесса, 1884.
- Неручев М. В.* Распространение сельскохозяйственных знаний в народе. Симферополь, 1902.
- Ралли-Абборе.* Сытые и голодные. Женева, 1875.
- Стамати-Чура К.* Опере алесе. Кишинэу, 1957.
- Хашдеу Б. П.* Опере алесе. Кишинэу, 1956.

Исследования

- Бабий А. И.* Философские взгляды А. Д. Коцовского. — «Известия АН Молд. ССР», 1962, № 1.
- Бабий А. И.* и *Ермуратский В. Н.* Из истории борьбы дарвинизма с религией в Молдавии (вторая

- половина XIX—начало XX в.). — «Известия АН Молд. ССР», 1966, № 2.
- Будак И. Г.* Общественно-политическое движение в Бессарабии в пороформенный период. Кишинев, 1959.
- Ермуратский В. Н.* В. Л. Лашков. (1861—1932). — «Известия АН Молд. ССР», 1962, № 1.
- История Молдавии. В 2-х томах, т. 1. Кишинев, 1965.
- Ковчезов П.* и *Табакару Д.* Элементы свободомыслия и атеизма в произведениях передовых мыслителей Молдавии XIX в. — «Коммунист Молдавии», 1958, № 7.
- Смелях В. М.* К вопросу об общественно-политических воззрениях А. Хашдеу. — «Ученые записки Кишиневского гос. пед. ин-та», 1957, т. 6.
- Смелях В. М.* Александр Донич — Молдавский просветитель XIX века. — «Ученые записки Кишиневского пед. ин-та», 1958, т. 8.

- Табакару Д. Н.* Атеистические элементы в творчестве молдавских писателей XIX века. — «Известия Молдавского филиала АН СССР», 1958, № 3.
- Чеботару А. И.* К вопросу изучения философского мировоззрения Александра Хашдеу. — «Известия АН Молд. ССР», 1962, № 1.

Г Л А В А X V I I I

Источники

- Антология белорусской поэзии. М., 1952.
- Беларуская літаратура XIX стагоддзя. Зборнік тэкстаў. Мінск, 1950.

- Багушэвіч Ф.* Выбраныя творы Мінск, 1952.
- Багушэвіч Ф.* Избранное. М., 1953.
- Лучына Янка.* Выбраныя творы. Мінск, 1953.

Документы і матэрыялы па гісторыі Беларусі, т. II. Мінск, 1940.

Документы Гос. архива Минской области, ф. 295.

Документы ЦГИАЛ Лит. ССР, фонд Прокурора Виленской судебной палаты.

Рытов М. В. Общее учение о возделываемых растениях. [Б. м.], 1896.

Рытов М. В. Учебник ботаники. [Б. м.]. 1896.

Рытов М. В. Наука и практика в плодоводстве. — «Вестник садоводства, плодоводства и огородничества», 1898, № 4.

Исследования

Директоренко М. Материалистическое содержание агрономических взглядов М. В. Рытова. Минск, 1964.

Ильюшин И. М., Смирнов А. Д.,

Борисенко В. В. Передовая общественно-политическая и философская мысль в Белоруссии XIX века. — «Известия АН БССР», 1951, № 3.

История Белорусской ССР, т. 1. Минск, 1961.

Лущицкий И. Н. Очерки по истории общественно-политической и философской мысли в Белоруссии во второй половине XIX века. Минск, 1958 (на белорус. яз.).

Майхрович С. Янка Лучына. Жизнь и творчество. Минск, 1952 (на белорус. яз.).

Майхрович С. Очерки белорусской литературы XIX столетия. Минск, 1957 (на белорус. яз.).

Смирнов А. Ф. К. Калиновский — борец и мыслитель. — «Вопросы философии», 1951, № 2.

Смирнов А. Кастусь Калиновский. М., 1959.

ГЛАВА XIX

Латвия

Источники

Alunans Juris. Izlase. Rīgā, 1956.

Вейденбаум Э. Избранное. Рига, 1953.

Veidenbaums E. Kopoti raksti, m. II. Rīgā, 1961.

Literārais mantojums, m. I. Rīgā, 1957.

«Pasaule un Daba», 1875.

«Peterburgas Avīzes», 1862, N 3, 12.

Raiņis J. Kopoti raksti, 14 seļ. Rīgā, 1951.

Райнис Я. Собрание сочинений в трех томах, т. 1. Рига, 1954.

Эстония

Источники

Архив Литературного музея АН ЭССР, ф. Ученого эстонского общества.

Архив Литературного музея АН ЭССР, ф. 69.

Крейцвальд Фр. Р. Избранные письма. Таллин, 1953.

Переписка Ф. Р. Крейцвальда, т. IV. Таллин, 1959 (на эст. яз.).

Письмо Л. Койдулы от 22 февраля 1870 г. Архив Литературного музея АН ЭССР, ф. 70.

Письмо К. Р. Якобсона к Л. Сурбургу от 2 января 1874 г. — «Эстонская литература», 1916 (на эст. яз.).

Письмо К. Р. Якобсона И. Келлеру от 4 октября 1877 г. Архив Литературного музея АН ЭССР, ф. 70.

- Ристметс В. Р.* (Крейцвальд Ф. Р.), — «Сипшельгас» («Муравей»), Тарту, 1861, № 11 (на эст. яз.).
- Тейхмюллер Г.* Исследования по истории понятий, ч. II. Берлин, 1874 (на нем. яз.).
- Тейхмюллер Г.* Об эмансипации женщин. Тарту, 1877 (на нем. яз.).
- Исследования**
- «Мировоззрение и деятельность Фр. Р. Крейцвальда». Сб. статей. Таллин, 1953 (на эст. яз.).
- Об эстонской литературе. Таллин, 1956.
- Очерки истории Коммунистической партии Эстонии, ч. I. Таллин, 1961.
- Теннеман Э.* Философия христианства Г. Тейхмюллера. — «Теологический журнал», 1928, № 1 (на эст. яз.).
- Штейн О. В. В.* Берви-Флеровский и К. Р. Якобсон. — «Лооминг», 1958, № 11 (на эст. яз.).

Г Л А В А Х Х

Г р у з и я

Источники

- Мухранский Г.* О существе национальной индивидуальности и об образовательном значении крупных народных единиц. Тифлис, 1872.
- Николадзе Нико.* Сочинения, т. 1-5. Тбилиси, 1960—1964.
- Петриашвили В.* Заслуги Пастера. — «Меурне», 1895, № 25 (на груз. яз.).
- Церетели Г. Ф.* Полное собрание сочинений, т. 1. Тбилиси, 1931 (на груз. яз.).
- Чавчавадзе И.* Избранные сочинения. Тбилиси, 1957.

Исследования

- Авалиани С. Ш.* Философские взгляды И. Р. Тархнишвили. Тбилиси, 1957.
- Гагоидзе В.* Мировоззрение Ильи Чавчавадзе. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.).
- Гагоидзе В. А.* Основные направле-

- ния философской мысли в Грузии XIX века. Тбилиси, 1964.
- Гаприндашвили М.* Мировоззрение Г. Церетели. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.).
- Горгиладзе Л.* Народничество в Грузии. — «Труды Тбилисского гос. ун-та», 1947, № 32 (на груз. яз.).
- Горгиладзе Л.* Мировоззрение Нико Николадзе. — «Мнатаби» («Светоч»), 1948, № 4 (на груз. яз.).
- Горгиладзе Л.* Распространение марксизма в Грузии (70-е—90-е гг.). — «Труды Ин-та философии АН Груз. ССР», 1954, т. 5.
- Каландаришвили Г. М.* Очерки по истории логики в Грузии. Тбилиси, 1955.
- Мисабшвили Ш. В.* Общественно-политические и философские взгляды Ильи Чавчавадзе. Сухуми, 1957.
- Ратиани П. К.* Ильи Чавчавадзе. Философские и социально-политические взгляды. М., 1958.

А р м е н и я

Источники

- Арцуни Гр.* Произведения, т. 1. Ереван, 1901 (на арм. яз.).

- Гарагашян А. М.* Описание учения. 1854.
- Гарагашян А. М.* Критическая история армян. В трех томах. Константинополь, 1861.

- Гарагашян А. М.* Принципы логики. Константинополь, 1864 (на арм. яз.).
- Гарагашян А. М.* Краткая история философии. Константинополь, 1866.
- Костандян Г.* О методе. Измир, 1961 (на арм. яз.).
- Мамурян М.* Произведения. Ереван, 1967 (на арм. яз.).
- Налбандян М.* Произведения. В четырех томах. Ереван, 1926—1953 (на арм. яз.).
- Налбандян М.* Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1954.
- Русинян Н.* Естественный календарь. Константинополь, 1872 (на арм. яз.).
- Русинян Н.* Учебник философии с исследованием лучших авторов классической школы. Константинополь, 1879 (на арм. яз.).
- Тагаварян Н.* Естественная история. В двух томах. Константинополь, 1886 (на арм. яз.).
- Тагаварян Н.* Вселенная и ее строение. Константинополь, 1897 (на арм. яз.).
- Тагаварян Н.* Дарвинизм. Константинополь, 1897.
- Товмачян Егия.* Любомудрие человека. — «Венетик», 1859 (на арм. яз.).
- Исследования**
- Габриелян Г.* История армянской философской мысли, т. III. Ереван, 1960.
- Гаспарян Н. М.* К философским взглядам М. Налбандяна. — «Научные труды Ер. гос. ун-та», 1959, № 62.
- Гаспарян Г. Н.* — Арутюн Свачян. Ереван, 1958.
- Даниелян М.* Об этических взглядах М. Налбандяна. — «Изв. АН Арм. ССР. Обществ. науки», 1955, № 3.
- Каралетян А.* Критика М. Налбандяном гегелевской философии. — «Советская литература», 1956, № 9.
- Микаелян М.* Микаел Налбандян. Ереван, 1959 (на арм. яз.).
- Мкртчян А.* Микаел Налбандян. Ереван, 1955.
- Саркисян Х.* Микаел Налбандян — критик некоторых реакционных сторон гегелевской философии. — «Изв. АН Арм. ССР. Обществ. науки», 1949, № 9.
- Тевосян А.* Философские и логические взгляды А. М. Гарагашяна. Ереван, 1962.
- Товмачян С. М.* Налбандян и русская революционно-демократическая эстетика. — «Вопросы философии», 1955, № 2.
- Хачатурян А.* Великий армянский революционный демократ М. Н. Налбандян. — «Вопросы философии», 1949, № 3.
- Шакарян Г.* Мировоззрение А. М. Гарагашяна. Ереван. 1962.

А з е р б а й д ж а н

Источники

- Ахундов Мирза Фатали.* Сочинения. В 3-х томах. Баку, 1961 (на азерб. яз.).
- Ахундов М. Ф.* Избранные философские произведения. М., 1962.
- Зарбаби Гасанбек.* Избранные произведения. Баку, 1960.
- Зарбаби Гасанбек.* Избранные статьи и письма. В 2-х томах. Баку, 1962.
- Казембек М.* История ислама. — «Русское слово», 1860, № 2.
- Казембек М.* Баб и бабиды. Религиозно-политические смуты в Персии в 1844—1852 годах. СПб., 1865.
- Казембек М.* Мифология персов. — Архив Ин-та истории АН Азерб. ССР, д. 2043, л. 3.

Исследования

- Абдуллаев М.* Казем-Бек — ученый и мыслитель. Махач-Кала, 1963.
- Бартольд В.* История изучения

- Востока в Европе и России. Л., 1925.
- Гюешева З. Б.* Критика феодально-религиозной морали азербайджанскими просветителями второй половины 19-го века. — «Труды Ин-та истории АИ Азерб. ССР», 1958, т. 13.
- Гюешева З. Б.* К вопросу о характеристике мировоззрения Г. М. Зардаби. — «Философские науки», 1961, № 1.
- Гюешева З. Б.* Мировоззрение Г. Б. Зардаби (1837—1907 гг.). Баку, 1962.
- Гусейнов Г.* Философские взгляды М. Ф. Ахундова. Баку, 1942.
- Гусейнов Г.* Статьи по истории развития философской и общественной мысли в Азербайджане. Баку, 1948.
- Гусейнов Г.* Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку, 1958.
- Джафаров Ш. М.* Философские взгляды М. Ф. Ахундова. — «Вопросы философии», 1955, № 5.
- Касумов М. М.* Очерки по истории передовой философской и общественно-политической мысли азербайджанского народа в XIX веке. Баку, 1959.
- Маковельский А. О.* О философском трактате М. Ф. Ахундова и об этапах развития его мировоззрения. — «Философские науки», 1962, № 5.
- Маковельский А. О.* О материализме М. Ф. Ахундова. — «Известия АИ Азерб. ССР», 1962, № 10.
- Мамедов Ш. Ф.* Мировоззрение Гасанбека Меликова Зардаби. М., 1960.
- Мамедов Ш. Ф.* Мировоззрение М. Ф. Ахундова. М., 1962.
- Очерки по истории азербайджанской философии. В 2-х томах, т. I. Баку, 1966.
- Рустамов И.* Диалектические взгляды Гасанбека Зардаби Меликова. — «Ученые записки Азерб. гос. ун-та», 1960, № 4. (На азерб. яз. Резюме на русск. яз.).

Г Л А В А Х Х I

Источники

- Алтынарин И.* Избранные произведения. Алма-Ата, 1957.
- Антология туркменской поэзии. [Ашхабад], 1949.
- Дониш Азмед.* Редчайшие происшествия. Рукопись. Ленинградское отделение Ин-та народов Азии, инв. № В-716.
- Кунабаев Абай.* Полное собрание сочинений. Алма-Ата, 1948.
- Кунабаев А.* Полное собрание сочинений. В одном томе. Алма-Ата, 1961.
- Кэтиби.* Избранные сочинения. Ашхабад, 1963 (на туркм. яз.).
- Матаджи.* Избранные сочинения. Ашхабад, 1962 (на туркм. яз.).
- Мискинлыч.* Избранные сочинения. Ашхабад, 1962 (на туркм. яз.).
- Фуркат.* Избранные произведения. Ташкент, 1958.

Исследования

- Аманалиев Б.* Из истории философской мысли киргизского народа. Фрунзе, 1963.
- Аманалиев Б.* Из истории религии и свободомыслия в Киргизии. Фрунзе, 1967.
- Бейсембиев К.* О философских взглядах Абая Кунабаева. В сб. «Жизнь и творчество Абая». Алма-Ата, 1954.
- Бейсембиев К.* Мировоззрение Абая Кунабаева. Алма-Ата, 1956.
- Бейсембиев К.* Из истории общественной мысли Казахстана второй половины XIX века. Алма-Ата, 1957.
- Бертельс Е. Э.* Избранные труды. М., 1965.
- Габдуллин В.* Идеинные истоки мировоззрения Абая Кунабаева. — «Ученые записки Казанского гос. ун-та», 1959, т. 40, вып. 2.

- Елеуов Т. К.* К вопросу о философских взглядах Абая Кунанбаева. — «Вестник АН Казах. ССР», 1947, № 9.
- Муминов И.* Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане конца XIX—начала XX в. Ташкент, 1957.
- Одилов Н.* Мирозрение Джалалиддина Руми. Душанбе, 1964.
- Раджабов З.* Из истории общественно-политической мысли таджикского народа во второй половине XIX и в начале XX в. [Душанбе], 1957.
- Раджабов З.* Выдающийся просветитель таджикского народа Ахмад Доиш. [Душанбе], 1961.
- Тажикаев Т.* Философские взгляды Абая Кунанбаева. — «Вестник АН Казах. ССР», 1954, № 10.

ГЛАВА ХХII

Источники

- «Грунша «Освобождение труда», сб. 1. М., [б. г.]; сб. 2. М., 1924.
- Жуковский Ю.* Карл Маркс и его книга о «Капитале». — «Вестник Европы», 1877, кн. IX.
- Зибер Н. Ф.* Лассаль сквозь очки г. Б. Чичерина. — «Слово», 1878, № 1, 4.
- Зибер Н. Б.* Чичерин contra К. Маркса. — «Слово», 1879, № 2.
- Зибер Н.* Диалектика в ее применении к науке. — «Слово», 1879, № 11, 12.
- Зибер Н. И.* Избранные экономические произведения. В двух томах, т. 1-2. М., 1959.
- Литературное наследие Г. В. Плеханова, сб. IV. М., 1937; сб. VIII, ч. I. М., 1940.
- Михайловский Н.* Карл Маркс перед судом г-на Ю. Жуковского. — «Отечественные записки», 1877, № 10.
- Плеханов Г. В.* Сочинения, т. I—XIII. М.—Л., 1923—1926.
- Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения, т. I—II. М., 1956.
- «Рабочее движение в России в XIX веке», т. II, ч. 2. М., 1950.

Исследования

- Воровский В. В.* К истории марксизма в России. М., 1923.
- Галактионов А. А.* Критика методологии Г. В. Плеханова в его работах по истории русской материалистической философии XIX в. — «Ученые записки Ленингр. гос. ун-та», № 168. (Филос. фак-г. Серия философских наук), 1955, вып. 5.
- Козьмин Б. П.* Русская секция Первого Интернационала. М., 1957.
- Конюшая Р.* Карл Маркс и русские революционеры. — «Коммунист», 1968, № 4.
- Сидоров М. И.* Г. В. Плеханов и вопросы истории русской революционно-демократической мысли XIX в. М., 1957.
- Филиппов М. М.* Современные русские экономисты. — «Научное обозрение», 1899, № 8.
- Чагин Б.* Проникновение идей марксизма в России 1845—1883. Л., 1948.
- Ярославский Е. М.* Распространение марксизма в России. М.—Л., 1936.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абовян Х. 552, 554, 558
Августин 391
Авенариус Р. 265, 395, 399, 458
Агаев А. 16, 565
Агаян Г. 559, 560
Айвазовский Г. 15, 552
Айни С. 22, 581
Аксаков И. С. 325, 339
Аксельрод П. Б. 14, 25, 597
Алекнавичюс К. 525
Александр II 11, 14, 33, 213, 342, 379
Алкисис Я. 532
Алтынсарин И. 22, 583, 584, 587, 588
Алуан Ю. 19, 528, 529, 530
Альфьери В. 422, 423
Амин-ходжа М. (Муками) 582
Аннаклыч-Мятаджи 582, 583
Анненков П. В. 86, 591
Антонович М. А. 20, 158—174, 218, 249, 311, 330, 447
Аптекман О. В. 14, 271
Аристотель 86, 179, 397
Архимед 397
Арцруни Г. 19, 563, 564
Астафьев 341
Аусеклис (Крогаземью Микус) 530, 531
Ахундов М. Ф. 22, 565, 567—574, 578
- Баадер Ф. 379
Бабёф Г. 184
Бабст И. К. 116
Байрон Дж. 239, 584
Бакунин М. А. 13, 23, 216, 247, 248, 256—264, 270—272, 297, 298, 312, 394, 508, 509, 591, 592, 610
- Бакунин П. А. 312
Балакирев М. А. 235
Балевский А. 522
Баллод П. Д. 134, 530
Бальзак О. 156
Баранаускас А. 255
Барант Г. П. 31
Бараташвили Н. М. 542
Бартенев В. И. 592
Бартольд В. В. 565
Бастиа Ф. 316
Бауэр Б. 102, 104, 606
Бахманяр 568
Бебель А. 521, 531
Безобразов В. П. 11
Бейзе Т. 537
Бекетов Н. Н. 495
Бекетов А. Н. 165
Беккер К. Ф. 32
Беккер Б. 193
Беккер О. 492
Белинский В. Г. 20, 31—33, 40, 44, 46, 50, 64, 65, 68, 75, 80, 85—89, 96, 99, 102—104, 113, 117, 119, 124, 125, 129, 133, 136, 137, 142, 155, 156, 158, 176, 177, 190, 191, 206, 209, 219, 234, 237, 300, 325, 326, 343, 373, 395, 414, 522, 534, 554, 558, 568, 584, 591, 598, 611
Белопольский А. А. 421, 423
Беляев И. Д. 316
Бенуа А. Н. 241
Берви В. Ф. 104, 122, 305
Берви-Флеровский В. В. 538, 539, 593
Бергсон А. 455, 459
Бердяев Н. А. 359, 390, 392

- Беркли Дж. 44, 512
 Бернар 372
 Бернштейн Э. 532
 Берцелиус И. Я. 444
 Бестужев-Марлинский А. А. 567, 568
 Бехбуди 579
 Бехер Э. 193, 595
 Биезбардис К. 19, 528, 529, 530
 Благоев Д. Н. 24, 601
 Благосветлов Г. Е. 134, 216
 Блан Луи 31, 32, 277
 Блэйк А. 492
 Боборыкин П. Д. 394
 Богушевич Ф. К. 515, 518, 519, 521
 Бойль Р. 415, 416
 Бокль Г. Т. 73, 252, 271, 284, 517, 584
 Больцман Л. 416, 420, 449, 456
 Бонапарт Луи 26
 Бонч-Бруевич В. Д. 361
 Бор Н. 445
 Борис (архимандрит) 466
 Бородин И. П. 452
 Ботев Х. 509
 Боткин В. П. 86, 591
 Брашман Н. Д. 413
 Бредихин Ф. А. 24, 413, 421—423, 425
 Брока А. П. 467
 Бруснев М. И. 24, 178, 601
 Брюллов К. П. 237
 Бугаев Н. В. 413
 Булгаков С. Н. 17, 390
 Буль Д. 491
 Бунге А. А. 540
 Бутлеров А. М. 24, 426—433
 Бэтсон 455
 Бэкон Ф. 44, 137, 142, 161, 215, 552
 Бэр Е. М. 165
 Бюхнер Л. 47, 103, 216, 218, 258, 308, 458, 464
- Валанчюс М. (Валанчевский) 525**
 Валиханов Ч. Ч. 22, 583, 587
 Вальтер В. 15, 372
 Варзара В. (Иванов А.) 505
 Варминг Е. 452
 Варыньский Л. 24
 Васильчиков А. И. 11
 Введенский И. 31
 Введенский Н. Е. 481—485
 Вейденбаум Э. 532, 533
 Вейсман А. 454
 Венн Д. 489
 Верон 372
 Вильде Э. 541
- Винклер К. А. 436
 Вовчок М. 21, 496
 Воден А. 404
 Войничюс М. В. 526
 Волховский В. 505
 Вольтер Ф. М. 277
 Вороной Г. Ф. 412
 Воронцов В. П. 13, 276, 290—294, 595, 603
 Врубель М. А. 241
 Врублевский В. 515
 Выговский 498
 Вырубов Г. Н. 18, 394—398, 401
 Вундт В. М. 467, 471
- Гааз Ф. П. 342
 Гавриил (Кикодзе) 104, 305
 Газали 579
 Галилей Г. 423, 442, 528
 Галль Ф. И. 467
 Гамбашидзе Г. 15, 549
 Ганкевич К. 15, 495
 Гарагашян А. 19, 560, 561
 Гарибальди Д. 460
 Гартман Э. 265, 379, 398
 Гассенди П. 44
 Гед Ж. 599
 Гегель 19, 32, 40, 42—44, 54—56, 62, 63, 65, 68, 86, 87, 89—94, 103, 104, 106, 137, 161, 170, 171, 179, 209, 217, 258, 297, 306, 308, 312, 313, 315, 317, 318, 320—322, 324, 326, 330, 334, 356, 357, 361, 364, 379, 398, 406, 414, 457, 464, 522, 523, 529, 534, 547, 552, 553, 556, 584, 593, 594, 605, 606, 612—614
 Гейне Г. 155, 239, 531
 Геккель Э. 448
 Гексли Т. 461
 Гельвеций К. А. 306, 613
 Гельмгольц Г. 45, 307, 474, 482
 Генсло 252
 Георгадзе С. 19
 Гераклит 51, 209
 Гervинус Г. Г. 73
 Гердер И. Г. 530
 Геринг Э. 483
 Герман 308
 Герц Г. Р. 45, 415
 Герцен А. И. 10—12, 17, 18, 20, 21, 31, 32, 33, 35, 40, 44, 50, 59, 64, 65, 68, 80, 82, 85, 102, 103, 104, 113, 117, 133, 134—137, 142, 174, 177, 192, 194—196, 206, 211, 234, 245, 246, 258, 264, 271, 297,

- 300, 312—314, 347, 354, 373, 394, 395, 414, 481—482, 508, 515, 522, 524, 530, 534, 554, 555, 592
- Гершель В. 422
- Гёте И. В. 59, 342, 531
- Гизо Ф. 31, 32, 201, 202
- Гильденбрандт Б. 175
- Гитциг 467
- Глазенап С. П. 425
- Глебов И. Т. 464
- Глинка М. И. 236
- Гнатовский А. 23, 525
- Гоббс Т. 43, 263
- Гоголь Н. В. 158, 173, 234, 239, 328, 344, 568, 584
- Гогоцкий С. С. 15, 44, 45, 160, 166, 305, 307—309, 330, 495
- Голицын Б. Б. 417
- Голубинский Ф. А. 30, 305
- Гольбах П. А. 44, 141, 306, 552, 568, 613
- Гольбейн Г. 353
- Гольдгаммер Д. А. 414, 420
- Гончаров И. А. 124, 126, 127, 155, 223
- Горгадзе С. 551
- Горький М. 359, 361
- Гоше 521
- Грабовский П. А. 22, 501—504
- Грановский Т. Н. 314, 523
- Григорьев А. А. 160, 181, 182, 324—329, 334
- Гриневский И. 15
- Гринфест С. 526
- Гров И. Р. 163
- Гроссул-Толстой А. М. 513
- Грот Н. Я. 394, 467, 495
- Гулак Н. И. 496
- Гуринович А. 521
- Гусейнзаде А. 16, 565
- Гэтэ 572
- Гуйо 372
- Дауге П. 531
- Даукантас С. 522
- Дебольский Н. Г. 19, 312, 319, 320, 321
- Дебагорий-Мокриевич В. К. 501
- Дебагорий-Мокриевич И. К. 501
- Дейч Л. Г. 14, 25, 501, 597
- Декарт Р. 217, 467, 556
- Дембо А. 23, 525
- Демокрит 40, 306
- Димирибашян Е. 563
- Джабадари И. 544, 550
- Джами А. 569
- Джевонос У. С. 487
- Джоуль Д. П. 368
- Дзержинский Ф. Э. 526
- Дидро Д. 44, 86, 103, 234, 552
- Диккенс Ч. 156
- Дицген И. 531
- Добролюбов Н. А. 13, 20, 23, 26, 40, 99, 101—133, 136, 142, 157, 158, 177, 190, 191, 206, 209, 218, 219, 225, 234, 264, 301, 373, 414, 508, 515, 519, 522, 534, 568, 584, 598, 617
- Додашвили С. 542
- Долгушин А. В. 14
- Дониш А. 22, 579—581
- Доплер Х. 423
- Достоевский Ф. М. 16, 126, 160, 173, 210, 324, 342—361, 379, 384, 408, 585, 620
- Достоевский М. М. 16, 324
- Драгоманов М. П. 499, 500
- Дружинин А. В. 86
- Дудышкин С. С. 311
- Дулат 583
- Дунин-Марцинкевич В. И. 517, 518
- Дюбуа-Реймон Э. 103
- Дюгем 400
- Дюринг Е. 265
- Дьяков В. 596
- Дядьковский И. Е. 464
- Елизарова А. И. 178
- Елисеев Г. 3, 20, 206—210, 214, 593
- Ельский А. 19, 517
- Железнов И. 118
- Желябов А. И. 14, 15, 501
- Жерар Ш. 428, 429
- Жеребцов Г. 114
- Жуковский Н. Е. 414
- Жуковский Ю. Г. 120, 593, 601
- Давидов А. Ю. 413
- Далтон Д. 437, 438
- Даниельсон Н. Ф. 13, 24, 293—294, 298, 316, 593, 603
- Данилевский Н. Я. 16, 165, 324, 329, 330, 332—339, 407, 451
- Дарвин Ч. 41, 52—54, 137, 138, 165, 166, 173, 174, 180, 235, 258, 263, 277, 281, 322, 333, 447—455, 461, 468, 506, 517, 608
- Даргомыжский А. С. 236

- Заблочки (братья) 515
 Зайцев В. А. 206, 216, 217, 218, 300, 470
 Закир Касим-бек 574
 Залите П. 532
 Зардаби Г. В. 565
 Заславский Е. О. 595
 Засулич В. И. 14, 25, 26, 521, 597, 601, 604, 605
 Зеньковский В. 390
 Зеленогорский Ф. А. 495
 Зибер Н. И. 18, 294, 500, 593—595
 Зигварт Х. 467
 Зинин Н. Н. 426
 Золотарев Е. И. 412
 Зорге Ф. 593
 Зубку-Кодрян Н. И. 23, 508—510
- Ибн-Сина 568, 579
 Иванюков И. И. 17
 Игнатов В. П. 25, 597
 Исеселиани П. 15, 549
 Ильенков П. А. 460
 Инашвили Н. 23, 550
 Исаев А. А. 17
- Каблиц И. И. (Юзов) 13, 276, 288—291
 Кавелин К. Д. 11, 17, 18, 312, 394—399, 465, 470, 471
 Кавульник-Велланский Д. М. 503
 Казембек М. М. 565—567
 Калиновский К. С. 21, 515, 516, 518, 524
 Каллас Р. 537
 Канаваль Г. 391
 Кант И. 44, 64, 86, 94, 215, 235, 306, 308—310, 364, 371, 379, 384, 398, 428, 457, 464, 512, 529, 554, 612, 614
 Каракозов Д. В. 206, 254
 Карамзин Н. М. 211
 Кареев Н. И. 291, 292, 396, 402—405, 407, 606
 Каринский М. И. 486—488
 Карл X 147
 Карпентер 50
 Каронин С. 611
 Карпов 305
 Карсавин Л. 390
 Карышев Н. А. 13
 Касатов М. Н. 11, 287, 309, 311, 338
 Каутский К. 532
 Кауфман И. И. 18, 500, 593, 595
 Квятковский А. А. 14
- Кекуле Ф. А. 428, 429, 433
 Келер И. 21, 537, 539, 540
 Келликер А. 452
 Кёниг 598
 Кеплер И. 528
 Кибальчич Н. И. 273, 274
 Киреевский И. В. 45, 325, 379
 Китяби О. 22
 Клаус К. 426
 Клеменц Д. А. 13, 271
 Клопов И. 526
 Ковальская П. 596
 Ковалевский А. О. 24, 165, 448, 449, 495
 Ковалевский В. О. 24, 448, 449, 452, 453, 460
 Ковалевский М. М. 402, 403, 407, 593, 608
 Ковалевский Я. 532
 Ковальский М. А. 421
 Козлов А. А. 495
 Койдула Л. 539
 Кольбе Г. 432, 433
 Кольцов А. В. 124, 127, 230
 Кон Г. 391
 Конт О. 140, 141, 250, 252, 258, 263, 271, 278, 284, 297, 309, 317, 395, 396, 399, 401, 402, 404, 458, 459
 Конфуций 364
 Коон 452
 Коперник Н. 45, 215, 424
 Коржинский 454
 Коркин А. Н. 412
 Корочкин В. М. 592
 Корренс К. 454
 Косинский К. 498
 Костандян Г. 562, 563
 Костомаров Н. И. 19, 211, 497, 498
 Коцюбинский М. М. 22, 506
 Кравчинский С. М. 13, 271
 Красильщик И. М. 513
 Крейцвальд Ф. Р. (псевдоним Ристлице В. Р.) 21, 537, 538, 539, 540
 Кривенко С. П. 13, 287, 288
 Кроноткин П. А. 247, 461
 Крылов И. А. 531, 584
 Кулиш П. А. 19, 497, 498
 Кунамбаев А. 22, 583—588
 Кундт А. 416
 Курбе Г. 240
 Кусаков А. 104, 111
 Кутузов М. И. 367
 Кутюр Л. 492
 Кюльпе О. 467

- Мавров П. Л. 13, 18, 23, 26, 137, 162, 165, 168, 196, 247—256, 264, 267, 270—272, 276, 277, 282, 286—288, 290, 297, 298, 302, 394, 396, 592, 601
 Лавуаэе А. Л. 415, 444
 Лазарев П. И. 484
 Лайель Ч. 41
 Ламарк Ж. Б. 41, 138, 180
 Ламетри Ж. О. 306
 Ланге Ф. А. 250, 265
 Лаплас П. С. 41
 Лассаль Ф. 517, 532
 Ласхишвили Г. 551
 Лафарг П. 599
 Лашков В. П. 511—513
 Лебедев П. Н. 24, 414, 416, 417
 Лебедев К. В. 464
 Леверрье У. Ж. Ж. 436
 Левитский И. В. 287, 288
 Левкипп 40
 Ледд 467
 Леденцов Х. С. 416
 Лейбниц Г. В. 381, 416, 536
 Ленок де Буабодран П. Э. 436, 440
 Ленин В. И. 8, 10—12, 16, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 34, 35, 37, 39, 41, 45, 55, 59, 64, 103, 143, 144, 157, 178, 193, 206, 208, 220, 229, 230, 245, 246, 249, 255, 274, 276, 284, 294—296, 299, 316, 353, 361, 364, 365, 377, 384, 392, 395, 399, 404, 431, 462, 474, 499, 502, 593, 595—597, 599—602, 604, 605, 613, 614, 618, 622, 623
 Леонард П. С. 15, 510, 511
 Леонтьев К. Н. 16, 324, 338—341, 353, 407
 Лермонтов М. Ю. 127, 218, 568, 584, 585
 Лесевич В. В. 18, 19, 265, 394—399, 401
 Лесник М. 540
 Лессинг Г. Э. 70, 86, 103, 205, 234
 Летников А. В. 413
 Либих Ю. 54
 Либкнехт В. 521
 Литтре Э. 394, 458
 Лобачевский Н. И. 413, 426, 496
 Локк Д. 43, 44, 161, 217, 218, 416, 471, 537
 Ломоносов М. В. 215, 234
 Лондон Д. 361
 Лопатин Г. А. 214, 298, 592, 593
 Лопатин Л. М. 390, 392
 Лоран 185
 Лордкипанидзе К. 542
 Лосский Н. О. 390
 Лотце Р. Г. 308, 467, 536
 Лукреций Кар 40
 Луначарский А. В. 358, 360
 Лунин Н. И. 540
 Лучина Я. (И. Л. Неслуховский) 515, 518, 519
 Людовик-Филипп 147
 Люкас К. 483
 Льюис Д. Г. 45, 167, 170, 271, 289
 Ляпунов А. М. 412, 413
 Майков В. 219
 Майхрович С. 521
 Максвелл Д. К. 414, 415, 416, 418
 Мальтус Т. Р. 52, 152, 187, 271, 461
 Мамурян М. 19, 561, 562
 Манн Т. 360
 Марков А. А. 412, 413
 Маркс К. 25, 37, 54, 65, 73, 85, 103, 173, 184, 193, 194, 214—216, 230, 248, 250, 252, 258, 262—264, 266, 269, 271—275, 277, 284, 290, 293, 294, 297, 298, 316, 317, 344, 348, 349, 403, 404, 460, 498, 500, 504, 509, 517, 521, 525, 526, 530—534, 540, 541, 544, 550, 551, 591—606, 609, 613, 614, 616, 622, 623
 Мах Э. 395, 399, 400, 414, 420, 458, 459
 Мацквичус А. 21, 524
 Маяшвили Г. 23, 550
 Меликов З. Г. 574—577
 Мельников Ю. Д. 24
 Менделеев Д. И. 24, 319, 418, 434—446, 460, 575
 Мендель Г. 454
 Мензбир М. А. 448
 Меншуткин Н. А. 427
 Мережковский Д. С. 173
 Меринг Ф. 531, 535
 Мечников И. И. 24, 165, 448—452, 456—460, 462, 495, 534, 575
 Мещерский 11, 338
 Микалаускас Л. 526
 Милль Дж. С. 37, 38, 76, 214, 250, 395, 458, 517, 567
 Милютин В. 219
 Мирный П. (Рудченко А. Я.) 21, 496, 497
 Мискинкльч 22, 582, 583
 Михайлов А. 14
 Михайлов М. Л. 20, 174—178, 190
 Михайлов А. Д. 14, 15, 272

- Михайловский Н. К. 13, 24, 229, 242, 276—289, 302, 404, 593, 595, 603, 604, 606, 607, 610
 Михаэлис С. Л. 585
 Михельсон В. А. 414, 419, 420
 Мишле Ж. 523
 Мозли Г. 445
 Молешотт Я. 47, 103, 216, 217, 218, 464
 Монтежье Ш. 43
 Мопассан Ги де 374
 Моравский А. 526
 Морковников В. В. 24
 Морозов Н. А. 14, 247
 Моурави Г. Т. 550
 Мукуми 22, 581, 582
 Муравьев Н. М. 213
 Мурадян 561
 Мурат 583
 Мухин Е. О. 464
 Мухранский Г. 15, 549
 Мучвар-Кары 579
 Мчедлидзе Э. 550, 551
 Мшаканутюн 563
 Мюллер И. 467, 473, 483
 Мятаджи А. 22

 Навои А. 585
 Назарянц С. 19, 552—554, 558, 564
 Найт Ч. 372
 Накашидзе Н. 542
 Налбандян М. Л. 22, 554—560, 562, 578
 Наливайко С. 498
 Нанейшвили А. 551
 Наполеон Бонапарт 367
 Натансон М. А. 13, 14, 272
 Негели К. 452
 Незабитгаскас-Забитис К. 522
 Некрасов Н. А. 102, 134, 173, 207, 239, 276, 328, 329, 412, 518, 585
 Неручев М. В. 513, 514
 Печаев С. Г. 14, 347, 508
 Ниэдре А. 19
 Низами Г. 568, 574, 585
 Никитин И. С. 124
 Николадзе Н. Я. 22, 542, 545, 546
 Николай I 102
 Ницше Ф. 340, 534, 535
 Ниязи Х. 22
 Николс Д. 391
 Новицкий О. М. 15, 45, 305—307
 Ножин-Бухарцев Н. Д. 277
 Ньютон И. 57, 153, 322, 443, 528

 Обнорский В. 595
 Обручев Н. А. 12
 Овезтаган-Кяггиби 582, 583
 Огарев Н. П. 11, 12, 40, 113, 117, 174, 196, 203, 300, 508, 592
 Озе Я. 537
 Окен 103, 106
 Ольминский М. С. 233
 Орловский И. 19, 517
 Осиповский Т. Ф. 215
 Осис Я. 532
 Оствальд В. 414, 415, 420, 432, 459, 467
 Островский А. Н. 124, 126, 127, 137, 173, 328
 Остроумов М. 466
 Оуэн Р. 118, 119

 Павлик М. И. 21, 499
 Павлов И. П. 139, 167, 418, 468, 469, 472, 478, 481, 495
 Панцхава Г. (Хомлели) 551
 Панцхава Р. 19, 551
 Пароян А. 559
 Патриашвили В. 549
 Перадзе И. 15, 549
 Перовская С. Л. 14, 15
 Пестель П. И. 213
 Петерсон К. М. 413
 Петкевич К. С. 521
 Петр I 31, 119, 120
 Петрашевский М. В. 213, 219, 325, 333, 343
 Петцольд 459
 Пикеринг Э. Ч. 424
 Пипер И. 391
 Пирсон К. 400, 459
 Писарев Д. И. 12, 20, 26, 133—157, 172, 213, 215, 216, 249, 264, 268, 311, 330, 378, 447, 519, 523, 530, 534
 Писемский А. Ф. 155, 173, 210
 Пифатор 397
 Платон 86, 103, 105, 106, 136, 309, 310, 379, 397, 552, 560
 Плеханов Г. В. 14, 24, 25, 26, 42, 53, 54, 67, 85, 96, 211, 229, 241, 247, 249, 264, 274, 284, 299, 403, 501, 516, 517, 521, 531, 532, 597—603, 605—614, 618, 622, 623
 Победоносцев К. П. 343
 Поварник С. И. 488
 Погодин 324, 325
 Подолянский С. А. 21, 499, 504, 505
 Покровский В. 593

- Покусаев Е. 229
 Половцев В. В. 452
 Полонский Я. П. 417
 Попов И. И. 14
 Порецкий П. С. 490—492
 Потебня А. А. 21, 495, 496
 Пошка Д. 522
 Птоломей 491
 Праут У. 443
 Прохаака Г. 467, 468
 Прудон П. Ж. 32, 258, 517
 Пуанкаре А. 420
 Пугачев Е. 213
 Пумпурс А. 531
 Пурцеладзе А. Н. 542, 547, 549
 Пушкин А. С. 127, 156, 173, 218,
 234, 325, 342, 354, 531, 534, 567,
 574, 584, 585
 Пфеффер В. 456
 Пшелка А. 19, 517
Радищев А. Н. 161, 234
 Радлов Э. 157, 308
 Разин С. 498
 Райнис Я. (Ян Плиекшан) 531,
 533—535
 Ралли-Арборе З. 23, 508
 Рафаэль 241
 Рафи (Мелик-Акопян А.) 559
 Регель Э. 520
 Редкин П. Г. 312—314
 Резерфорд Э. 445
 Ренай 330
 Репин И. Е. 239
 Рикардо Д. 593
 Риккерт Г. 404
 Роберти де Е. В. 18, 394—398,
 400—402
 Родбертус-Ягцеов К. И. 599
 Рожанский Ф. 515
 Розанов В. В. 341
 Розинь Ф. 531
 Романовы 135
 Руге А. 102
 Рими Д. 568, 569
 Русанов-Кудрин Н. С. 273, 274
 Руссель (Н. К. Судзиловский) 509
 Руссо Ж. Ж. 26, 43, 263, 309, 363,
 366, 584
 Рутковский Л. В. 488—489
 Рылеев К. Ф. 213
 Рысаков Н. И. 15
 Рытов М. В. 520, 521
 Рюмин К. Н. 338
 Савич Ю. 111
 Сазонов Н. И. 276, 591
 Сакс В. 456
 Салтыков-Щедрин М. Е. 20, 124,
 126, 156, 173, 218—233, 375,
 518
 Самойлов А. Ф. 484
 Санеблidge И. 549
 Саларидзе М. 17, 551
 Свачан А. 22, 559
 Свержцов А. Н. 448, 452
 Сей Ж. Б. 32
 Сенковский О. И. 565
 Сен-Симон А. К. 219
 Сераковский Э. И. 515, 522—524
 Серно-Соловьевич А. А. 12, 20,
 177, 192, 194—196, 198, 202, 203,
 206, 592
 Серно-Соловьевич Н. А. 12, 20, 177,
 192, 194—201, 205, 206
 Серов В. А. 241
 Сеченов И. М. 24, 41, 167, 209, 317,
 330, 331, 399, 418, 447, 448,
 463—482, 485, 495, 548, 575
 Сиддики 22, 581
 Синегуб С. С. 13
 Симон Ж. 185, 523
 Сисмонди Ж. 32
 Слепшов А. А. 12, 192, 193, 195,
 196, 198—201, 203—206, 592
 Слудский Ф. А. 413
 Смирнов А. 516
 Смирнов А. И. 466
 Смит А. 187
 Советов А. В. 520
 Содди Ф. 445
 Соколовский Г. И. 464
 Соловьев В. С. 16, 317, 319, 334
 343, 378—392, 396, 398, 407
 Соловьев С. М. 184, 211, 378
 Спенсер Г. 271, 280, 281, 284, 289,
 309, 395, 401, 404, 458, 544
 Спиноза Б. 44, 46, 364, 416, 568, 569
 Спонти Е. 526
 Стадлин А. Ц. 466
 Станявичюс С. 522
 Стасов В. В. 20, 233—242, 375
 Стебут И. А. 520
 Стеклов В. А. 414
 Стефанович Я. В. 501, 502
 Столетов А. Г. 24, 414, 415, 416,
 419
 Столыпин П. А. 371
 Стомати-Чурия К. 22, 506, 507
 Страдас А. 522
 Страхов Н. Н. 16, 160, 165, 171,
 324, 329—333, 338, 343, 355, 368, 451
 Струве Г. 470

- Струве О. В. 421, 422
 Струве П. Б. 17
 Струве В. Я. 421
 Студинский К. 505
 Стучка П. 531
 Субург Л. 539
 Сухово-Кобылин А. В. 321—323
 Сцилкарский В. 391
- Тарасов А. 593
 Тард Г. 289
 Тархан-Маурави Г. 23
 Тархнишвили И. Р. 547, 548
 Тейхмюллер Г. А. 15, 536, 537
 Теккерей У. 156
 Тен 467
 Теннман Э. 537
 Терлецкий О. 21, 504, 505
 Тимирязев К. А. 24, 139, 165, 447—462, 481, 520, 534, 593
 Тиндаль 161, 163
 Тихомиров 106, 107
 Типко Л. И. 526
 Ткачев П. Н. 13, 23, 247, 248, 264—270, 272, 273, 285, 297, 508, 592, 595, 610
 Тойнби А. 338
 Толанд Д. 161
 Толстой Л. Н. 16, 120, 155, 235, 236, 325, 362—377, 398, 408, 461
 Томазий Х. 528
 Томаковская Е. Л. 592
 Томсон Дж. Дж. 417
 Точисский П. В. 24
 Тренделенбург 536
 Трескин 133
 Троицкий М. М. 18, 394
 Трофимова Е. 596
 Трубецкие 392
 Трусевич С. (Залевский К.) 526
 Трусков А. Д. 592
 Туган-Барановский М. И. 17
 Тулов М. А. 495
 Тургенев И. С. 124, 155, 156, 173, 328, 585
 Тьерри О. 31
 Украинка Л. 506
- Улугбек 579
 Ульрици Г. 308
 Ульянов А. И. 15, 274, 275, 276, 299, 525, 533
 Ульянова М. П. 178
 Умов П. А. 24, 414, 417—419, 456, 495
 Унковский А. М. 11
- Унси-Заде С. 564
 Урбанавичюс В. 526
 Устрялов Н. 120, 211
 Успенский Г. 611
 Утин Н. И. 12, 192—199, 201, 202, 206, 227, 394, 592
 Ухтомский А. А. 481, 484, 485
 Ушинский К. Д. 584
 Уэвелл В. 164
- Фальк Г. 391
 Фаминцын А. С. 452
 Фарадей М. 368
 Фаянс К. 445
 Федосеев Н. Е. 24, 601
 Федотов П. А. 236
 Федькович Ю. 496
 Фейербах Л. 26, 32, 33, 40, 41, 44, 45, 46, 62, 64, 80, 81, 82, 85, 87, 102, 103, 104, 106, 110, 113, 158, 161, 234, 235, 249, 250, 252, 258, 260, 306, 308, 512, 530, 531, 554, 561, 604, 612, 614
 Ферворн М. 483
 Фесенко И. Ф. 501
 Фехнер Г. 467
 Фигнер В. Н. 14
 Филиппов М. М. 424, 425
 Филомафитский А. М. 464
 Фирдоуси 568, 570, 574, 585
 Фиркс Ф. М. (Шедо-Ферротти) 134, 135, 530
 Фихте 44, 179, 217, 547, 552
 Фихте-младший 308
 Фишер К. 90, 92—94, 161
 Флеровский В. В. 23, 271
 Флоренский П. 390
 Флуранс М. Ж. П. 467
 Фогт 47, 103, 216, 218, 464
 Фома Аквинский 525
 Франк С. 390
 Франко И. Я. 21, 505
 Франсе Ф. 452
 Фриз де 454
 Фуркат З. 22, 581, 582
 Фурье Ш. 31, 32, 81, 219, 227
- Халтурин С. 595
 Хамса Хаким заде Ниязи 581
 Хандриков М. Ф. 425
 Ханыков А. В. 31
 Хапидеу Б. П. 22, 507, 508
 Хеладзе Г. 549
 Хезр Р. 341
 Хизанашвили Н. 550
 Хмельницкий Б. 498

- Хоббз 416
 Хонеггер И. 193
 Хойтмюллер Ф. 391
 Хоил М. 467, 473, 483
 Хомяков А. 45, 325, 379
 Худадов Н. 544
 Хурт Я. 536
- Цераский В. К. 421, 423—425
 Церетели А. 542
 Церетели В. 551
 Церетели Г. Е. 542, 546, 547
 Церетели Г. Ф. 22
 Цингер В. Я. 413
- Чаадаев П. Я. 379
 Чавчавадзе И. Г. 22, 542—546, 549, 578
 Чаговец В. Ю. 484
 Чайковский Н. В. 13
 Чамурчян О. 15, 552
 Чарушин Н. А. 13
 Чебышев П. Л. 24, 411—413
 Челианов Г. И. 466, 471
 Червинский П. П. 284, 285
 Чермак Э. 454
 Чернышевский Н. Г. 10—13, 16, 19—21, 23, 29—104, 110, 113, 114, 116—119, 121, 124, 127, 133, 134, 136, 137, 142, 144, 149, 155, 157—159, 166, 167, 169—172, 174, 176, 177, 179, 190—192, 194, 206, 209, 214, 216, 218, 219, 223, 225, 228, 235, 237, 245—247, 249, 264, 271, 272, 297, 300, 301, 306—309, 311, 314, 330, 347, 373, 389, 390, 395, 414, 447, 461, 463, 470, 482, 502, 508, 515, 518, 519, 522, 524, 530, 554, 555, 557, 558, 568, 584, 585, 592, 598, 611, 612, 616, 617
- Чичерин Б. Н. 11, 17, 120, 160, 227, 312, 314—319, 396, 593, 594
- Чрелашвили С. 550
 Чумиков А. А. 312
 Чупров А. И. 17
- Шабустари М. 568, 569
 Шасслер 372
 Шау 598
 Шафи М. 568
 Шахристанп 568
 Шашков Б. Н. 593
 Шевченко Т. Г. 22, 496, 497, 501, 518, 524
- Шевырев С. П. 309, 324, 325
 Шекспир В. 129, 344, 574, 584
 Шелгунов Н. В. 12, 20, 174—192, 591
 Шелгунова Л. П. 174, 178, 190
 Шеллинг Ф. 42, 43, 44, 103, 106, 179, 217, 306, 324, 327, 329, 379, 384, 414, 464
 Шелиги 605
 Шеррингтон Ч. 483
 Шеффер 455
 Шиллер И. Ф. 342, 531
 Шлейден М. Я. 540
 Шмидт К. Э. 540
 Шопенгауэр А. 368, 379, 398, 519
 Шортамбай 583
 Шпенглер О. 338, 341
 Шредер Э. 491
 Штейн О. 539
 Штернберг П. К. 424, 425
 Штраус Д. 102, 104, 330
 Штумпф 467
 Шульгин Т. 120
 Шульц Б. 390
 Шюсслер В. 391
- Щапов А. П. 206, 210—215
 Щедрин Н. П. 596
- Эдриан Е. 483
 Эккартсгаузен 30
 Энгельс Ф. 25, 37, 44, 45, 54, 65, 85, 103, 163, 184, 185, 186, 194, 230, 248, 249, 250, 258, 269, 277, 294, 297, 298, 316, 317, 348, 349, 403, 404, 436, 451, 466, 500, 504, 509, 521, 525, 526, 531, 532, 534, 540, 541, 591—599, 601—607, 612—614, 616, 623
- Эникур 136, 306
 Эренфест П. 491
 Эрн В. 390
- Южаков С. Н. 13, 285—288, 404
 Юм Д. 44, 567, 614
 Юркевич П. Д. 15, 30, 44, 45, 136, 157, 160, 166, 170, 208, 209, 225, 305, 309—311, 330, 379, 398, 495
 Юсифхан М. 572
- Якобсон К. Р. 21, 538, 539
 Янавичюс Л. 526
 Янсен И. В. 15, 536, 538
 Янсон Я. 531, 535
 Ярв Я. 541
 Ярошевский М. Г. 472

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции	5
<i>Глава I.</i> Исторические предпосылки развития философской и социологической мысли в России во второй половине XIX в.	7

Раздел первый

Философские, социологические и эстетические учения революционных демократов и просветителей. Зарождение народнической идеологии

<i>Глава II.</i> П. Г. Чернышевский	29
<i>Глава III.</i> Н. А. Добролюбов	101
<i>Глава IV.</i> Д. И. Писарев	133
<i>Глава V.</i> Философские социологические и эстетические идеи в демократической публицистике	158
1. М. А. Антонович	158
2. Н. В. Шелгунов и М. Л. Михайлов	174
3. Деятели «Земли и Воли» 60-х годов и русской секции I Интернационала	192
4. Г. З. Елисеев, А. П. Щанов, В. А. Зайцев	206
5. М. Е. Салтыков-Щедрин	218
6. Эстетические воззрения В. В. Стасова	233

Раздел второй

Народничество

<i>Глава VI.</i> Философские и социологические учения революционного и либерального народничества	245
---	-----

Раздел третий

Идеалистическая философия

<i>Глава VII.</i> Теистические и другие объективно-идеалистические философские концепции	305
1. Православно-теистическая философия	305
2. Консервативное гегельянство	312
3. Неославянофильство	323
<i>Глава VIII.</i> Ф. М. Достоевский	342
<i>Глава IX.</i> Л. Н. Толстой	362
<i>Глава X.</i> В. С. Соловьев	378
<i>Глава XI.</i> Позитивизм в русской буржуазной философии и социологии	393

Раздел четвертый

Философские идеи в естествознании, математике и логике

Глава XII. Философские идеи в математике, физике, астрономии	411
Глава XIII. Философское значение исследований в области химии	426
Глава XIV. Философские проблемы и эволюционная биология. Защита материализма К. А. Тимирязевым	447
Глава XV. Развитие философских идей и борьба за материализм в физиологии. Роль И. М. Сеченова в обосновании материалистической философии	463
Глава XVI. Развитие логических идей в России	486

Раздел пятый

Философская и социологическая мысль народов СССР

Глава XVII. Украина и Молдавия	495
Глава XVIII. Белоруссия и Литва	515
Глава XIX. Латвия и Эстония	527
Глава XX. Народы Закавказья	542
Глава XXI. Народы Средней Азии и Казахстана	579

Раздел шестой

Марксистское направление в философской и социологической мысли

Глава XXII. Распространение и развитие философии марксизма в России до середины 90-х годов XIX в.	591
1. Проникновение философских и социологических идей марксизма в 40—70-х годах XIX в.	591
2. Обоснование и развитие идей марксистской философии группой «Освобождение труда». Г. В. Плеханов в борьбе с идеологией народничества (1883—1895)	597
Заключение	615
Указатель основных источников и исследований	625
Именной указатель	662

История философии в СССР, т. III

Утверждено к печати Институтом философии АН СССР

Редактор Н. И. Кондаков

Оформление художника Н. А. Севельникова. Технический редактор О. Г. Ульянова

Сдано в набор 4/VII 1968 г. Подписано к печати 17/X 1968 г. Формат 60×90^{1/16}. Бумага № 1. Усл. печ. л. 42. Уч.-изд. л. 41,5. Тираж 26 000. Т-13087. Тип. зак. 1195. Цена 2 р. 70 к.

Издательство «Наука». Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

1-я типография издательства «Наука». Ленинград, В-34, 9 лин., 12

О П Е Ч А Т К И

Страница	Страна	Напечатано	Должно быть
52	20 сн.	бедствий	болезней
377	2 сн.	А. Н. Толстой	Л. Н. Толстой
371	8 сн.	проведены	приведены
634	13 св. левая колонка	социалистическом	социологическом
634	16 св. левая колонка	совещении	освещении

История философии в СССР, т. 3

20706



ИЗДАТЕЛЬСТВО ПЛАКА

ИСТОРИЯ

ФИЛОСОФИИ В СССР



3