

А. Д. СУХОВ

АТЕИЗМ
ПЕРЕДОВЫХ
РУССКИХ
МЫСЛИТЕЛЕЙ

Радищев

Декабристы

*Революционные
демократы*

*Естествоиспытатели-
материалисты*

*Революционные
народники*



А. Д. СУХОВ

АТЕИЗМ
ПЕРЕДОВЫХ
РУССКИХ
МЫСЛИТЕЛЕЙ

Радищев

Декабристы

*Революционные
демократы*

*Естествоиспытатели-
материалисты*

*Революционные
народники*



МОСКВА «МЫСЛЬ» 1980

Редакции философской литературы

С $\frac{10509-070}{004(01)-80}$ 46-80. 0400000000

ВВЕДЕНИЕ

Осенью 1480 г., простояв несколько месяцев на реке Угре против войск московского великого князя Ивана III, ордынский хан Ахмат не решился дать бой и отступил. Иноземное иго, просуществовавшее без малого четверть тысячелетия и оскорблявшее, по словам К. Маркса, самую душу народа, пало.

Однако суверенное государство становится все более деспотичным. Уже в конце правления Ивана III усиливается влияние крайне консервативных кругов феодалов во главе с Василием Ивановичем. При Иване IV феодальная реакция торжествует. Складывается такая социально-политическая система, которая безжалостно и свирепо подавляет ростки новых социальных отношений. Россия надолго задерживается на стадии феодализма. В стране вызревает его крайняя форма — крепостничество, закрепленное юридически при Годунове, Шуйском и первых Романовых. Крепостничество здесь на последних стадиях своего развития по существу перестало отличаться от рабства.

В XVI в. в России обостряется социальная борьба. Значительным ее симптомом было московское восстание 1547 г., направленное против феодального гнета. Складывалась ситуация, которую в известной степени можно оценивать как революционную¹. Потребовались сначала серьезные уступки, а затем репрессивные меры правительства Ивана IV, чтобы овладеть положением. Посадские люди не раз поднимались на борьбу и впоследствии. В середине следующего столетия городские волнения прокатились по всей стране.

Гражданскими войнами отвечало на закрепощение крестьянство. В XVII—XVIII столетиях с промежутками всего в 40—

¹ См. С. О. Шмидт. Становление российского самодержавства (Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного). М., 1973, с. 116—117.

60 лет произошло четыре крестьянских войны, которые могут быть сопоставлены лишь с самыми крупными в мировой истории. Их участники хотели сокрушить крепостничество. Этого, однако, не произошло. «Практических» результатов эти войны не дали. Они не смогли ни опрокинуть феодализм, ни вызвать к жизни такой его вариант, который был бы более благоприятен для буржуазного развития. После «пугачевщины» в конце XVIII в. крепостничество достигло своего апогея. Но значимость крестьянских войн была высока. Они создавали традиции освободительного движения. Крестьянские войны явились своего рода плебисцитом по вопросу о крепостном праве, и его впечатляющие результаты создали нравственную опору для продолжения борьбы новых поколений.

В феодальном обществе сознание людей было религиозным. Всякое сопротивление феодализму, если оно имело мировоззренческие принципы, неизбежно сопровождалось религиозными ересями. «В руках попов, — писал Ф. Энгельс о средневековье, — политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона... Ясно, что при этих условиях все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»¹.

В тех случаях, когда народное движение, совершавшееся под религиозными знаменами, набирало силу и вселяло в его участников надежду на успех, обнаруживались явные и устойчивые процессы обмирщения, секуляризации. Вот что писал Ф. Энгельс об одном из наиболее радикальных руководителей Крестьянской войны 1524—1525 гг. в Германии, Томасе Мюнцере, теологе, излагавшем свои революционные принципы посредством религиозных категорий: «... религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму...»²

Нечто подобное наблюдалось и в России. Русские еретики первой половины XVI в., и прежде всего такой их лидер, как Феодосий Косой, критикуя порядки и институты феодаль-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, с. 360—361.

² Там же, с. 371.

ного общества, склонялись к рационализму и вольнодумству¹. Опираясь на достаточно широкие демократические круги горожан и раннебуржуазные отношения, начавшие в это время исподволь складываться в России, они оказывали заметное влияние на духовную жизнь общества. В середине XVI в. общественная структура была деформирована, зарождавшиеся буржуазные связи — порваны. Разгрому подверглось и еретическое движение. Религиозная оппозиция начала восстанавливать силы лишь в следующем столетии.

Носителями социального протеста становятся староверие и сектантство (естественно, что этот протест по-разному выражен в различных религиозных группах и на разных стадиях их исторического развития). Возникавшие в церкви под влиянием социальных антагонизмов оппозиционные элементы время от времени отпадали от нее, складывались в самостоятельные организации. Они противопоставляли свою деятельность и идеологию ортодоксии. Когда же они сами начинали оцерковливаться и проявлять все большую склонность к неортодоксии, то в их недрах вновь вызревали оппозиционные настроения. В совокупности социальных факторов, содействовавших победе буржуазных отношений, было бы неверно игнорировать староверие и сектантство. Объединяя в своих рядах первоначально десятки, а затем сотни тысяч людей, они являлись носителями буржуазного духа, и их социальная практика помогала становлению и распространению капиталистических отношений.

Религиозная оппозиция пропагандировала ценность личности, апеллировала к «здравому смыслу», не скрывала интереса к земным делам. Ей были присущи элементы рационализма, а иногда и проблески свободомыслия. Все же для социального протеста, содержавшегося в староверии и сектантстве, само собой разумеется, была приемлема только религиозная форма.

В конце XVII — начале XVIII в. в России были осуществлены преобразования, связанные с именем Петра I. Они не имели ничего общего с буржуазными реформами и были призваны обеспечить дальнейшее развитие страны в рамках феодальной формации. Перед Россией, как и полтора столетия до этого, во времена Ивана Грозного, стояла альтернатива: будет ли избран вариант развития, благоприятный для вызревания новых, буржуазных связей, или же сохранится возможно более «чистый» феодализм. Вновь взяла верх последняя

¹ См. А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960, с. 266—302.

тенденция, причем для ее торжества, как и раньше, потребовалась и «сильная личность».

В XVIII в. крепостничество выстояло и усилилось. Оно продержалось до 1861 г., препятствуя проникновению капитализма в деревню. Крепостничество вторгалось и в промышленность, искажая естественно совершавшееся здесь формирование капиталистических отношений. Оно создавало трудности для капиталистических предприятий и благоприятствовало тем мануфактурам и фабрикам, на которых применялся принудительный труд крепостных рабочих. Но это была тупиковая ветвь в развитии русской промышленности¹.

России было суждено еще 150 лет влачиться по проселкам феодальной формации. И если она отставала на рубеже XVII и XVIII столетий от передовых стран Запада (большинство из них все же не вышли тогда за пределы феодального мира), то в середине XIX в., когда на Западе уже сложилась система капиталистических государств, оказывавших решающее влияние на всемирную историю, социально-политический строй России стал самым настоящим анахронизмом.

Модернизация феодального устройства России в правление Петра I и его преемников и сближение с Западной Европой содействовали развитию некоторых сторон культуры, проникновению общественной мысли из передовых стран тогдашнего мира. Все эти изменения затронули верхушку русского общества и почти никак не сказались на положении трудящихся слоев населения, в том числе самого значительного из них — крестьянства. Более того, последнее в XVIII и первой половине следующего столетия оказалось в поистине трагической ситуации, пережив крепостничество в одной из самых варварских форм его проявления.

К. Маркс говорил о «тепличном развитии, пережитом Россией со времени Петра Великого». Он обращал внимание на «искусственно ускоренный рост и огромные усилия, которые делались, чтобы сохранить видимость блестящей цивилизации при полуварварском уровне страны...»². Кое-что из того, что произрастало на Западе на почве буржуазных отношений, пересаживалось в России на совершенно иную почву, культивировалось, согласно образной терминологии Маркса, в теплице и использовалось для укрепления феодализма.

«Просвещенный абсолютизм» времен Екатерины II явно в демагогических целях подхватил даже некоторые идеи

¹ См. В. К. Яцунский. Социально-экономическая история России XVIII—XIX вв. Избр. труды. М., 1973, с. 71—115.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 10, с. 589.

французских просветителей. Сама императрица была не прочь прослыть философом, и не каким-нибудь, а передовым. Разумеется, заигрывание с просвещением имело определенные, и весьма ограниченные, пределы. «Вольтерьянцы» на троне и около него ни в коей мере не намеревались терпеть свободомыслия в среде народа. Процессы против свободомыслящих и атеистов велись не только на протяжении всего XVIII, но и в XIX в.

Но даже это вершущее, показное «вольнодумство» имело неожиданные и неприятные последствия для правящих кругов. Книги и идеи живут своей жизнью. Как бы ни пытались ограничить к ним доступ, они могут оказать влияние и на тех, кого допускать к ним вовсе не собирались. Так случилось в России в XVIII в. с некоторыми атеистическими произведениями.

Объективно содействовали атеизму и некоторые другие условия. Еще в XVII столетии в связи с зарождением буржуазных отношений происходило общее «обмирщение» социальной жизни. Это повлияло даже на церковную архитектуру (так называемое московское барокко) и изобразительное искусство, которое по манере письма в ряде случаев стало напоминать живопись раннего Возрождения.

Самодержавие, не терпевшее никаких политических конкурентов, после недолгой борьбы с патриархом Никоном значительно урезало и без того ограниченные — в соответствии с усвоенной на Руси византийской традицией — политические прерогативы церкви. В следующем столетии абсолютизм полностью подчинил себе церковь. И хотя она по-прежнему притязала на то, чтобы руководить духовной жизнью общества, влияние ее шло на убыль, а нравственный авторитет падал. Так что в 1847 г. В. Г. Белинский имел все основания сказать в письме к Н. В. Гоголю: «... неужели же и в самом деле Вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа?.. Не есть ли поп на Руси, для всех русских, представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства?»¹

Абсолютизм до предела использовал репрессивную функцию государственного аппарата, или, как образно называл ее В. И. Ленин, функцию палача. «Все и всякие угнетающие классы, — писал Ленин, — нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача

¹ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. X. М., 1956, с. 215.

и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за «осуществимость» таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость»¹.

В феодальном обществе репрессивная деятельность государства и идеологическая — церкви находятся в определенной взаимозависимости; они отчасти взаимозаменяют друг друга. В самодержавной России непомерно возросшая роль администрации несколько умаляла социальную значимость духовенства. Разумеется, православие по-прежнему оставалось одним из устоев русской социальной действительности. Речь идет лишь о его роли на различных этапах феодализма. Православие продолжало жестоко преследовать всех инакомыслящих и совершенно нетерпимо относилось к свободомыслию и атеизму. Все же в XVIII в. для появления, развития и распространения атеистических взглядов сложилась сравнительно более благоприятная обстановка, чем прежде.

И еще одно обстоятельство — последнее по счету, но никак не по значимости — содействовало развитию атеизма. Во второй половине XVIII столетия буржуазные отношения становятся устойчивыми и необратимыми, они образуют особый уклад, который, постепенно прогрессируя, превратится в начале 60-х годов следующего столетия в капиталистическую формацию.

Как более или менее целостная система взглядов атеизм в России формируется в XVIII в. К этому времени на Западе уже сложилась атеистическая традиция, представленная наследием атеистов античности, Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Б. Спинозы. В XVIII в. в Европе атеизм пропагандировали французские просветители. Ф. Энгельс находил произведения, созданные ими, превосходными, относил их к высшим достижениям французского духа². В. И. Ленин отзывался об атеистической публицистике XVIII в. как о бойкой, живой, талантливой, остроумно и открыто нападающей на господствующую поповщину³.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, с. 237.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, с. 514.

³ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, с. 26.

Русский атеизм широко использовал все, что было к этому времени накоплено атеистической мыслью. Являясь составной частью мирового атеизма, он и впоследствии обогащал собственные концепции научными достижениями передовых ученых различных стран. Первоначально роль русского атеизма на мировой арене не была сколько-нибудь значительной. Это не значит, что русский атеизм не являлся оригинальным и не давал ничего нового: просто он был мало известен. Впоследствии происходит взаимный обмен идеями.

С конца XVIII в. русское освободительное движение ширится и крепнет. Упоминая о насилиях, которым подвергали Россию ее собственные «верхи», В. И. Ленин писал: «Мы гордимся тем, что эти насилия вызывали отпор из нашей среды, из среды великорусов, что *эта* среда выдвинула Радищева, декабристов, революционеров-разночинцев 70-х годов...»¹

Наступает новый этап освободительного движения. Можно даже сказать, что заканчивается его предыстория и начинается собственно история. Провозглашается необходимость революционного ниспровержения существующего строя. Неудачи движения перемежаются успехами. В 1861 г. рушится феодальная формация. Появление социалистических идей возвещает грядущую социальную эру — без эксплуатации и классовых антагонизмов.

Русское освободительное движение уже с XVIII в. было тесно связано с атеизмом. Последний не только способствовал объективному рассмотрению исторических событий и процессов, но и сам непосредственно был разрушителен для одного из важнейших устоев феодального общества, служил делу идейного освобождения. Первые революционеры нового времени — Радищев и декабристы, а затем революционные демократы, естествоиспытатели-материалисты, народники представляли основные этапы атеизма в истории русского освободительного движения.

По мере развития русского атеизма крепнут и в то же время творчески трансформируются его собственные традиции. Между различными периодами атеизма прослеживается преемственность.

Сейчас, когда атеистическое мировоззрение превратилось в одну из знаменательных примет социальной жизни, когда оно представляет собой неотъемлемый признак социалисти-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, с. 107.

ческой цивилизации, борьба с ним требует от его противников немалых усилий. Они стремятся при этом представить современный атеизм явлением, возникшим случайно, не имеющим исторических предшественников.

Впрочем, фальсификация атеизма — дело не новое, так что те, кто ее практикует, располагают уже немалым опытом. Философ-марксист Дебипрасад Чаттопадхья в своей книге «Индийский атеизм», опубликованной в 1959 г. в Калькутте и впоследствии переведенной на русский язык, рассказывает, например, о словесных увертках и интеллектуальном мошенничестве, которые применялись против атеизма в древней и средневековой Индии. Один из употребительных в среде теистов методов состоял в том, чтобы сознательно исказить взгляды противников, приписать им убеждения, которых они не разделяли, скрыть их истинные воззрения. Этот прием в интересах религии широко использовал, например, средневековый философ из школы ньяя Удаяна. Чаттопадхья так говорит о его деятельности: «...словно на зависть профессиональному фокуснику, Удаяна продемонстрировал небывалый трюк, вызвав целую плеяду благочестивых теистов из шляпы, наполненной прославленными атеистами. А как он добился такого магического превращения? Именно при помощи того, что индийские философы называли *саманья-чхала*, то есть при помощи одной из форм преднамеренного искажения действительной позиции атеистов»¹.

Подобные приемы защиты религиозного мировоззрения клерикальные круги используют и ныне. В их трактовке русские мыслители оказываются сплошь и рядом религиозными. Примером тому могут служить сочинения В. В. Зеньковского и Н. О. Лосского, посвященные истории русской философии². Авторы — представители той разновидности философского идеализма, которая смыкается с теологией. После Октябрьской революции оба они пополнили ряды эмиграции. Гипертрофируя религиозно-идеалистическое направление в истории русской общественной мысли и считая, что только оно по-настоящему раскрывало сущность человеческого бытия, они или замалчивают представителей другого философского лагеря, или освещают их крайне тенденциозно.

¹ Д. Чаттопадхья. Индийский атеизм. Марксистский анализ. М., 1973, с. 31.

² См. В. В. Зеньковский. История русской философии, т. I—II. Париж, 1948—1950; Н. О. Лосский. History of Russian philosophy. New York, 1951.

Некоторые, говорит Зеньковский, склонны видеть в А. Н. Радищеве материалиста. Но они так же несправедливы, как и Екатерина II, подвергавшая его репрессиям. Правда, Радищев питал симпатии к материалистам, но это совсем не значит, что он сам был им.

По его мнению, В. Г. Белинский «был натурой глубоко и подлинно религиозной»¹. Он не хотел лишь контактировать с православной церковью и поэтому настойчиво добивался того, чтобы христианство было отделено от церкви. «Секуляризм», встречающийся в его работах, имел антицерковную, но не антирелигиозную направленность. Белинский не только не был чужд глубокой, «внутренней» религиозности, но именно из нее черпал свои убеждения. Когда же он все-таки «впадает в атеизм», то много утрачивает как философ, и его взгляды в этих случаях страдают упрощениями².

Признавая, что еще в юности А. И. Герцен отошел от церкви, Зеньковский утверждает, что религиозность его, напротив, никогда не угасала. Она пережила свой расцвет у молодого Герцена, и некоторые элементы христианской веры он сохранил «на всю жизнь»³.

Согласно Зеньковскому, и Н. Г. Чернышевский не порывал с религией. Даже сознательно развивая материалистические взгляды и, по-видимости, отходя от религиозных идей, он «не остался без предмета религиозного поклонения». Просто он изменил объект своей веры и перенес свои религиозные чувства на жизнь, поиск истины. Так что религиозность Чернышевского, «собственно, никогда и не замирала»⁴.

Характеризуя мировоззрение М. А. Бакунина, Зеньковский приходит к выводу, что весь его душевный настрой, тягу к романтике и авантюризму, как и философские взгляды, нельзя понять, если игнорировать религиозность, хотя она — и в этом он не отличался от многих других русских мыслителей — им же самим противопоставлялась церковности. Это была «секулярная религиозность», существовавшая вне церкви. «В Бакунине жила несомненная религиозная потребность как основа всех его духовных исканий»⁵, — пишет Зеньковский.

Из изложенного видно, сколь необъективно излагается в данном случае история русского атеизма. Поэтому одна

¹ В. В. Зеньковский. История русской философии, т. I, с. 268.

² Н. О. Лосский, впрочем, сомневается, что Белинский вообще когда бы то ни было выступал как атеист.

³ В. В. Зеньковский. История русской философии, т. I, с. 282.

⁴ Там же, с. 333.

⁵ Там же, с. 263.

из задач марксистских исследований — противопоставить этой мнимой «истории» подлинную.

Смысл научного анализа русского атеизма не ограничивается, однако, этим. В его арсенале содержится богатейший запас идей, многие из которых не утратили своего значения. Они с успехом могут быть применены и в теоретической работе по критическому осмыслению религиозного феномена, и в практике атеистической работы.

Взгляды тех или иных представителей русского атеизма освещались в произведениях различных авторов по истории философии и атеизма. В двух изданиях русский атеизм представлен в обобщенном виде. Это книги И. П. Вороницына «История атеизма» и М. М. Григорьяна «Курс лекций по истории атеизма»¹. Первая из них до сих пор продолжает привлекать обилием содержащегося в ней материала. Некоторые разделы книги посвящены русскому атеизму. Однако изложение его истории не доведено до конца: события, о которых повествует книга, завершаются 40-ми годами прошлого столетия. Произведение Вороницына не свободно от методологических и фактических погрешностей. За время, прошедшее после его издания, накоплены и изучены новые, весьма существенные данные. Работа Григорьяна, выдержавшая за непродолжительный срок два издания, в 13-й и 14-й главах дает последовательную историю русского атеизма, но лишь в виде самого краткого очерка.

Предлагаемая ныне вниманию читателя книга продолжает те исследования, которые уже осуществлены в советской научной литературе. В ней сделана попытка рассмотреть взгляды русских мыслителей, внесших существенный вклад в теорию атеизма, совокупность тех проблем, которые ставились и решались ими.

¹ См. И. П. Вороницын. История атеизма. М., 1930; М. М. Григорьян. Курс лекций по истории атеизма. Учебное пособие. М., 1974.

А. Н. РАДИЩЕВ

В мае 1790 г. в лавке столичного книгопродавца Зотова появилась книга под названием: «Путешествие из Петербурга в Москву». На первый взгляд в ней не было ничего особенного. Произведения, в которых путешественники делились своими впечатлениями с читателями, обычны для XVIII в. Поэтому цензор, понадеявшись на «безобидность» жанра, пропустил рукопись в печать, не потрудившись ознакомиться с ее содержанием. Но после того как книга начала расходиться, оказалось, что никого она не оставляет безучастным. Она вызывала восхищение и ненависть, приобретала друзей и врагов. Слух о ней вскоре достиг императрицы. Прочитав книгу, Екатерина II распорядилась арестовать ее автора — управляющего Санкт-Петербургской таможней Александра Николаевича Радищева — и заключить его в Петропавловскую крепость.

А. Н. Радищев родился в 1749 г. в Москве, но первые годы детства провел в имениях отца. Николай Афанасьевич Радищев, богатый помещик, в отличие от большинства представителей своего класса пользовался уважением крестьян за доброту и справедливость. Во время Крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева, когда восставшие громили усадьбы своих владельцев, Радищевы оказались в числе немногих дворян, не пострадавших на территории, занятой повстанцами. Человек не без образования, Н. А. Радищев отличался, однако, набожностью и суеверностью. Эти качества в нем постепенно нарастали, и к концу жизни он впал в крайний мистицизм. Естественно, что своих детей Н. А. Радищев воспитывал в строго религиозном духе.

Подростком Александр Радищев попал в Пажеский корпус и довольно близко познакомился с придворной жизнью: пажи прислуживали лицам царской фамилии, выполняли их поручения. Так что, изображая в главе «Спасская Полесь» своего

«Путешествия» «нечто, сидящее во власти на престоле», писатель руководствовался не только данными, полученными из вторых рук.

Образование и воспитание пажей зиждились на православно-нравственных началах, значимость которых, однако, умалялась несколько циничным отношением к религии, существовавшим при дворе.

В 1765 г. двенадцать молодых людей — в их числе шесть пажей, зарекомендовавших себя успехами в изучении наук, — были посланы в Лейпциг для приобретения юридических и иных знаний — правительство испытывало нужду в квалифицированных чиновниках. В этой группе находился и Радищев. Пятилетнее пребывание за границей он описал в «Житии Федора Васильевича Ушакова»¹ (1789 г.).

Гофмейстером (попечителем) группы, отправленной за рубеж, назначили майора Е. Ф. Бокума. Человек ограниченный и невысокого нравственного уровня, наживавшийся за счет своих подопечных и бесцеремонно вмешивавшийся в их учебу, он сразу завоевал всеобщую неприязнь. Представления, которые делала ему студенты, на первых порах отличались, по словам Радищева, даже большей кротостью, чем те, которые адресовал парижский парламент — еще перед революцией — французскому королю; Бокум отвергал их столь же самовластно, как и Людовик XVI. В деспотическом государстве, говорит по этому поводу Радищев, и не могло быть иначе: каждый начальник мыслит здесь, что его власть беспредельна. Произошли беспорядки, во время которых ментор нахватал пощечин; бунтари были взяты под стражу. В конце концов Бокум все же вынужден был отступить и фактически самоустраниться от порученных ему дел.

Под стать Бокуму, олицетворявшему собой власть светскую, был и духовный наставник — отец Павел. Выпускник семинарии, он какое-то время был учителем риторики, однако, свидетельствует Радищев, никто еще не был столь мало красноречив, как их отец Павел. Не обладал он и другими качествами воспитателя. И хотя имел намерение укреплять молодых людей в вере, всем своим поведением вселял в них непочтение к «священным» предметам.

До знакомства с отцом Павлом все члены маленькой колонии являлись верующими. Правда, их верования, как это характерно для обыденного религиозного сознания, были весьма разношерстны, и с ортодоксально-православной точки

¹ Ф. В. Ушаков — русский студент, умерший в Германии, друг Радищева.

зрения они могли показаться, по шутливому замечанию Радищева, исповеданием веры неизвестных народов. Именно так и воспринял их отец Павел.

Посчитав свою паству вероотступниками, он приступил к ее исправлению, начав с того, что заставил всех участвовать в богослужебных песнопениях. «Если вспомнишь, мой друг, — писал впоследствии Радищев, обращаясь к А. М. Кутузову, учившемуся в Лейпциге вместе с ним, — сколь нестройной, несогласной и шумной у нас был всегда концерт, то и теперь еще улыбнешься. Иной тянул очень низко, иной высоко, иной тонко, иной звонко, иной чресчур кудряво, и, наконец, устроенное на приучение ко благоговению превратилось постепенно в шутку и посмеяльщице»¹. Глядя на искаженные от напряжения лица своих питомцев, отец Павел не всегда мог удержаться от смеха. Поэтому после первых же своих религиозных опытов он отправлял богослужение обычно зажмурившись. Это приводило, однако, к новым выходкам, веселившим аудиторию.

Радищев подробно описывает такой случай. Богослужение совершалось перед столом, на котором стояла икона в окружении снятых перед молитвой шапок, муфт и перчаток. Отец Павел священнодействовал с закрытыми глазами. Когда же он перешел к поясным поклонам и открыл глаза, то увидел прямо перед своим лицом перчатку, сложенную студентом М. Ушаковым в виде кукиша. От неожиданности священник громко захохотал, а несколько придя в себя, обозвал виновника происшествия «неграмматикально». Последний, обидевшись в свою очередь, приступил к нему с шпагой. «В таком вкусе, — пишет Радищев, — было продолжение сего действия, которое для нас кончилось смехом, для М. Ушакова мнимую победою, а для отца Павла отытием с негодованием в свою комнату»².

По воскресеньям после литургии отец Павел толковал евангелия. Однажды он пустился в объяснение, что такое ангел. Как раз в это время приехал из Петербурга царский курьер Гуляев, который вместе с молодежью присутствовал на обеде. Ангел служит богу для посылок, говорил отец Павел, он то же, что для государя курьер, и указал на Гуляева. «При изречении сего, — пишет Радищев, — забыли мы должное к церкви благоговение, забыли ангела, видели действительного куриера, и все захохотали громко. Отец Павел засмеялся за нами вслед, зажмурил глаза, потом заплакал и сказал: «Аминь»»³.

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. I. М.—Л., 1938, с. 164.

² Там же, с. 165.

³ Там же, с. 166.

Из-за всех этих происшествий русские студенты, по свидетельству Радищева, теряли не только какое бы то ни было почтение к приставленному к ним «пастырю»; падал авторитет и представляемой им православной церкви. Но конечно, одного этого не было еще достаточно, чтобы превратить вчерашних верующих в атеистов. Большую роль в их идейной эволюции сыграла книга К.-А. Гельвеция «Об уме». Произведение французского материалиста приобрело к этому времени известность своим отрицанием феодального строя, религии и церкви. Волновала и судьба книги: изданная в августе 1758 г. по оплошности цензора, она спустя непродолжительное время была осуждена Сорбонной, проклята парижским архиепископом и самим римским папой, приговорена к сожжению парламентом Парижа¹. Гельвеций пережил разнузданную кампанию нападков и клеветы, которую развязали против него апологеты абсолютизма и клерикалы. Когда французский просветитель узнал, что целая группа русских молодых людей с энтузиазмом штудирует его философский труд (об этом сообщил ему один писатель, приехавший в Париж из Лейпцига), он был приятно удивлен и обрадован.

Книга Гельвеция указала Радищеву и его друзьям из лейпцигского кружка путь к политическому радикализму, материализму и атеизму. По словам Радищева, читая ее, они учились мыслить.

В Лейпциге Радищев познакомился также с произведениями Ф.-М. Вольтера, Д. Дидро и других видных деятелей французского Просвещения. С увлечением читал он их русских последователей, критические суждения которых касались феодальных порядков России, православной религии и церкви. Русским студентам были известны книга Я. П. Козельского «Философические предложения», тетрадки издававшегося Н. И. Новиковым сатирического журнала «Трутень».

Один из номеров этого периодического издания (от 23 июня 1769 г.) рассказывал о некоем судье, казнокраде и крючкотворце, который не отдает распоряжений, не прочитав предварительно молитвы, а дела подписывает, лишь перекрестясь. В номере от 4 августа того же года был изображен другой мздоимец, не сомневающийся в том, что «спасение» ему дадут религиозные обряды и церковное покаяние. Неделью спустя журнал писал о помещике, который ездит по ярмаркам в сопровождении «дураков», шутов, собак, бойцовых петухов и... священника. 25 августа «Трутень» противопоставлял учение

¹ См. *Х. Н. Момджян. Философия Гельвеция. М., 1955, с. 107—111.*

Коперника и Бруно, изложенное в книге Б. Фонтенеля «Разговоры о множестве миров» (в 1740 г. увидел свет ее русский перевод), «басням» о сотворении мира¹.

В «Философических предложениях» Я. П. Козельский подробно разобрал одно из основных положений христианской нравственности — о непротивлении злу и отверг его как противное разуму и по существу аморальное. Он убедительно доказал, что это правило поощряет порок и насилие. Оно выгодно людям, вредным обществу, и причиняет ущерб тем, кто ему полезен². Русский просветитель не указывал прямо на социальную принадлежность творивших насилие, не говорил о том, кого призывали христианские проповедники к терпению. Читателю нетрудно было самому сделать выводы.

Атеистические настроения, распространившиеся в среде русских студентов, живших в Лейпциге, оказались достаточно устойчивыми. Это доказала смерть одного из них — Федора Ушакова. Радищев подчеркивает, что Ушаков долго болел, физические силы его были подорваны. Однако он не обратился за утешением к религии и, шнсьходя во гроб, говорит Радищев, за оным ничего не видел.

Лейпцигский период знаменовал начало творческой биографии русского революционера. В зрелые годы Радищев стал эрудитом, знавшим все сколько-нибудь значительные достижения общественной мысли. Владея основными европейскими языками, Радищев обыкновенно знакомился с произведениями непосредственно в подлинниках. Профессиональный юрист, талантливый философ, он был начитан в русской и зарубежной литературе, имел значительные познания в химии и медицине. Нельзя не согласиться с И. П. Вороницыным, который писал: «...по обширности своих познаний и разносторонности их Радищев не имел себе равного среди русских людей того времени и мог по справедливости считаться одним из образованнейших европейцев»³.

Богат был и его жизненный опыт. Возвратившись из Германии, Радищев служил в сенате, Коммерц-коллегии и таможене, какое-то время был военным прокурором. Службная деятельность дала ему возможность познакомиться

¹ См. Н. И. Новиков и его современники. Избр. соч. М., 1961, с. 28, 40—45.

² См. Я. П. Козельский. Философические предложения. — «Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века», т. I. М.—Л., 1952, с. 486—494.

³ И. П. Вороницын. История атеизма, с. 620.

с людьми различных сословий, обстоятельно изучить жизнь страны, увидеть злоупотребления «власть имущих», прислужничество им церкви, узнать бедственное положение народа.

В конце XVIII в. в Старом и Новом Свете совершались события, в ходе которых решались дальнейшие судьбы феодализма. Революции в Америке и во Франции, за которыми Радищев внимательно следил, помогали ему «провидеть» будущее России. Он стал свидетелем Крестьянской войны под руководством Е. И. Пугачева. Советские исследователи отмечают отзвуки пугачевских манифестов, которые слышны в его произведениях¹.

Следует обратить внимание на некоторые черты характера Радищева, без которых нельзя понять его научное творчество. Публикация «Путешествия» не явилась для него чем-то случайным. Человек редкой смелости и прямооты, он всем своим образом жизни подтверждал единство мыслей, слов и дел. Был непреклонен в отстаивании собственного мнения. В Коммерц-коллегии он один не боялся возражать ее всеильному президенту². Радищев удивлял своих современников тем, что, руководя таможенной, проявлял полнейшее бескорыстие — его предшественники и преемники в должности сколачивали миллионные состояния, и это воспринималось как нечто само собой разумеющееся. С достоинством держал он себя и при дворе. П. А. Радищев рассказывает, как вел себя его отец, получая орден от Екатерины II: «Императрица сама раздавала кресты. Хотя не было приказанья становиться на колени, принимая их, но обычай ввел это в употребление. Радищев один из новопожалованных кавалеров не стал на колени...»³

Издание «Путешествия из Петербурга в Москву» — акт великого гражданского мужества. Николай Коперник, создав гелиоцентрическую систему, решился бросить вызов церковному авторитету — и Ф. Энгельс это обстоятельство отмечал — лишь на смертном одре. Чарлз Дарвин, придя к выводу о несостоятельности библейской легенды о сотворении мира

¹ См. В. В. Мавродин. По поводу характера и исторического значения крестьянских войн в России. — «Крестьянские войны в России XVII—XVIII веков: проблемы, поиски, решения». М., 1974, с. 50—51.

² А. Р. Воронцов по достоинству оценил честность и деловые качества своего сотрудника. Человек либеральных взглядов, он впоследствии сделал немало для облегчения его участи.

³ П. А. Радищев. Биография А. Н. Радищева. — «Биография А. Н. Радищева, написанная его сыновьями». М.—Л., 1959, с. 99, примеч.

и сформулировав теорию эволюции, в течение пятнадцати лет не делал ее достоянием гласности. Одна из причин этого состояла в нежелании сталкиваться с консервативным общественным мнением викторианской Англии¹. Вряд ли кто-нибудь из историков науки сочтет себя вправе упрекнуть этих ученых за их колебания и сомнения. Нельзя, однако, не оценить по достоинству и самоотверженность Радищева.

Разумеется, было бы наивно полагать, что Радищев просто шел «напролом». Его произведение, будучи подцензурным и нуждаясь в разрешении управы благочиния, безусловно несет на себе печать некоторых издательских издержек. Исследователи его научного наследия приходят к выводу, что «он намеренно разрывал канву своих рассуждений, усложнял понимание некоторых текстов, маскировал свое отношение к ним, говорил иносказаниями, хотя кое-что в середине и конце путевых заметок сказал открыто — неслыханно смело и дерзко»².

Критика религии и церкви в «Путешествии из Петербурга в Москву» занимает не последнее место. Екатерина II, читая книгу Радищева, забывала о собственном «свободомыслии» — здесь оно предстало перед ней в своем подлинном виде. Отмечая антирелигиозные места радищевского произведения, она давала им такие оценки: «несходственны православному восточному учению»; «совсем противны закону божию, десяти заповедям, святому писанию, православию...», «противно закону христианскому...», «уважение никакой не видно тут к закону божию...», «не сходно православию...» и т. д. «И по всей книге видно, — писала императрица, — что христианское учение сочинителем мало почитаемо, а вместо оной произвольнии принял некие умствования, не сходственные закону христианскому...»³

В «Путешествии из Петербурга в Москву» и других своих произведениях Радищев придерживался деизма. В наши дни, когда религиозное мировоззрение переживает кризис, деизм нередко оказывается последним прибежищем религиозной мысли. В XVIII в. под его оболочкой часто просматривался атеизм. В работе «Святое семейство», написанной К. Марксом и Ф. Энгельсом, есть раздел «Критическое сражение с фран-

¹ См. Г. В. Платонов. Дарвин, дарвинизм и философия. М., 1959, с. 85—87.

² Ю. Ф. Карякин и Е. Г. Плимак. Запретная мысль обретает свободу. 175 лет борьбы вокруг идейного наследия Радищева. М., 1966, с. 3.

³ Замечания Екатерины II на книгу А. Н. Радищева. — Д. С. Бабкин. Процесс А. Н. Радищева. М. — Л., 1952, с. 159—164.

цузским материализмом», в котором показано, что материализм и атеизм прошли в своем развитии различные стадии. В обстановке, когда религия оказывала еще сильное влияние на общественную жизнь и открытые выступления против нее были крайне затруднительны, атеизму не удавалось приобрести законченный вид.

В XVII—XVIII вв. атеизм, еще не вполне развитой, нередко проявлялся в рамках деизма, который хотя и отводил богу роль первотолчка материального мира, но сводил на нет его дальнейшее участие в судьбах этого мира. Оставляя за богом весьма незначительную сферу деятельности, давая на него ссылки, нередко имевшие лишь формальное значение, деизм в то время был прогрессивной идеологической платформой. Оценивая деизм с учетом исторических условий и различных форм его проявления, К. Маркс писал: «Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии»¹.

Именно таков деизм в «Путешествии» и других произведениях Радищева. Читая их, мы время от времени встречаемся с понятием бога. Однако в текст вкраплены — иногда со значительными интервалами друг от друга — такие трактовки этого понятия, которые не имеют ничего общего с религиозными. В главе «Бронницы» Радищев по существу отождествляет деизм с атеизмом. Он считает, что безбожник, признающий законы природы, воздает богу не меньшую хвалу, чем тот, кто признает сотворение мира. В главе «Тверь», цитируя собственную оду «Вольность» (по сюжету путешественнику читает ее случайный попутчик), Радищев в 50-й строфе упоминает бога и ставит знак равенства между ним и природой.

Позже, в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», вновь возвращаясь к этому религиозному понятию, Радищев ссылался на понимание бога Т. Гоббсом и Б. Спинозой. Первый из них рассматривал религию как суеверие, санкционированное государством, а второй (Л. Фейербах называл его Моисеем для современных вольнодумцев и материалистов), отождествляя бога с природой и отказывая ему в самостоятельном существовании, делал вывод, что природа не является чем-то сотворенным. Продолжая материалистические и атеистические традиции, Радищев писал: «И поистине, не напрасное ли умствование говорить о том, что могло быть до сотворения мира? Мы видим, он существует, и все движется; имеем право неоспоримое утверждать, что движение

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 144.

в мире существует, и оно есть свойство вещественности, ибо от нее неотступно»¹. Отрицание первотолчка и сотворения мира, само собой разумеется, не оставляет ничего даже от абстрактного бога деизма.

Представление о боге, как показывает Радищев, не выдерживает логической проверки. Человек, постигающий мир при помощи органов чувств — а ни к какому другому постижению он не способен, — не в состоянии удостовериться в реальности высшего существа, так что «понятие и сведение о необходимости бытия божия может иметь бог один»². Но если о боге нельзя иметь сведений, претендующих на истинность, то что же остается от него, пусть и в деистической интерпретации? Очевидно, ничего.

Откуда же берется идея бога? Многие атеисты прошлого приходили к выводу, что религия гнездится в эмоциональной сфере человека, что ее продуцирует страх. По мнению Демокрита, люди, наблюдавшие грозные явления природы, приходили в ужас и полагали, что это — дела богов. Атеисты нового времени — Т. Гоббс, Б. Спиноза — считали, что постоянный страх за свою судьбу, сопровождающий человеческий род, порождает религиозные воззрения.

Этой давней атеистической традиции следует и Радищев. Он, правда, излагает свое понимание вопроса, почему человеку свойственно представление о боге, как бы мимоходом: «Я здесь не буду говорить, что он доходит до сего познания силою разума... не разыщу, что познание бога проистекло от ужаса или радости и благодарности; понятие о всевышнем существе в нем есть; сам он его себе сложил или получил откуда, того мы не рассматриваем»³. Несмотря на отсутствие категоричности в утверждениях автора, его мысль вполне ясна: вера в бога питается страхом, а также его антиподами, положительными эмоциями, которые испытывает человек, склонный к религии, когда ему удается избежать устрашающих его невзгод.

Наконец, обратим внимание еще на одно место из трактата Радищева. На заре своей истории человек, по мнению русского философа, «стал кланяться воздвигнутому им самим богу и, облекши его багряницею, поставил на олтаре превыше всех, воскурил ему фимиами; но, наскучив своей мечтою и стряхнув оковы свои и плен, попрали обоготворенного и преторг его

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 2. М. — Л., 1941, с. 81.

² Там же, с. 78.

³ Там же, с. 58.

дыхание. Вот шествие разума человеческого»¹. Итак, бог — создание человека; понятие о нем — мечта; разрушение социальных «оков» и «плена» — предпосылки падения религиозной веры. Сжатое, но необычно глубокое для XVIII столетия изложение всей истории религии!

Подводя итог различным высказываниям Радищева о боге в «Путешествии из Петербурга в Москву» и трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», можно охарактеризовать его деизм как формальный, скрывающий атеизм, хорошо различимый под деистическим покровом и отчетливо видный в местах его разрыва.

Трагический финал первого издания «Путешествия» хорошо известен. Палата уголовного суда вынесла Радищеву смертный приговор, который был утвержден сенатом. По случаю заключения мирного договора со Швецией, завершившего войну 1788—1790 гг., Екатерина II заменила Радищеву смертную казнь десятилетней ссылкой в Илимский острог.

Ни Петропавловская крепость с ее страшным режимом, ни ожидание смерти после вынесения приговора, ни ссылка, куда он был отправлен в кандалах, не изменили Радищева. Прибыв в январе 1792 г. в глухой Илимск, находившийся более чем в пятистах верстах к северу от Иркутска (тогда в нем было всего около полусотни домов), Радищев уже через несколько дней приступает к созданию трактата «О человеке, о его смертности и бессмертии».

Этот трактат, написанный Радищевым в Сибири, до сих пор вызывает споры у исследователей. Однозначного мнения о нем пока что нет. В дискуссии о творчестве Радищева, проведенной на страницах журнала «Вопросы философии» в 1955—1958 гг., в книгах и статьях о нем, опубликованных в разное время, наряду с оценками трактата как материалистического и антирелигиозного содержатся и такие высказывания, что позиция Радищева крайне противоречива, что он обнаруживает колебания между материализмом и идеализмом, наукой и религией или что он пытается примирить эти противоположности.

Трактат состоит из четырех книг. В первых двух доказывається, что представление о бессмертии души не что иное, как воображение, сон, пустая мечта. Но в следующих книгах, т. е. в третьей и четвертой, приводятся доводы в пользу того, что отрицалось в предыдущих. Читателю предоставляется возможность сделать выбор самому, присоединиться к той

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 2, с. 64.

системе взглядов, которую он, взвесив все «за» и «против», найдет более правдоподобной, ясной и очевидной. Нашего современника такая позиция автора способна удивить и озадачить. Однако восприятие подобных, внешне противоречивых произведений аудиторией прежних времен не было тождественно нынешнему.

История атеизма дает нам сведения, что противоречивая информация — особенность многих книг прошлого. Они играли тогда не разноплановую, а весьма однозначную роль в идеологической борьбе. К. Маркс говорил при этом об уловке, к которой прибегали все еретики. Он обращал внимание на то, что этот прием использовался и в новое время, вплоть до XVIII столетия. Маркс подчеркивал, что когда-то двойственность изложения не могла ввести в заблуждение маломальски проницательного читателя. «Разве не был сожжен Ванини, — писал Маркс, — несмотря на то, что он в своем «Театре мира», провозглашая атеизм, весьма старательно и красноречиво развивает при этом все аргументы, говорящие против атеизма? А разве Вольтер в своей книге «Библия, получившая, наконец, объяснение» не проповедует в тексте безверие, а в примечаниях защищает религию, — и верил ли кто-нибудь в очистительную силу этих примечаний?»¹

П. Бейль — предшественник французских материалистов и Л. Фейербаха — в своем «Историческом и критическом словаре», изданном в самом конце XVII в., немало потрудился над тем, чтобы обосновать допустимость и целесообразность сосуществования различных, в том числе взаимоисключающих, идеологических концепций — нечто вроде «расцвета ста цветов». Возражая против навязывания читателю религиозной ортодоксии, он призывал относиться к нему уважительно и не подозревать в нем лишь неблагоразумие и умственную лень. По его мнению, читатели вполне «могут одновременно положить на стол книгу, содержащую яд, и книгу, содержащую противоядие»². Бейль приветствовал изложение тем или иным автором наряду с господствовавшими в обществе и иных взглядов. При этом он утверждал, что доводы противников религии закономерно и неизбежно звучат сильнее и производят большее впечатление, чем соображения ее защитников. «Именно из того, — убеждал Бейль теологов, — что тот или иной догмат таинствен и непостижим для слабого человеческого рассудка,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 178.

² П. Бейль. Исторический и критический словарь в двух томах, т. 2. М., 1968, с. 71.

необходимо следует, что наш разум может оспорить его с помощью очень сильных аргументов и этот догмат не сумеет найти для себя иной основательной поддержки, кроме авторитета бога»¹. Конечно, знакомясь с такими доказательствами превосходства теологии над наукой, не каждый читатель мог удержаться от улыбки.

Параллельное изложение научных достижений и религиозной догматики практиковалось и в России. Примером может служить одна из самых популярных книг конца XVIII и начала XIX столетия — «Письмовник» русского просветителя и ученого Н. Г. Курганова. Впервые она увидела свет в 1769 г.² и, выдерживая одно издание за другим, знакомила широкую публику с успехами научного знания. О книге в целом одобрительно отзывались А. С. Пушкин, В. К. Кюхельбекер, В. Г. Белинский. Ее последнее издание датируется 1837 г.

Однако «Письмовнику», имеющий немало заслуг в деле просвещения, и в частности пропаганды естествознания, излагал также библейские мифы и легенды, представлявшие собой резкий диссонанс основному содержанию книги. Исследователи «Письмовника» отмечают, что Курганов вынужден был пойти на эти добавления, не рискуя сталкиваться с цензурой³.

В 1769 г. магистр Московского университета Д. С. Аничков представил диссертацию «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» на соискание профессорского звания. Диссертация была опубликована в университетской типографии на русском и латинском языках. Подытоживая развитие научных исследований, включая и свои собственные, ее автор приходил к выводу, что религия возникла под влиянием страха и неконтролируемого разумом воображения, в обстановке невежества. Диссертант материалистически трактовал не только сверхъестественный мир языческих религий, но также некоторые библейские персонажи и сюжеты⁴.

¹ П. Бейль. Исторический и критический словарь, т. 2, с. 103—104.

² В первом издании книга называлась «Российская универсальная грамматика», во втором и третьем — «Книга письмовник», начиная с четвертого — «Письмовник».

³ См. Г. П. Макогоненко. Радищев и его время. М., 1956, с. 100—101; А. П. Денисов. Н. Г. Курганов — выдающийся русский ученый и просветитель XVIII века. Л., 1961, с. 94, 112.

⁴ См. Д. С. Аничков. Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания. — «Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века», т. I, с. 111—133.

Аничков обращал внимание на то, что научное изучение происхождения религии встречает упорное противодействие теологов. И последние не преминули представить новые свидетельства его правоты. Вместе с реакционной профессурой они обвинили Аничкова в нападках на христианство, опровержении «священного писания», увлечении философией Лукреция Кара. Не спасло книгу и то, что в ней содержались упоминания бога (в духе деизма) и было даже сделано несколько реверансов в сторону православия.

По имеющимся сведениям, изъятые экземпляры диссертации были подвергнуты подлинному аутодафе — публичному сожжению. Синод, в который попало дело Аничкова, намеревался применить к нему более суровые санкции, но настойчивые попытки церковников не нашли поддержки светских властей, не желавших придавать происшествию излишней огласки¹. Дело, однако, тянулось 18 лет и постоянно тяготило ученого. Аничкову пришлось переработать диссертацию, опустить наиболее одиозные — с точки зрения православных ортодоксов — места, изменить название работы.

Радищев писал свой трактат позже, в 90-х годах. Обстановка к этому времени изменилась далеко не к лучшему. Оттепель начала екатерининского царствования сменилась трескучими морозами, а в облике воспетой Г. Р. Державиным Фелицы отчетливо проступили зловещие черты Салтычихи.

В трактате Радищева рассматривался вопрос о душе — не только крайне важный для православия, но и вполне решенный, с его точки зрения.

Церковь пыталась устроить верующего из народа вечными муками за посягательство на порядки классово антагонистического общества и компенсировать ему социальные потери обещанием райского блаженства. Это учение в течение многих веков давало ей возможность весьма эффективно влиять на образ мыслей трудящихся. Выступать в России в XVIII в. по вопросу о бессмертии души с откровенно атеистических позиций было практически невозможно.

Трактат Радищева, написанный в свободной манере, в форме обращения к сыновьям, представляет собой глубокое философское исследование. При его создании было использовано множество произведений, преимущественно французских, немецких и английских авторов — П.-А. Гольбаха, К.-А. Гельвеция, Ж.-О. Ламетри, Ж.-Ж. Руссо, Ж.-Б.-Р. Робине, Р. Декарт

¹ См. Ю. Я. Коган. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962, с. 265—270.

та, И. Г. Гердера, М. Мендельсона, Д. Пристли, Д. Локка, А. Смита и др. Развивая научные традиции в России, Радищев ставил перед собой задачу — создать философскую монографию¹. Работа над ней поглотила у него все годы сибирской ссылки. Естественно, что произведение, в которое было вложено столько сил, Радищев рассчитывал довести до широкого читателя. И хотя ему не удалось увидеть его опубликованным, оно все же вышло в свет вскоре после его смерти — в 1809 г. Вряд ли можно сомневаться в том, что, создавая трактат, автор рассматривал его как подцензурный.

Мы уже видели, как воспринимались и какую объективно роль играли в обществе, где доминировали феодальные отношения, книги, содержавшие взаимоисключающую — религиозную и атеистическую, идеалистическую и материалистическую — информацию. Само собой разумеется, не был исключением и трактат Радищева.

Представленные в нем религиозные идеи были достаточно тривиальны. О бессмертии души постоянно шла речь в многочисленных церквях империи, на уроках «закона божьего», на страницах теологической литературы. Атеизм же становился в 90-х годах XVIII столетия учением за семью печатями. Поэтому разделы трактата, повествовавшие о бессмертии души, вызывали совсем не тот интерес, чем те, которые его отвергали. Тенденциозность этого произведения Радищева, ныне приглушенная временем, весьма чутко фиксировалась в иную историческую эпоху: мыслящими людьми книга воспринималась как противодействующая религии. Характеризуя платформу, которой придерживался Радищев в своем трактате, А. С. Пушкин писал: «Он охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого афеизма»².

Отношение Радищева к противоположным концепциям души можно установить, применяя к ним тот критерий, который предложен им самим для выявления истины. В начале трактата, предваряя изложение сути дела, Радищев выдвигает определенные методологические установки, которыми следует руководствоваться в дальнейшем. «Удалим от нас все предрассудки, — пишет он, — все предубеждения и, водимые светильником опытности, постараемся во стезе, к истине ведущей, собрать несколько фактов, кои нам могут руководствовать в познании естественности»³. Радищев полагает: причину того, что нас ин-

¹ См. Г. А. Гуковский. Радищев. — «История русской литературы», т. IV. М. — Л., 1947, с. 553.

² А. С. Пушкин. Полн. собр. соч., т. 12. М., 1949, с. 35.

³ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 2, с. 40.

тересует, нужно отыскивать не в воображении и основывать не на вымысле — ее можно установить, лишь исследуя саму действительность.

О чем же свидетельствуют факты? Их анализ, осуществленный Радищевым в первой и второй книгах трактата, показывает, что мысль живет в голове, в мозгу. «...Сему учит, — пишет русский философ, — опыт ежечасный, ежемгновенный, всеобщий»¹. Представления о бессмертии души и райском блаженстве подкрепляются не доводами, а лишь чувством и надеждой. Религиозное учение о душе — следствие неосведомленности, непонимания человеческого организма. Так, коротко говоря, решается проблема души в первой половине трактата.

Что касается двух книг, завершающих произведение Радищева, то их содержание не исчерпывается изложением религиозно-идеалистических конструкций. Эти книги имеют второй контекст.

Так, представление об аде — важнейшей составной части христианского учения о бессмертии души — автор сравнивает с «бреднями» других религий: с верой в переселение душ у древних египтян, которые «тщательно избегали убийства животных, дабы не убить отца своего или мать или не съесть их в тюрьме»², с верой древних греков в Тартар и Елисейские поля, с потусторонним миром ислама, населенным гуриями. Все эти вымыслы, считает Радищев, стоят друг друга; разница между ними лишь в том, что один нелепее другого.

Рассуждая об утешительности и привлекательности религиозных повествований о посмертном бытии в четвертой книге, он говорит, что это — «блуждание», что загробное царство веселий и утех представляет собой царство мечтаний. Рай и ад имеют значение лишь как аллегории. «Почто искать нам рая, — пишет Радищев, — почто исходить нам во ад: один в сердце добродетельного, другой живет в душе злых»³.

Упоминания о боге, само собой разумеется, встречаются в третьей и четвертой книгах трактата. Но что характерно: и в той части, где дается трибуна теизму, авторская позиция явно не соответствует религиозному мировосприятию. Интерпретируя «мнения человеческие о высшей силе», Радищев писал: «Люди называли ее богом, не имея о ней ясного понятия. Вот как разум человеческий бродит, ищет истину, но вся мудрость

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 2, с. 84.

² Там же, с. 127.

³ Там же, с. 138.

его, все глубококомыслие заключены в утлом звуке, из гортани его исходимом и на устах его умираемом»¹.

Все эти высказывания Радищева, вошедшие в текст третьей и четвертой книг трактата и являющиеся своеобразными примечаниями к излагаемым им религиозно-идеалистическим воззрениям, нельзя, конечно, игнорировать, выясняя его подлинный взгляд на вещи.

Таким образом, при рассмотрении атеизма Радищева необходимо пользоваться историческим методом.

Впрочем, и другие атеистические произведения прошлого не будут вполне понятны, если отвлечься от тех условий, в которых они создавались. Атеистические выступления на различных этапах истории требуют строго дифференцированного отношения и оценки. Содержание атеизма на тех или иных стадиях его развития обуславливалось целым рядом обстоятельств, в том числе и его взаимоотношениями с религией. Уступки (нередко сугубо внешние), которые вынужден был делать атеизм теологии, и свойственная ему непоследовательность (иногда кажущаяся) не могут восприниматься как попытки совместить антагонистические системы взглядов или колебания между ними. В ходе последующего развития атеизма эти исторически неизбежные недостатки его сравнительно легко преодолевались.

Неисторический подход к атеистическим акциям прошлого правомерно сопоставить с некоторыми воззрениями, обнаруживавшимися в истории религии и не изжитыми полностью до сих пор. Имеются в виду, в частности, утверждения о безрелигиозности тех или иных этнических общностей, оставших в своем историческом развитии. Какое-то время казалось даже, что это суждение основано на бесспорных посылах: оно исходило из сообщений очевидцев. Лишь позже выяснилось, что эти данные не являются достоверными. В эпоху великих географических открытий первыми встречались с ранее неизвестными народами завоеватели, а их интересовало все, что угодно, только не духовный мир аборигенов. Затем на захваченных территориях появлялись христианские миссии, которые, третируя местные культы, не похожие на «религию откровения», отказывали им в праве на существование. Да и многие буржуазные религиоведы, беря за критерий религиозности ее более поздние варианты, неизбежно приходили к выводу, что существует целый ряд безрелигиозных народов. Складывалась совершенно определенная версия, искусственно сужавшая сферу

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 2, с. 132.

распространения религии. Даже Г. В. Ф. Гегель совершал подобную ошибку, принимая за факт существование народов, у которых «нет никакой религии»¹. Картина начала проясняться только со второй половины XIX в. Научная проверка, продолжавшаяся несколько десятилетий, показала полную необоснованность отнесения каких бы то ни было народов, не вышедших из первобытного состояния, в разряд не имеющих никаких религиозных взглядов.

Но возвратимся непосредственно к Радищеву. Его ссылка кончилась несколько раньше положенного срока. В 1796 г. умерла Екатерина II и на престол вступил Павел I. Неприязнь нового императора к своей предшественнице оказалась благом для тех, кто был репрессирован при прежнем режиме. В 1797 г. Радищев приезжает в родовое поместье Немцово (в 2 км от Малоярославца). Здесь он должен был жить, никуда без особого разрешения не выезжая и находясь под полицейским надзором. Даже для того, чтобы съездить в Саратовскую губернию к ослепшему отцу и разбитой параличом матери, Радищеву пришлось обращаться с просьбой к самому императору. Освобождение из деревенской глуши принес дворцовый переворот 1801 г., возведший на престол Александра I. Всеобщее отвращение и негодование, вызванные наглым самовластием и окончившиеся столь энергическим протестом², повлияли на общественную атмосферу. Правительство вынуждено было пойти навстречу ожиданию перемен и реформ. Создается комиссия составления законов, и Радищев участвует в ее работе. В комиссии он выступает за отмену крепостного права и сословных привилегий, протестует против произвола властей. Либеральные веяния, однако, вскоре стихают. Реакция переходит в наступление, и над головой Радищева вновь начинают сгущаться тучи. Испытывая духовное одиночество и усталость, Радищев в сентябре 1801 г. кончает жизнь самоубийством, приняв яд.

* * *

На страницах своих произведений Радищев затронул различные проблемы религиоведения. Он дал, в частности, разностороннюю критику религиозной морали.

¹ Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук, т. I. М., 1974, с. 196, примеч.

² См. А. И. Герцен. Собр. соч. в тридцати томах, т. XIII. М., 1958, с. 38.

Христианские теологи, прославляя собственную религию, приписывают ей высокие нравственные достоинства. Они утверждают, что лишь христианская мораль способна служить основанием человеческой цивилизации и что в случае отказа от нее общество якобы деградирует и распадается. В противоположность этим утверждениям скептически настроенные к религии и антирелигиозные мыслители приводили различные аргументы в пользу того, что связи морали с религией вовсе не являются столь нерасторжимыми, как это следует из рассуждений теологов.

Большую работу по размежеванию морали и религии проделал П. Бейль. Он показал, что нравственные достоинства могут существовать у людей, не разделяющих каких бы то ни было религиозных воззрений; в то же время христианские убеждения не представляют собой гарантии от нравственной испорченности. Побудительные мотивы нравственных поступков, как выяснил Бейль, вполне могут существовать вне религии.

Борьба за отделение нравственности от религии продолжалась и впоследствии, причем принципам христианской нравственности противопоставлялись иные нравственные нормы. Участвовал в этой борьбе и Радищев. В главе «Крестьяцы» своего «Путешествия» он призывал пренебрегать теми обычаями и нравами, которые хотя и имеют силу священного закона, препятствуют выполнению нравственного долга.

Немало критических суждений высказал Радищев и о самой христианской нравственности. Христианство обещает верующему, что поправная на этом свете справедливость будет восстановлена богом в потустороннем мире. Французские материалисты XVIII в. говорили о том, что такое учение не может быть признано логичным. Разрабатывая и пропагандируя их взгляды, Радищев писал о христианском боге: «Вместо обещания будущая казнь усугубил бы казнь настоящую и, совесть возжигая по мере злодеяния, не дал бы им покоя денно-ночно, доколь страданием своим не загладят все злое, еже сотворили»¹. Как показал Радищев, положения христианской этики о грехе и его снятии также не обладают той ценностью, которая приписывается им теологами: «При жизни своей тем грешат охотнее и свободнее, веря, что при кончине все грехи отпустятся покаянием и причащением»².

В главах «Путешествия» «Едрово» и «Черная Грязь» Радищев критикует отношение православия к браку в семье. Он го-

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 1, с. 248.

² А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 3. М.—Л., 1952, с. 48.

ворит о том, что в среде крепостных крестьян браки совершаются обычно по принуждению, согласно воле и прихоти помещика. Все эти браки заключаются у церковного алтаря, благословляются служителями церкви. Впрочем, удивляться этому не приходится: ведь священник — это «наемник», готовый на все «ради получения мзды»¹.

Продолжая лучшие атеистические традиции, Радищев много внимания уделяет взаимоотношениям религии и науки. Он освещает их в главах «Торжок» и «Слово о Ломоносове» «Путешествия», а также в философском трактате.

К XVIII столетию человек воздвиг величественное здание науки. Он «не оставил отдаленнейшего края вселенной, куда бы смелый его рассудок не устремлялся; проник в сокровеннейшие недра природы и постиг ее законы в невидимом и неосвязаемом; беспредельному и вечному дал меру; исчислил неприступное; преследовал жизнь и творение и дерзнул объять мыслию самого творца»². Всего этого наука добилась в противоборстве с религией.

Обращение к прошлому и настоящему обнаруживает, что разум является современником суеверия, а приносящие огромную пользу обществу научные открытия существуют рядом с грубейшим невежеством. Странники религиозной веры, не останавливаясь ни перед чем, пытаются увековечить невежество и подавить научное знание. Великое множество фактов свидетельствует, «что священнослужители были всегда изобретателями оков, которыми отягчался в разные времена разум человеческий, что они подстригали ему крылья, да не обратит полет свой к величию и свободе»³.

Так, в Древней Греции жречество подвергло преследованиям философа Протагора. Его сочинения, объявленные атеистическими, были собраны и сожжены. Одержав победу над язычеством, христианство начало подавлять всякое инакомыслие. Накладывая запрет на свободу суждения, христианство закрывает доступ к истине. Порожденная христианством цензура используется и светскими властями. Связанные с церковью общностью интересов правительства стремятся пресечь какие бы то ни было публичные нападки на религию, тем более что критика религии нередко предваряет иные выступления. «Кто в часы безумия не щадит бога, тот в часы памяти и рассудка не пощадит незаконной власти. Не бойся громов всесильного

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 1, с. 379.

² А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 2, с. 60.

³ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 1, с. 336.

смеется виселище. Для того-то вольность мыслей правительствам страшна»¹.

Это, безусловно, определенная логическая веха (речь идет, конечно, не о непосредственном влиянии) на пути к классической формулировке К. Маркса во введении «К критике гегелевской философии права», обобщившей спустя несколько десятилетий опыт всемирной истории: «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики»².

Радищев говорит о том, какой ущерб наносит цензура научной деятельности. Урядник благочиния, обладающий правом дозволять и запрещать, может на годы приостановить шествие разума, затруднить великое открытие. Радищев приводит слова своего современника немецкого просветителя И. Г. Гердера о том, сколь вреден розыск в царстве науки: книга, достигающая читателя после десяти цензур, — это уже, собственно, не книга, а подделка святой инквизиции. Радищев разворачивает и собственную аргументацию. Неужели можно полагать, иронически спрашивает он, что оскорбленный всевышний нуждается в защите урядника благочиния, звонящего в трещетку или бьющего в набат? Для ошибочных взглядов, считает философ, не нужно попечение: они найдут тысячу цензоров в общественном мнении. Истина же для своего утверждения никогда не ищет опоры у «власти и меча».

Роль науки и религии Радищев рассматривает также через индивидуальные судьбы людей. Рассказывая о М. В. Ломоносове в «Путешествии из Петербурга в Москву», Радищев показал, что дали ему науки и какое влияние оказала на него религия. Логика научила Ломоносова рассуждать, математика — делать правильные умозаключения и убеждаться лишь очевидностью, физика, химия, металлургия и минералогия открыли ему таинства природы. Метафизика же — так называлась в то время «наука» о сверхчувственных принципах бытия — давала ему «гадательные истины», способные ввести в заблуждение. Ломоносов приобретал научные знания, «отрясая» схоластические навыки и заблуждения, которые преподавались ему «в монашеских училищах».

В одной из глав «Путешествия» («Подберезье») Радищев выступает против масонства. Это религиозно-нравственное движение, получившее первоначально распространение на Западе, играло в России в XVIII в. сложную и противоречивую

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 1, с. 333.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 415.

роль. Противопоставляя себя официальной религии и организационно спланированная оппозиционные феодальному государству элементы, масонство не могло не вызвать против себя враждебных выпадов властей и православной ортодоксии. В отличие от этих нападок справа Радищев критиковал масонство слева, с позиций философского материализма и атеизма. Он выступал против мистицизма масонов. Радищев выражал опасение, как бы распространение масонства не возвратило человечеству духовное рабство средневековья, схоластику и инквизицию.

«На лестнице, по которой разум человеческий нисходит долженствует во тьму заблуждений, если покажем что-либо смешное и улыбкою соделаем добро, блаженны наречемся»¹. Так писал Радищев о масонских поисках трансцендентного и о том, какой оценки они заслуживают. Он иронизировал над масонами, которые роются в еврейских и арабских письменах, ищут тайный смысл в цифрах и древнеегипетских иероглифах, пытаются отделить дух от тела и рыскают в «полях бредоумствований».

Церковной организации, ее союзу с деспотизмом посвящены несколько строф оды «Вольность». Ода была написана Радищевым в 80-х годах XVIII столетия, но из-за цензурных преследований впервые увидела свет, да и то в сокращенном виде, лишь в 1895 г. Правда, в «Путешествии» Радищев поместил отрывки из оды и даже прокомментировал их. Некоторые из них содержали критику церкви. Радищев сравнивает церковь с ужасным чудовищем, стоголовой гидрой. Она способна изображать умиление и проливать слезы, но зубы ее ядовиты. Выдавая себя за представителя «неба», церковь

Призраки, тьму повсюду ссеет,
Обманывать и льстить умеет
И слепо верить нам велит².

Колоритно изображает автор единство самодержавия и православия (так же как и предыдущий, этот отрывок из оды, за исключением первых двух строк, которые были перефразированы, вошел в «Путешествие»):

Власть царска веру охраняет,
Власть царску вера утверждает;
Союзно общество гнетут;

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 1, с. 261.

² Там же, с. 3.

Одно сковать рассудок тщится,
Другое волю стерть стремится;
«На пользу общую», — рекут¹.

Выявляя связи церкви с государством, Радищев шел вслед за Ж. Мелье, П. Гольбахом и некоторыми другими мыслителями Франции, но обогащал и конкретизировал выдвинутые ими положения, применяя их выводы о деспотизме и церкви к российскому самодержавию и православию.

Во второй книге трактата «О человеке, о его смертности и бессмертии» Радищев затронул вопрос о происхождении религиозных представлений. Религия там, где страдания, в ней человек пытается обрести поддержку среди невзгод бытия. «Не удивительно, что бедствием гонимые, преследуемые скорбию, болезнию, мучением, ищут прибежища превыше жизни»².

О жизненных неудачах как причине обращения к религии упоминали и некоторые предшественники Радищева. Но в XVIII в. краеугольным камнем понимания религиозности служила теория обмана. Она появилась еще в древности. В средние века бытовала легенда о трех обманщиках — Моисее, Христе, Магомете, придумавших якобы три мировые религии — иудаизм, христианство, ислам. Французские просветители придали теории обмана универсальное значение. Вся история религии, по их мнению, — цепь самопроизвольных актов обмана. Таким образом, взгляд на религии как изобретения обманщиков господствовал, по словам Ф. Энгельса, «вплоть до просветителей XVIII века включительно»; он оказался неудовлетворительным лишь после того, «как Гегель поставил перед философией задачу показать рациональное развитие во всемирной истории»³.

Эта теория верно фиксировала присущий всей истории религии обман. Но его значение явно преувеличивалось. Он не играл столь решающей роли, которая приписывалась ему. Впрочем, среди сторонников этой теории кое-кто принимал ее целиком и активно пропагандировал, некоторые выдвигали разного рода оговорки и в дополнение к обману ссылались на другие факторы, продуцировавшие религиозность. Однако не все выступавшие с критикой религии придерживались теории обмана. Ее не разделяли, например, такие видные материалисты XVII столетия, как Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Б. Спиноза. Не являлся сторонником этой теории и Радищев. Ему, конечно,

¹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 1, с. 4.

² А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. 2, с. 89.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, с. 306.

были хорошо известны и обман, к которому прибегали служители религии, и свойственное им своекорыстие. Но обман не выдвигается Радищевым на первый план и занимает то место среди причин религиозности, которое ему принадлежит. Поэтому и те коллизии бытия, из-за которых человек, по мнению Радищева, приходит к религии, не приглушались в его работах иллюзорно понятым и гипертрофированным обманом. По этому пути впоследствии шли и другие русские атеисты.

Подводя итог, можно сказать, что Радищевым был поставлен и решен обширный круг вопросов, что вопросы эти тесно увязывались с российской действительностью, с социальной практикой. Достижения мирового атеизма применялись творчески. Были созданы необходимые предпосылки для дальнейшей разработки атеистических идей в русском освободительном движении.

ДЕКАБРИСТЫ

В конце 1825 и начале 1826 г. в России произошли открытые выступления против самодержавной власти. Одно — в столице, на Сенатской площади, другое — на юге, в расположении 2-й армии.

Значение восстаний декабристов — в первую очередь, конечно, 14 декабря — было понято и оценено уже современниками и ближайшими продолжателями их дела. Говоря о выступлении в Санкт-Петербурге, А. И. Герцен подчеркивал, что оно сказалось на обществе больше, чем пропаганда, и больше, чем теории, что громадное влияние на политическое воспитание оказало «само восстание, геройское поведение заговорщиков на площади, на суде, в кандалах, перед лицом императора Николая, в сибирских рудниках... Теория внушает убеждения, пример определяет образ действий»¹.

В. И. Ленин выделял дворянский этап освободительного движения в России, среди выдающихся деятелей которого он называл декабристов. Этот этап движения завершился, согласно ленинской периодизации, в 1861 г.

Дворяне по своей классовой и сословной принадлежности, декабристы выражали своими действиями постепенно нараставшие тенденции буржуазного развития. Ставя перед собой гуманные цели, стремясь ниспровергнуть самодержавие и упразднить крепостничество, эти революционеры объективно были призваны открыть путь для движения страны к капитализму. Декабристы не являлись единственными представителями освободительного движения на том этапе. Задолго до 1861 г. началась деятельность революционных демократов.

Попытка совершить революционный переворот в 1825 г. окончилась неудачей. Восстания декабристов правительство подавило военной силой. Их участники были арестованы, а за-

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. VII. М., 1956, с. 200.

тем казнены или сосланы. По существу весь авангард русского освободительного движения оказался репрессированным и исчез с арены общественной жизни. И все же дело, за которое боролись декабристы, не пропало. В конце 50-х — начале 60-х годов в стране сложилась революционная ситуация и крепостное право пало. Феодалная формация завершила свое существование, уступив место капиталистической.

Если бы декабристы победили, последующая история России выглядела бы, конечно, во многом иначе. Это ни у кого сомнений не вызывает. Известный скептицизм проявляется, однако, относительно возможности какого-либо другого исхода борьбы, чем тот, который нам известен.

Об обреченности декабристов немало писали и пишут буржуазные авторы. Один из примеров этого — книга русского философа-идеалиста и теолога, умершего в эмиграции, Б. П. Вышеславцева «Вечное в русской философии». Автор оценивает восстание 14 декабря как интеллигентски-дворянский путч, говорит о его бестолковщине, утверждает, что «из этого ничего не могло выйти»¹.

В научной литературе о декабристах их выступления с оружием в руках оцениваются как необходимые звенья в общей цепи революционных событий — никто и никогда не ставил под сомнение их целесообразность и необходимость, не отрицал их значительного воздействия на умы людей и дальнейшие события. О том же, фатально ли было их поражение, существуют разные мнения.

Г. В. Плеханов, выступая на собрании, посвященном 75-летию 14 декабря, говорил, что декабристы и не пытались добиться победы — они сознательно шли на мученичество. Даже то, что в их действиях представляется ошибочным, Плеханов рассматривал как вполне рациональное: не стремившиеся к взятию власти, декабристы, по его мнению, желали лишь одного — избежать кровопролития. Плеханов был убежден, что на Сенатской площади состоялась всего-навсего военная манифестация². Он не принимал во внимание планов движения, разрабатывавшихся в течение нескольких лет. Ситуация, сложившаяся в столице накануне восстания и в день 14 декабря, не была проанализирована им сколько-нибудь обстоятельно. Плеханов использовал лишь немногие материалы, позволяющие составить представление о происшедшем. Все же его взгляд получил известное распространение в литературе о декабристах.

¹ Б. П. Вышеславцев. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955, с. 30.

² См. Г. В. Плеханов. Соч., т. X. М.—Л., 1925, с. 367—368.

Такая точка зрения на восстание декабристов не была, однако, единственной: в научных кругах существовало и иное мнение. Еще в 60-х годах прошлого столетия его высказывал П. В. Долгоруков — известный русский публицист и историк, живший в эмиграции. Долгоруков — князь, выпускник Пажеского корпуса, много занимался генеалогией русских фамилий, имел обширные связи среди аристократии. Он был знаком и с представителями оппозиции — декабристами, вернувшимися из ссылки.

Осмысливая имевшиеся в его распоряжении факты, он приходил к выводу, что «успех заговорщиков и перемена образа правления висели на волоске...»¹. По его мнению, успешный для восставших исход 14 декабря был вполне реален при иной тактике и лучшем диктаторе; поражение декабристов вовсе не являлось неизбежным. Долгоруков обратил внимание на панику, царившую в Зимнем дворце 14 декабря 1825 г. Об этом свидетельствовали многие очевидцы событий в Санкт-Петербурге. В 1863 г. Долгоруков опубликовал воспоминания Д. В. Давыдова — русского военного деятеля, прославившегося в Отечественную войну своими партизанскими рейдами против наполеоновской армии, писателя и поэта. Давыдов приводит слова знакомого генерала, который во время восстания был при Николае I: «...находясь в день 14 декабря близ государя, я во все время наблюдал за ним. Я вас могу уверить честным словом, что у государя... душа была в пятках»².

Не исключали возможность победы декабристов А. И. Герцен и Н. П. Огарев. Они были лично знакомы с некоторыми декабристами, внимательно изучали различные материалы, относящиеся к движению. Декабристам Герцен и Огарев посвятили целый ряд своих работ. В 1857 г. Герцен писал, что «попытка 14 декабря вовсе не была так безумна, как ее представляют... Им (декабристам. — А. С.) не удалось, вот все, что можно сказать, но успех не был безусловно невозможен»³. Неизвестно, как обернулись бы события, считал Герцен, если бы восставшие сразу же атаковали плохо охранявшийся дворец. Огарев в одной из своих статей о декабристах так выразил свое мнение о событиях, развернувшихся на Сенатской площади: «Вообще возмущенного войска... было бы достаточно для присоединения к себе наибольшего количества войска и огромного количества народа, который все время не отставал от воз-

¹ П. В. Долгоруков. Петербургские очерки. Pamфлеты эмигранта. 1860—1867. М., 1934, с. 159.

² Д. Давыдов. Соч. М., 1962, с. 509.

³ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XIII, с. 43—44.

мушкетного войска, если бы действительно был на месте распорядитель»¹.

Правда, официальная версия восстания 14 декабря, над которой потрудились Николай I и его приближенные, а также реакционно настроенные и писавшие по заданию правительства историки декабризма, представляла движение не имевшим ни перспектив, ни шансов на успех, слабым и беспомощным, не создавшим никакой опасности для правительства. Эта активно пропагандировавшаяся версия оказалась достаточно живучей и в какой-то мере повлияла на научную литературу. Между тем она не имеет никаких прав претендовать на истинность.

В фундаментальном труде академика М. В. Нечкиной, посвященном движению декабристов², показано, что социальный заказ правящей верхушки на подобную концепцию диктовался именно тем, что вооруженные выступления революционных сил произвели на нее устрашающее впечатление, создали действительно опасную ситуацию, что сам Николай был убежден в возможной победе восставших.

М. В. Нечкина и другие советские авторы осветили обширную и разностороннюю подготовительную работу декабристов, предварявшую открытые выступления. Они аргументированно доказали, что события 14 декабря представляли собой проявление большого и давно уже существовавшего замысла.

М. В. Нечкиной было опровергнуто и ходячее представление о пассивности восстания на Сенатской площади, о том, что оно было «мирным» и «стоячим», демонстрацией без выстрелов. На самом деле в тот день прогремело немало выстрелов, было отбито несколько кавалерийских атак из стана войск, оставшихся верными правительству; число восставших возросло, к ним присоединялись новые воинские контингенты, и в течение нескольких часов силы их увеличились более чем в 4 раза.

Возможность победоносного исхода выступления была, хотя, к сожалению, и не стала действительностью.

Но может быть эта возможность не осознавалась самими декабристами и все их движение было проникнуто духом жертвенности? В действительности не было и этого. Ознакомление с воспоминаниями декабристов позволяет сделать вывод, что многие из них оптимистически оценивали ситуацию и надеялись на успех в назревавшей схватке. Убеждение, что победа не

¹ Н. П. Огарев. Избр. социально-политические и философские про-изв., т. I. М., 1952, с. 792.

² См. М. В. Нечкина. Движение декабристов, т. I—II. М., 1955.

была исключена, не угасло и после поражения: в ряде случаев оно даже крепло после обмена мнениями с товарищами по картотеке и ссылке, дополнительного выяснения некоторых обстоятельств.

Такой взгляд на события, свойственный большой группе декабристов, выразил, например, А. Е. Розен. Розен участвовал в подготовке выступления, утром 14 декабря побывал на Сенатской площади, затем остановил на Исаакиевском мосту Финляндский полк, направленный на подавление восстания, и ожидал атаки повстанцев, намереваясь поддержать ее силами 800 солдат, готовых выполнять его команду. Розен оставил весьма точное и впечатляющее описание этого исторического дня. Анализируя перипетии развернувшейся борьбы и взвешивая шансы сторон, он приходил к выводу: «Однако успех предначиненного предприятия был возможен, если сообразим все обстоятельства»¹. В актив восставших он заносит значительные силы, которыми они располагали и которые, по его мнению, могли бы все решить, сочувственное отношение к ним в народе и войсках, еще не вышедших из повиновения правительству, растерянность последнего.

Е. П. Оболенский, один из руководителей Северного общества, начальник штаба восстания, избранный 14 декабря в конце дня диктатором вместо не явившегося С. П. Трубецкого, уже находясь в Сибири, выражал уверенность, что «14-е могло бы кончиться совсем не так, как оно кончилось»².

М. А. Фонвизин, видный деятель движения, историк, философ, военный специалист (он имел чин генерал-майора), приходил к выводу, что во время восстания в столице «окончательная победа могла бы остаться на стороне тайного общества»³.

Особо следует сказать о прогнозах К. Ф. Рылеева. В разговорах об исходе выступления, которые велись им в кругу друзей, отмечались трудности, с которыми столкнется тайное общество, и вероятность неудачи. Однако в его словах и действиях невозможно найти каких-либо мессианских мотивов и пессимизма. Рылеев и радикальная группа Северного общества, которая сплотилась вокруг него, проделали большую работу по подготовке вооруженного восстания. Они разработали вполне реальный и осуществимый план выступления и за-

¹ А. Е. Розен. Записки декабриста. СПб., 1907, с. 70.

² Письма Е. И. Якушкина к жене из Сибири 1855 г. — «Декабристы на поселении. Из архива Якушкиных». М., 1926, с. 37.

³ М. А. Фонвизин. Обзорение проявлений политической жизни в России. — «Общественные движения в России в первую половину XIX века», т. 1. СПб., 1905, с. 194.

хвата власти. Рылеев глубоко переживал неудачу, которая постигла движение, и во многом объяснял ее тем, что некоторые члены организации не выполнили возложенные на них поручения.

Когда весть о событиях в столице достигла 2-й армии, дислоцированной на Украине, поднялся Черниговский полк. Восстание, продолжавшееся с 29 декабря 1825 по 3 января 1826 г., не могло уже рассчитывать на поддержку северян, что всегда было составной частью планов Южного общества. Вопрос о его исходе объективно был предрешен. В этих условиях не все декабристы, служившие во 2-й армии, оказались готовыми поддержать выступление. Все же и восстание на юге не походило на простую манифестацию. Сами декабристы, даже впоследствии, не считали его заранее обреченным. «Неизвестно, — писал один из них, — чем бы все это кончилось: может быть, ничтожное восстание С. Муравьева с Черниговским полком было бы новой эпохой жизни русского народа»¹.

Декабристы верили в возможность скорого переустройства России революционными действиями, надеялись на торжество своего дела. Они не только готовились выступить с оружием в руках, но и обдумывали будущее России, составляли конституционные проекты (конституция Н. М. Муравьева, «Русская правда» П. И. Пестеля). В своих действиях — восстания были лишь их кульминацией — они руководствовались вполне определенными мировоззренческими принципами.

Декабристам были свойственны собственные философские и социально-политические убеждения². Несмотря на то что на них произвела сильное впечатление передовая общественная мысль Запада, они не являлись ее эпигонами. Невозможно было осмыслить своеобразие русской действительности и тем более поставить перед собой задачу ее преобразования, избегая оригинальных теоретических решений.

Декабристы продолжили атеистические традиции русского освободительного движения и развили их дальше. Их усилиями атеизм избавлялся от неизбежных в условиях России XVIII столетия наслоений и камуфляжа. Среди них были такие кри-

¹ *И. И. Горбачевский*. Записки. Письма. М., 1963, с. 94. М. В. Нечкина считает, что «Записки», из которых взяты эти слова, принадлежат не И. И. Горбачевскому, а являются коллективным трудом, написанным при участии и под руководством видного деятеля Общества соединенных славян и Южного общества П. И. Борисова (см. *М. В. Нечкина*. Декабристы, М., 1976, с. 100).

² См. *Г. Габов*. Общественно-политические и философские взгляды декабристов. М., 1954.

тики религии, которые не делали даже формальных уступок теизму.

Конечно, среди декабристов были не только атеисты, но и верующие. В России первой половины XIX в., сохранившей феодально-крепостнические устои, оппозиционные феодализму взгляды нередко продолжали, как и в средневековье, облекаться в религиозные одежды.

Некоторым декабристам религия импонировала своими этическими нормами: она рассматривалась как сильное и действенное средство «для улучшения народной нравственности»¹. При этом нравственные принципы не отделялись от религии, и последняя, толкуемая весьма произвольно, представлялась явно лучше, чем была на самом деле.

Впрочем, в среде декабристов превалировало все же негативное отношение к религии. Религиозная апологетика вызывала протест и противодействие материалистов и атеистов. Так, декабрист А. Н. Муравьев за отход от движения и склонность к религии подвергся резкой критике со стороны других членов тайного общества и, по его собственным словам, много «потерпел в публике, ибо выставлен был как ханжа, святоша, лицемер и религиозный фанатик»².

Особенно сильны атеистические настроения были в Южном обществе и в Обществе соединенных славян, слившихся в сентябре 1825 г. Н. С. Бобрищев-Пушкин, согласный с основными установками движения, испытывал колебания при вступлении в Южное общество именно из-за распространенности в нем атеизма. «Да, бог знает, — рассуждал он, — хорошо ли это общество, ибо большая часть из членов — безбожники»³. Став членом общества, он воочию убедился, что его товарищи считают религию упавшей «совершенно и навеки», вредной и ничтожной. Его привязанность к ней рассматривали как род помешательства и называли его в насмешку «начальником секты» и «новым Магометом»⁴.

Некоторые декабристы считали, что религия может оказать пользу в революционной агитации и поэтому ею не следует пренебрегать хотя бы из тактических соображений. Видный деятель Южного общества С. И. Муравьев-Апостол полагал, например, что некоторые главы Библии, возбуждая рели-

¹ «Записки Н. В. Басаргина». Пг., 1917, с. 201.

² Дело А. Н. Муравьева. — «Восстание декабристов. Материалы», т. III. М. — Л., 1927, с. 24.

³ Дело П. С. Бобрищева-Пушкина 2-го. — «Восстание декабристов. Документы», т. XII. М., 1969, с. 400.

⁴ Дело Н. С. Бобрищева-Пушкина 1-го. — Там же, с. 365 — 369.

гиозные чувства солдат, помогут настроить их против существующего режима¹.

Но и такой подход к религии вызывал возражения. Когда на переговорах Общества соединенных славян с Южным (при их слиянии) Муравьев-Апостол изложил свои соображения, другие участники встречи выразили свое несогласие с ним. «Славянин» И. И. Горбачевский говорил, что не стоит обращаться к русскому народу на религиозном языке, так как духовные особы не пользуются его уважением. По его мнению, бесполезно приводить солдатам теологические аргументы и потому, что между ними религиозных фанатиков меньше, чем вольнодумцев. Он подчеркивал, что если и можно, опираясь на Библию, попытаться доказать, что «не надобно царя», то другие ее места с успехом используются для утверждения, «что идти против царя — значит идти против бога и религии». Аргументацию Горбачевского поддержал другой член Общества соединенных славян — М. М. Спиридов. Оба они были уверены, что и другие «славяне» держатся в этом вопросе иного мнения, чем Муравьев-Апостол². Предложение последнего — воспользоваться религией в тактических целях — принято не было, тем более что и в Южном обществе, которое он представлял, подобные взгляды не являлись доминирующими.

Впоследствии, в ходе революционных выступлений, теоретические постулаты воплощались в дела и поступки.

31 декабря 1825 г. в занятом повстанцами Василькове перед строем Черниговского полка был зачитан составленный С. И. Муравьевым-Апостолом и М. П. Бестужевым-Рюминым «Православный катехизис» и отслужен молебен. Руководители восстания предпринимали попытки распространить катехизис и в соседних воинских частях. Катехизис, по-своему интерпретируя библейские тексты, в форме вопросов и ответов пропагандировал республиканские идеалы, провозглашал принципы свободы и равенства, призывал ополчиться против тирании и свергнуть ее силой оружия. Именно из-за политического содержания катехизис и стал средством революционной пропаганды. Те, кто с ним знакомился, не оставались равнодушными к содержащимся в нем радикальным идеям.

При подавлении движения декабристов царское правительство еще раз продемонстрировало, какого рода партнерство установилось у него с религией и ее служителями. По требова-

¹ С. И. Муравьева-Апостола и других декабристов, придерживавшихся таких взглядов, нельзя, разумеется, заподозрить в демагогии, поскольку сами они были людьми верующими.

² См. *И. И. Горбачевский. Записки. Письма*, с. 29—31.

нию Николая для переговоров с восставшими, построившимися на Сенатской площади, ездил митрополит Серафим. Сопровождаемый еще несколькими священнослужителями, он приблизился к повстанцам и убеждал их разойтись. Речь митрополита не вызвала ничего, кроме возмущения, и миссия его осталась безуспешной.

Во время следствия над декабристами победители также не пренебрегали религией. Неприглядное поведение духовенства с заключенными в Петропавловской крепости участниками движения запечатлено впоследствии в мемуарах многих из них. Наиболее обескуражены таким поведением были, конечно, верующие декабристы, не утратившие известных иллюзий относительно церкви и ее идеологии. Пережитое разочарование уже нельзя было забыть.

М. С. Лунин вспоминал, как склонных к религии узников «смущали священники, имевшие поручение выведать тайны на исповеди». Обобщая опыт истории, а также и личный опыт (известную роль сыграли при этом месяцы, проведенные в крепости), Лунин писал, что «в Российской империи, как издревле в Византии, религия, отвлекаясь от ее божественного происхождения, есть одно из тех установлений, посредством которых управляют народом; ...служители церкви — в то же время прислужники государя»¹.

Колоритное изображение крепостного священника оставил М. А. Бестужев, также не чуждавшийся религии. Бестужев — один из инициаторов выступления в столице; 14 декабря вместе с братом А. А. Бестужевым и Д. А. Щепиным-Ростовским вывел на Сенатскую площадь Московский полк — первую восставшую воинскую часть; он отдавал команду стрелять по войскам, сохранявшим верность правительству; когда заговорила царская артиллерия, Бестужев пытался перестроить ряды москвитин и овладеть Петропавловской крепостью. Поэтому после ареста Бестужев ожидал для себя самого худшего.

«Я совершенно отрешился от всего земного, — говорил позже М. А. Бестужев, — и только страшился, чтобы не упасть духом, не оказать малодушия при страдании земной моей плоти, если смерть будет сопровождаться истязаниями.

В одну из таких минут отворяются двери моей тюрьмы. Лучи ясного зимнего солнца ярко упали на седовласого старика в священническом облачении, на лице которого я увидел кротость и смирение. Спокойно, даже радостно, я пошел к нему навстречу — принять благословение, и, принимая его, мне

¹ М. С. Лунин. Соч. и письма. Пг., 1923, с. 65, 12.

казалось, что я уже переступил порог вечности, что я уже не во власти этого мира и мысленно уже уносился в небо!

Он сел на стул подле стола...

— Ну, любезный сын мой, — проговорил он дрожащим от волнения голосом, вынимая из-под рясы бумагу и карандаш, — при допросах ты не хотел ничего говорить; я открываю тебе путь к сердцу милосердного царя. Этот путь есть чистосердечное признание...

С высоты неба я снова упал в грязь житейских дрязг...

В слуге алтаря я должен был признать не посредника между земною и небесною жизнью, не путеводителя, на руку которого опираясь я надеялся твердо переступить порог вечности, но презренное орудие деспотизма, сыщика в рясе! Я не помню, не могу отдать верного отчета, что случилось со мною. Я поднялся с колен и с презрением сказал:

— Постыдитесь, святой отец! Что вы, несмотря на ваши седые волосы, вы, слуга Христовой истины, решились принять на себя обязанность презренного шпиона?

— Я сожалею о тебе, — отвечал он в смущении и вышел¹.

Впоследствии церковники были среди тех, кто вершил «правосудие» над декабристами. Три члена синода — митрополиты Серафим и Евгений, архиепископ Авраам — вошли в состав специально созданного для этого Верховного уголовного суда. Все трое подали свои голоса за жестокий приговор.

Так действительность корректировала взгляды верующих декабристов на церковь и религию, усиливала их отчужденность от православия. Е. И. Якушкин, сын декабриста, дважды навещавший в 50-х годах отца в Сибири и познакомившийся со многими сосланными вместе с ним, пришел к выводу, что даже у тех, которые «выдают себя за православных», в действительности ничего общего с православием нет и примирить свои убеждения с ним эти декабристы все-таки не могут².

Часть декабристов и в Сибири по-прежнему отстаивала материалистическое и атеистическое мировоззрение. Борьба двух философских направлений продолжалась. Отличающиеся остротой теоретические споры никогда не доходили, однако, до политических разрывов: религиозный вопрос декабристы не выдвигали на первый план и не подменяли им первостепенных политических вопросов. По словам очевидца, «бывали часто

¹ М. Бестужев. Мои тюрьмы. Очерки и ответы 1869 года. — «Воспоминания Бестужевых». М.—Л., 1951, с. 107—108.

² Письма Е. И. Якушкина к жене из Сибири 1855 г. — «Декабристы на поселении», с. 39.

жаркие прения, но без ожесточения противников друг против друга»¹.

На каторге — сначала в Чите, а затем в Петровском заводе, куда во вновь построенную тюрьму были собраны осужденные, — существовали два кружка, каждый из которых объединял идейных единомышленников. Один кружок состоял из людей, склонявшихся к религии и идеализму в различных формах их проявления. Наряду с теми, кто разделял религиозно-идеалистические взгляды и тогда, когда движение было на подъеме, его участниками являлись прозелиты, сломленные поражением и последовавшими за ним жизненными невзгодами. Оппоненты в шутку называли этот кружок «конгрегацией». В другой кружок вошли материалисты и атеисты. В нем также не было полной идейной однородности. Существовали различные оттенки и во взглядах на религию. Сторонник «конгрегации» А. П. Беляев так отзывается об участниках кружка-антипода: «...тут много было неверующих, отвергавших всякую религию; были и скромные скептики и систематические ярые материалисты, изучившие этот предмет по всем известным тогда и сильно распространенным уже философским сочинениям»².

Как видим, даже по свидетельству противников, материалистов и атеистов было не мало. И в постоянно вспыхивавших идейных столкновениях они, судя по всему, чаще наступали, чем оборонялись. Атеизм не утрачивал присущей ему воинственности. «Конечно, — пишет А. П. Беляев, — начало этих прений имело поводом насмешечки над верою, над соблюдением праздников, таинств, постов, над церковною обрядностью и т. д.»³.

Атеизм декабристов прошел через каторгу и ссылку. Он выстоял против мощного натиска религиозной ортодоксии, не сложил оружия и в дискуссиях, развернувшихся в недрах самого декабризма. Последнее обстоятельство необходимо особо отметить. Жизненность и стойкость атеизма на этом этапе, свойственный ему уже тогда наступательный характер — залог его последующих успехов в русском освободительном движении.

Декабристы продолжали дело Радищева. Некоторые из них (В. И. Штейнгель, П. А. Бестужев) признали на следствии, что

¹ «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина». М., 1951, с. 112.

² А. П. Беляев. Воспоминания декабриста о пережитом и пережитом. 1805—1850. СПб., 1882, с. 227.

³ Там же.

«Путешествие из Петербурга в Москву» было в числе тех книг, под влиянием которых формировались их убеждения. «Нет сомнений, — говорит М. В. Нечкина, — что подобные признания могли бы быть повторены подавляющим числом декабристов»¹. Мотивы, мешавшие им сделать это, вполне понятны. Книга Радищева находилась под запретом с момента ее появления. В показаниях декабристов можно найти немало ссылок на сочинения западноевропейских мыслителей, в том числе материалистов, — в «либеральные» периоды царствований Екатерины и Александра они распространялись довольно свободно; в то же время о Радищеве предпочтительнее было умалчивать.

Между тем произведения Радищева не только воспитывали новое поколение дворянских революционеров. Наследие предшественника помогало декабристам творчески осваивать идеи, шедшие с Запада, и накопленный там революционный опыт, корректировать их в условиях России. Радищевские традиции повлияли и на разработку декабристами проблем атеизма.

Правда, атеистическое наследие декабристов дошло до последующих поколений далеко не полностью. Когда начались аресты, сами декабристы, их родственники и друзья уничтожили многие рукописные материалы, грозившие усугубить политические «преступления» материализмом и безбожием. Нечего говорить о том, какие последствия влекли за собой такие произведения на каторге и в ссылке. Поэтому, когда возникала опасность, они нередко гибли от рук своих же создателей. Нельзя забывать и о том, что после окончания следствия Николай I распорядился уничтожить все «возмутительные стихи» (а в них содержались и атеистические идеи), вынув их из «дел» декабристов. Все же, несмотря на некоторую фрагментарность, это наследие значительно. По нему мы можем достоверно судить об одном из периодов русского атеизма.

Наиболее видными представителями атеистического направления в декабризме были В. Ф. Раевский, И. Д. Якушкин, А. П. Барятинский, Н. А. Крюков и П. И. Борисов. Владимир Федосеевич Раевский (1795—1872) занимает особое место в истории русского освободительного движения. В научной литературе его иногда называют первым декабристом, хотя он и не являлся основателем тайного общества. Давший ему такую аттестацию П. Е. Щеголев мотивировал это тем, что Раевский

¹ М. В. Нечкина. Движение декабристов, т. I, с. 91.

испытал на себе правительственные репрессии намного раньше 1825 г.¹

В остальной судьба Раевского типична для декабриста. Сын помещика, он стал профессиональным военным. 17-летним юношей встретил Отечественную войну, участвовал в 11 сражениях против наполеоновской армии, был отмечен различными наградами, в 25 лет произведен в майоры. Заграничные походы, знакомство с институтами буржуазной демократии позволили ему по-новому взглянуть на русскую действительность. Молодой офицер берется за книги. Вскоре он, по его собственным словам, вытвердил как азбуку программные произведения французского Просвещения — «О духе законов» Ш.-Л. Монтескьё и «Об общественном договоре» Ж.-Ж. Руссо.

Служба Раевского проходила в Кишиневе. Здесь сложился один из центров декабризма. Кишиневскую управу тайного общества возглавляли генерал М. Ф. Орлов и В. Ф. Раевский. Приняв в 1820 г. командование 16-й походной дивизией, Орлов готовил ее к выступлению против царизма. Приказами, которые оглашались перед строем, новый командир запрещал жестокое обращение с солдатами. Офицеры, не сумевшие или не пожелавшие отказаться от аракчеевских приемов, господствовавших в русской армии, отстранялись Орловым от должностей и предавались суду. Раевский вел преподавательскую работу в существовавшей при дивизии школе для обучения солдат. Он рассказывал здесь о новгородских вольностях и революциях в Западной Европе, о конституционных формах правления.

Раевский писал стихи, многие из которых относятся к жанру гражданской лирики. В них звучит голос революционера-пропагандиста. Политический радикализм органически сочетается с критикой религии, изложением атеистических взглядов. Автор не предназначал свои стихи для широкой публики и не собирался их печатать. Они распространялись в списках. Но значительное влияние их в кругах декабристов бесспорно².

Атеизм Раевского проявлялся не только в его литературном творчестве, но и в быту. Декабрист не скрывал своей неприязни к религии и ее служителям и демонстрировал ее иногда даже чересчур прямолинейно. Случалось, что песни, доносившиеся из его квартиры, мешали богослужению. Вынужденный

¹ См. П. Е. Щеголев. Декабристы. М.—Л., 1926, с. 71.

² См. В. Г. Бизанов. Владимир Федосеевич Раевский. Новые материалы. Л.—М., 1949, с. 164—166.

иногда — по долгу службы — бывать в церкви, он являлся туда в самом затрапезном виде — в шлафроке, домашних туфлях и с трубкой. Естественно, что такое поведение не могло импонировать поборникам «благочестия». Раевский отвечал им стихами:

Страшусь и бегаю от обществ и судей,
Где слышу грозное пифическое мненье,
Смысл многозначачий бессмысленных речей,
Где всё против меня кричит с ожесточеньем:
Не верит кошкам он, не верит чесноку,
Не верит мумии всеильной Озириса,
Не верить он дерзнул спасителю быку
И храмы позабыл священные Мемфиса!¹

Во время ссылки на юг России с Раевским познакомился, а затем подружился А. С. Пушкин. Он ценил стихи Раевского, восхищался его обширными познаниями: декабрист знал литературу Просвещения, читал Радищева, интересовался историей. Не раз, побеседовав с Раевским, Пушкин отправлялся на поиски нужной книги, чтобы еще раз вернуться к затронутым проблемам.

Между тем на кишиневских декабристов надвинулись репрессии. В начале 1822 г. М. Ф. Орлов и его сподвижники были отстранены от командования, а Раевский 6 февраля арестован. Пушкин случайно узнал о расправе, готовившейся над его другом, и предупредил его. Раевский успел уничтожить большую часть улик, остальные ликвидировали его товарищи по обществу.

Раевский был заключен в Тираспольскую крепость, и над ним началось следствие. Оно продолжалось почти 6 лет. Из Тирасполя его перевезли в Петербург, в Петропавловскую крепость, оттуда отправили в Замостье. Если бы не выдержка Раевского, организация декабристов была раскрыта и разгромлена в 1822 г. Но ни крепостной режим, ни длительные допросы, ни клевета и провокации, которыми пользовались обвинители, не подорвали его духа. Он не назвал ни одного имени и ничего не рассказал об организации. Его гражданское мужество не уступало воинской доблести — за Бородино он был награжден золотой шпагой с надписью: «За храбрость».

У декабристов Раевский получил прозвище «спартанец». Руководители движения предназначали ему видную роль в назревавших событиях. В самом начале предполагавшегося выступ-

¹ В. Ф. Раевский. Полн. собр. стихотворений. М.—Л., 1967, с. 145.

ления П. И. Пестель считал необходимым освободить Раевского. К сожалению, этим планам не суждено было осуществиться.

Как средство давления на Раевского следователи пытались использовать и религию. Впоследствии декабрист описал эпизод, происшедший в Петропавловской крепости, куда он был переведен в феврале 1826 г. и где уже находилось несколько сот арестованных декабристов: «Через 5 или 6 дней ко мне явился священник для увещания... Он начал с того, что государь сказал: «Если б эти люди просили у меня конституции не с оружием в руках, я бы посадил их по правую руку у себя».

— Послушайте, — сказал я, — здесь в казематах до 400 человек. Неужели все с оружием в руках требовали конституции? И до сих пор посадил ли государь хоть одного человека по правую руку у себя? Священник мой замолчал. Разговор не клеился. Я был уже опытный арестант. Он вышел»¹.

Раевский оставался атеистом и в своих стихотворных посланиях к друзьям из заключения давал весьма нелестные отзывы о религии и церкви.

Лишь в октябре 1827 г. Раевскому вынесли приговор. Лишенный чинов и дворянства, он подлежал ссылке в Сибирь. Через месяц его на почтовых отправили на поселение. «После шестилетнего крепостного заключения, — вспоминал Раевский, — я, наконец, дышал свежим воздухом, видел людей, мог говорить с ними, мне позволяли обедать на постоянных дворах, ночевать не в тюрьме, не под замком; чиновники и офицеры, которые назначались губернаторами тех губерний, через которые я проезжал, обходились со мною не только вежливо, но с непритворным уважением. Я потерял чины, ордена, меня лишили наследственного имения, но умственные мои силы, физическая крепость, мое имя оставались при мне»².

В 1828 г. Раевский прибыл в село Олонки (в 85 километрах от Иркутска), где прожил до конца своей жизни. Здесь он занимался хлебопашеством и огородничеством, сблизился с простым народом и сам называл себя «олонским крестьянином». Своих новых знакомых этот крестьянин удивлял французским языком, оригинальностью суждений. В его доме была большая библиотека. Как и многие другие декабристы, на поселении Раевский занимался просветительской деятельностью. В Олонках он организовал школу.

¹ В. Ф. Раевский. Соч. Ульяновск, 1961, с. 157.

² Там же, с. 217.

Когда в 1856 г. декабристам была объявлена амнистия и им разрешалось вернуться в Европейскую Россию, Раевский оказался в числе тех, кто не воспользовался этим разрешением. Он лишь ненадолго съездил к своим друзьям и родственникам, а затем возвратился в Олонки. Там он и был похоронен в июле 1872 г. Могила, согласно его завещанию, находится не в церковной ограде, а за ее пределами.

И. Д. Якушкин Видным философом-материалистом являлся Иван Дмитриевич Якушкин (1793—1857). Философское образование он получил в Московском университете, который закончил накануне Отечественной войны, а позже самостоятельно систематически совершенствовал свои знания. Не было исключением даже время, проведенное на каторге и в ссылке. П. Я. Чаадаев писал ему в 1837 г.: «Я знаю, с каким благородным мужеством ты сносишь тяжесть своей судьбы; я знаю, что ты предаешься серьезному изучению, и удивляюсь многочисленным и твердым знаниям, приобретенным тобою в ссылке»¹.

М. В. Нечкина предполагает, что Якушкин еще в студенческие годы познакомился с сочинениями А. Н. Радищева. Он жил тогда на квартире университетского профессора А. Ф. Мерзлякова, своего любимого учителя, который как раз в это время занимался изданием сочинений Радищева. Вероятно, Якушкин читал находившиеся у Мерзлякова произведения Радищева, в том числе и знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву», которое не удалось включить в публикуемые сочинения².

Материалистические и атеистические убеждения Якушкина формировались и крепились вместе с развитием его революционных взглядов. В составе русской армии Якушкин участвовал во многих сражениях 1812—1814 гг. Во время зарубежных походов провел около года в Германии и несколько месяцев в Париже. По его словам, воззрения русских мыслящих молодых людей там не могли не претерпеть изменений и каждый хоть сколько-нибудь вырос. После возвращения в Петербург и встречи со столичными великосветскими обывателями выявились разительные контрасты. «Мы ушли от них на 100 лет вперед»³, — писал Якушкин. Передовые люди России задумываются над тем, что им следует предпринять. В 1816 г. возникает первая организация дворянских революционеров — «Союз спа-

¹ «Сочинения и письма П. Я. Чаадаева», т. I. М., 1913, с. 207.

² См. М. В. Нечкина. Движение декабристов, т. I, с. 100.

³ «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 9.

сения». В числе ее членов-учредителей был Якушкин. Отныне он — один из ведущих деятелей движения декабристов. В неопубликованной десятой главе «Евгения Онегина» А. С. Пушкин, рассказывая о революционерах той поры, посвятил несколько строк Якушкину, с которым был хорошо знаком:

Меланхолический Якушкин,
Казалось, молча обнажал
Цареубийственный кинжал¹.

После катастрофы, постигшей движение, арестованный Якушкин был допрошен лично Николаем I. Эту сцену декабрист описал в своих «Записках». Император говорил ему:

«— Что вас ожидает на том свете? Проклятие. Мнение людей вы можете презирать, но, что ожидает вас на том свете, должно вас ужаснуть. Впрочем, я не хочу вас окончательно губить: я пришлю к вам священника. Что же вы мне ничего не отвечаете?

— Что вам угодно, государь, от меня?

— Я, кажется, говорю вам довольно ясно; если вы не хотите губить ваше семейство и чтобы с вами обращались как с свиньей, то вы должны во всем признаться.

— Я дал слово не называть никого; все же, что знал про себя, я уже сказал его превосходительству, — ответил я, указывая на Левашева, стоящего поодаль в почтительном положении.

— Что вы мне с его превосходительством и с вашим мерзким честным словом!

— Назвать, государь, я никого не могу.

Новый император отскочил три шага назад, протянул ко мне руку и сказал: «Заковать его так, чтобы он пошевелиться не мог»².

Николай выполнил свое обещание: закованного и водворенного в страшный даже для Петропавловской крепости Алексеевский рavelин Якушкина начали регулярно посещать лица духовного звания. Уже на другой день после заключения в рavelине к Якушкину наведалься протопоп Петропавловского собора Стахий. Попытки «увещевания» ни к чему, однако, не привели. Якушкин заявил, что он уже 15 лет не бывал на исповеди и не причащался, и не потому, что не хватало времени — у человека отставного оно, конечно, нашлось бы; дело в том, что он «не христианин».

¹ А. С. Пушкин. Полн. собр. соч., т. 6. Л., 1937, с. 524.

² «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 64—65.

«Стахий увещевал меня, как умел, — пишет Якушкин, — и наконец напомнил о том, что ожидает меня на том свете.

— Если вы верите в божественное милосердие, — сказал я ему, — то вы должны быть уверены, что мы все будем прощены: и вы, и я, и мои судьи»¹.

Справедливо приняв эти слова за насмешку над «божественной справедливостью» и лицемерно всплакнув о «нераскаянности» заключенного, Стахий ушел и больше не появлялся.

Через несколько дней в камеру наведалься протопоп Казанского собора П. Н. Мысловский. Он избрал иную тактику: с порога бросился Якушкину на шею и стал просить его относиться к страданиям столь же терпеливо, как это делали первохристиане. Декабрист откровенно сказал ему: «Как священник, вы не можете доставить мне никакого утешения, тогда как для некоторых из моих товарищей посещения ваши могут быть очень утешительны, и вы можете облегчить их положение»².

Однако Мысловский оказался человеком опытным, ловким и не отступал. Он продолжал навещать узника, ел вместе с ним тюремный хлеб, запивая его невской водой, и в беседах долгое время вообще не касался религии. Наконец, видя, что силы заключенного начали слабеть, намекнул на то, что можно приобщиться к православию и путем формального соблюдения его обрядов. Якушкин решил поддаться на этот соблазн и уступить. В вербное воскресенье протопоп явился к нему с дарами и в епитрахили. Но провести обряд причащения по всей форме ему не удалось. «...Я прямо сказал, что он знает мое мнение на этот счет, — пишет Якушкин. — Он пробормотал про себя какую-то молитву и причастил меня». «Впоследствии я узнал, — говорит декабрист, — что этот день был для казанского протопопа днем великого торжества. В моем каземате он вел себя как самый простой, очень неглупый и весьма добрый человек, но зато вне стен крепости он вел свои дела не совсем для себя безвыгодно. Он не мог удержаться от искушения и рассказал всем, что он обратил в христианство самого упорного безбожника»³. Подлинная цена такого «обращения», разумеется, не высока. Но как бы то ни было, уже вечером с Якушкина сняли ножные кандалы, а еще через четыре дня и наручники. Мотивы такой уступки религии и ее внешность совершенно очевидны.

¹ «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 67.

² Там же, с. 68.

³ Там же, с. 76—77.

Решением суда над декабристами Якушкин был приговорен к смертной казни, а затем, после смягчения приговора, отбывал каторгу и ссылку. В Сибири его мировоззрение не поколебалось: до конца жизни Якушкин сохранил материалистические и атеистические взгляды.

Естествознанием он начал заниматься еще в юности и в ссылке продолжал эти занятия. 15 декабря 1838 г. Якушкин сообщал А. Ф. Бриггену, что он «целиком погружен в естественные науки». 6 марта 1840 г. он рассказывал И. И. Пущину, что летом много занимается биологией, совершая «ботанические набег» за травами в окрестностях Ялуторовска, места его ссылки¹.

Якушкин обзавелся различными научными приборами: гальваническим аппаратом, электрической машиной, пружинным термометром (некоторые приборы он сделал сам). Во дворе дома, где жил ссыльный декабрист, была сооружена башня высотой в несколько сажен, на которой помещался ветромер. При помощи флюгера, механического устройства и циферблата он позволял определять силу ветра.

В Ялуторовске Якушкину не раз приходилось сталкиваться прямо-таки со средневековыми религиозными предрассудками. Однажды во время засухи среди местного населения распространился слух, что причиной стихийного бедствия является не что иное, как ветромер, которым Якушкину якобы при посредстве колдовства удастся разгонять облака и предотвращать дождь. К ссыльному декабристу заходил местный городничий и пытался прекратить его научные занятия, ссылаясь на недовольство религиозных фанатиков. Но запугать Якушкина ему не удалось.

Неприязнь вызывали и другие занятия декабриста. А. П. Созонович, одна из свидетельниц ялуторовской жизни Якушкина, воспитанница его товарища по тайному обществу и поселению М. И. Муравьева-Апостола, в своих «Заметках» пишет: «...Иван Дмитриевич в самом деле подозревался в чернокнижии за собрание растений (он составлял гербарий растений Тобольской губ.), постоянную письменную работу, за клейку различной величины глобусов из картона, чтение книг, сначала даже и за катанье на копыках в отдаленной от города местности по р. Имбирею, так как он, позднюю порой, при лунном свете, неожиданно вылетал стрелой из развалин водяной мельницы и исчезал из вида случайных наблюдателей. При подобной обстановке, в высокой, почти остроконечной шапке, в ко-

¹ «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 262, 266.

ротенькой шубейке, перетянутый кожаным ремешком, весь в черной одежде, при его худобе, он должен был казаться народу колдуном, стремительно летевшим на пир или на совет к нечистой силе. Но вместе с тем перед ним благоговели за чистоту его безупречной жизни и безграничную любовь к ближнему, благодетельно отражавшуюся на всех, кто бы ни встречался на его пути»¹.

Впрочем, Якушкин никогда не был в претензии на подобные наветы и лишь иронизировал по этому поводу. Он немало сделал для просвещения ялуторовцев. Его усилиями были открыты две школы, в которых Якушкин не только преподавал, но и изготовил для них учебные пособия и географические карты. До отъезда Якушкина из Ялуторовска эти школы окончили более 700 детей.

В середине 30-х годов Якушкин создал трактат «Что такое жизнь», одно из лучших произведений, вышедших из круга декабристов. В этой работе, широко привлекая данные естественных наук, Якушкин отстаивал материалистические и атеистические представления, подвергал критике религиозные воззрения.

Лишь в 1857 г. декабрист смог вернуться из ссылки. Ему было запрещено жить в Москве, и он уехал в деревню, где болотистая местность оказалась губельной для его здоровья. В конце концов Якушкину разрешили приехать в Москву для лечения, но поправиться ему уже не удалось. 11 августа того же года он скончался и был похоронен на московском Пятницком кладбище. Перед смертью Якушкин отказался причаститься и завещал не ставить на своей могиле креста.

А. П. Барятинский Революционные и атеистические взгляды Александра Петровича Барятинского (1798 — 1844) сложились в Тульчине. Он принадлежал к тому поколению декабристов, которые не участвовали ни в Отечественной войне, ни в заграничных походах: когда разразилась война с Наполеоном, Барятинскому было всего 14 лет. Военную службу он начал в 1817 г. Назначенный в 1820 г. адъютантом главнокомандующего 2-й армии, Барятинский оказался в Тульчине и вскоре стал членом тайного общества. После поражения декабристов он показал на следствии: «До самого моего прибытия в Тульчин не приходили мне в ум ни-

¹ *А. П. Созонович*. Заметки по поводу статьи «Государственные и политические преступники в Ялуторовске и Кургане» К. М. Голодовникова, помещенной в № 12 «Исторического вестника» 1888 г. — «Декабристы. Материалы для характеристики». М., 1907, с. 128 — 129.

какие идеи либеральные и вольнодумческие... но ежедневное обращение с членами тогда мне неизвестного еще общества мало-помалу вливало в меня такого рода мысли, и, любя искренно мое отечество, я с радостью вошел в то общество, которое мне казалось стремящимся ко его благу»¹.

В Южном обществе Бярятинский сближается с П. И. Пестелем, становится его верным и убежденным сподвижником. В 1824 г. в Москве вышел сборник стихотворений Бярятинского «Часы досуга в Тульчине» — в одном из них, посвященном Пестелю, автор называет руководителя Южного общества первым из друзей². Как и Пестелю, ему была присуща глубокая преданность революционному делу. В ноябре 1825 г. Бярятинский возглавил одну из самых боевых управ тайного общества — Тульчинскую.

Разносторонне образованный человек, Бярятинский занимался математикой и философией, знал древние и новые языки. В его стихотворениях содержались критические нападки на религию. Некоторые его стихи были опубликованы, другие существовали в рукописях. Следователи по делу декабристов обратили внимание на найденные бумаги Бярятинского, подчеркнув, что они «обнаруживают вольнодумческий образ мыслей его на счет религии»³.

Свои атеистические убеждения Бярятинский сохранил и в Сибири (первоначально вынесенный ему смертный приговор не был приведен в исполнение). На каторге он находился среди тех, кто выступал против религиозной «конгрегации». Однажды между представителями материалистического и идеалистического кружков разгорелся спор о происхождении человеческого языка. Материалисты доказывали, что язык является творчеством самого человека, естественным путем выделившегося из природы. Идеалисты поддерживали библейскую легенду о сотворении человека. Дар речи, по их мнению, человек вместе с душой получил непосредственно от бога. Устная дискуссия перешла в литературную полемику. П. С. Бобрищев-Пушкин написал работу, в которой собрал воедино всю религиозно-идеалистическую аргументацию в пользу божественного происхождения речи. Статья произвела известное впечатление. Тогда с контраргументацией и доводами, подтверждаю-

¹ Дело А. П. Бярятинского. — «Восстание декабристов. Материалы», т. X. М., 1953, с. 263.

² См. А. П. Бярятинский. П. Пестелю. — «Поэзия декабристов». Л., 1950, с. 638.

³ Дело П. И. Пестеля. — «Восстание декабристов. Материалы», т. IV. М. — Л., 1927, с. 42.

щими материалистическую и атеистическую концепцию, выступил Барятинский.

После отбытия каторги Барятинский с 1839 г. жил в Тобольске. Последние годы его жизни были омрачены тяжелой болезнью. Он умер 19 августа 1844 г.

Н. А. Крюков Тульчину обязан своим атеизмом и Николай Александрович Крюков (1800—1854). Служба во 2-й армии сблизила его с П. И. Пестелем и другими декабристами-южанами. Общение с образованнейшими людьми России очень скоро выявило недостаточность его знаний, несмотря на то что он получил неплохое домашнее воспитание (его отец был Нижегородским губернатором), учился в Московском университетском пансионе и частных учебных заведениях. Крюков начинает изучать сочинения К.-А. Гельвеция, П.-А. Гольбаха, Ф.-М. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Ш.-Л. Монтескье, Э.-Б. Кондильяка, А. Смита, Ч. Беккариа, Н. Макиавелли.

Как и у многих других декабристов, его политический радикализм и философский материализм развиваются параллельно. «Чувствуя вполне бедственное состояние рабства и невежества, — вспоминал впоследствии Крюков, — более и более убеждался в том, что одно лишь общее просвещение может сделать государство благополучным, и негодовал на религиозные предрассудки, препятствовавшие распространению оногo»¹. Эволюция его взглядов завершилась вступлением в тайное общество и полным разрывом с религией.

О пути от религиозной веры к полному безверию подробно рассказал сам Крюков. Его отход от религии не был единовременным актом. «Во-первых, — сообщает Крюков, — отверг многие богослужебные обряды как нелепые обычаи, питающие лишь суеверие. Потом стал сомневаться в ипостасной троице, как неудобопостижимой для ума человеческого. Всевышний, думал я, одарил нас разумом для распознавания добра и зла; следовательно, это есть единственный светильник, которым должны мы руководствоваться в жизни сей; а потому первый долг наш состоит в том, чтобы просветить свой разум, очистив его от вредных предрассудков». Наступил черед и учению о загробном мире: «Надежда на будущую жизнь, думал я, — рассказывает Крюков, — отвращает от просвещения, питает эгоизм, способствует угнетению и мешает людям видеть, что счастье может обитать и на земле. Итак, религия казалась уже

¹ Дело Н. А. Крюкова. — «Восстание декабристов. Документы», т. XI. М., 1954, с. 372.

мне более вредною, нежели полезною». На какое-то время Крюков стал приверженцем деизма, но не остановился на нем, а пошел дальше, к атеизму: «Долго не решался я, — говорит он, — отвергнуть бога; наконец, оживотворив материю и приписав все существующее в природе действию случая, потушил едва мелькавший свет чистой религии, мною самим составленной»¹.

Придя к атеистическому мировоззрению, Крюков не рассматривал его лишь как личное достояние. Он готовил философский труд, который наряду с политическим кредо декабризма, передовыми этическими воззрениями содержал критику «факиров» и их «священного катехизиса». Крюкову не удалось закончить свою книгу. Незадолго до начавшихся арестов бумаги Крюкова вместе с «Русской правдой» П. И. Пестеля и атеистическим стихотворением А. П. Барятинского были зашиты в общий тюк и зарыты в землю. Благодаря этому «Философские записи» Крюкова и остальные документы, важные для понимания идеологии декабристов, избежали уничтожения и ныне известны нам. Произведение Крюкова еще и сейчас производит немалое впечатление.

Дальнейшая судьба его автора оказалась трагичной. Тюрьма и каторга надломили Крюкова физически и духовно. Он утратил революционный идеал и атеистические убеждения. Умер он на поселении, в Минусинске в 1854 г.

П. И. Борисов Петр Иванович Борисов (1800—1854) был одним из основателей и руководителей Общества соединенных славян, а незадолго до событий декабря 1825 — января 1826 г. вместе с другими его членами присоединился к Южному обществу. «Славяне» по своему составу представляли наиболее демократические элементы движения — среди них не было людей с громкими титулами, большими чинами, богатыми поместьями.

Борисов в 1825 г. имел чин подпоручика. Его отец — беспоместный дворянин, не обладая сколько-нибудь существенными доходами, сам занимался воспитанием и образованием своих детей. Он не мог дать им обширных знаний, но сумел пробудить интерес к ним и внушил совершенно определенные убеждения. Борисов говорил, что он с младенчества влюблен в демократию и что эта любовь возникла у него благодаря изучению греческой и римской истории, чтению книг Корнелия Непота и Плутарха, содержащих жизнеописания знаменитых людей древности. В семье не было ничего похожего на рели-

¹ Дело Н. А. Крюкова. — «Восстание декабристов», т. XI, с. 371—372.

гиозное ханжество. «Мой родитель, — рассказывал декабрист, — не старался влить в меня чрезмерной набожности; он часто говорил мне, что богу приятнее всех жертвоприношений видеть человека честным и делающим добро, что бог смотрит не на полные, но на чистые руки, а еще более на чистое сердце; однако не поселял в душе моей вольнодумства»¹.

К революционным и атеистическим взглядам Борисов пришел в армии. Жестокости командиров над подчиненными, угнетение крестьян помещиками вызывают у него возмущение и протест. Он все чаще размышляет над тем, как изменить существующие порядки. Борисов обращается к просветителям XVIII столетия и для этого изучает французский язык. Познакомившись с произведениями Вольтера, Гельвеция, Гольбаха и других мыслителей Франции, в которых вместе с феодальным строем подвергались критике и освящавшие его религиозные представления, Борисов, по словам его идейного единомышленника И. Д. Якушкина, «сделался догматическим безбожником»². «В моем вольнодумстве, — добавляет сам Борисов, — укрепляли меня притеснения, многими священниками как нашей, так и католической церкви их прихожанам оказываемые, так же как и худая мораль некоторых из них»³. Порвав с религией, Борисов пропагандировал атеистическое мирозерцание среди членов руководимого им Общества соединенных славян. Атеистические убеждения приобрели здесь большую силу, чем в любой другой организации декабристов.

Товарищи по движению отмечали философский склад его ума и огромную философскую эрудицию. М. А. Бестужев считал Борисова «философом по призванию» и полагал, что он «перечитал все, что было написано древними и новейшими философами и политиками»⁴. И. Д. Якушкина восхищало, что Борисов «выучился сам собою французскому языку и прочитал все французские книги»⁵.

Когда началось восстание Черниговского полка, Борисов пытался присоединить к нему соседние воинские части. После разгрома движения он был приговорен к смертной казни, а затем к каторге и ссылке.

¹ Дело П. И. Борисова 2-го. — «Восстание декабристов. Материалы», т. V. М.—Л., 1926, с. 22.

² «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 112.

³ Дело П. И. Борисова 2-го. — «Восстание декабристов», т. V, с. 22.

⁴ М. Бестужев. Братья Борисовы. — «Воспоминания Бестужевых», с. 307, 305.

⁵ «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 164.

На следствии Борисов проявлял исключительную стойкость и мужество. Сибирь также не сломила его. До конца жизни он оставался атеистом и в каторжных тюрьмах заявлял себя противником «конгрегации». По мнению А. П. Беляева, одного из лидеров последней и постоянного оппонента материалистов, «в Борисове господствующею мыслью была та, что можно быть добродетельным, отвергая бога»¹. Это положение атеизма Борисов аргументировал не только теоретически — он воплощал его в жизнь. О его личности в воспоминаниях декабристов не существует двух мнений. Все, писавшие о нем, единодушно отмечают его поразительную скромность и непритязательность, способность жертвовать всем для товарищей, отсутствие малейших признаков самомнения и рисовки.

Еще до ареста Борисов увлекался естественными науками и в Сибири, на поселении, много занимался изучением ее природных богатств. Борисов вырос в крупного ботаника, он прекрасно знал флору Прибайкалья. Ссылный декабрист посылал корреспонденции и естественнонаучные коллекции петербургским и московским ученым. Правда, имя самого краеведа, по вполне понятным причинам, могло быть известно лишь небольшому кругу специалистов.

Прочитав книгу А. А. Дейхмана «Мысли об основании землеспытательной науки», изданную в Петербурге в 1829 г., Борисов написал на основе изложенных в ней материалов оригинальную работу, в которой изложил материалистические взгляды о Вселенной и ее эволюции (она известна под названием «О возникновении планет»).

Жизнь Борисова на каторге и в ссылке постоянно омрачалась бедственным положением его старшего брата Андрея Ивановича. А. И. Борисов также являлся декабристом, по делам тайного общества был тесно связан с братом и после разгрома движения разделил его участь. В каторжной тюрьме А. И. Борисова постиг неизлечимый душевный недуг, и он всецело оказался на попечении брата. На поселении Борисовы жили вместе в деревне Малая Разводная недалеко от Иркутска. П. И. Борисов безотлучно находился при брате. Это затрудняло и его научные занятия, и изыскание средств к существованию. Смерть обоих братьев наступила 30 сентября 1854 г. П. И. Борисов скончался внезапно, рисуя сибирские растения. А. И. Борисов, найдя его бездыханным, тут же покончил с собой.

Похоронами Борисовых занимался С. Г. Волконский, отбы-

¹ А. П. Беляев. Воспоминания декабриста о пережитом и пережитом, с. 230.

вавший в это время ссылку в Иркутске. В письме к И. И. Пушкину от 14 ноября 1854 г. он сообщал, что ему пришлось «бороться с консисторией для получения позволения преданию их земле в кладбище — кое-как все устроил, и два брата опущены в одну могилу — и прах их будет не разделен, как вся жизнь их с детства, в гражданском быту и в тюрьме и в ссылке»¹.

*Атеистическое
наследие
декабристов*

Борьба против феодализма и его институтов органически дополнялась противоборством с церковью, развенчанием религиозных представлений. Так обстояло дело во Франции в канун великой революции, так было и в России в конце XVIII — первой половине XIX столетия. На известное сходство ситуации обращали внимание еще демократически настроенные русские историки, не являвшиеся марксистами. «У нас в начале XIX века, — писал Н. П. Павлов-Сильванский, — декабристы стояли перед такою же стеною отживших учреждений, как французы перед революцией; там монархия опиралась на католичество; у нас самодержавие опиралось на православие. Их боевое отрицание направлено было одновременно против церкви и против самодержавия и рабства»².

Используя идеи, высказанные наиболее радикальными просветителями Франции, и имея такого предшественника в России, как Радищев, декабристы разоблачали сотрудничество православия с царизмом. В. Ф. Раевский в стихотворении «Певец в темнице», созданном в 1822 г., во время заключения в Тираспольском замке, писал:

И вера, щит царей стальной,
Узда для черни суеверной,
Перед помазанной главой
Смиряет разум дерзновенный³.

В «Философских записях» Н. А. Крюкова есть такие строки: «От заблуждения происходят тягостные оковы, каковые повсюду тираны и служители церкви готовят для народов»⁴. Развивая эту мысль, Крюков писал о духовных ужасах, заставляющих человека иссушать и умерщвлять себя ради несуществующих призраков. Религия мешает человеку осознать свое место

¹ С. Г. Волконский. И. И. Пушкину. 14-го ноября 1854 года. — «Декабристы». М., 1938, с. 105.

² Н. П. Павлов-Сильванский. Соч., т. II. СПб., 1910, с. 240.

³ В. Ф. Раевский. Полн. собр. стихотворений, с. 157.

⁴ Н. А. Крюков. Философские записи. — «Избр. социально-политические и философские произв. декабристов», т. II. М., 1951, с. 404.

в жизни. «...От заблуждений, освященных верою, происходит сие невежество и сия неизвестность, в каковых пребывает человек в отношении к его обязанностям, самым очевидным, к его правам, самым ясным, и к истинам, самым неоспоримым: во всех почти странах он не что иное, как презренный узник, лишенный величия души, разума, добродетели, коему бесчеловечные стражи никогда не позволяют насладиться зрением света»¹.

Декабрист призывал рассеять мрак, препятствующий человеку видеть истину и стремиться к ней. Лишь научившись доверять разуму, человек завоюет свои права. Он должен отречься от предрассудков и вымыслов, служащих самовластию. Как считает Крюков, только следуя таким путем, можно достичь счастья. Религия закабалает человека, разум освобождает его.

Известно, что французский предтеча многих атеистов нового времени — Вольтер, несмотря на свойственный ему антиклерикализм и неприятие исторически сложившейся религиозности, полагал все же, что религия небесполезна для общества, так как она внушает народу сдержанность, и что, даже если бога не существует, его все равно следовало бы выдумать. Со всем иначе рассуждали декабристы-атеисты. В стихотворении «О боге» А. П. Барятинский, обратив внимание на различные несовершенства мира, приходит к выводу, что следует разбить алтарь хотя бы потому, что бог его просто не заслужил.

Или он благ, но не всемогущ, или всемогущ, но не благ.

Вникните в природу, воспросите историю,

Вы поймете тогда, наконец, что для собственной славы бога,

При виде зла, покрывающего весь мир,

Если бы даже бог существовал, — нужно было бы его

отвергнуть².

Используя внутренние противоречия, свойственные религиозным взглядам, Барятинский выдвинул оригинальное и убедительное опровержение бытия бога.

В «Элегии» Раевского дается отповедь тем, кто именем бога оправдывает бедствия и преступления. Но мог ли бог, почи-

¹ Н. А. Крюков. Философские записки. — «Избр. социально-политические и философские произв. декабристов», т. II., с. 404—405.

² А. П. Барятинский. О боге. — «Избр. социально-политические и философские произв. декабристов», т. II, с. 440. Стихотворение Барятинского, написанное по-французски, дается в прозаическом переводе.

таемый добрым и сильным, допустить, чтобы трон держался на разврате, корысти и тиранстве, на гибели добра и покоя? И как совместить с существованием такого бога потоки крови несчастных жертв?

Убийца покровен правительства рукою,
И суеверие, омывшись в крови,
Безвинного на казнь кровавою стезею
Влечет, читая гимн смиренность и любви!..
Землетрясения, убийства и пожары,
Болезни, нищету и язвы лютой кары
Кто в мире произвесть устроенном возмог?
Ужель творец добра, ужели сильный бог?..¹

Если об этом задуматься всерьез, отвлекшись от распространенных «слабосильных мнений», то, считает поэт, нельзя не испытать по меньшей мере сомнений.

В атеистических стихах декабристов высмеиваются и профанируются сюжеты, взятые из «священных» книг христианства, библейские персонажи, святые. Так, Раевский в одной из своих сатир называет бога Химерой, подчеркивая тем самым и чудовищность этого образа, и его иллюзорный характер. В этой же сатире речь идет о библейских прародителях человечества Адаме и Еве, которые ссорились в раю, были биты архангелом Гавриилом, а затем ходили по судам, пытаясь разрешить имущественные вопросы. Бярятинский в стихотворении «Ко дню имени», опубликованном в сборнике «Часы досуга в Тульчине», иронизирует над святой Варварой, которая низвергла богов язычества, но затем сама оказалась обожествленной.

Значительное место в своих атеистических работах декабристы отводили критике религиозной морали. Раевский писал о том, что эта мораль с ее неизменными атрибутами — обрядами, молитвами и верой — не предохраняет человечество от преступлений. Крюков в «Философских записях» дал отповедь тем апологетам религии, которые утверждали, что без религии не бывает нравственности, и обвиняли атеистов в том, будто они для того и отказываются от религиозной веры, чтобы дать простор своим страстям. Опровергая эти домыслы, декабрист обращал внимание на то, что религиозных обрядов и слепых верований недостаточно для утверждения высокой нравственности. Да основывает человек «нравственность свою на природе, — читаем мы в «Философских записях», — на своих потреб-

¹ В. Ф. Раевский. Полн. собр. стихотворений, с. 133.

ностях, на существенных выгодах, доставляемых ему обществом, да отважится он любить самого себя, да печется о своем благе, соделывая благо других...»¹.

Важным элементом христианской этики является культ страдания. Именно через него христианство пропагандирует идеи терпения и покорности, примирения с существующей действительностью. Декабристы не только показывали, как далек этот религиозный культ от норм подлинной нравственности, но и выявляли — пусть еще недостаточно полно — его социальное предназначение.

Узнав, что профессор А. И. Чивилев, читавший лекции в Московском университете, пытается уверить своих слушателей, будто бедственное положение большинства людей необходимо для процветания морали, Якушкин писал в 1849 г. сыну из Ялуторовска: «...отдавая одним в удел бедность и признательность к благодетелям, а другим богатство и чувство милосердия, он, вероятно, сам захотел бы стать в разряд последних, а не первых. В средних веках было учение не менее нелепое, но более добросовестное, нежели учение московского профессора; в нем страдания человека принимались за цель его жизни; теперь покажется почти невероятным, чтобы были когда-нибудь люди с высоким, но слишком восторженным умом, которые почитали своей обязанностью всячески и ежедневно истязать себя, в то же время колесовали и жгли на кострах людей, называя их своими братьями и не обращая никакого внимания на их страдания»².

Являясь гуманистами, декабристы выступали против какого бы то ни было культивирования страданий; напротив, наличие в мире бедствий не могло, по их мнению, согласоваться с религиозной догматикой. Барятинский в стихотворении «О боге», отмечая повсеместность страданий в мире, использует это как решающий аргумент против бытия бога. Бога, допускающего страдания и существующего среди них, можно было бы представить лишь таким: восседающим на молниях, исполненным гнева и вдыхающим испарения дымящейся повсюду крови. Но такой бог неприемлем и для христианского теиста.

Декабристы критически проанализировали религиозное учение о душе и загробном мире. Религиозные представления о бессмертии, которые на протяжении многих столетий пытались обосновать теологи и философы-идеалисты, они находили неубедительными и несостоятельными. Раевский писал:

¹ Н. А. Крюков. Философские записки. — «Избр. социально-политические и философские произв. декабристов», т. II, с. 405.

² «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 311.

Никто не вразумил, что нас за гробом ждет,
Ни тысячи волхвов, ни книги Моисея,
Ни мужи дивные, гласящи дивный сброд,
Ни гений Лейбница в листах «Феодицеи»¹.

По мнению Раевского, смерть — естественная участь всего живого, которое возрождается, однако, вновь и вновь. Что же касается подлинного бессмертия, то оно не в том, что обещает религия. Гений человека переживает его тело и не умирает в его делах.

Обстоятельная критика представлений о бессмертии души содержится в работе Якушкина «Что такое жизнь». «Ребенок, затвердивший краткий катехизис наизусть, — пишет он, — и даже тот, который не затвердил его и не умеет читать, знает, что человек имеет в собственность бессмертную душу, каковой не имеется ни у одного из прочих животных». По мнению автора, подобные убеждения — не что иное, как «преданье старины глубокой»². Попытки подкрепить эти представления, предпринимавшиеся некоторыми философами, стоявшими при рассмотрении души на идеалистических позициях, не были успешными. Так, картезианство, учение Р. Декарта и его последователей, утверждая, что духовное начало — достояние одного человека, низвело представителей животного мира до степени простых механизмов. «В силу такого учения, — писал Якушкин, — человек был взгроможден выше всего существующего. Земля со всеми тварями на ней была отдана ему на службу. Твердь небесная со всеми своими светилами и тьмами миров, вращающихся в бесконечном пространстве, существовала для его только потехи. Но человек, этот обладатель Вселенной, был отрезанный ломоть и в сущности отчужден от всей природы — положение хоть и почетное, но не совсем отрадное»³. В противоположность этим взглядам некоторые мыслители по существу полностью уравнивали человека с животным царством.

Однако постепенно складываются научные представления о человеке и его месте в мире. После многих треволнений человек убедился, говорит Якушкин, что он не альфа и омега мироздания, а лишь одно из его звеньев.

Доказывая, что человек как живое существо принадлежит к органической природе, декабрист обращается к данным современного ему естествознания. Родство человека с животным миром он иллюстрирует материалами эмбриологии, свидетель-

¹ В. Ф. Раевский. Полн. собр. стихотворений, с. 144.

² «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 180.

³ Там же, с. 181.

ствующими, что человеческий зародыш на различных стадиях своего развития обнаруживает сходство с теми или иными представителями фауны. Использование этих фактов в системе научной аргументации — несомненная заслуга русского материалиста, так как в то время, когда создавалось его произведение, многие биологи, разделявшие креационистские воззрения, проявляли к явлениям повторяемости в эмбриогенезе крайнее недоверие. Лишь работы Ч. Дарвина, и особенно его последователей Э. Геккеля и Ф. Мюллера, доказали, что индивидуальное развитие обнаруживает некоторые фазы, пройденные в свое время в филогенезе.

Якушкин разделял эволюционный принцип, которого придерживалось передовое меньшинство естествоиспытателей, и в соответствии с этим прослеживал трансформацию живого, завершающуюся становлением мыслительной деятельности. «...Жизнь при своих проявлениях, от гриба и до человека, имеет свои степени развития, и, как при высокой степени тепла проявляется свет, точно так же при высшем развитии жизни проявляется мышление»¹.

Даже в XX в. среди идеалистов находятся люди, считающие себя учеными и отрицающие тем не менее органическую связь между мышлением и его материальным носителем — мозгом. Для автора философского трактата «Что такое жизнь» эта связь несомненна. Именно в головном мозгу, подчеркивает он, «находится исходная точка произвольных движений и действий мышления»².

Вскрывая не только общее, свойственное всем живым существам, то, что роднит человека с органическим миром, но выявляя и нечто особенное, характерное только для человека и отличающее лишь его, Якушкин показал, что взаимосвязи, существующие между людьми, резко отличают их от иных обитателей нашей планеты. По его мнению, то, что усваивает человек от других, наследует от прошлых поколений, не может по своей значимости идти ни в какое сравнение с индивидуальным опытом. Обособленно взятый, человек — ничтожное создание, но отдельно от других людей он не живет. «Человек, — писал философ, — это слабое животное существо при своем рождении и по своей природе и тем самым поставленный в необходимость сближения с себе подобными, в совокупности с ними приобретает огромные силы, беспрестанно возрастающие, вследствие чего народы сближаются с народами».

¹ «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 192.

² Там же, с. 194.

ми, люди все более и более толпятся и все человечество стремится к соединению в одно целое...»¹

К трактату Якушкина логически примыкает и дополняет его своим содержанием замечательное произведение П. И. Борисова «О возникновении планет». Написанное примерно в то же время, что и работа Якушкина, оно посвящено более общим проблемам мироздания и рассказывает о происхождении и развитии небесных тел.

Автор полностью отмежевывается от религиозной картины мира и, используя данные, содержащиеся в работах П. С. Палласа, Г. В. Ольберса и других естествоиспытателей, материалистически обосновывает процесс развития Вселенной. «Из всех предложений о происхождении земного шара и других подобных тел, — писал Борисов, — самое вероятнейшее есть предположение, что вначале первоначальные атомы, составляющие нашу планету, были рассеяны в неизмеримых пространствах, что вследствие непреложного закона природы они совершали поступательные и вращательные движения, что, приблизившись один к другому на такое расстояние, на котором обнаруживается влияние притягательной силы, они слеплялись вместе и составляли известные сочетания; это продолжалось до тех пор, пока однородные и разнородные атомы, имеющие между собою сродство, вошли в новые сочетания и образовали различные тела, которые также двигались и обращались вокруг самих себя и, наконец, встретившись вместе, по силе притяжения составили какую-нибудь планету»².

С тех пор как были написаны эти строки, научные знания о мироздании существенно изменились, стали намного конкретнее, полнее и вернее. Но и представления, развитые Борисовым, не были заблуждением: из таких гипотез впоследствии возникали концепции, приближавшиеся к более точному воспроизведению реальности. Можно смело утверждать, что мысли, высказанные ссыльным декабристом, являлись одной из тех относительных истин, которые складываются в абсолютную.

В его работе материалистически трактовались и другие проблемы космогенеза. Вопреки рассуждениям церковников о божественном предназначении комет автор писал об их материальной природе и влиянии на их движение тяготения тех планет, мимо которых они проходят. Метафизическому взгляду

¹ «Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина», с. 196.

² П. И. Борисов. О возникновении планет. — «Избр. социально-политические и философские произв. декабристов», т. III. М., 1951, с. 79.

ду теологов на мир материалист противопоставлял иное понимание: Вселенная пребывает в вечном движении; образование и распад небесных тел продолжают. Солнце с окружающими его планетами также не застраховано от грядущих катаклизмов. Против теологических утверждений, будто человек — центр Вселенной, он выдвигал доводы, что наш населенный мир не единственный.

В произведениях декабристов мы не найдем сколько-нибудь подробного изложения вопроса о возникновении религии. Но их высказывания об этом свидетельствуют, что они разделяли основные выводы религиоведения того времени. Так, Раевский считал, что древнейшей религией человечества является язычество, состоящее в поклонении предметам природы, животным и идолам. Считая, что религию создает страх, А. П. Барятинский писал о том, как появляется представление человека о боге:

И вот, когда солнце, поднявшись на небо,
Заливает Вселенную океаном огня,
Когда гром, раскатываясь в мрачных высотах,
Бросается из тучи на колеблющиеся горы,
Когда сверкающий поток молний освещает все небо.—
Тайный ужас заставляет признавать твое имя...

Впоследствии религиозные представления не забываются, но это уже, по мнению Барятинского, «естественные плоды воспитания»¹.

Декабристы прославляли свойственные человеку могущество ума, сильный дух и свободолюбие, которые возносят его над земной тьмой. Они твердо верили в победу просвещения над лицемерием, невежеством и религиозным ханжеством. За права разума декабристы готовы были бороться с оружием в руках.

¹ А. П. Барятинский. О боге. — «Избр. социально-политические и философские произв. декабристов», т. II, с. 438, 439.

РЕВОЛЮЦИОННЫЕ ДЕМОКРАТЫ

Последующий этап в истории быстро развивающегося русского атеизма является революционно-демократическим. Если декабристы выражали потребности буржуазного развития страны, то революционные демократы, деятельность которых пришлась на период вызревания и свершения буржуазных преобразований, отстаивали интересы русской демократии. В декабризме еще сосуществовали, хотя и не без конфронтации, разнородные социально-политические течения — от радикально-демократического до умеренно-либерального. Революционная демократия начинает свое существование отмежеванием от либерализма, а впоследствии резко себя ему противопоставляет. Разрыву с либералами не могли помешать ни личные склонности и симпатии, ни то обстоятельство, что среди либералов оставались некоторые видные деятели русской культуры (Т. Н. Грановский, И. С. Тургенев и др.).

Влияние революционных демократов на передовую Россию было огромно. Революционно-демократические взгляды пропагандировались Вольной типографией в Лондоне и такими влиятельными органами печати, как «Современник», «Отечественные записки», «Русское слово». Революционно-демократическая идеология русских мыслителей производит значительное впечатление и за пределами страны. Произведения А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова и других революционных демократов России внимательно читают на Западе. А ведь взгляды их предшественников распространялись лишь в узком кругу, да и то втайне.

Революционные демократы связывали свои надежды на будущее уже не с военным переворотом, а с массовым народным движением. Они ориентировались на социализм, хотя их социалистические идеалы не были свободны от утопии. В. И. Ленин считал А. И. Герцена, В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, как и революционеров 70-х годов, предшественниками русской социал-демократии.

Далеко ушли революционные демократы от декабристов и в своих философских убеждениях. Соединяя материализм с диалектикой, они приближались к подлинно научной философии — диалектическому и историческому материализму. Это теоретически укрепляло и их атеистические воззрения. Атеизм становится неотъемлемой частью революционно-демократической идеологии.

Но прежде чем рассматривать те идеи, которыми обогатила атеизм русская революционная демократия, обратимся к наиболее видным ее представителям.

В. Г. Белинский 30 мая 1811 г. в Свеаборге в семье военно-морского врача Григория Никифоровича Бельнского родился сын Виссарион. Григорий Никифорович не мог похвастаться древним происхождением своей фамилии. Собственно, он был первым, кто ее носил. Его отец — священник в пензенском селе Бельни — вообще не имел фамилии, и лишь сам Григорий Никифорович получил ее при поступлении в Тамбовскую семинарию: ее произвели от названия его родного села. Он не доучился в семинарии: видимо, не чувствуя призвания к духовной карьере, оставил ее и впоследствии приобрел профессию врача в Медико-хирургической академии в Петербурге. В 1816 г. семья Бельнских переехала с Балтики в пензенские края, в г. Чембар (ныне — Белинский), где ее глава получил должность уездного лекаря. Человек образованный, Григорий Никифорович Бельнский резко выделялся среди чембарских обывателей. Он прослыл «философом», а за отрицательное отношение к религии и резкие выпады против нее — «вольтерьянцем». Маленький Виссарион прислушивался к высказываниям отца. Пищу для размышлений наблюдательного мальчика давало и провинциальное общество — среди родных и близких было немало служителей церкви. Русское духовенство в массе своей традиционно отличалось обскурантизмом, дикими нравами, стяжательством и прислужничеством властям. Так что последующее изменение Виссарионом фамилии Бельнский на Белинский при поступлении в университет не было, очевидно, случайным капризом. Нельзя объяснить этого и тем, что у него на родине оказалось много однофамильцев (отъезд в Петербург устранял возможность какой бы то ни было путаницы, если она вообще была возможна). Не исключено, что, уходя из своей прежней среды и фактически порывая с ней, Виссарион пожелал ознаменовать это отмежевание и формально. Во всяком случае впечатления о русском духовенстве, полученные в Чембаре и в Пензе, сохранялись у Белинского всю жизнь. В частности, на них

опирался он в известном письме к Н. В. Гоголю, когда давал в нем убийственную характеристику православной церкви.

В. Г. Белинский учился в Чембарском училище, а затем в Пензенской гимназии. Интересные воспоминания о встрече с Белинским в Чембаре оставил писатель И. И. Лажечников, позднее прославившийся своим историческим романом «Ледяной дом». В конце 1820 г. он получил назначение в Пензу и служил там директором гимназии и народных училищ. В 1823 г. он ревизовал Чембарское училище. «Во время делаемого мною экзамена, — пишет Лажечников, — выступил передо мною между прочими учениками мальчик лет двенадцати, которого наружность с первого взгляда привлекла мое внимание. Лоб его был прекрасно развит, в глазах светлелся разум не по летам... Смотрел он очень серьезно... На все делаемые ему вопросы он отвечал так скоро, легко, с такою уверенностью, будто налетал на них, как ястреб на свою добычу... Я особенно занялся им, бросаясь с ним от одного предмета к другому, связывая их непрерывною цепью, и, признаюсь, старался сбить его... Мальчик вышел из трудного испытания с торжеством... Я поцеловал Белинского в лоб, с душевною теплотой приветствовал его, тут же потребовал из продажной библиотеки какую-то книжонку, на заглавном листе которой подписал: Виссариону Белинскому за прекрасные успехи в учении (или что-то подобное) от такого-то, тогда-то. Мальчик принял от меня книгу без особенного радостного увлечения, как должную себе дань, без низких поклонов, которым учат бедняков с малолетства»¹. За обширные познания и природный ораторский талант товарищи по учебе называли Белинского маленьким Периклом.

«Вольтерьянство» подростка, зародившееся в беседах с отцом, крепло и развивалось под воздействием произведений самого Ф.-М. Вольтера. Сочинения французского просветителя Белинский вспоминал позже в числе тех книг, с которых он начинал свое образование. Велико было и влияние А. Н. Радищева, его антикрепостнических и антирелигиозных идей. Знакомство с Радищевым не являлось только книжным. В это время недалеко от Пензы в своем родовом имении жил Н. А. Радищев — сын писателя-революционера, свято чтивший память своего отца, его биограф и один из издателей его сочинений в 1807—1811 гг. Воспитанник Н. А. Радищева — Николай

¹ И. И. Лажечников. Заметки для биографии Белинского. — «В. Г. Белинский в воспоминаниях современников». М., 1977, с. 35—36.

Карижин учился в Пензенской гимназии в одном классе с Белинским. Через Карижина Белинский мог лучше узнать нравственный облик А. Н. Радищева, получить живые впечатления о нем¹.

Вскоре после 14 декабря 1825 г. слухи о событиях этого дня достигли Пензы и Чембара. Подвиг декабристов не остался, конечно, для Белинского неведомым и не прошел для него бесследно. Он отыскивает и читает выпуски альманаха «Полярная звезда», издававшегося в 1823—1825 гг. К. Ф. Рылеевым и А. А. Бестужевым, знакомится с «Горем от ума» А. С. Грибоедова, произведением, насыщенным идеями декабризма.

Он становится также, по его собственным словам, «безбожником и кошуном»² и уже не желает скрывать своего отрицательного отношения к религии. Демонстрируя антирелигиозные настроения, он систематически пропускает уроки «закона божьего», получает по этому предмету неудовлетворительные оценки. Эти пока еще детские выходки — пролог будущих атеистических выступлений.

В 1829 г.¹ Белинский становится студентом Московского университета. Вскоре вокруг него сложился кружок, известный под названием «Литературное общество 11-го номера» (в этой комнате при университете Белинский жил вместе с несколькими другими студентами). Здесь он читал свою драму «Дмитрий Калинин». Главный ее герой — протестант против крепостного права. Немало слов осуждения высказывает он и в адрес религии. Он отзывается о боге как о тиране, утешающемся воплями жертв и упивающемся их слезами. Почему бог не хочет сделать свое «лучшее творение» счастливым в этом мире, а посылает людей на землю, как колодников на каторгу? Неужели за вечное блаженство нужно платить ужасными страданиями? Такие вопросы ставит Дмитрий Калинин.

Несмотря на несовершенство формы, драма вызвала восторг и аплодисменты слушателей. Совсем иначе отнеслась к ней цензура, когда Белинский попытался опубликовать свое произведение. Давая отрицательный отзыв на пьесу, цензор отметил, что многое в ней противно «религии, нравственности и российским законам», что автор ее «изрыгает хулы на бога»³. Цензура не разрешила печатать пьесу. За Белинским установили надзор, а в сентябре 1832 г. изгнали из университета,

¹ См. В. С. Нечаева. В. Г. Белинский. Начало жизненного пути и литературной деятельности. 1811—1830. М., 1949, с. 245—251.

² В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. XI. М., 1956, с. 485.

³ См. В. С. Нечаева. В. Г. Белинский. Учение в университете и работа в «Телескопе» и «Молве». 1829—1836. М., 1954, с. 142.

аттестовав его при исключении как человека с ограниченными способностями.

Два года спустя московская еженедельная газета «Молва» в десяти своих номерах опубликовала «Литературные мечтания», которые обратили на себя всеобщее внимание. Автор их обнаруживал огромный талант литературного критика. По существу этой статьей началась блестящая публицистическая деятельность Белинского, продолжавшаяся около 15 лет.

Литературное творчество принесло Белинскому славу и известность, создало ему авторитет в передовых кругах русской общественности, но не обеспечило его материально. Он постоянно испытывал нужду, изводил, по его собственным словам, «свои умственные и физические силы на поденщине» и оставался «батраком в литературе»¹.

Вскоре после исключения из университета Белинский сблизился с Н. В. Станкевичем и другими членами его кружка. Станкевич, поэт и философ, прожил недолго (он умер в возрасте 26 лет) и не оставил после себя сколько-нибудь значительного литературного наследия. Но его прогрессивные для того времени убеждения, а также личное обаяние и высокие нравственные качества позволили ему сплотить вокруг себя замечательных представителей русской интеллигенции. Свободный обмен мнениями между разносторонне образованными людьми превращал кружок Станкевича в своего рода университет. О нем говорили даже, что он мог бы постоять против целой Сорбонны. Наряду с литературой кружок проявлял большой интерес к философии.

Белинский и некоторые другие посетители кружка (среди них помимо самого Станкевича нужно отметить прежде всего М. А. Бакунина) увлекались немецкой классической философией — произведениями Г. В. Ф. Гегеля, а также его предшественников — И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга. Философия Германии представляла собой тогда новый этап в духовном развитии: будучи идеалистической, она тем не менее успешно разрабатывала диалектический метод. Именно благодаря этому она стала чуть позже одним из источников формирования марксизма; диалектика, преобразованная материалистически, явилась составной частью марксистского мировоззрения.

Но диалектика Гегеля была мистифицирована его идеалистическими построениями. «У Гегеля диалектика стоит на голове, — писал К. Маркс в послесловии ко второму изданию

¹ См. А. Я. Панаева (Головачева). Воспоминания. М., 1972, с. 98, 145.

первого тома «Капитала». — Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»¹. Задача такого рода была не по силам молодым русским философам из кружка Станкевича, и никому из них не удалось избежать отрицательного воздействия идеализма Гегеля. Стихийный материализм Белинского уступил место философскому идеализму.

А. И. Герцен, тогда же обратившийся к философии великого немецкого идеалиста, впоследствии, в «Былом и думах», отметил еще одну особенность философской манеры позднего Гегеля: «Гегель во время своего профессората в Берлине, долею от старости, а вдвое от довольства местом и почетом, намеренно взвинтил свою философию над земным уровнем и держался в среде, где все современные интересы и страсти становятся довольно безразличны, как здания и села с воздушного шара...

Гегель держался в кругу отвлечений для того, чтоб не быть в необходимости касаться эмпирических выводов и практических приложений...»² В тех случаях, когда избежать этого было нельзя, Гегель выдвигал такие следствия, которые мирили бы его философию с прусской действительностью.

Произведения немецкого идеалиста из-за абстрактной формы, в которую они были облечены, а частью и из-за консервативных заключений, сделанных Гегелем наперекор собственной диалектике, по-разному толковались теми, кто обращался к ним, и выводы, делаемые из них, оказывались нередко прямо противоположными один другому. Не всеми одинаково воспринималась, в частности, и формула Гегеля: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно»³. Сам Гегель полагал, что не все существующее заслуживает того, чтобы считаться действительным. По логике его рассуждений, действительное и разумное со временем неизбежно превращаются в недействительное и неразумное и уступают место новой действительности — кстати, далеко не всегда мирным путем. В «Людвиге Фейербахе» Ф. Энгельс раскрыл глубоко диалектический и революционный смысл, заложенный в этой формуле Гегеля⁴.

Но те места из «Философии права» и «Энциклопедии философских наук», где говорилось о разумности и действительно-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 22.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. IX. М., 1956, с. 21.

³ Гегель. Соч., т. VII. М. — Л., 1934, с. 15; Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 89.

⁴ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 274—275.

сти, интерпретировались и широко использовались также консервативными и реакционными кругами. Ссылками на авторитет Гегеля оправдывались существующие социальные порядки как неизбежные и вполне приемлемые. Ошибочно и односторонне принимали гегелевские идеи и некоторые мыслители, которых невозможно было упрекнуть в склонности к беспринципной апологетике. Это происходило в тех случаях, когда сама действительность не содержала достаточных сил, которые могли бы составить противовес традиционно существующему строю. Исторический пессимизм подталкивал к примирению с действительностью.

Формула Гегеля отразилась и на взглядах Белинского. В 1837 г. он принимает консервативные следствия из гегелевского учения и придерживается их затем в течение трех лет. А. И. Герцен, вернувшийся из ссылки в Москву, так описал впечатление, произведенное на него Белинским: «Белинский — самая деятельная, порывистая, диалектически страстная натура бойца — проповедовал тогда индийский покой созерцания и теоретическое изучение вместо борьбы. Он веровал в это воззрение и не бледнел ни перед каким последствием...

— Знаете ли, что с вашей точки зрения, — сказал я ему, думая поразить его моим революционным ультиматумом, — вы можете доказать, что чудовищное самодержавие, под которым мы живем, разумно и должно существовать?

— Без всякого сомнения, — отвечал Белинский и прочел мне «Бородинскую годовщину» Пушкина.

Этого я не мог вынести, и отчаянный бой закипел между нами¹. Не переубедив Белинского, Герцен вынужден был прекратить с ним всякие отношения.

Белинский не ограничился высказыванием новых взглядов лишь в кругу друзей. Они нашли отражение и в его литературных работах. В статьях Белинского конца 30-х годов выражалось мнение не только о приемлемости социальных порядков. Ему не чужды были некоторые религиозные мотивы и даже склонность к идеализации православия. Впоследствии Белинский горько сожалел о многом, опубликованном им в это время.

Впрочем, было бы преувеличением считать, что «верхи» сочли его верноподданным литератором. Если бы это произошло, трагедия Белинского стала бы еще более глубокой. Уже И. И. Панаев объяснил, почему этого не случилось: «Правительство не только не чувствовало необходимости в пособии

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. IX, с. 22.

литературы, но оно одну мысль об этом сочло бы до крайности дерзкою. Если бы оно узнало, что самовластие его осмеливаются укреплять на каких-то философских формулах, оно, наверно бы, зажало рот своим непрошенным защитникам. Силу свою оно основывало на миллионе штыков, а не на философских бреднях». Правительство еще не столь пристально следило за литературой, как после европейских революций 1848 — 1849 гг. Статьи Белинского, проповедующие примирение с действительностью, не были замечены в правительственных сферах, а если бы на них обратили внимание, то, по мнению Панаева, «нет никакого сомнения, что Белинскому было бы сделано внушение не вмешиваться впредь в дела, не касающиеся литературы»¹.

В 1839 г. Белинский переехал в Петербург и стал сотрудничать в журнале «Отечественные записки». В это время с журналом поддерживали деловые отношения многие видные представители русской культуры. Сюда стекалась обширная информация, позволявшая на основании фактических данных составить верное представление о состоянии России. Московский кружок, в котором Белинский вел философские споры с друзьями, вспоминался теперь ему как необитаемый остров. Влиятельный печатный орган, способный направлять общественное мнение, по словам самого Белинского, поставил его «лицом к лицу с обществом». В этих условиях «примирительные» взгляды Белинского не прошли проверки общественной практикой и начали быстро деградировать. Русская действительность предстала перед ним во всей своей неприглядности.

Недовольство Егором Федорычем (так Белинский в шутку называл Гегеля), примирившим его — пусть и невольно — с порядками в Российской империи, не оттолкнуло русского философа от гегелевской диалектики. Более того, диалектика Белинского стала переходной формой от гегелевской идеалистической диалектики к материалистической².

Пересматривая мировоззренческие принципы, Белинский вновь обращался к французским просветителям XVIII столетия, изучал книгу Фейербаха «Сущность христианства», вышедшую в свет в 1841 г. Дружба с А. И. Герценом, восстановленная осенью 1840 г., также содействовала эволюции его философских убеждений. Постепенно Белинский становится последовательным материалистом. В 40-х годах философский ма-

¹ И. И. Панаев. Литературные воспоминания. М., 1950, с. 244.

² См. М. Т. Иовчук и В. И. Степанов. В. Г. Белинский. — «История философии в СССР» в пяти томах, т. 2. М., 1968, с. 311.

териализм сочетается у него с революционным демократизмом. Он обретает уверенность, что будущее принадлежит социализму.

Материализму Белинского сопутствовал воинствующий атеизм. В письме к В. П. Боткину от 8 сентября 1841 г. он заявляет, что ему «отраднее кощунства Вольтера, чем признание авторитета религии». Не отрицая величия средних веков, он говорит: «...мне приятнее XVIII век — эпоха падения религии». Белинский иронизирует над теплой верой «в мужичка с бородкою», сидящего на мягком облачке в окружении серафимов и херувимов и считающего свою силу «правом, а свои громы и молнии — разумными доказательствами». Рассказывая о спорах с верующими знакомыми о бытии бога, Белинский сообщает, что ему было отрандно «плевать ему в его гнусную бороду»¹.

О встречах с Белинским в середине 40-х годов и о его атеистической проповеди вспоминал в 1873 г. (в «Дневнике писателя») Ф. М. Достоевский. Белинский, пишет Достоевский, «прямо начал со мной с атеизма». Атеистические взгляды его, по убеждению Достоевского, не были случайны. Белинский являлся социалистом и считал, что критика христианства непременно должна предварять грядущую революцию. «Ему надо было низложить ту религию, — поясняет автор «Дневника», — из которой вышли нравственные основания отрицаемого им общества... Учение Христово он, как социалист, необходимо должен был разрушать, называть его ложным и невежественным чело- веколюбием, осужденным современною наукой и экономическими началами...»²

Отрицание религии как апологии земных порядков естественно для революционного демократа XIX в. К тому же в период николаевского правления союз православия и монархической власти был подтвержден официально. Формула министра народного просвещения С. С. Уварова «православие, самодержавие и народность» стала одной из основ внутренней политики и насаждавшейся сверху идеологии. В письме к В. П. Боткину от 27 июня 1841 г. Белинский, издеваясь над уваровской триадой, говорил о ней как о кутье, кнуте и матерщине. А 3 августа 1841 г. Белинский писал Н. Х. Кетчеру о последствиях курса официальной народности для русской литературы: «Литература наша процветает, ибо явно начинает

¹ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. XII. М., 1956, с. 70, 72.

² Ф. М. Достоевский. Полн. собр. худож. произв., т. II. М.—Л., 1929, с. 8.

уклоняться от губительного влияния лукавого Запада — делается до того православною, что пахнет мощами и отзывается пономарским звоном, до того самодержавною, что состоит из одних доносов, до того народною, что не выражается иначе как поматерну. Уваров торжествует...»¹

В литературных произведениях Белинский не мог, конечно, столь откровенно высказывать свое мнение о теории официальной народности, но и здесь он умел воевать не только с крепостным правом, но и с освящавшим его православием. Он и в печати разоблачал устарелых мистиков и мечтателей, врагов всякого прогресса, которые твердят, «что должно стремиться душою в надзвездную сторону мечтаний и не думать о суетах этой земли, где есть и голод, и нужда...»².

Доставалось от Белинского и славянофилам за их тягу к религии, склонность к мистическим предчувствиям. Белинский называл их литературными старообрядцами.

В последние годы жизни русский мыслитель познакомился с некоторыми ранними произведениями К. Маркса и Ф. Энгельса, в которых были изложены исходные идеи марксизма, и это не могло не отразиться на его мировоззрении.

Благодаря В. П. Боткину он получил довольно точное представление о брошюре Ф. Энгельса «Шеллинг и откровение», изданной в 1842 г. в Лейпциге. Боткин широко использовал эту брошюру — в пересказе, а местами дословно, — готовя статью для «Отечественных записок». Статья Боткина «Германская литература» была опубликована в начале 1843 г. и «чрезвычайно понравилась» Белинскому (об этом он писал автору 6 февраля). «...Умно, дельно и ловко»³, — одобрил он опус своего приятеля. В том же году, печатая статью о книге Николая Марквича «История Малороссии», Белинский коснулся немецкой классической философии. Давая ее краткий обзор и оценивая ее значение и перспективы, он привлек материалы Энгельса, почерпнутые им из статьи Боткина. Брошюра Энгельса повлияла, таким образом, на окончательное мнение Белинского о немецкой философии и крупнейшем ее представителе — Гегеле.

Знал он и работы К. Маркса «К еврейскому вопросу» и «К критике гегелевской философии права. Введение», помещенные в журнале «Немецко-французские ежегодники» («Deutsch-Französische Jahrbücher») за 1844 г. Получив ежегодник с публика-

¹ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. XII, с. 61.

² В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. VII. М., 1955, с. 472.

³ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. XII, с. 131.

циями Маркса, Белинский, по его собственным словам, два дня был от него «бодр и весел». Материалистические и атеистические идеи Маркса произвели на него немалое впечатление. «Истину я взял себе, — писал Белинский А. И. Герцену 26 января 1845 г., — и в словах *бог* и *религия* вижу тьму, мрак, цепи и кнут и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре». Белинский сожалел лишь, что он не может печатно сказать все то, что думает¹.

Но кое-что из навеянного статьями Маркса ему все же удалось провести сквозь цензуру. В 1847 г. в «Современнике» появилась рецензия на книгу В. В. Григорьева «Еврейские религиозные секты в России». В ней в соответствии с идеями Маркса было показано, что критика религиозного законодательства многих народов представляет собой одновременно и критику их общественного устройства.

В 1846 г. Н. А. Некрасов и И. И. Панаев приобрели права на издание журнала «Современник», основанного еще А. С. Пушкиным. Вместе с ними журнал возглавил Белинский. Положение Белинского изменилось к лучшему. Но дни его были уже сочтены; он тяжело болел. Летом 1847 г. друзья отправили его для лечения за границу. Он провел полтора месяца на силезском курорте Зальцбрунн, проехал по Германии и Бельгии, побывал во Франции. В Зальцбрунне он жил вместе с русским литератором П. В. Анненковым, с ним же он совершил путешествие по Европе. Анненков, проявлявший интерес к самым передовым идеям современности, был лично знаком с К. Марксом и Ф. Энгельсом (с Марксом также и переписывался). Вероятно, в разговорах между Анненковым и Белинским затрагивались некоторые проблемы марксизма. По свидетельству Анненкова, Белинский, несмотря на болезнь, много размышлял над вопросами мировоззрения: «Мысль его уже обращалась в кругу идей другого порядка и занята была новыми нарождающимися определениями прав и обязанностей человека, новой *правдой*, провозглашаемой экономическими учениями...»²

В Зальцбрунне Белинский написал письмо к Н. В. Гоголю. Письмо было по существу открытым и сразу стало распространяться в копиях в революционных и демократических кругах России. Вызванное полемикой с Гоголем по поводу его книги «Выбранные места из переписки с друзьями», содержащей реакционные и охранительные идеи, к которым писатель

¹ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. XII, с. 250.

² П. В. Анненков. Литературные воспоминания. М., 1960, с. 344.

начал склоняться в 40-х годах, письмо Белинского не ограничивалось лишь критикой — это был подлинный манифест русской революционной демократии. Об этом выступлении Белинского не раз говорил в своих работах В. И. Ленин. В статье «Из прошлого рабочей печати в России» он дал его развернутую характеристику: «Предшественником полного вытеснения дворян разночинцами в нашем освободительном движении был еще при крепостном праве В. Г. Белинский. Его знаменитое «Письмо к Гоголю», подводившее итог литературной деятельности Белинского, было одним из лучших произведений бесцензурной демократической печати, сохранивших громадное, живое значение и по сию пору»¹. В другой статье, «О вехах», рассматривая попытки веховцев представить в извращенном виде публицистическую деятельность Белинского, Ленин ставил вопрос: «Или, может быть, по мнению наших умных и образованных авторов, настроение Белинского в письме к Гоголю не зависело от настроения крепостных крестьян?»²

В письме были изложены и атеистические взгляды Белинского. Он выступил против религиозной проповеди лжи и безнравственности как истины и добродетели. По мнению Белинского, Россия вообще не нуждается в каких бы то ни было поучениях религии. Она «видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пизтизме, а успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства ...права и законы, сообразные не с учением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение»³. Письмо Белинского к Гоголю — важнейший документ русского атеизма.

За чтение в обществе петрашевцев этого письма, как преступного против религии и правительства, Ф. М. Достоевскому в 1849 г. был вынесен смертный приговор, лишь на эшафоте замененный каторгой. При жизни Белинского это произведение не было известно правительству. И все же его автор угасал «очень кстати»⁴. Управляющий III отделением Л. В. Дубельт непритворно сожалел о преждевременной смерти Белинского. Он говорил: «Мы бы его сгноили в крепости»⁵.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 25, с. 94.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 19, с. 169.

³ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. X, с. 213.

⁴ К. Д. Кавелиш. Воспоминания о В. Г. Белинском. — «В. Г. Белинский в воспоминаниях современников», с. 180.

⁵ См. там же.

В течение почти двадцати последующих лет имя русского мыслителя было запрещено упоминать в печати.

Николай I умер в феврале 1855 г. Вскоре появился рукописный памфлет, в сатирических тонах изображавший только что закончившееся царствование. Под ним стояла подпись: Анастасий Белинский (Анастасий по-гречески — воскресший). Автором его был Н. А. Добролюбов. Дело Белинского продолжало жить в новом поколении.

А. И. Герцен

Александр Иванович Герцен был на год моложе Белинского. Он родился в Москве в 1812 г. Ему исполнилось всего пять месяцев, когда в древнюю столицу Российского государства вошла наполеоновская армия. Родители вместе с ребенком оказались на улицах горящего города, подвергнутого разграблению. С трудом удалось семье покинуть Москву. Отец Герцена — знатный русский вельможа — взялся доставить личное послание Наполеона императору Александру I. Выехав из оккупированного французами города, родители Герцена расстались: отец с русским конвоем поскакал в Петербург, а мать, которой было тогда семнадцать лет, не зная ни слова по-русски, отправилась вместе с сыном в ярославскую деревню. Луиза Ивановна, как называли ее в России, незадолго до этого встретила Ивана Алексеевича Яковлева у себя на родине, в Германии, бежала из родительского дома и пересекла границу инкогнито, переодетая в мужское платье. Они были неразлучны до самой смерти И. А. Яковлева, но последний так и не смог преодолеть сословных предрассудков, брак их оставался неофициальным, и поэтому их сын Александр не носил фамилии отца.

После окончания военных действий семья вернулась в Москву, где прошли детство и юность Герцена. Он получил хорошее домашнее воспитание, изучил несколько иностранных языков. Отец Герцена — комильфо и сноб — причислял религию к тем предметам, которыми должен обладать человек, вращающийся в свете. Он считал, что ее надо принимать без рассуждений и исполнять предписанные обряды. Но чрезмерную набожность он отвергал как качество недостойное мужчины и подходящее только старым женщинам. От сына он требовал лишь, чтобы тот ежегодно говел. «Разговевшись после заутрени на святой неделе и объевшись красных яиц, пасхи и кулича, — вспоминал Герцен в «Былом и думах», — я целый год больше не думал о религии»¹. Сам И. А. Яковлев, впрочем, не соблю-

¹ *А. И. Герцен. Собр. соч., т. VIII. М., 1956, с. 54—55.*

дал и обрядов: человек весьма крепкий физически (он прожил почти 80 лет), он ссылался при этом на слабость здоровья. Мать Герцена время от времени посещала лютеранскую церковь, куда брала и сына. В кирхе он мастерски научился передразнивать совершавших богослужение пасторов. Живя между двух религий, нельзя было приобрести твердых религиозных убеждений.

Правда, с детства Герцен увлекся чтением евангелий — в православном и протестантском вариантах. Они привлекали его не мистицизмом, а некоторыми своими этическими идеями, сюжетными линиями и персонажами. Евангелия к тому же дополнялись Вольтером и воспринимались не без его участия. Поэтому, когда пятнадцатилетний Герцен стал готовиться к поступлению в университет, приглашенный отцом священник, занимавшийся с Герценом богословием, был озадачен тем, что ученик его, неплохо знакомый с евангельскими текстами, не отдавал должного пропитывавшему их религиозному духу. «И мой теолог, — говорит по этому поводу Герцен, — пожимая плечами, удивлялся моей «двойственности», однако же был доволен мною, думая, что у Терновского¹ сумею держать ответ»². Действительно, в 1829 г. Герцен становится студентом Московского университета; он поступил на физико-математическое отделение. Естественнаучная подготовка существенно повлияла на его мировоззрение.

Еще до поступления в университет Герцен пережил два значительных события. Первым было восстание декабристов. Оно послужило мощным стимулом дальнейшего духовного развития юноши. «Рассказы о возмущении, о суде, ужас в Москве сильно поразили меня, — пишет Герцен, — мне открывался новый мир, который становился больше и больше средоточием всего нравственного существования моего; ...я чувствовал, что я не с той стороны, с которой картечь и победы, тюрьмы и цепи. Казнь Пестеля и его товарищей окончательно разбудила ребяческий сон моей души»³. Когда в Москве совершался торжественный молебен, знаменовавший триумф царизма, затерянный в толпе четырнадцатилетний подросток дал себе клятву отомстить за пятерых казненных и продолжить их дело.

Большое значение для Герцена имела его дружба с Н. П. Огаревым. Оба пронесли ее через всю жизнь. Чуть ли не

¹ П. М. Терновский — профессор богословия в Московском университете.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. VIII, с. 55.

³ Там же, с. 61.

с первых слов они убедились, что одинаково судят о 14 декабря и Николае, в равной мере увлечены потаенной лирикой А. С. Пушкина и К. Ф. Рыльева. Вскоре они уже редкий день не встречались или не переписывались. Однажды на Воробьевых горах, с которых открывается вид на Москву, они дали присягу на верность ожидавшей их борьбе. В Огареве Герцен обрел надежного товарища и единомышленника.

В университете вокруг Герцена и Огарева сгруппировалась передовая, революционно настроенная студенческая молодежь. Кружок проявлял большой интерес к революционным движениям на Западе, изучал социалистические концепции А. Сен-Симона и Ш. Фурье. В июле 1834 г. члены кружка были арестованы, а затем высланы в провинцию. Герцена (к тому времени он уже закончил университетское образование), продержав 9 месяцев в тюрьме, сослали сначала в Пермь, а затем в Вятку. Опустошающая душу чиновничья служба, тогдашняя провинциальная жизнь с ее крайне ограниченными интересами, полицейский надзор — все это тяжело повлияло на Герцена. Единственный человек, с которым он сблизился в Вятке, — архитектор А. Л. Витберг, также отбывавший ссылку. Витберг был мистиком. Под влиянием этого обаятельного и богато одаренного человека склонялся к мистицизму и Герцен.

Герцен впоследствии так оценивал свое мировоззрение той поры: «Влияние Витберга поколебало меня. Но реальная натура моя взяла все-таки верх. Мне не суждено было подниматься на третье небо, я родился совершенно земным человеком... Дневной свет мысли мне роднее лунного освещения фантазии.

Но именно в ту эпоху, когда я жил с Витбергом, я более, чем когда-нибудь, был расположен к мистицизму...

И еще года два после я был под влиянием идей мистически-социальных, взятых из Евангелия и Жан-Жака, на манер французских мыслителей вроде Пьера Леру»¹. Ссылка на Леру, радикального мыслителя Франции, пытавшегося подкрепить идеи социального равенства, разработанные Ж.-Ж. Руссо, авторитетом евангелий, конечно, не случайна. Герцен, как и Леру, является в это время, по сути дела, сторонником христианского социализма². Разумеется, это был христианский социализм левого толка.

В ссылке Герцен видел произвол в его неприкрытом виде, лучше узнал подлинную жизнь народа. Немало нового стало известно ему и о православии.

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. VIII, с. 288.

² См. А. И. Володин. Герцен. М., 1970, с. 35.

Он был свидетелем внедрения православия в среду коренного местного населения — удмуртов и марийцев (тогда их называли вотяками и черемисами). Как и в некоторых других окраинных регионах империи, «инородцы» Вятской губернии, насильственно крещенные и числившиеся формально в христианах, фактически придерживались традиционных верований. О том, как происходил нажим православия на язычество, Герцен не забывал и много лет спустя: «Года через два-три исправник или становой отправляются с попом по деревням ревизовать, кто из вотяков говел, кто нет и почему нет. Их теснят, сажают в тюрьму, секут, заставляют платить требы; а главное, поп и исправник ищут какое-нибудь доказательство, что вотяки не оставили своих прежних обрядов. Тут духовный сыщик и земский миссионер поднимают бурю, берут огромный окуп, делают «черная дня», потом уезжают, оставляя все по-старому, чтоб иметь случай через год-другой снова поехать с розгами и крестом»¹.

Особенно усердствовал, помогая православным миссионерам в распространении христианства, исправник Уржумского уезда. Его попечение о благе церкви было, по ироническому замечанию Герцена, поистине «бескорыстно». Татарин по национальности, этот исправник твердо верил в догматы ислама.

В бытность в Вятке Герцену в руки попало дело — на первый взгляд удивительное, но в сущности достаточно характерное для церковного бюрократизма. Дело было озаглавлено так: «О перечислении крестьянского мальчика Василья в женский пол». Суть его состояла в следующем. Девочка, крещенная пьяным попом, получила мужское имя (Василий вместо Василисы), под которым и была вписана в метрику. Позже, когда надвинулись подушная подать и рекрутская повинность, ее отец неоднократно обращался в различные инстанции, прося исправить ошибку. Дело длилось из года в год, но оставалось нерешенным.

В 1837 г. наследник престола, будущий император Александр II совершал путешествие по России. На пути его следования находилась Вятка. Как и полагается в таких случаях, всюду, где проезжал наследник, появлялись «тотемкинские деревни». Срочно красились заборы, чинились тротуары, мужики одевались в праздничные кафтаны. Планировались и развлечения. В Вятке предстоял крестный ход с «чудотворной» иконой Николая Хлыновского. Губернатор решил показать наследнику

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. VIII, с. 265.

красочное зрелище и с согласия архиерея распорядился перенести церковный праздник на тот день, когда наследник будет в Вятке. Правда, высшие власти нашли, что это усердие не по разуму. Николай I, которому местная администрация, желая порадовать его, заблаговременно доложила о намеченных мероприятиях, обозвал губернатора и архиерея дураками и велел вернуть праздник прежнему дню календаря.

Приезд наследника, впрочем, благотворно отразился на судьбе ссыльного Герцена. Он был организатором выставки, знакомящей с местным краем (такие выставки по приказу из Петербурга устраивались к прибытию наследника во всех губернских городах). Когда губернатор, показывавший Александру Николаевичу экспонаты, сбился и запутался, обратились за помощью к опальному чиновнику, слывшему знающим и дельным человеком. Экскурсовод оказался на высоте. После осмотра выставки находившиеся в свите будущего царя поэт В. А. Жуковский и историк К. И. Арсеньев, удивленные образованностью вятского чиновника, выяснили его положение и просили наследника об улучшении его участи. Тот, по их просьбе, сделал представление императору, и Герцен оказался во Владимире, на семьсот верст ближе к Москве.

Во Владимире, где Герцен жил в 1838—1839 гг., мистическое настроение, по его собственному свидетельству, «еще не проходило». В начале 1839 г. Герцена посетил Огарев, также склонный тогда к мистицизму. Это была встреча после долгой разлуки — встреча вчетвером, так как оба друга были уже женаты. Вот как описывает эпизод этого свидания автор «Былого и дум»: «У меня в комнате, на одном столе, стояло небольшое чугунное распятие.

— На колени! — сказал Огарев, — и поблагодарим за то, что мы все четверо вместе!

Мы стали на колени возле него и, обтирая слезы, обнялись»¹.

В 1839 г. Герцену разрешили вернуться в Москву. Огарев был уже там. В Москве Герцен и Огарев сблизились с В. Г. Белинским, М. А. Бакуниным и другими представителями кружка Н. В. Станкевича (последний находился в это время в Италии, где умер в июне 1840 г.). Их другом стал и Т. Н. Грановский, возвратившийся в Москву (из заграничной командировки) почти одновременно с ними.

Белинский и близкие к нему москвичи изучали философию Гегеля. Примирение Белинского с действительностью и споры

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. IX, с. 12.

с ним заставили Герцена глубоко проникнуть в учение немецкого идеалиста. Он начал знакомиться с гегелизмом еще во Владимире, но по-настоящему занялся им лишь в Москве. Герцен обращался к Гегелю и впоследствии — в Петербурге, куда его в мае 1840 г. направили дела службы (он был зачислен в канцелярию министерства внутренних дел), а затем в Новгороде, в новой ссылке, в 1841—1842 гг. (в Новгород он попал за неизвестный отзыв о петербургской полиции).

Произведения немецкого философа, после того как Герцен разобрался в гуманной терминологии и овладел гегелевским методом, существенно повлияли на его миропонимание. При этом нельзя не вспомнить слова В. И. Ленина, сказанные по поводу полемики внутри религиозно-идеалистического лагеря: «Когда *один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает *материализм*»¹. Сопоставление мыслящим человеком логически развитой и насыщенной диалектикой идеалистической системы Гегеля с догматическими религиями не может не дать ей преимущества. Но этого мало. Не желавший ссориться с религиозной ортодоксией, Гегель, однако, ставил собственную философию выше любой конкретно-исторической формы религиозного сознания. Собственному учению Гегель не прочь был придать религиозную значимость, но если оно — для него самого и вполне правочерных гегельянцев — и являлось своего рода религией, то религией абсолютной, достигшей совершенства и преодолевшей недостатки всех религий, уже знакомых человечеству, включая христианскую. Поэтому философский идеализм Гегеля не чужд известного критицизма в отношении различных религий. Обычно скрытый, он иногда откровенно обнаруживается на страницах его произведений.

К тому же Герцен не был ординарным читателем Гегеля и последователем буквы его учения. В «Былом и думах» он рассказал о том, как постепенно «стал разглядывать, что Гегель гораздо ближе к нашему воззрению, чем к воззрению своих последователей», что идеи, развитые Гегелем, могут послужить теоретическим обоснованием революционных убеждений. «Философия Гегеля, — писал Герцен, — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя. Но она, может, с намерением, дурно формулирована»².

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 255.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. IX, с. 23.

Вообще говоря, органического единства между диалектикой и идеализмом никогда не бывает. И у Гегеля диалектический метод находится в противоречии с его идеалистическими построениями; связь между ними искусственна. Последовательное применение диалектического метода неизбежно ведет к материализму. В историческом плане это доказано образованием философии марксизма.

Восприняв от Гегеля диалектический метод и отказавшись от тех искусственных ограничений, которые в угоду прусской действительности, подобно веригам, были возложены великим идеалистом на собственную философию, Герцен создал новые возможности для дальнейшего философского развития. Он начал читать Гегеля материалистически и, не растрчивая уже достигнутого им, стал переосмысливать достижения его идеалистической философии. Формирующиеся материалистические и атеистические воззрения оказались взаимосвязанными. Они подкрепляли и стимулировали друг друга.

Герцен приходит к выводу, что религии обесценивают земное существование человека, а это в свою очередь делает их неприемлемыми для тех, кто посвятил себя борьбе за лучшую жизнь. В феврале 1841 г. он пишет Н. П. Огареву из Петербурга: «Христиане истинные могли смотреть равнодушно на все, что с ними делали, для них жизнь была дурная станция на дороге в царство божие, где наградытятся труды»¹.

Но он еще сохранял веру в бога и бессмертие души. Об этом последнем прибежище религии Герцен немало размышлял в новгородской ссылке. Не согласный с христианством как апофеозом смерти и пренебрежением земли и тела, он вновь и вновь обращался к Гегелю, ища у него поддержки своим иллюзиям. И вновь спор двух идеалистов сослужил материализму неплохую службу. Но если раньше философия Гегеля вольно или невольно способствовала развенчанию в глазах Герцена христианства, то теперь наступил черед самому гегелевскому идеализму. В Новгороде он встретил опытного полемиста — некую Ларису Дмитриевну Филиппович. Гегелизм, разделяемый Герценом, натолкнулся на глубоко продуманные положения мистицизма. «Я возражал, я спорил, — вспоминает Герцен, — но внутри чувствовал, что полных доказательств у меня нет и что она тверже стоит на своей почве, чем я на своей.

...Мученье моей неуверенности недолго продолжалось, истина мелькнула перед глазами и стала становиться яснее и яс-

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XXII. М., 1961, с. 98.

нее; я склонился на сторону моей противницы, но не так, как она хотела.

— Вы совершенно правы, — сказал я ей, — и мне совестно, что я с вами спорил; разумеется, что нет ни личного духа, ни бессмертия души, оттого-то и было так трудно доказать, что она есть. Посмотрите, как все становится просто, естественно без этих вперед идущих предположений»¹.

Имманентный поиск научного мировоззрения подкреплялся внешними воздействиями. В 1842 г., вскоре после описанных событий, у Герцена в Новгороде побывал Огарев. Он привез книгу Л. Фейербаха «Сущность христианства», только что вышедшую в Германии. «...Прочитав первые страницы, я вспрыгнул от радости, — вспоминал Герцен. — Долой маскарадное платье, прочь косноязычие и иносказания, мы свободные люди, а не рабы Ксанфа, не нужно нам облекать истину в мифы!»²

Разрыв с идеализмом Гегеля, так же как у Белинского, не сопровождался отказом от диалектики. Несмотря на восторженный прием, оказанный произведению Фейербаха, восприятие его было достаточно критичным. Герцен не пошел вслед за Фейербахом к метафизическому материализму. Дальнейшее философское развитие Герцена — это материалистическое переосмысление гегелевской диалектики, попытки связать воедино материалистические и диалектические идеи. Работы Герцена, в которых отразился этот процесс, — «Дилетантизм в науке» (1842—1843) и «Письма об изучении природы» (1844—1846) — знаменательные вехи в истории русской философии. Особенно впечатляющей явилась вторая из них, где Герцен показал себя вполне зрелым материалистом.

В статье, посвященной памяти Герцена, В. И. Ленин писал: «В крепостной России 40-х годов XIX века он сумел подняться на такую высоту, что встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени... Первое из «Писем об изучении природы» — «Эмпирия и идеализм», — написанное в 1844 году, показывает нам мыслителя, который, даже теперь, головой выше бездны современных естествоиспытателей-эмпириков и тьмы тем нынешних философов, идеалистов и полуйдеалистов. Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом»³.

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. IX, с. 26—27.

² Там же, с. 27.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 21, с. 256.

«Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы» — произведения, насыщенные атеистическими идеями. Критика религии дана в них прямо и недвусмысленно, когда речь идет о католицизме, протестантизме, западноевропейском средневековье, схоластике, обвиняемыми — в тех случаях, когда объектом ее становится православие. При чтении «Писем» невольно возникает аналогия между их автором и теми учеными Возрождения, о которых рассказано в пятом письме. Эти ученые, говорит Герцен, хотя и были окружены опасностями, несли истину; не всегда ее можно было выразить открыто, тогда она маскировалась аллегориями, условными знаками и т. д. При этом истина оказывалась скрытой лишь от врага, но не от друга: любовь пронизательнее и догадливее ненависти.

Вскоре Герцен непосредственно убедился в том, что его атеистические взгляды легко обнаруживаются читателями и усваиваются ими. Осенью 1844 г. он стал посещать в Московском университете лекции по зоологии и анатомии, которые читал профессор И. Т. Глебов. Познакомившись там со многими из студентов, он выяснил, что им хорошо известны его сочинения, а его воззрения, в том числе атеистические, приняты с энтузиазмом. У Герцена были сведения, что его публикации пользуются успехом не только в студенческих аудиториях, но даже в духовных учебных заведениях. С одним семинаристом он познакомился лично. После прочтения философских очерков Герцена и бесед с ним о религии этот семинарист изменил духовной карьере и отказался стать священником. «Вот и я, — писал по этому поводу Герцен, — на свой пай спас душу живу, по крайней мере способствовал к ее спасению»¹.

Почувствовали опасность и враги. Московский митрополит Филарет, обеспокоенный идейным брожением среди семинаристов, выступил со злобными нападениями на «Дилетантизм» и «Письма», назвав их «вредоносной яствой».

Возвратившись из новгородской ссылки в Москву летом 1842 г., Герцен принял участие в борьбе западников против славянофилов. Правда, его отношение к славянофильству не было однозначным. Герцен по-разному оценивал различные идеи, высказывавшиеся славянофилами; его взгляд на это течение общественной мысли менялся вместе с развитием русского освободительного движения². Но свойственная славянофильству апология религии никогда не была приемлема для Герцена.

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. IX, с. 205.

² См. З. В. Смирнова. Социальная философия А. И. Герцена. М., 1973, с. 194.

Являясь одной из фракций антикрепостничества¹, славянофилы искали свой социальный идеал в прошлом. Вообще говоря, такой поиск не был чем-то из ряда вон выходящим. Известно, например, что анабаптисты XVI в. и Томас Мюнцер — радикалы эпохи Реформации и Крестьянской войны в Германии — идеализировали раннее христианство, а французские революционеры XVIII столетия вдохновлялись добродетелями, процветавшими в Древнем Риме. Конечно, идеалы и тех и других лишь весьма отдаленно напоминали то, что когда-то имело место в истории, и с их помощью нельзя было ни воскресить первоначальное христианство, ни реставрировать Римскую республику. Как ни условна аналогия между славянофилами и сектами позднего средневековья или революционерами Франции, смысл их обращения к русской истории тот же. Подобно тому как некогда раннее христианство противопоставлялось позднему, «выродившемуся», а античные нравы — разложению феодальной аристократии, славянофилы обратились к Московскому царству как антиподу Российской империи. Такая постановка вопроса сама по себе уже ставила славянофилов в оппозицию к современным им общественным порядкам и правительственным учреждениям. Разделяемое славянофилами, как и другими существовавшими тогда оппозиционными группами, «глубокое чувство отчуждения от официальной России»² не могло не импонировать Герцену.

«У них и у нас, — писал он, — запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы — за пророчество: чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как *сердце билось одно*»³.

Славянофилы идеализировали быт и нравы русского народа со всеми их архаичными чертами. Отвечая им, Герцен указывал, что искать единения с народом не означает делить его предрассудки; нужен не отказ от разума, а развитие разума в народе. В своем стремлении пробудить национальное самосознание славянофилы доходили до курьезов, и за это справедливо подвергались насмешкам своих противников, в том числе

¹ О социологических и философских воззрениях славянофилов см.: А. А. Галактионов и Н. Ф. Никандров. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970, с. 225—256.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. IX, с. 36.

³ Там же, с. 170.

Герцена. Они одевались столь «национально», что на улицах их принимали за приезжих иностранцев.

Не забыли они и религии, которая, как им казалось, всегда являлась средоточием лучших черт русского народа. Взяв на вооружение православие, славянофилы проявляли поистине церковную нетерпимость, пытались ограничить права науки. Как и Белинский, Герцен резко критиковал славянофилов за их приверженность к религии. Славянофилы, правда, хотели преобразовать православие и, наделяя его якобы некогда утраченными качествами, сделать более привлекательным. Разумеется, и в таком виде религиозность славянофилов не могла стать приемлемой для их оппонентов. «Мы видели в их учении, — говорит Герцен, — новый елей, помазывающий царя, новую цепь, налагаемую на мысль, новое подчинение совести раболепной византийской церкви»¹.

Сделав православие своим знаменем, славянофилы, по мнению Герцена, породнились с мракобесами и обскурантами, сторонниками официальной народности и приспешниками правительства и своей склонностью к религии завоевывали их терпимое, а иногда и одобрительное отношение. Это также не делало им чести, и Герцен подчеркивал, что религиозный вопрос может приобретать этическую значимость: «Едва ли приличествует ссылаться на религию, но еще менее того — на религию обязательную»².

Славянофильство и его религиозно-философское учение, хотя их влияние и было поколеблено, не погибли под ударами направленной против них критики, тем более что публичная критика славянофильской доктрины была затруднена — ее приверженцы умело прятались за религию, зная, что затрагивать ее в России небезопасно, и, по образному выражению Герцена, показывали своим противникам «кулак из-за стен Кремля и Успенского собора»³. А главное, буржуазный уклад, на котором под покровом религии произрастали их либеральные взгляды, рос и укреплялся. Славянофилы приняли участие в отмене крепостного права и осуществлении буржуазных реформ⁴. Их теоретическую ориентацию унаследовали русские религиозные философы второй половины XIX в.

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. IX, с. 133.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. VII, с. 246.

³ Там же, с. 239.

⁴ См. Е. А. Дудзинская. Буржуазные тенденции в теории и практике славянофилов. — «Вопросы истории», 1972, № 1, с. 49—64; В. Я. Лаврычев. Русские капиталисты и периодическая печать второй половины XIX в. — «История СССР», 1972, № 1, с. 26—47.

В антиподе славянофильства — западничестве шли подспудные процессы, приведшие к размежеванию в его среде и поляризации разнородных групп. К одной из них принадлежали Герцен, Огарев, Белинский. В 40-х годах их взгляды, постепенно эволюционируя, приобрели все признаки материализма, атеизма и революционного демократизма. Остальные западники, тоже не сразу, превращались в довольно типичных либералов. И если в начале десятилетия эти течения едва просматривались, то во второй половине его отношения между ними стали обостряться. Объединенные первоначально неприязнью к деспотизму и крепостничеству, а также враждой к славянофилам, те, кто считал себя западниками, дошли, по меткому выражению Герцена, «до тех пределов, до тех оград, за которые одни пройдут, а другие зацепятся». Начались серьезные теоретические разногласия. «...Идучи из одних и тех же начал, — пишет Герцен, — мы приходили к разным выводам — и это не потому, чтоб мы их розно понимали, а потому, что они не всем нравились»¹.

Поскольку полемика не выходила за теоретические рамки, религиозный вопрос выдвинулся на первый план. При его решении как нельзя более четко обозначился радикализм одних и умеренность других. Он и послужил камнем преткновения.

Западникам, склонным к либерализму, претили, правда, и простоватость православной ортодоксии, и искусственность религиозных построений славянофилов. Но они не желали отвергнуть религиозное миропонимание целиком, пытаясь сохранить в своих воззрениях представления о боге и бессмертии души. В кружке произошел спор между Герценом и Т. Н. Грановским. Герцен в своих доказательствах опирался на науку. Он говорил, что истина существует независимо от того, нравится она или нет, что исторические загадки решены ныне неопровержимыми фактами. Грановский, контраргументация которого оказалась явно недостаточной, утверждал, что личное бессмертие ему необходимо. В полемику были втянуты и другие московские западники, принявшие сторону Герцена или Грановского. Их сообщество стало быстро распадаться.

В начале 1847 г., вскоре после того как с него был снят полицейский надзор, Герцен уехал за границу, уехал убежденным социалистом, революционером, демократом и атеистом. Его взгляды подверглись в Западной Европе тяжким испытаниям. Буржуазная Европа разочаровала Герцена. Он был потрясен поражением европейских революций в 1848 и 1849 гг. На какое-

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. IX, с. 202.

то время Герцен впадал в пессимизм, иногда испытывал колебания от революционного демократизма к либерализму (хотя демократ, как подчеркивал В. И. Ленин в своей статье «Памяти Герцена», все же брал в нем верх). Трагична была и его личная жизнь. В 1851 г. при катастрофе судна в Средиземном море погибли мать Герцена и его сын. В следующем году в Ницце скончалась его жена.

Но вятская история не повторилась. Наоборот, от одного произведения к другому атеистическая мысль Герцена становилась более зрелой.

Покинув Россию, Герцен уже не вернулся обратно. Но и за рубежами родной страны Герцен целиком отдавал себя делу ее освобождения. «Герцен создал вольную русскую прессу за границей, — говорил В. И. Ленин, — в этом его великая заслуга. «Полярная Звезда» подняла традицию декабристов. «Колокол» (1857—1867) встал горой за освобождение крестьян. Рабье молчание было нарушено»¹.

Из России поступали материалы, которые печатались в герценовских изданиях, чтобы затем вновь оказаться в России и широко распространиться по стране. Связь с родиной поддерживалась не только корреспонденциями. Многие русские, бывая за границей, посещали Герцена. С ним встречались Л. Н. Толстой и И. С. Тургенев, украинская писательница М. А. Маркович (Марко Вовчок) и создатель картины «Явление Христа народу» А. А. Иванов. Приезжал Н. Г. Чернышевский. Художник Н. Н. Ге писал портрет Герцена.

Один из очевидцев лондонской жизни Герцена так описывает массовое паломничество людей, приезжавших, чтобы познакомиться с ним: «Они мелькали один за другим, входили с трепетом благоговения, слушали и врезывали себе в память каждое слово Герцена, сообщали ему сведения словесно или в заранее приготовленных записках, выражали ему свое собственное сочувствие и сочувствие своих знакомых, благодарили за пользу, приносимую обличениями России, и за страх, который «Колокол» навел на все нечестное и нечистое, затем раскланивались и исчезали. Кого только не перебывало при мне у Герцена! Бывали губернаторы, генералы, купцы, литераторы, дамы, старики и старухи, бывали студенты, — точно панорама какая-то проходила перед глазами, точно водопад лился, и это не считая тех, с которыми он видался с глазу на глаз»².

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 21, с. 258—259.

² В. И. Кельсиев. Исповедь. — «Герцен в воспоминаниях современников». М., 1956, с. 258.

С 1856 г. с Герценом был неразлучен Огарев, разделявший все его предприятия. Вольная пресса Герцена и Огарева пропагандировала атеистическое мировоззрение, подвергала критике религию, не оставляла без ответа вылазки церковников. Сами заголовки публикаций Герцена — «Архипастырское рвение о мраке», «Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый народ» и другие — свидетельствуют о воинствующем атеизме русской революционно-демократической эмиграции. Этот атеизм не был абстрактно-просветительским. Притеснения и преследования, которым подвергалось «иноверческое» население России, в самых резких тонах осуждались «Колоколом» и другими изданиями Герцена и Огарева. Какова бы ни была религия, писал Герцен в статье «Гонение христиан папских христианами полицейскими», до нее не должны дотрагиваться земские ярыги и царские холопы. В статье «О казаках-некрасовцах» он подчеркивал, что «полная свобода вероисповеданий — один из святейших догматов наших»¹.

В 1848 г. К. Маркс и Ф. Энгельс опубликовали «Манифест Коммунистической партии». В 1867 г. вышел в свет первый том «Капитала». Во время жизни Герцена в эмиграции были изданы многие другие основополагающие произведения марксизма по философии, политической экономии, научному коммунизму, атеизму. Казалось бы, переход Герцена к марксизму был предопределен, тем более что он жил в Лондоне рядом с Марксом.

Еще до эмиграции Герцен обратился в сторону диалектического материализма. Более того, некоторые из тех идей, которые он высказал в «Письмах об изучении природы», удивительно напоминают то, что писали К. Маркс и Ф. Энгельс. В работе «Философские взгляды А. И. Герцена», подготовленной к столетию со дня его рождения в 1912 г., Г. В. Плеханов, процитировав отдельные места из «Писем», в которых рассматривается диалектика природы, говорит: «Под впечатлением всех этих отрывков легко можно подумать, что они написаны не в начале 40-х годов, а во второй половине 70-х, и притом не Герценом, а Энгельсом... А это поразительное сходство показывает, что ум Герцена работал в том самом направлении, в каком работал ум Энгельса, а стало быть, и Маркса»².

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XVI. М., 1959, с. 280.

² Г. В. Плеханов. Избр. философские произв. в пяти томах, т. IV. М., 1958, с. 703. Плеханов, правда, придавал слишком большое значение терминологии, которой Герцен платил дань своему философскому

Плеханов сопоставляет «Письма об изучении природы» и «Анти-Дюринг». Но аналогии существуют не только здесь, и относятся они не к одной лишь диалектике природы. В частности, и в сфере атеизма у Герцена встречаются положения, сходные, даже в формулировках, с выступлениями основоположников марксизма.

Герцен и Маркс интересовались такой исторической фигурой, как римский император Юлиан (IV в.), который за попытку реставрировать языческий культ получил от христианских апологетов кличку Отступник. Маркс, рассматривая направление, к которому принадлежал Юлиан, иронически заметил, что оно полагало, будто «можно заставить совершенно исчезнуть дух времени, пролагающий себе путь, — стоит только закрыть глаза, чтобы не видеть его». Герцен, говоря о Юлиане, подчеркивал, что, так как «воскресить прошедшее было просто невозможно», Юлиан оказался бессилён «против духа времени». Маркс писал об этом в 1842 г. в приложениях к «Rheinische Zeitung», Герцен в 1844 г. — в «Письмах об изучении природы»¹.

Герцен и Энгельс упоминают Лукиана из Самосаты — древнегреческого сатирика II в., и оба, отдавая должное его критическим нападкам на религию, сравнивают его с одним и тем же французским просветителем XVIII в. «Вольтер той эпохи», — отзывается о нем Герцен. «Вольтер классической древности», — говорит Энгельс. И Герцен, и Энгельс отмечали также, что в творчестве Лукиана критические идеи явно превалировали над созидательными. Едкие насмешки Лукиана, писал Герцен, потрясали язычество, но его «отрицание оставляло пустоту в душе». Одинаковое восприятие атеистом античности двух борющихся религиозных партий — христианства и язычества — Энгельс объяснял его «плоско-рационалистической» точкой зрения. Соответствующие оценки Лукиана содержатся в «Письмах об изучении природы» и в работе Энгельса «К истории первоначального христианства», написанной 50 лет спустя².

В «Письмах об изучении природы» и в очерках «С того берега» (они были созданы уже за рубежом в 1847—1850 гг.) Герцен рассмотрел проблемы первоначального христианства. Не-

прошлому, и ошибочно полагал, что последний еще оставался в это время идеалистом.

¹ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 1, с. 99; *А. И. Герцен. Собр. соч.*, т. III. М., 1954, с. 208.

² См. *А. И. Герцен. Собр. соч.*, т. III, с. 219, примеч.; *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 22, с. 469. Герценовские «Письма» так и остались не известны Энгельсу.

которые из высказанных им мыслей близки тому, что писал Энгельс в серии своих работ — «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» (1882), «Книга откровения» (1883), «К истории первоначального христианства» (1894—1895). Герцен отметил, в частности, противоположность раннего христианства старому миру и прежним верованиям, влияние, оказанное им, на победу нового мира; христианство, по его мнению, напутствовало общество на его пути к средневековью. Герцен считал, что современная Европа, как и Древний Рим эпохи становления христианства, переживает канун социального переворота. Он проводил параллель между христианством, подтачивавшим античные порядки, и социализмом, призванным опрокинуть буржуазный строй, христианскими проповедниками прошлого и Пьером Леру, апостолом Павлом и П.-Ж. Прудоном. Обращая внимание на аналогии, Герцен предостерегал в то же время от каких бы то ни было попыток отождествлять эти движения, не сходные по социальной природе. Выявляя различия, существующие между христианами первых веков и революционерами нового времени, Герцен писал: «У нас не одно предчувствие, но есть и нечто побольше; только мы не так легко удовлетворяемся, как христиане; у них один критерий и был — вера... Христианство осталось благочестивым упованием; теперь, накануне смерти, как в первом столетии, оно утешается небом, раем; без неба оно пропало... Наша *весь* человеческая и должна осуществиться на той почве, на которой существует все действительное, — на земле»¹.

Энгельс в своих произведениях также показал, что первоначальное христианство по воздействию на древний мир не походило на иные верования, распространенные в то время. Представляя собой оппозицию господствующему строю, оно, по словам Энгельса, находилось в резком противоречии и со всеми существовавшими тогда религиями, отрицало их. Энгельс называл христианство новой фазой развития религии, фазой, которой предназначено было «стать одним из величайших элементов революции»². Как известно, социальный переворот, в котором приняло участие раннее христианство, положил конец рабовладельческой формации и дал начало феодализму.

По мнению Энгельса, в первоначальной истории христианства можно обнаружить точки соприкосновения с рабочим движением современности: и то и другое возникли как движение угнетенных; каждое из них подвергалось преследованиям, ко-

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. VI. М., 1955, с. 77—78.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 10.

торые, однако, не смогли остановить их победоносное шествие; раннее христианство, как и социализм, выступало с проповедью избавления от нищеты и рабства. Но, продолжает Энгельс, «христианство ищет этого избавления в посмертной потусторонней жизни на небе, социализм же — в этом мире, в переустройстве общества»¹.

Перечень совпадений во взглядах Герцена и Маркса и Энгельса по различным вопросам можно было бы продолжить. Однако, сближаясь с марксизмом в отдельных пунктах, Герцен не стал его приверженцем. Он не дошел до научного социализма, не принял пролетарской революционности, не стал сколько-нибудь последовательным сторонником диалектического материализма. Тесные связи с Россией и в годы эмиграции определяли основные особенности его мировоззрения. Социальная отсталость покинутой родины тяготела над Герценом и на Западе.

Не сложились у Герцена и личные отношения с Марксом и Энгельсом. И дело было, конечно, не в одних идейных расхождениях: ведь многие деятели русского освободительного движения, стоявшие на более низком теоретическом уровне, чем Герцен, общались с лидерами рабочего движения. Маркс и Энгельс с недоверием относились к Герцену и Огареву из-за близости к ним П.-Ж. Прудона, К. Фохта, С. Г. Нечаева, М. А. Бакунина (эта близость еще и утрировалась не всегда точной информацией). В свою очередь Герцену не импонировала та острополемическая манера ведения борьбы, которую использовали против своих идейных противников Маркс и Энгельс. Возникло глубокое взаимное отчуждение.

Но и при этих обстоятельствах Герцен — правда, уже на склоне жизни — начинает проявлять все больший интерес к марксизму и международному рабочему движению. В 1869 г. он пишет очерки «К старому товарищу» (они опубликованы в следующем году, когда их автора уже не было в живых). В них «Герцен, — по словам В. И. Ленина, — обратил свои взоры... к Интернационалу, к тому Интернационалу, которым руководил Маркс, — к тому Интернационалу, который начал «сбирать полки» пролетариата, объединять «мир рабочих», «покидающий мир пользующихся без работ!»»²

В конце 60-х годов Герцен высоко оценил деятельность Маркса. Русский писатель П. Д. Боборыкин, неоднократно встречавшийся с Герценом в конце его жизни, так передает

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, с. 467.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 21, с. 257. Ленин приводит выдержки из названного произведения Герцена.

свои впечатления об этом: Герцен, «не превращаясь в форменного социал-демократа, последователя теории Маркса, все-таки же, несмотря на долгое нерасположение к автору «Капитала»... признает Маркса великим инициатором в борьбе пролетариев с капиталистическим строем...»¹.

Преждевременная смерть положила предел дальнейшей идейной эволюции А. И. Герцена. Он скончался в Париже в самом начале 1870 г.

Н. П. Огарев Николай Платонович Огарев (1813—1877) — друг и единомышленник Герцена — по своему происхождению принадлежал к высшему слою российского дворянства: его родители владели обширными поместьями с тысячами крепостных. Огарев получил домашнее воспитание. Читать и писать его учил крепостной «дядька». Он же знакомил его и с религией, был его наставником в молитвах. Однако, наивно порицая вольтерьянство, о котором он мог знать, конечно, лишь понаслышке, он возбуждал в ребенке любопытство и желание приобщиться к нему по-настоящему.

Еще подростком Николай Огарев усвоил некоторые взгляды декабристов. Это произошло до событий 14 декабря 1825 г. Другом дома Огаревых была Елизавета Евгеньевна Кашкина, тетка декабриста С. Н. Кашкина, после поражения восстания последовавшая за ним в ссылку. Гувернантка Огарева Анна Егоровна Горсеттер была ее подругой. «...Лизавета Евгеньевна все свои мнения и речи, — вспоминал Огарев, — почерпала в кругу декабристов... Следственно, все движение декабристов отзывалось в образе мыслей Анны Егоровны и через нее отзывалось во мне, невольно, смутно, но отзывалось. Ей я обязан если не пониманием, то первым чувством человеческого и гражданского благородства»². Среди знакомых юного Огарева оказались и другие люди, сочувствовавшие декабристам. До него доходили запрещенные литературные произведения А. С. Пушкина и К. Ф. Рыльева, в которых воплощались идеалы освободительного движения. Весть о 14 декабря определила его дальнейшую судьбу.

Декабристы повлияли не только на политические взгляды Огарева, но и на его отношение к религии. Вскоре после коронации Николая I Огарев присутствовал на пасхальной службе в одной из московских церквей. Рядом с ним оказался Н. А. Васильчиков, бывший член Северного общества, замешанный

¹ П. Д. Боборыкин. Воспоминания в двух томах, т. II. М., 1965. с. 490.

² Н. П. Огарев. Избранное. М., 1977. с. 311.

по делу декабристов, но оставленный на свободе; Огарев был знаком с ним. «Заутреня кончилась, — повествует Огарев в своих автобиографических записках, — Васильчиков, вздохнувши от усталости, с пренебрежением и ненавистью в голосе сказал мне: «*Finita la comedia*». Я так это близко принял к сердцу, и меня так охватила атеистическая тенденция, что я вот это помню до сих пор»¹. Антирелигиозная вспышка произошла от нескольких слов человека, символизировавшего для Огарева движение декабристов.

Но возникшие у него сомнения в истинности религии имели и иные причины. У Огарева рано пробудился интерес к философии, и он уже читал Ф. Шиллера, Ж.-Ж. Руссо, Ш.-Л. Монтескье, Ф.-М. Вольтера, Д. Локка. Идеи этих мыслителей не так просто было сочетать с привитым в детстве православием. Материалистические тенденции, порожденные в его сознании философией Локка, натолкнулись вскоре на неожиданное препятствие. Приходивший к нему из гимназии для преподавания естествознания учитель в противоречии с наукой, которую он представлял, проповедовал «супернатурализм» и тем самым, вспоминая Огарев, сбивал его с толку. Ученик и учитель часами спорили о врожденных идеях: первый следовал за Локком, второй — за Р. Декартом. Хотя Огарев, философские убеждения которого только начинали формироваться, и поколебался, его разногласия с естественником, склонным к фидеизму, продолжались; иногда он вставал даже ночью, чтобы записать свои философские размышления.

Дружба, связавшая Герцена и Огарева, послужила стимулом для их дальнейшего движения вперед. «Диапазон жизни повысился, — писал спустя десятилетия Огарев, обращаясь к Герцену, — и все соединялось к тому, чтоб настраивать его выше и выше. Шиллер, русская литература декабристов, их гибель, рассказы Анны Егоровны о Якубовиче, коронация уже ненавистного императора — и всю эту эпоху мы с тобой переживали вместе, постоянно подталкивая друг друга в развитии и стремлении к одной и той же великой, для нас еще неясной цели»².

Однако постепенно цель становилась все более отчетливой, хотя эволюция социально-политических и философских взглядов у Огарева, как и у Герцена, продолжалась многие годы.

Романтические и неясные мечты о свободе постепенно наполняются конкретным содержанием. Огарев приходит к социалистическому идеалу. Первоначально он заимствовал его

¹ Н. П. Огарев. Избранное, с. 327, примеч.

² Там же, с. 325.

у К.-А. Сен-Симона и его последователей. Произведения этих мыслителей изучались в кружке студентов Московского университета. Вместе с Герценом Огарев возглавлял этот кружок.

Великий социалист-утопист Франции, провозгласив принципы будущего общественного устройства, но не видя достаточных средств для их осуществления, призвал на помощь религию. Христианство, давно ставшее оплотом консерватизма и реакции, для этого не годилось, и Сен-Симон занялся изобретением «нового христианства». Его ученики Б.-П. Анфаитен и С.-А. Базар, разрабатывая сенсимонизм, много занимались и его религиозным оформлением. Возглавлявшуюся ими организацию утопических социалистов они провозгласили «церковью», а себя ее «отцами». У кормила власти будущего социального организма сенсимонисты видели священников с первосвященником во главе.

Огареву были созвучны благородные и гуманные мотивы сенсимонизма. Его не отталкивал и свойственный этому направлению социализма налет религиозности. Расставшись с наивным благочестием родительского дома, Огарев еще не обладал сколько-нибудь устойчивым иммунитетом против религиозных иллюзий вообще.

Источником мистицизма служила для него и философия Ф. В. Й. Шеллинга, изучением которой он усиленно занимался в студенческие годы: классик немецкого идеализма уже завершил свой переход к «философии откровения» и стал, по словам Ф. Энгельса, философом «во Христе».

Религиозные воззрения Огарева не являются, однако, устоявшимися и стройными. Он много размышляет и постоянно пересматривает их, склоняясь в целом к необходимости значительного обновления религии, слияния ее с философией. Он самокритично признает неполноту и недоработанность своих взглядов. Изложены они также не всегда ясно, и случается, что не доходят даже до Герцена, привыкшего понимать своего лучшего друга с полуслова. На одном из писем Огарева за 1832 г. (при временных разлуках немедленно возникала переписка) можно прочесть приписку, сделанную рукой Герцена: «Всю сию философскую диссертацию профан Герцен не понял... Это NB прибавлено в день получения»¹. В этом письме излагались очередные открытия Огарева в сфере философии религии.

Ссылка, которую Огарев отбывал одновременно с Герценом и другими членами кружка (после девяти месяцев тюрьмы), усилила его склонность к трансцендентному. Он был

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XXI. М., 1961, с. 431.

сослан в Пензенскую губернию под надзор полиции и родного отца, добровольно принявшего на себя подобные обязанности. Последнее обстоятельство особенно угнетало Огарева. Наступил полный разлад с отцом. «Республиканцу 1789 года, — полагал Огарев, — вероятно, было так же тяжело видеть в сыне буржуа тридцатых годов, как моему отцу, шедшему путем чиновничества, тяжело было видеть в сыне революционера»¹.

Из атмосферы, овеванной идеями философии и социального прогресса, из среды людей, близких по духу, Огарев очутился в провинциальной глуши, где, находясь на службе, вынужден был общаться далеко не с лучшими ее представителями. Куда ни обернись, писал он Н. Х. Кетчеру 27 декабря 1835 г., везде или дурак, или подлец. В этих условиях вступила в свои права компенсаторная функция религии. В одном из писем 1836 г. он говорит, что вера спасает его от отчаяния.

В ссылке Огарев добился разрешения съездить для лечения на Кавказ, за минеральные воды. Там он провел лето 1838 г. На Кавказе он познакомился с теми декабристами, которых — в виде особой «милости» — перевели из Сибири рядовыми на театр военных действий. Здесь были некоторые видные деятели разгромленного тайного общества — Н. И. Лорер, А. Е. Розен, А. И. Одоевский. Перед Огаревым предстали герои его юношеских мечтаний, люди, определившие его жизненный путь. В их рассказах он почти зримо переживал события недавнего прошлого: подготовку восстания, 14 декабря, каторгу, ссылку. С Одоевским он подружился, несмотря на разницу в возрасте. Одоевский совершенно покорила Огарева. Начинающий поэт читал декабристу свои стихи, и тот был его первым литературным критиком. Выяснилось, что оба склонны к религии. Свободно толкуя некоторые, преимущественно нравственные, положения христианства, Одоевский был «философ или, скорее, поэт христианской мысли»², как расценил его впоследствии Огарев.

Религиозное настроение Одоевского Огарев ассоциировал с его нравственным обликом, в котором соединились стоическое спокойствие и равнодушие к собственному страданию, любовь к товарищам, стойкость убеждений.

Общение с Одоевским усилило религиозность Огарева. По его собственным словам, на его уже подготовленной почве Одоевский вырастил христианский цветок. Став неопитом обновленного христианства, Огарев читает поучения средневеко-

¹ Н. П. Огарев. Избранное, с. 331.

² Там же, с. 295.

вого монаха Фомы Кемпийского, проповедовавшего самоуглубление и нравственное самоусовершенствование, часами стоит на коленях перед распятием, молится и готовит себя к принятию мученического венца за свободу.

Почти ежедневным собеседником Огарева на Кавказе был армейский врач Н. В. Мейер (он послужил прототипом доктора Вернера в «Герое нашего времени» М. Ю. Лермонтова). Под влиянием Мейера Огарев познакомился с сочинением французского мистика и теософа XVIII в. Л.-К. Сен-Мартена «О заблуждениях и истине» и черпал оттуда веру в провидение. Много позже, уже в эмиграции, разделяя совсем иное мировоззрение, Огарев как-то вспомнил об этом произведении и заглянул в него — он не мог понять, как подобная чепуха могла производить на него впечатление. «Неуловима иллогичность человеческого мозга! — заключил он. — Слишком много впечатлений, разнородных влияний, слишком много неровных сотрясений, чтобы правильное развитие мысли могло быть постоянно»¹.

Летом 1839 г. Огарев вернулся из ссылки в Москву, а затем с небольшим перерывом почти пять лет (с 1841 по 1846 г.) жил за границей. Еще в ссылке он приступил к изучению философии Гегеля, а в Западной Европе познакомился с левым гегельянством. Он был одним из первых русских, прочитавших «Сущность христианства» Фейербаха.

Книга немецкого материалиста, сообщает Огарев в одном из писем, увлекла его и на многое открыла глаза. По его мнению, вряд ли можно найти что-нибудь более разрушительное для христианства, чем она. Под ее воздействием «христианский цветок», некогда расцветший в его душе, начинает быстро увядать. Размышляя о христианстве после прочтения Фейербаха, он убеждается, что оно не выдерживает направленной против него критики. Мистицизм не только исчезает из сознания Огарева — все мистическое делается ему «неимоверно противно»².

Огарев приходит к выводу, что потусторонний мир, где религиозный человек пытается укрыться от жизни и страдания, обрести блаженство и спокойствие, представляет собой не что иное, как плод фантазии. Но современный человек рожден для действительности, ему нужно блаженство в реальном, а не в облачном мире, и поэтому христианство не может удовлетворить его.

¹ Н. П. Огарев. Избранное, с. 299.

² Н. П. Огарев. Избр. социально-политические и философские произв., т. II. М., 1956, с. 364.

Не устраивает Огарева и идеализм Гегеля. Он говорит о том, что вопреки Гегелю «реальный мир предшествует логике, как природа предшествует человеку». Рассматривая природу как воплощение логических категорий, Гегель, по словам Огарева, убил ее, сделал из нее символ. «Нет! — возражает он немецкому идеалисту, — природа — живая жизнь, а не символ, не египетский иероглиф»¹.

Но, переосмысливая мир с помощью Фейербаха, отказываясь видеть в нем творчество сверхъестественных сил, деятельность абсолютной идеи, Огарев не отбрасывает гегелевскую диалектику, а стремится сочетать ее со своими новыми — материалистическими — убеждениями.

Таким образом, в первой половине 40-х годов в мировоззрении Огарева произошел переворот: идеалистические и религиозные взгляды уступили место материалистическим и атеистическим. Первоначально новые идеи обнаружились в его письмах, а затем в научном творчестве.

Чем же объясняется столь быстрая смена одних мировоззренческих принципов другими? Указать какую-то одну причину этого не представляется возможным, ибо развитие взглядов на мир — равнодействующая многих факторов. Окончание ссылки и возвращение в круг людей, живших интенсивной интеллектуальной жизнью, развеяли мрачность и пессимизм Огарева. Знакомство с передовой философией Западной Европы обогатило его духовный мир, позволило избежать многих ошибок, сделало ненужными некоторые исследовательские поиски. Все это значительно ускорило и облегчило его переход к материализму и атеизму.

Но объяснить новые теоретические воззрения Огарева нельзя одним лишь восприятием чужеродных философских идей. Славянофилы и либерально настроенные западники также знакомы с «Сущностью христианства» Фейербаха. Однако все они остались весьма далеки от материализма и атеизма.

В отличие от них Огареву на всех этапах его жизненного пути, начиная с ранней юности, были свойственны революционные идеалы. Он сохранял их и в те годы, когда разделял религиозные заблуждения.

Симбиоз революционных и религиозных убеждений вполне возможен как у отдельного человека, так и у целых групп людей. Но это всегда единство разнородного. Революционные движения, идущие на подъем, если им свойственна религиозность, в тенденции изживают ее.

¹ Н. П. Огарев. Избр. социально-политические и философские произв., т. II, с. 360.

Политический радикализм, сопровождаемый религиозностью, — не редкость и для XIX столетия. В статье «Успехи движения за социальное преобразование на континенте», написанной в 1843 г., Ф. Энгельс отметил, что многие коммунисты Франции, где издавна распространено неверие, причисляют себя к христианам. Свое родство с христианством они пытались подкрепить ссылками на Библию. Энгельс говорит о гетерогенности их сознания, причудливо сочетающего по существу взаимоисключающие компоненты. «...Все это только показывает, — писал он, — что эти добрые люди отнюдь не являются наилучшими христианами, хотя и называют себя таковыми; ибо если бы это было так, они лучше бы знали Библию и убедились бы, что если немногие места из Библии и могут быть истолкованы в пользу коммунизма, то весь дух ее учения, однако, совершенно враждебен ему, как и всякому разумному начинанию»¹.

Никогда не был «наилучшим христианином» и Огарев. В ту пору, когда он был верующим, его мировоззрению была свойственна эклектичность. В письмах к Герцену за 1839 г. он неоднократно упоминает о неустойчивости своих религиозных и философских взглядов и полагает, что «надо привести себя на степень сознания, намного почище развитую, чем наше теперешнее состояние, прежде чем пускаться в ход наши философские создания»². Диссонанс между его радикальными политическими взглядами и религиозными представлениями все более усиливается. Нужен был лишь толчок, чтобы началась кристаллизация материалистических и атеистических убеждений. Таким толчком послужила для него книга Фейербаха «Сущность христианства».

С 40-х годов революционно-демократические, материалистические и атеистические взгляды Огарева развиваются в единстве. В 1846 г. после долгого отсутствия он вернулся в Россию. «Огарев, не видевший меня года четыре, — пишет Герцен, — был совершенно в том направлении, как я. Мы разными путями прошли те же пространства и очутились вместе»³. Впрочем, это не было полной неожиданностью. Друзья состояли в постоянной переписке и помогали друг другу преодолевать теоретические препятствия.

Осенью 1846 г. Огарев поселился в своем пензенском имении Старом Акшене. Здесь, в центре крепостнической России,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 532.

² Н. П. Огарев. Избр. социально-политические и философские произв., т. II, с. 304.

³ А. Н. Герцен. Собр. соч., т. IX, с. 208—209.

Огарев попытался осуществить социальный эксперимент. Он построил несколько небольших заводов, на которых, как и в сельскохозяйственном производстве, применялся вольнонаемный труд. Им были приглашены агрономы, учителя, врачи. Все жители Старого Акшена в недалеком будущем должны были стать просвещенными людьми. Однако новый остров Утопия не выстоял против стихии окружавшего его феодального моря. Негодовали помещики, обвиняя Огарева в организации «коммунистической секты». Не желала мириться с расшатыванием крепостнических устоев администрация. Да и сами крестьяне, судьбу которых хотел устроить Огарев, с недоверием принимали его предложения: классовый инстинкт говорил им, что лучше остерегаться помещика. Опыт не удался. Огарев поплатился за него арестом (правда, непродолжительным) и разорением.

В 1856 г. он приехал в Лондон к Герцену, который уже 9 лет находился в эмиграции. Вольная русская типография Герцена стала для него делом всей дальнейшей жизни. «Полярная звезда» начала выходить без него, «Колокол» они создавали уже вместе. У Герцена и Огарева — при общности их теоретических воззрений — творческий труд был разделен. Огарев писал о крестьянском вопросе, тактике освободительного движения, свободе совести.

Будучи убежденным и последовательным атеистом, Огарев полагал, что социалистическое учение не может обойтись без науки, материализма и атеизма. Не обойтись без них и обществу будущего. Но наиболее массовую базу русского освободительного движения, одним из признанных лидеров которого он являлся, составляло крестьянство, а в его среде бытовали разнообразные религиозные верования — православные, старообрядческие, сектантские. Для того чтобы одолеть такого мощного противника, как самодержавие, приходилось налаживать связи с национально-освободительными движениями, получавшими все большее распространение в Российской империи. При этом нельзя было не считаться с католицизмом, исламом и некоторыми другими религиями, влияние которых в той или иной мере сказывалось на этих движениях. Сектантская ограниченность, проявленная в религиозном вопросе, могла бы существенно ослабить борьбу за преобразование России. Герцен и Огарев сумели избежать этой опасности. «Дело в том, — писал Огарев, — что для политической борьбы, для гражданского переворота... теоретический вопрос религиозных или философских убеждений останется вне вопроса и мирно допустит сойтись вместе, в деле гражданского преобразования, ультрамон-

тана и атеиста и стать заодно в движении, с которым оба согласны; да и смешно было бы в основание гражданского союза не поставить свободы совести»¹.

Принцип свободы совести, утверждает Огарев, сохранится и в обществе будущего. При социализме религия и наука могут вести свободный спор. Ни та ни другая не навязываются принудительно государством; каждый гражданин имеет право выбора. «Православие ли обращает раскол, раскол ли обращает православие, наука ли обращает то или другое — пусть обращение совершается силою слова и убеждения»².

Огарев на несколько лет пережил Герцена. Он умер в английском городе Гринвиче летом 1877 г. и там был похоронен. В 1966 г. прах Огарева перенесен на родину и теперь покоится у стен бывшего Новодевичьего монастыря, близ Воробьевых (ныне — Ленинских) гор, где Герцен и Огарев произнесли свою юношескую клятву.

Во второй половине 40-х годов XIX в. *М. В. Петрашевский* в Петербурге и других городах России — Москве, Тамбове, Казани, Ростове, Ревеле — возникли кружки, участники которых считали, что будущее принадлежит социализму. Центральным из них, который имел связи с другими, был петербургский кружок, возглавлявшийся Михаилом Васильевичем Петрашевским. Многие участники других кружков Петербурга постоянно приходили на его «пятницы». За сторонниками и последователями Петрашевского закрепилось название «петрашевцы». В. И. Ленин отмечал их роль в становлении социалистической интеллигенции в России.

Петрашевский (по документам Буташевич-Петрашевский) родился в 1821 г. Его отец был врачом. Выходец из семинарии, он окончил Медико-хирургическую академию в Петербурге. Как хирург, отец Петрашевского занимал видные посты в русской армии, получил звание доктора медицины и хирургии. Именно его пригласили к смертельно раненому 14 декабря 1825 г. на Сенатской площади военному губернатору Петербурга М. А. Милорадовичу. За четыре года до этого Милорадович присутствовал при крещении сына доктора — Михаила, замещая высокого крестника — императора Александра I.

В 1832 г. Михаил Петрашевский был отдан для воспитания в Царскосельский лицей. Лицей, правда, был уже не тот, что во времена А. С. Пушкина. В николаевское царствование

¹ *Н. П. Огарев*. Избранное, с. 292.

² *Н. П. Огарев*. Избр. социально-политические и философские произв., т. I, с. 731.

его окончательно покорили казенщина и рутина. Впрочем, это не мешало ему успешно функционировать: он поставлял именно такие кадры, в которых нуждался режим. Многие из тех, кто учился вместе с Петрашевским, впоследствии стали вельможами, министрами. Но у части лицейстов возник протест против существовавших здесь порядков. Признанным главой «протестантов» становится Петрашевский. Постоянные стычки с лицейским начальством и утвердившаяся за ним репутация смутьяна и вольнодумца не остались без последствий. Несмотря на обнаруженные им дарования и успехи в изучении наук, Петрашевский при выходе из лицея получил чин всего лишь XIV класса (т. е. низший, согласно Табели о рангах) — событие для лицея из ряда вон выходящее!

В марте 1840 г. Петрашевский начал службу переводчиком в министерстве иностранных дел. Желая продолжить образование, осенью того же года он поступил вольнослушателем на юридический факультет Петербургского университета. Петрашевский приобрел основательные познания в юриспруденции, познакомился с различными концепциями утопического социализма. Он все более критически оценивает существующие в России порядки. Не порывая еще полностью с верой в бога, Петрашевский расстается со многими религиозными предрассудками. Мировоззрение его заметно эволюционирует в сторону атеизма. Через год после поступления Петрашевский окончил университет, получив диплом кандидата.

Несогласие с российской действительностью молодой Петрашевский передко выражает в гротескной форме. От министерских чиновников требуют соблюдения униформы — он носит шляпу, похожую на сомбреро, длинные волосы, окладистую бороду. Правительство беззастенчиво покровительствует православию — Петрашевский украшает свою комнату двумя портретами, обращенными друг к другу, — папы римского и оберпрокурора синода. Даже встречая проезжающего по улицам столицы Николая I, Петрашевский демонстративно не приветствует его (в случае инцидента он намеревается объяснить свое невнимание близорукостью и посоветовать императору носить на головном уборе бубенцы).

Но эта экстравагантность скрывает серьезные раздумья. Много времени он проводит за книгами — дома или в Публичной библиотеке. В круг его чтения входят произведения великих социалистов-утопистов, классиков немецкой философии, историков, естествоиспытателей, врачей. Его политический радикализм усиливается, а религиозность терпит полный крах. Петрашевский становится убежденным атеистом.

В своем неприятии действительности Петрашевский не был, конечно, одинок. Оппозиционные настроения зрели в различных слоях русского общества, и Петрашевский — природный организатор — умел находить людей, близких ему по духу. В 1845 г. начались «пятницы» на квартире у Петрашевского, которые продолжались до 1849 г. В кружок Петрашевского входили новые люди, от него отпочковывались дочерние кружки. Собрания петрашевцев посетили многие десятки людей¹. Среди них встречаются имена уже тогда достаточно известные или ставшие известными в недалеком будущем: Ф. М. Достоевский, М. Е. Салтыков-Щедрин, А. Н. Плещеев, П. П. Семенов-Тянь-Шанский.

Всех петрашевцев объединяла вражда к крепостничеству и самодержавию. Но методы и цели борьбы с этим общим врагом понимались по-разному. Некоторые петрашевцы тяготели к либерализму. Другие эволюционировали к революционной демократии. Во второй половине 40-х годов Петрашевский и некоторые из его ближайших соратников стали убежденными демократами и революционерами. Именно они задавали тон в кружках.

Петрашевцы пытались сочетать революционный демократизм с социализмом. Правда, этот социализм был утопическим. Но петрашевцам удалось преодолеть многие его слабые стороны именно благодаря революционному демократизму. Называя себя фурьеристом, Петрашевский говорил, что не надо верить сочинениям Ш. Фурье, как Корану. Социализму, чтобы он стал реальностью, должно предшествовать революционно-демократическое преобразование страны, полагали петрашевцы².

Совместными усилиями была создана богатейшая библиотека. Второго такого собрания запрещенных, преследуемых или по крайней мере не одобряемых правительством книг не было во всей России. Здесь находились произведения Б. Спинозы, Т. Гоббса, К.-А. Гельвеция, Д. Дидро, Л. Фейербаха и других выдающихся атеистов. Особенно полно в собрании петрашевцев была представлена социалистическая литература. В библиотеке имелись «Нищета философии» К. Маркса и «Положение рабочего класса в Англии» Ф. Энгельса; хотя петрашевцы и не принимали марксизма, но за новинками социалистической литературы следили очень внимательно.

¹ См. В. Р. Лейкина-Свирская. Петрашевцы. М., 1965, с. 13.

² См. В. Е. Евграфов. Петрашевцы. — «История философии в СССР», т. 2, с. 440.

Петрашевцы продолжали революционные традиции декабристов, но возлагали свои надежды не на военную, а на народную революцию. Среди петрашевцев были прямыми потомки декабристов. Н. С. Кашкин был осужден как петрашевец, а его отец С. Н. Кашкин как декабрист. Но дело заключалось не только в родстве по крови. Существовало не менее близкое родство по убеждениям. Об этом родстве, связывающем различные поколения русских революционеров, А. И. Герцен говорил: «Петрашевцы были нашими меньшими братьями, как декабристы — старшими»¹.

Значительную роль в становлении мировоззрения петрашевцев сыграли публикации В. Г. Белинского и А. И. Герцена в «Отечественных записках» и «Современнике». Петрашевцам были хорошо знакомы, в частности, философские работы Герцена «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы». Можно сказать, что диалектику они изучали не только по Гегелю, но и по Герцену. Многим из них Герцен помог стать материалистами и атеистами. Читавшееся на собраниях петрашевцев письмо В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю, насыщенное революционными и атеистическими идеями, вызвало всеобщий восторг.

Важной акцией петрашевцев явилось издание второго выпуска «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка». Первый выпуск словаря вышел в свет в 1845 г. В подготовке его к изданию участвовал Петрашевский. Во втором выпуске, опубликованном в 1846 г., ему принадлежала основная авторская и редакторская работа. Книгу, призванную служить сугубо прикладным целям, Петрашевскому удалось наполнить научным и политическим содержанием. Между статьями «Мариоттова трубка» и «Орден мальтийский» разместились такие, в которых рассказывалось о многих положениях и понятиях истории, утопического социализма и философского материализма.

При издании словаря цензура не была столь бдительна, как при издании научной публицистики, поэтому кое-что в нем удалось высказать вполне откровенно. В словаре использовались исторические и социальные аналогии и параллели. Остро критиковались порядки, свойственные России, но формально упоминались Турция или Китай. Исторический процесс раскрывался как смена различных эпох, и во всемирном масштабе переживаемый Россией этап оказывался пройденным, архаичным. В словаре подвергался критике и буржуазный строй,

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. X. М., 1956, с. 318.

утвердившийся в передовых странах Запада, аргументированно доказывалось, что нормальным состоянием общества является социализм.

Ирония была присуща всему литературному творчеству Петрашевского. Вот что, например, говорилось в словаре о российской бюрократии, прославившейся своей неповоротливостью и разладом с назревшими общественными потребностями страны: «Мы должны благодарить Петра и мудрых его наследников, что они приблизили нас к идеалу государственной, общественной и человеческой жизни, в котором все стараются более подчинить не случаю, не обстоятельствам, не старине, а идее истинного и прекрасного, и что в нашей администрации уже нет места... господству привычки, рутины и бессознательно принятых предрассудков, и что наука, знание и достоинство ею руководят!! и что главным и отличительным признаком нашей национальности в настоящее время есть благородное стремление постепенно освободиться от влияния случая и подчинить все явления жизни общественной безусловным законам разума...»¹

Разнообразные методы применялись в словаре для критики религиозного мировоззрения, пропаганды атеизма. Некоторые религиозные явления раскрывались при объяснении других, сходных с ними. В словаре иностранных слов, естественно, нет термина «мощи». Об «ископаемом» православном епископе и о занятых его раскопками саперах «во Христе» вскоре скажет А. И. Герцен в своей вольной прессе. Но и читатель словаря не оставался в неведении — что такое мощи он мог узнать из статьи «Мумия».

Во втором выпуске словаря содержится целостное материалистическое и атеистическое учение о религии, но оно расчленено и изложено в статьях, значительная часть которых, если судить по их названиям, не имеет к религии прямого отношения («Оптимизм», «Оратор» и др.). Однако при последовательном чтении отдельные элементы этого учения (статьи соединяются друг с другом путем отсылок) образуют как бы единую мозаичную картину.

Принципиальной для понимания религиозного мировоззрения является статья «Мистицизм». Мистицизм трактуется здесь фактически как синоним религии и оценивается как «ве-

¹ М. В. Буташевич-Петрашевский. Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Выпуск второй. — «Философские и общественно-политические произв. петрашевцев». М., 1953, с. 194—195.

личайшее заблуждение, существующее с незапамятной поры и более всего препятствующее успехам человеческого ума», как «система нелепая и сама себе противоречащая»¹.

В нескольких статьях рассматривается основополагающее для религии понятие бога. В статье «Натурализм» суммируются основные выводы материализма, согласно которым бог — продукт человеческого творчества. Статья «Оракул» рассказывает о том, как сфера божественного вмешательства в дела реального мира постепенно сужается. В новое время при исследовании природы идея божества вводится лишь в тех случаях, когда та или иная научная проблема еще не решена.

Взаимоотношения между религией и нравственностью освещаются в статье «Мораль». В ней сообщается, что подлинная нравственность основывается не на априорных предположениях, а на потребностях человеческой природы; она содействует всестороннему развитию человека. Ее противоположностью являются те нравственные нормы, которые все еще господствуют в общественной жизни. Они тесно связаны с религией, и характерные особенности их — односторонность, претензия на исключительность, нетерпимость.

В статье «Оптимизм» критикуются телеологические воззрения и базирующееся на них доказательство бытия бога. На каждом шагу человек сталкивается с такими явлениями, которые невозможно согласовать с идеей о доброте и мудрости божества и которые, напротив, влекут человека в водоворот плодотворных сомнений. Атеизм опирается на факты, противоречащие учению об абсолютной целесообразности, и его нападения на телеологию сокрушительны.

Возникновение и эволюция религиозных верований рассматриваются в статьях «Неохристианизм» и «Оракул». В них утверждается, что религия — не досужая выдумка. Первоначально это обожествление природы, когда любое ее проявление трактуется как действие божества. И на других этапах истории она соответствует степени умственного развития человечества.

Статья «Оранжевые» рассказывала о борьбе протестантов и католиков в Ирландии. Социально-политические мотивы звучат в этом конфликте весьма отчетливо. Стремясь закрепить свое владычество над ирландцами, Англия всеми средствами навязывает им протестантизм. Католицизм ирландцев стано-

¹ М. В. Буташевич-Петрашевский. Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Выпуск второй. — «Философские и общественно-политические произв. петрашевцев», с. 146—147.

вится в данном случае одной из нравственных опор в их борьбе за национальную независимость.

На страницах словаря выражается уверенность, что предрассудки и заблуждения с прогрессом общества и науки отжидают свой век. Ныне их существование можно продлить лишь искусственно, «но и то только в обществе невежественном, необразованном, не вступившем в эпоху сознания и самозаконного развития»¹ (статья «Оратор»). Тем самым религии вместе с другими предрассудками и заблуждениями предрекалась гибель на высшей стадии развития общества, которая неизбежно наступит.

Статьи «Обскурантизм» и «Обскурант» были сняты цензурой. В них шла речь, в частности, о религиозном обскурантизме, излюбленный прием которого — изобразить ум человека ограниченным, божество — непонятым, а истину — недостижимой.

Словарь появился в глухую пору реакции. Произведенное им впечатление было велико. «Петрашевцы, — писал А. И. Герцен, — ринулись горячо и смело на деятельность и удивили всю Россию «Словарем иностранных слов»»². М. А. Бакунин находил, что это был «дерзкий, головоломно-смелый поступок»³.

Власти быстро спохватились. Из 2 тыс. отпечатанных экземпляров книги им удалось захватить и уничтожить 1600. Цензор, отвечавший за издание книги, получил строгий выговор (он отделался сравнительно легко, так как его прошлая деятельность оказалась «безупречной»). Однако 400 экземпляров книги разошлось.

Атеистические взгляды петрашевцы публично излагали на своих собраниях.

Сохранились рукописи Н. А. Спешнева, посвященные философским проблемам. Изложенные в них идеи использовались, конечно, и в выступлениях Спешнева в кругу петрашевцев. Наибольший интерес представляют в них те места, где критикуются уступки, сделанные религии Л. Фейербахом. Эта критика свидетельствует о философской зрелости петрашевцев, не ставших эпигонами немецкого материалиста. С точки зрения Спешнева, учение Фейербаха — не конечный итог философии

¹ М. В. Буташевич-Петрашевский. Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Выпуск второй. — «Философские и общественно-политические произв. петрашевцев», с. 319.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. X, с. 344.

³ М. А. Бакунин. Собр. соч. и писем 1828—1876, т. IV. М., 1935, с. 343.

и атеизма, а лишь путь, ведущий к полному и безусловному отрицанию религии¹.

На одном из собраний петрашевцев с сообщением о происхождении религии выступил Ф. Г. Толь. Он говорил о том, что религии возникают на различных этапах развития общества, причем не только у народов «неразвитых», но и у таких, степень образования которых являлась достаточно высокой (так было при становлении христианства и ислама). До тех пор пока человек не научился покорять природу, он сам подавлен ее грубыми и гигантскими силами. Из этого чувства подавленности первоначально и возникает религия. На более высоких стадиях социальной жизни своим авторитетом она призвана скреплять нравственные и иные общественные нормы. Правда, отдавая дань теории обмана, Толь полагал, что в этом случае основатели религий сознательно навязывают народам свою волю.

В речи на обеде, посвященном памяти Ш. Фурье, А. В. Ханьков выразил убеждение, что перемены в мире надо ждать не от веры и не от молитвы, как полагают христиане. Не религия, а наука преобразует мир.

С критикой религии не раз выступал и Петрашевский.

В кружках петрашевцев господствовал дух атеизма. Некоторые посетители кружков, разделявшие первоначально религиозные воззрения, впоследствии стали сомневаться в них или даже пришли к атеизму².

В 1848—1849 гг. в среде петрашевцев крепнет убеждение, что организационно не оформленные кружки должна заменить прочная конспиративная организация. Предпринимаются попытки создать тайную типографию. Разгром кружков петрашевцев не позволил осуществить эти планы.

В 1848 г. в Европе наступила полоса революционных выступлений. Российская реакция стала поэтому еще более подозрительной, агрессивной и злобной. Очевидец происходившего позже вспоминал: «...когда, по случаю западных происшествий, цензура всю своей массой обрушилась на русскую литературу и, так сказать, весь литературно-либеральный город прекратил

¹ См. *Н. А. Спешнев*. Письма к К. Э. Хоецкому. — «Философские и общественно-политические произв. петрашевцев», с. 494—499. Хоецкий — польский публицист и писатель, живший в эмиграции, в Париже. Новые материалы позволяют предположить, что адресатом этих философских трактатов был не Хоецкий, а петербургский знакомый Спешнева — В. А. Энгельсон (см. *В. Р. Лейкина-Свирская*. Петрашевец Н. А. Спешнев в свете новых материалов. — «История СССР», 1978, № 4, с. 136).

² См. *В. И. Семеvский*. Собр. соч., т. 2. М., 1922, с. 153—154.

по домам положенные дни, один Петрашевский нимало не колебался принимать у себя своих друзей и коротких знакомых, — это обстоятельство, признаюсь, привязало меня к человеку навеки. Он, как и все его гости, очень хорошо знал, что правительство, внимая чьим бы то ни было ябедам, может быть, для одного своего удостоверения лично в сущности дела во всякую минуту могло схватить, так сказать, весь его вечер и начать розыски, — и не смутился духом...»¹

В конце 1848 г., когда российское самодержавие приступило к практическому исполнению своих функций жандарма Европы, завоеывая симпатии контрреволюционных кругов на Западе, когда оно начало свирепо подавлять оппозицию внутри страны, Петрашевский так оценивал политическую обстановку: «...Карл Иванович² здоровье, говорят, поправилось вследствие удачи его оборотов с Европою, но эти успехи временные, и кредит к его лицу и конторе падает все более и более»³.

Правительство давно обратило внимание на Петрашевского и людей его круга, но не сразу смогло собрать улики против них. Несколько раз подсылавшиеся к Петрашевскому сыщики угадывались им и опозоренные уходили ни с чем. Одного из них он просто назвал дураком и велел передать своему начальству, чтобы оно подобрало людей поумнее. Наконец, наиболее ловкому агенту повезло. Это был П. Д. Антонелли. Поступив служить в тот же департамент, что и Петрашевский, он разыграл человека свободных мнений и завоевал его доверие. Вскоре он без приглашения явился на одну из «пятниц». Постепенно ему удалось сблизиться с Петрашевским. Он стал при нем тем, чем был А. И. Майборода при П. И. Пестеле. В марте — апреле 1849 г. Антонелли постоянно посещал собрания петрашевцев. Этот господин с глазами, уклоняющимися от взгляда собеседника, при случае афишировал свое фрондерство, однако не столько говорил сам, сколько вызывал на откровенность других. После каждого собрания он фиксировал факты, имена, мнения. Агент обстоятельно докладывал о политических убеждениях петрашевцев, об их атеизме.

В ночь с 22 на 23 апреля 1849 г. Петрашевский и несколько десятков его сторонников были арестованы и заключены в Петропавловскую крепость. Аресты продолжались и впослед-

¹ Документы следствия по делу А. П. Баласогло. — «Дело петрашевцев», т. II. М. — Л., 1941, с. 92.

² Речь идет о Николае I.

³ М. В. Буташевич-Петрашевский. Письмо к П. А. Кузьмину. 27 ноября 1848. — «Философские и общественно-политические произв. петрашевцев», с. 365.

ствии. Материалы, представленные провокатором, значительно облегчили следствие по делу петрашевцев.

Смертный приговор был вынесен 21 петрашевцу. 22 декабря 1849 г. их вывели на Семеновский плац в Петербурге, зачитали приговор, обрядили в саваны. К ним подошел священник с крестом и Евангелием — он призвал их исповедаться. Лишь один из них отозвался на призыв священника — остальные отказались от исповеди. После этого М. В. Петрашевского, Н. А. Спешнева и Н. А. Момбелли привязали к столбам. Петрашевский не хотел, чтобы ему закрывали лицо колпаком, заявив, что «не боится смерти и может смотреть ей прямо в глаза»¹. Взвод солдат стал целиться. Остальные осужденные ждали своей очереди. В это время подскакал фельдъегерь и объявил царскую «милость». Солдаты опустили ружья. Петрашевцы приговаривались к каторге, арестантским ротам, отправлялись рядовыми в армию, воевавшую на Кавказе.

Петрашевский был осужден на бессрочную каторгу, куда его было приказано везти немедленно, прямо с эшафота. К нему подошел палач и стал заковывать в цепи. Почему-то это у него плохо получалось. Тогда Петрашевский, только что переживший приготовление к расстрелу, заковал себя сам. Присутствие духа не покидало его ни на миг. Он попросался с товарищами, его посадили в сани и увезли.

До Тобольска по разбитым дорогам его домчали без остановок за 11 суток. Здесь находившемуся в пересыльной тюрьме Петрашевскому помогли сосланные в Тобольск декабристы — они снабдили его предметами первой необходимости для дальнейшего пути по Сибири. Из Тобольска Петрашевский шел пешком по этапу с партией ссыльных через Иркутск в Нерчинскую каторгу. Здесь он должен был находиться до конца своих дней.

Но в феврале 1855 г. умер Николай I. Вступление на престол нового императора по традиции сопровождалось облегчением участи тех, кто был осужден при его предшественнике. В конце 1856 г. Петрашевского переводят с каторги на поселение.

Какое-то время он жил в Иркутске, сотрудничал в «Иркутских губернских ведомостях». Он сохранил революционные убеждения и негибаемый характер и вскоре возобновил борьбу с самодержавием.

Любой протест со стороны ссыльного мог окончиться трагически. Особенно опасны были выступления по политическим

¹ Из записок барона М. А. Корфа. — «Петрашевцы. Сборник материалов», т. I. М. — Л., 1926, с. 202.

вопросам. Вероятно, Петрашевскому была известна судьба декабриста М. С. Лунина. Отбыв каторгу, Лунин с 1836 г. находился на поселении в селе Урик, близ Иркутска. Здесь он создал и распространил в рукописях ряд произведений, в которых правдиво рассказал о движении декабристов и его целях. Лунин не скрывал своей неприязни к правительству и местной администрации. В 1841 г. он был вновь арестован и отправлен на каторгу в Акатуй, где скончался в 1845 г.¹

Петрашевский пошел по пути Лунина. Не желая мириться с царящим произволом, он не пренебрегал ни одной из тех форм борьбы, которые были ему доступны.

В течение десяти лет, обращаясь в различные инстанции, Петрашевский добивался отмены приговора, вынесенного в 1849 г. ему и его товарищам. В деле Петрашевского, как и в других подобных случаях, правительство и подконтрольный ему суд не сочли нужным сколько-нибудь строго руководствоваться даже теми драконовскими законами, которые существовали в стране. На этом и основывал свои протесты такой опытный юрист, как Петрашевский. Конечно, правительство не собиралось реабилитировать революционеров, и разоблачение совершенных им судебных злоупотреблений имело чисто пропагандистское значение.

Не боялся Петрашевский и местной администрации, уверенной в своей всемогущности и привыкшей творить произвол безнаказанно.

В феврале 1860 г. он был арестован. Последовали новые ссылки — сначала в Минусинск, затем в Шушенское, оттуда в еще более глухие места. Месяц он провел в Красноярской тюрьме.

Но Петрашевский не чувствовал себя одиноким. В кругах ссыльных и местного населения он пользовался большим уважением. Петрашевский переписывался с декабристом Д. И. Завалишиным. Не забывало его и новое поколение русских революционеров. Первый вопрос М. Л. Михайлова, когда его привезли в Красноярск по дороге на каторгу 7 февраля 1862 г., был: «Здесь ли Петрашевский?» Петрашевский находился в это время в Красноярске, и встреча между ними состоялась. «Видевшись с ним всего один день, — сообщает Михайлов, — я не могу, разумеется, сказать о нем многого; но общее впечатление было для меня приятно»². Позже, когда для организации

¹ См. Н. Эйдельман. Лунин. М., 1970.

² Н. В. Шелгунов, Л. П. Шелгунова, М. Л. Михайлов. Воспоминания в двух томах, т. 2. М., 1967, с. 402.

побега Михайлова в Сибирь приехал Н. В. Шелгунов, Петрашевский виделся и с ним. В поддержку Петрашевского, подвергавшегося гонениям, выступал «Колокол».

Петрашевский умер 7 декабря 1866 г. в затерянном среди тайги небольшом селе Бельском, в 150 верстах от Енисейска. Незадолго перед этим ему исполнилось 45 лет. Он до конца жизни оставался убежденным атеистом. По свидетельству односельчан, «он в церковь не ходил, попов не любил»¹. Духовенство не утратило к нему неприязни и после его кончины. Ссылаясь на то, что он умер без покаяния, оно распорядилось похоронить его вне кладбища. Могила Петрашевского не была отмечена даже камнем. Позже новые ссыльные насыпали на ней холм земли.

В один из январских дней 1904 г. в маленьком женевском кафе возник разговор о Н. Г. Чернышевском. Собеседники — русские эмигранты, и среди них В. И. Ленин. Задетый непочтительным замечанием, брошенным в адрес Чернышевского одним из спорщиков, Ленин подробно и обстоятельно высказал свое мнение об этом мыслителе. Он говорил, что это самый большой и талантливый представитель социализма до К. Маркса. Сотни людей увлек он на революционный путь своим романом «Что делать?», в том числе брата Ленина — А. И. Ульянова, а затем и его самого. Когда юный Ленин был исключен из Казанского университета и сослан в деревню Кокушкино, он отыскал комплект журнала «Современник» за предыдущие десятилетия и перечитал публиковавшиеся там статьи Чернышевского. Благодаря Чернышевскому он впервые познакомился с философским материализмом и диалектическим методом, так что потом ему уже сравнительно легко было постичь диалектику Маркса. Влияние Чернышевского в тот период дополнялось влиянием его соратника и друга Н. А. Добролюбова².

Николай Гаврилович Чернышевский родился 12 июля 1828 г. в семье потомственного церковнослужителя, саратовского священника Гавриила Ивановича Чернышевского. Мать Николая Гавриловича также происходила из духовного сословия. Естественно, что в детстве он испытал сильное воздействие религии.

¹ См. В. Арефьев. М. В. Буташевич-Петрашевский в Сибири. — «Петрашевцы», т. I, с. 220.

² Из книги Н. Валентинова «Встречи с В. И. Лениным». — «В. И. Ленин о литературе». М., 1971, с. 253—257.

В отличие от большинства представителей русского духовенства его отец был неплохо образован. Он свободно читал в подлинниках греческих и латинских классиков, говорил по-французски. Без помощи учителей он сумел дать сыну начальное образование и подготовил его для поступления в семинарию. Иным, чем у многих церковников, был и его нравственный облик. Неплохо воспитанный, деликатный и добрый человек, он умел завоевывать уважение и симпатии окружающих. В детстве и юности Н. Г. Чернышевский связывал достоинства отца с его христианством. Впоследствии, когда начались его религиозные сомнения, это обстоятельство какое-то время являлось одним из препятствий для полного разрыва с прежним мировоззрением.

В 1842 г. Чернышевский поступил в Саратовскую семинарию и проучился в ней несколько лет. Уже тогда он поражал всех знавших его своими знаниями и начитанностью. Наставники Чернышевского предполагали в нем восходящее светило православной церкви. Однако интересы одаренного семинариста выходили далеко за пределы теологии. То, что могла дать ему семинария, вскоре перестало удовлетворять его. Он мечтает об ином, гораздо лучшем образовании. В 1846 г. Чернышевский прерывает свои занятия и, не кончив курса, уезжает из Саратова в Петербург. После сдачи вступительных экзаменов он поступает в столичный университет.

Переломным в духовном развитии Чернышевского стал 1848 год, когда сначала во Франции, а затем в других западноевропейских странах вспыхнула революционная борьба с отжившими свой век социальными порядками. Все его симпатии на стороне тех, кто пытается преобразовать мир. Иными глазами он начинает смотреть и на то, что происходит в России. В конце 1848 г. Чернышевский знакомится с петрашевцами А. В. Ханыковым и И. М. Дебу. Беседы с ними вселили в него уверенность в неизбежности революционных событий в России. И лишь последовавший в скором времени арест его новых друзей помешал Чернышевскому самому стать петрашевцем.

Эволюция его взглядов продолжалась. Он все более прочно усваивает республиканские убеждения и социалистические идеалы. Крепнущий политический радикализм при соприкосновении с религиозными иллюзиями оказывал на них разрушительное воздействие. Дневники, которые Чернышевский вел в 1848—1853 гг., позволяют составить представление о том, как совершался его отход от религии.

Запись от 2 августа 1848 г. свидетельствует, что Чернышевский осознает уже, как мало «клеится» его христианство с дру-

гими, вновь воспринятыми им понятиями и взглядами. Оно, говорит владелец дневника, «редко вспоминается и мало, чрезвычайно мало действует на жизнь и ум». Чернышевский приходит к выводу, что он христианин «более по силе привычки»¹.

И все же религиозность, усвоенная в детстве, прочно привязанная ко всему прежнему укладу его жизни, «подкрепленная» нравственным авторитетом родителей, изживалась нелегко. Для полного преодоления религиозного мировоззрения Чернышевскому потребовалось несколько лет. Вопреки несоответствию этого мировоззрения революционным взглядам, обнаружившемуся быстро и ясному ему самому, он стремился сохранить и то и другое. Дневниковая запись, сделанная Чернышевским 4 декабря 1848 г., рассказывает о его встрече и беседе с Ханыковым и Дебу. Чернышевский полностью солидарен с радикальными политическими взглядами этих петрашевцев, но их религиозное неверие пока что неприемлемо для него.

В это время Чернышевский еще полагает, что христианство может быть полезно. Он не согласен, конечно, с тем, что проповедует русская православная церковь. Христианство в его настоящем, современном виде представляет собой «устарелую форму». Те верования, которые внушает церковь, «решительно не годятся», и ее толкование христианства «решительно негодно». Однако Чернышевский считает, что возможности христианства не исчерпаны. Не надо смешивать, говорит он, сущность христианства с теми его проявлениями, которые оно приобрело ныне².

Чернышевский делает акцент на христианской нравственности, считая, что, будучи усовершенствованной, именно она с успехом может послужить теории и практике. Что касается собственно веры в сверхъестественное, то она заметно слабеет и сфера ее действия неуклонно сокращается. Это и предопределило в конечном счете полный крах системы его религиозных взглядов.

25 сентября 1848 г. Чернышевский пишет в дневнике о своем отношении к христианскому догмату о «благодати» (т. е. о божественном содействии людям, оказываемой им богом «милости»). Не отвергая этот догмат решительно, он не убежден твердо и в его истинности, вообще не имеет о нем ни-

¹ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч. в пятнадцати томах, т. I. М., 1939, с. 66.

² См. там же, с. 132, 248.

каких определенных и точных представлений. 25 февраля 1849 г. Чернышевский отмечает, что его вера в личного бога и божественность христианства является весьма шаткой. 11 июля 1849 г. в дневнике появляется следующая запись о его отношении к религии: «Ничего не знаю; по привычке, т. е. по сrostившимся с жизнью понятиям, верую в бога и в важных случаях молюсь ему, но по убеждению ли это? — бог знает. Одним словом, я даже не могу сказать, убежден я или нет в существовании личного бога... В бессмертие личное снова трудно сказать, верю ли, — скорее нет...»¹

Эти сомнения продолжают долго. 20 января 1850 г. он еще не в состоянии ясно определить свое отношение к бытию бога, бессмертию души и некоторым другим религиозным проблемам. Теоретически он уже развенчал их, но в практической жизни у него пока не хватает решительности и твердости расстаться со своими прежними мыслями.

Необходимо подчеркнуть, что его сомнения относятся лишь к вопросам веры. Его революционные убеждения непоколебимы; для их торжества, говорит Чернышевский, «я несколько не подорожу жизнью». В то же время ему «жаль, очень жаль... было бы расстаться с Иисусом Христом, который так благ, так мил душе своею личностью, благой и любящей человечество, и так вливает в душу мир, когда подумаешь о нем»².

Но существовавшие в его сознании идейные коллизии постепенно находили свое решение. Последовательность и логичность в воззрениях приобретались путем все большего изживания религиозности: одно за другим религиозные представления утрачивают свое влияние. 15 сентября 1850 г. он пишет о прогрессирующем у него скептическом отношении к религии и почти совершенной своей преданности материализму. Его религиозность постепенно угасает.

После окончания университета Чернышевский возвращается в Саратов и весной 1851 г. приступает к преподаванию в Саратовской гимназии. Прекрасный и широко эрудированный педагог, он стал вскоре кумиром своих учеников. Он говорил с ними не только о литературе, но и о крепостном праве, религии. Некоторые из его учеников стали впоследствии активными участниками освободительного движения, пропагандистами его идей. Они и много лет спустя поддерживали дружеские отношения со своим бывшим преподавателем. Один из них, Н. П. Турчанинов, в 1856 г. познакомил Чернышевского со

¹ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. I, с. 297.

² Там же, с. 193.

своим товарищем по Педагогическому институту Н. А. Добролюбовым.

Интересные воспоминания о встречах с Чернышевским в Саратове оставил Н. И. Костомаров — известный историк, отбывавший здесь ссылку как один из организаторов тайного Кирилло-Мефодиевского общества, действовавшего на Украине. Противник существующего режима, но человек, склонный в политике к либерализму, а в духовной жизни — к мистике, он являлся постоянным собеседником и оппонентом Чернышевского. По его словам, Чернышевский «стал ярым апостолом безбожия, материализма и ненависти ко всякой власти». Костомаров свидетельствует, что Чернышевский, отрицая реальность христианского бога, считал его олицетворением отвлеченной идеи: «Это то же, что какой-нибудь Зевс — громовержец, Посейдон — колебатель моря, Плутон — властитель недр земли, Аполлон и Афина — выражения человеческого творчества в области науки и искусств. Такое олицетворение отвлеченных понятий было неизбежно в период юности человеческой мысли, но стало излишним и вредным, когда человек расширил кругозор своих взглядов, точно так, как детские воззрения уместны для ребенка, но неуместны и вредны для взрослого...»¹ По мнению Чернышевского, мечтания о бессмертии души удерживают человека от улучшения собственного существования на земле; фантастические надежды на вечное потустороннее блаженство примиряют с несправедливостью в реальной жизни и делают беспредметной борьбу с этой несправедливостью. Обожествление властей также призвано стеснять свободу человеческого бытия. Весь этот общественный порядок непременно должен быть разрушен, и для этого нужен радикальный переворот.

Таким образом, общие взгляды Чернышевского на мир приходят в соответствие с его революционно-демократическими убеждениями и отныне развиваются вместе с ними. Вся система его воззрений приобретает цельность и единство.

На студенческой скамье Чернышевский начал знакомиться с произведениями Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха.

Овладение гегелевским философским наследием привело его к выводу, что общие принципы, выдвинутые немецким идеалистом, отличаются необычайной широтой и мощностью, применение же их самим Гегелем к анализу конкретной действительности

¹ Автобиография Н. И. Костомарова (Записана его женой А. П. Костомаровой). — «Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников» в двух томах, т. I. Саратов, 1958, с. 157.

сти обнаруживает его непоследовательность, ограниченность и политический консерватизм. Ни одного дня не был Чернышевский простым адептом знаменитого диалектика.

Лучшим мыслителем столетия Чернышевский считал Фейербаха и в молодости знал из него «наизусть» целые страницы. Но и к нему отношение Чернышевского было с самого начала критичным. Получив в феврале 1849 г. «Сущность христианства» от Ханыкова и прочитав первые страницы книги, Чернышевский сразу же обнаружил недостаточность феербаховского метода «сведения» религиозных представлений к их земным прообразам. По поводу рассуждений Фейербаха о том, что бог — абстракция человека, Чернышевский записывает в дневнике 25 февраля 1849 г.: «...человек всегда воображал себе бога человечески, по своим собственным понятиям о себе, как самого лучшего абсолютного человека, но что ж это доказывает? Только то, что человек все вообще представляет как себя... Например, Раев¹ думает обо мне по себе, я о Гёте и Гоголе по себе, и собственно в моем воображении под этими именами являются не Гёте и Гоголь, а я сам же, мои же собственные понятия о них, т. е. обо мне, а не они...»²

Юный Чернышевский, который не был тогда еще материалистом и атеистом, не мог, разумеется, предложить сколь бы то ни было обоснованного альтернативного решения феербаховскому, но неудовлетворенность, испытанная им при этом, вполне законна. «Фейербах, — писал К. Маркс, — исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы»³.

Идя к материализму, Чернышевский, так же как и его предшественники по революционной демократии, не становился правоверным феербахианцем, материалистом метафизического толка. Вслед за ними он материалистически осваивал гегелевскую диалектику. Он учился не только у Гегеля и Фейербаха. Он был продолжателем В. Г. Белинского и А. И. Герцена.

¹ А. Ф. Раев — родственник Чернышевского.

² Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. I, с. 248.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 2.

Но Чернышевский пошел дальше их. Его теоретическая деятельность — вершина русского освободительного движения. Из всех мыслителей до К. Маркса и Ф. Энгельса он был наиболее близок к диалектическому и историческому материализму.

В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин называет Чернышевского великим русским гегельянцем и материалистом и считает, что при решении некоторых проблем философии он «стоит вполне на уровне Энгельса». Лишь отсталость русской жизни, говорит Ленин, помешала Чернышевскому «подняться до диалектического материализма»¹.

Чернышевскому не суждено было перейти ту черту, которая отделяла его от марксизма. Когда он приблизился к тем идеям, которые разрабатывались Марксом и Энгельсом, его творческая жизнь была нарушена арестом. В Сибири Чернышевский уже не располагал достаточной научной информацией.

Марксу и Энгельсу были известны и его судьба, и его работы. Внимательно следя за пробуждающейся Россией, они систематически обращались к Чернышевскому. Имя его постоянно встречается на страницах их публикаций и в переписке. Маркс оценивал Чернышевского как великого русского ученого и критика. Он писал, что его труды «делают действительную честь России» и доказывают, что она «тоже начинает участвовать в общем движении нашего века»². «...Великий мыслитель, которому Россия обязана бесконечно многим...»³ — так отзывался о Чернышевском Энгельс.

Данные высказывания затрагивают научную, литературную и политическую деятельность Чернышевского, которая началась в 1853 г. В мае этого года он вернулся в Петербург. Вскоре он знакомится с Н. А. Некрасовым, издававшим и редактировавшим «Современник», и становится сотрудником журнала. В отличие от своих предшественников — В. Г. Белинского и А. И. Герцена, эволюция взглядов которых отражалась на страницах их произведений, Чернышевский, вступив на путь публициста, сразу же заявил себя революционным демократом, материалистом и атеистом. Разумеется, в процессе решения конкретных проблем его воззрения после 1853 г. развивались и крепились, но они уже не требовали основательной перестройки.

Н. Г. Чернышевский, говорит В. И. Ленин, «умел влиять на все политические события его эпохи в революционном духе, проводя — через препоны и рогатки цензуры — идею крестьян-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 382, 384.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 16, с. 428.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, с. 441.

ской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей»¹. Столь же умело и последовательно — причем также в подцензурных произведениях — Чернышевский пропагандировал материализм и атеизм.

Вскоре после возвращения в Петербург, в середине 1853 г., Чернышевский приступает к работе над философской диссертацией «Эстетические отношения искусства к действительности». В 1855 г. диссертация была опубликована, и 10 мая 1855 г. состоялась ее публичная защита. В диссертации Чернышевский, в частности, доказывал, что задача науки — объяснять происхождение фантастических мнений (всякий легко угадывал, что речь идет о религии), но она не может и не должна мирить их с истиной. Подвергая критике представления о судьбе (они в его изложении оказывались тождественными религиозному учению о «промысле божием»), Чернышевский убедительно показал: судьба, несмотря на то, что она пренебрегает расчетами массы людей и любит случай, все же подчиняется тем, кто задает тон в жизни общества, и осуществляет их намерения.

В диссертации Чернышевский сумел придать материалистическим и атеистическим положениям такую форму, которая, не причиняя ущерба их ясности, затрудняла враждебные нападки на них. Противники Чернышевского вынуждены были поэтому сразу же прибегнуть к таким мерам, которые не имели ничего общего с научными аргументами: магистерскую степень, завоеванную им в открытом диспуте, он получил лишь в 1858 г., да и то потому, что в противном случае серьезно пострадал бы престиж Петербургского университета, в стенах которого состоялась защита.

В 1855—1856 гг. Чернышевский печатает в журнале «Современник» «Очерки гоголевского периода русской литературы». Здесь немало внимания он уделяет вопросам философии и атеизма. Сила человека, утверждает автор, зависит от знания действительности; только действуя в соответствии с законами окружающего мира, человек способен добиваться его улучшения. Но нельзя рассчитывать на успех, если обращаться за помощью к созданиям фантазии, т. е., как это совершенно недвусмысленно подразумевается, к продуктам религиозного творчества. То, что предлагает человеку вера в сверхъестественное, противно природе и нравственности. Для счастья человека не нужно ни философского камня, ни жизненного эликсира, ни тех благ, «какими манит его волшебство фантазии,

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, с. 175.

запасающей за облака». «Как найдено было, что мечты фантазии не имеют ценности для жизни, точно так же найдено было, что не имеют значения для жизни многие надежды, внушаемые фантазиею»¹, — резюмирует Чернышевский.

Развитию философского материализма была посвящена специальная работа Чернышевского — «Антропологический принцип в философии» (1860). В ней рассматриваются, в частности, «фантастические гипотезы», навязываемые естествознанию идеализмом и религией. Чернышевский называет их бреднями. Он говорит об их несоответствии современным ему знаниям. Чернышевский напоминает, что еще открытия Коперника в астрономии повлекли за собой важные мировоззренческие выводы. Как известно, они были направлены против религии. Научные открытия XIX в., подчеркивает Чернышевский, производят аналогичное действие, но его масштабы гораздо значительнее.

Со второй половины 50-х годов Чернышевский возглавил революционно-демократический лагерь. «Вокруг Чернышевского... — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — сплотилась целая фаланга публицистов, многочисленная группа из офицеров и учащейся молодежи»². Его идейное влияние испытывали нелегальные революционные организации. В июне 1859 г. Чернышевский тайно ездил в Лондон для встречи с А. И. Герценом и координации сил русского освободительного движения.

Во второй половине 50-х — первой половине 60-х годов в России возникла революционная ситуация. У революционных демократов были основания рассчитывать на близкую крестьянскую революцию. В этих условиях Чернышевский выдвинул и обосновал свои взгляды о будущем России. Он полагал, что страна может миновать стадию капитализма и встать на путь развития, ведущий к социализму. Этот путь возможен потому, что в России сохранилась крестьянская община, которая, несмотря на свою архаичность, способна послужить исходным пунктом для создания общественных отношений, исключаящих частную собственность и эксплуатацию. Но эта возможность может стать действительностью лишь при благоприятных внешних обстоятельствах: отставший народ минует средние ступени развития и перейдет прямо с низшей на высшую, если он будет иметь передовых соседей и испытывать их влияние. Чернышевский был уверен, что, опираясь лишь на собственные силы, Россия в середине XIX столетия еще не спо-

¹ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. III. М., 1947, с. 229.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, с. 432.

собна достичь социализма. Ей нужна поддержка вступившего на путь социализма Запада. Но если Россия начнет, не придется ли ей ждать слишком долго? Реально оценивая трудности, которые встретит Западная Европа при своем движении к социализму, Чернышевский не разделял все же того исторического пессимизма, который после неудачных революций 1848—1849 гг. был временами свойствен А. И. Герцену. Он обращал внимание на увеличение численности рабочих на Западе и их просвещение. «Не ясно ли, — писал Чернышевский, — что они приобретают силу предъявить свои требования с большей настойчивостью, с большей расчетливостью, следовательно, с большим успехом? Не ясно ли, что победы старого порядка вещей над ними могут быть только мимолетными задержками окончательного торжества новых экономических интересов?»¹

К Маркс и Ф. Энгельс с одобрением относились к основным положениям программы Чернышевского и не раз публично заявляли об этом. Они считали, что демократическая революция в России и последующая за ней социалистическая революция на Западе взаимно дополняют друг друга. Маркс называл замечательными статьи русского ученого, в которых были изложены его мысли о том, что для России необязательно проходить стадию капитализма. Еще и в 1877 г. Маркс не исключал для России такой вариант развития. В своем письме в редакцию журнала «Отечественные записки» он говорил: «Чтобы иметь возможность со знанием дела судить об экономическом развитии России, я изучил русский язык и затем в течение долгих лет изучал официальные и другие издания, имеющие отношение к этому предмету. Я пришел к такому выводу. Если Россия будет продолжать идти по тому пути, по которому она следовала с 1861 г., то она упустит наилучший случай, который история когда-либо предоставляла какому-либо народу, и испытает все роковые злоключения капиталистического строя»².

Крестьянская революция, которую ждали революционные демократы и которой опасались «верхи», не свершилась. Разрозненные крестьянские выступления были подавлены. Правительству удалось осуществить реформу 1861 г. и несколько ослабить социальную напряженность. Почувствовав себя увереннее, оно обрушило репрессии на революционно-демократический лагерь.

¹ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. V. М., 1950, с. 395.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, с. 119.

7 июля 1862 г. Чернышевский был арестован у себя на квартире и увезен в Петропавловскую крепость. Однако веских улик против него не оказалось. Почти два года правительство продержало Чернышевского в крепости, надеясь сломить его. Но этого не случилось. Чернышевский не делал каких-либо компрометирующих признаний. В крепости он продолжал работать. Именно здесь он написал знаменитый роман «Что делать?».

Обвинению пришлось прибегнуть к помощи провокаторов и фальшивок. С помощью подлогов Чернышевский был осужден на 7 лет каторги и последующее поселение в Сибири.

19 мая 1864 г., перед отправлением на каторгу, Чернышевский был подвергнут гражданской казни. На эшафоте, сооруженном на Мытнинской площади в Петербурге, его поставили к позорному столбу, а затем сломали у него над головой шпагу. Из собравшейся у эшафота толпы Чернышевскому были брошены цветы, раздались слова прощания. Полиция арестовала несколько человек. Вопреки расчетам правительства общественного осуждения не получилось.

Многие годы жизни Чернышевский провел в изгнании. 19 лет он пробыл в Сибири. После Нерчинской каторги последовала ссылка в Якутию, в Вилюйск, которая оказалась не лучше каторги. В Вилюйске в нарушение правил и законов Чернышевского поселили в местной тюрьме; других заключенных здесь не было, и он оказался в полном духовном одиночестве (даже на каторге Чернышевский имел возможность общаться с другими «политическими преступниками»).

Литературный труд, которым он занимался в Сибири, был поистине сизифовым: написанное он сам же и сжигал. Поскольку ему запретили литературную деятельность, он писал главным образом для того, чтобы не сойти с ума и не растерять свои знания. Лишь сравнительно немногие произведения, созданные в Сибири, смогли избежать гибели. Среди них был роман «Пролог», написанный на каторге. Сохранились и замечательные письма, содержащие мысли Чернышевского по различным вопросам науки. Эти письма он отправлял из Вилюйска своим сыновьям.

По словам Ф. Энгельса, медленное убийство Чернышевского «долголетней ссылкой среди сибирских якутов навеки останется позорным пятном на памяти Александра II «Освободителя»»¹. Можно, несколько не преувеличивая, сказать, что за одну лишь расправу над Чернышевским Александр II вполне

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, с. 441.

заслужил тот смертный приговор, который вынесло ему и привело в исполнение 1 марта 1881 г. новое поколение русских революционеров.

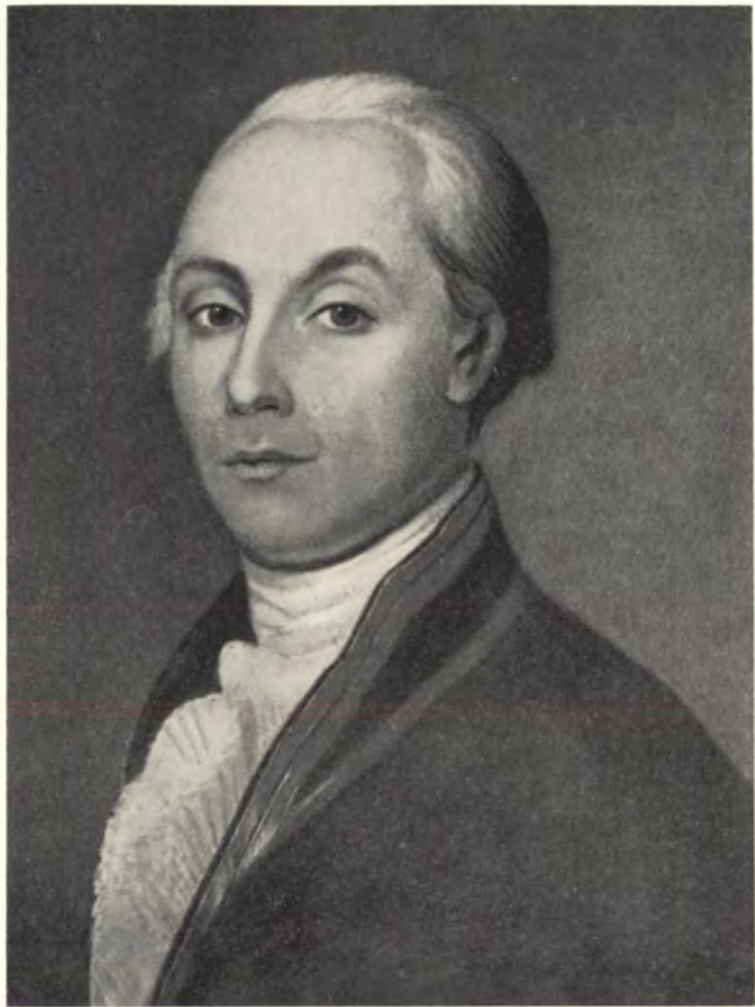
Было предпринято несколько попыток вызволить Чернышевского из Сибири. Все эти попытки, к сожалению, окончились неудачей, причем И. Н. Мышкин, переодетый жандармским поручиком, был арестован у самой цели — после того как он прибыл в Вилюйск с подложным предписанием выдать ему Чернышевского. Но Чернышевского охраняли необычайно тщательно. И все же «Народная воля» помогла ему возвратиться из Сибири. Летом 1883 г. после переговоров народовольцев с правительством (посредником между ними выступил журналист Н. Я. Николадзе) была достигнута договоренность, по которой правительство обязалось вернуть Чернышевского из сибирской ссылки (в обмен за отказ от террора при коронации Александра III).

Минуя большие города и не называя его фамилии на станциях, Чернышевского везли к месту новой ссылки — в Астрахань. Он прибыл туда осенью 1883 г. Перемещение из сурового Вилюйска в знойную Астрахань губительно сказалось на здоровье Чернышевского. В Саратов ему разрешили переехать (по просьбе сына) лишь в 1889 г., когда ему оставалось жить совсем немного.

Надзор над Чернышевским и досмотр его корреспонденции продолжались до самой смерти. Все же, вернувшись из Сибири, Чернышевский обрел больше возможностей для научной работы. Он подготовил к переизданию «Эстетические отношения искусства к действительности», написал новые произведения. Кое-что ему удалось опубликовать при жизни под псевдонимами (имя Чернышевского исчезло со страниц подцензурной печати еще в 1864 г.). Остальное увидело свет лишь после его смерти. Знания Чернышевского были по-прежнему энциклопедичны. Как и прежде, он являлся убежденным революционером-демократом. Оставаясь материалистом и атеистом, Чернышевский, по словам В. И. Ленина, «смеялся до конца дней своих (т. е. до 80-х годов XIX века) над уступочками идеализму и мистике, которые делали модные «позитивисты» (кантианцы, махисты и т. п.)»¹.

Авторитет Чернышевского в революционных кругах был велик. Именно в это время Чернышевский стал любимым автором молодого Ленина. Узнав его адрес, Ленин, только что ступивший тогда на путь революционной борьбы, написал

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 24, с. 335.



*Александр Николаевич
Радищев*

ПУТЕШЕСТВІЕ,

изъ

ПЕТЕРБУРГА ВЪ МОСКВУ.

„Чудище обло, озорно, огромно, спозѣвно,
и лаяй,,

Тилемахида, Томъ II. Кн: XVIII. сти: 514.

1790.

ВЪ САНКТПЕТЕРБУРГѢ.

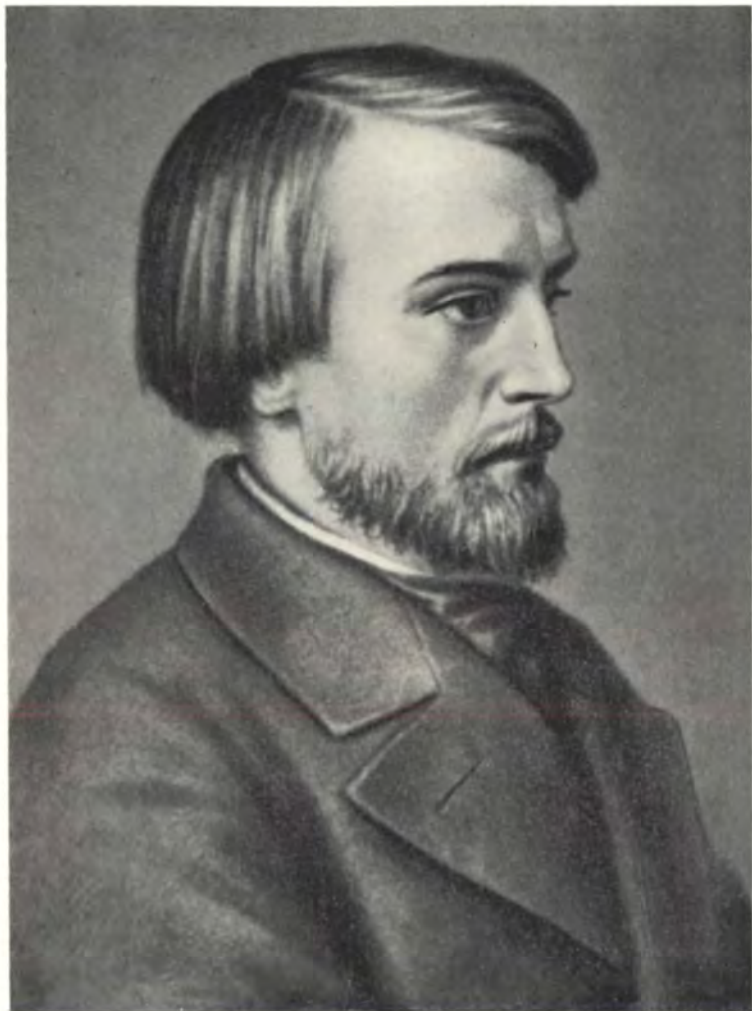
*Первое издание
книги А. Н. Радищева
«Путешествие из Петер-
бурга в Москву»*



*Владимир Федосеевич
Раевский*



*Иван Дмитриевич
Якушкин*



*Виссарион
Григорьевич
Белинский*

СОВРЕМЕНИКЪ

ЖУРНАЛЪ

ЛИТЕРАТУРНЫЙ И (СЪ 1859 ГОДА) ПОЛИТИЧЕСКІЙ

ИЗДАВАЕМЫЙ СЪ 1847 ГОДА

В. НАПЛЮВЫЙЪ • П. ШЕРШОВИЧЪ

—
ТОМЪ LXXXI
—

САНКТПЕТЕРБУРГЪ

ВЪ ТИПОГРАФІИ КАРЛА ВУЛЬФА

=
1860.

*Александр Иванович
Герцен*



*Николай Платонович
Огарев*



КОЛОКОЛЪ

ПРИБАВОЧНЫЕ ЛИСТЫ КЪ ПОЛЯРНОЙ ЗВѢЗДѢ

VIYOB YOCOI.

№ 1.

1 1844 1857.

У Печатни & Co. въ английск. языкъ,
65, Fleetstreet Lane, в г. Лондонѣ,
29, Buryat Street, Haymarket, London.
Price six-pence.

Издается еженедѣльно въ Лондонѣ. —
Цена 6 пенсовъ. Выпускается въ Лондонѣ
Печатни Союзной — 2, Judd Street,
Вильямск. Братъ, W. C.

ПРЕДИСЛОВІЕ

РѢШАЯ ПИСАТЬ МНѢНІЯ,
КАКЪ ЗАКОННОЕ ДѢЛО,
КОГДА ПОСЛѢДНО ТВОИ
СЛОВА РУКА НЕ СЖИМАЕ;
НО ТѢМЪ, КОМЪЛЪ ТЫ ОНЪ СЛѢДЪ
ГЛУБОКО ВПЕЧАТЪ ДѢЛАТЬ,
ОТЪ СЯ ТВОИМЪ ВЪЗРАДЪ
НО СЛѢДЪ, ЧТО ПЕРВЪ ОНЪ ДѢЛАТЬ.
ВЪ МОНѢ ОНЪ НЕ МОЖЕА
КАКЪ ОНЪ КЪ РѢШЕНЬ СЛѢДЪ.
РУКА—ОНЪ НЕ МОЖЕА,
САМЪ СЯ КЪ ТѢМЪ МОЖЕА,
ВЪ ПЕЧАТЪ ПРАВА И ДѢЛАТЬ.
КАКЪ ПРАВА РЕШЕНЬ МОЖЕА,
КАКЪ МОЖЕА КЪ РЕШЕНЬ
ОДНАКЪ РЕШЕНЬ КЪ ТВОИМЪ,
ДѢЛАТЬ КЪ ТѢМЪ НЕ РѢШЕНЬ—
НО РАДЪ ПРАВА РЕШЕНЬ,
НО ВОЛНЪ, ЧТО ОНЪ БОЛНЪ
ОТЪ ПРАВА ОНЪ ОТЪ КАЖЕА,
А ДѢЛАТЬ, ЧТО ДѢЛАТЬ КАЖЕА
КЪ СЛѢДЪ МОЖЕА РЕШЕНЬ
ВЪ МОНѢ МОЖЕА
ДО ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО СЛѢДЪ.
ВРЕМЯ СЯ РЕШЕНЬ ДѢЛАТЬ
ДОЖДАТЬ СЛѢДЪ ОДНАКЪ,
ТОЖЕА КЪ СЯ, КАКЪ ОНЪ
ДѢЛАТЬ, РАВНОКАКЪ, ОНЪ,
ВЪ ОНЪ СЛѢДЪ НЕ РЕШЕНЬ,
ОДНАКЪ—СЛѢДЪ ОНЪ СЛѢДЪ
КАКЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ТѢМЪ
РОССІЯ БУДЪ НЕ МОЖЕА
ВЪ РУКА КЪ ОНЪ НЕ СЖИМАЕ,
ВЪ МОЖЕА ОНЪ СЛѢДЪ—
МОЖЕА ПРАВА ОНЪ СЛѢДЪ,
СЯ МОЖЕА ДѢЛАТЬ СЛѢДЪ,
МОЖЕА КЪ ОНЪ ДѢЛАТЬ.

Полярная Звѣзда выводитъ слѣдующее рѣшеніе, мы не имѣемъ средствъ издавать ее чаще. Между тѣмъ событія въ Россіи шутятъ быстро, какъ надобно ловить на лету, обсушивать точнѣе. Для этого мы предприняли новое поправленіе издаванія. Не оспаривая протѣмъ выхода, мы постараемся съумѣнно издавать одинъ листъ, иногда два, подъ заглавіемъ Колоколъ.

О намереніи говорить отъ своего; оно тоже, которое въ Полярной Звѣздѣ, тоже, которое проходитъ неизменно черезъ всю нашу жизнь. Вѣдь, во всемъ, всегда, быть со стороны воли—протѣмъ власти, со стороны разума—протѣмъ предразсудковъ, со стороны наукъ—протѣмъ изумлѣннѣе, со стороны развивающихся народовъ—протѣмъ отстающихъ правительствъ. Таковы общіе догматы нами.

Въ отношеніи къ Россіи, мы имѣемъ страстно, со всею горячностью любви, со всею силой послѣдняго изреченія, — чтобы съ всею силой возрѣчь несправдливые старыя привилегіи, въносящія неуспѣху развитію ея. Для этого мы теперь, какъ въ 1855 году (*), считаемъ первыми необходимыми, неоплачиваемыми шагами:

освобожденіе слова отъ цензуры;
освобожденіе крестьянъ отъ поземельныхъ;
освобожденіе податнаго сословія отъ повинностей!

Не ограничиваясь протѣмъ этими вопросами, Колоколъ посвященный исключительно русскимъ внутреннимъ, будетъ звать тѣмъ бы не быть затронутъ — великимъ уклонъ или главнымъ голосомъ развиваться, возрѣчь самозависимости или независимости сѣнѣ. Свѣдѣніе и преступное, злодѣйство и невѣжество, все идетъ подъ Колоколъ.

А потому обращаемъ къ всемъ соотечественникамъ, дѣлающимъ нашу любовь къ Россіи и просимъ ихъ не только слушать нашъ Колоколъ, но и самимъ звонать къ нему!

Появленіе новаго русскаго органа служащаго дополненіемъ къ 'Полярной Звѣздѣ' не есть дѣло случайное и зависящее отъ одного личнаго произвола, а отъ потребности; мы должны его издавать.

Для того чтобы объяснить это, я позволю коротко исторію нашего типографскаго става.

Русская Типография, основанная въ 1853 году въ Лондонѣ, была заарестована. Отрываетъ ее, и обратился къ нашимъ соотечественникамъ съ призывомъ, изъ котораго повторю слѣдующія слова:

"Отчего мы молчимъ?"

Неумѣемъ намъ ничего сказать!

Нѣмъ мы молчимъ только оттого, что мы не смѣемъ говорить!"

(*). Вспомогательная выдана.



*Михаил Васильевич
Ломоносов*



*Николай Гаврилович
Чернышевский*



*Николай
Александрович
Добролюбов*

*Дмитрий Иванович
Писарев*



*Иван Михайлович
Сеченов*



РЕФЛЕКСЫ
ГОЛОВНАГО МОЗГА

И. Сѣчѣнова.

С. ПЕТЕРБУРГЪ.
1866.

*Книга И. М. Сеченова
«Рефлексы головного
мозга»*

*Дмитрий Иванович
Менделеев*



*Илья Ильич
Мечников*





Климент Аркадьевич
Тимирязев

Книга К. А. Тимирязева
«Наука и демократия»
с дарственной
надписью В. И. Ленину

Глубокоуважаемому
Владимиру Ильичу Ленину
от К. А. Тимирязева, Отставного
за его великие труды его Савремен
знаком и свидетелем его
Славная деятельность.

НАУКА И ДЕМОКРАТИЯ.



*К. А. Тимирязев
в лаборатории*



*Петр Лаврович
Лавров*

Das Kapital.

Kritik der politischen Oekonomie.

Von

Karl Marx.

Zweiter Band.

Buch II: Der Circulationsprocess des Kapitals.

Herausgegeben von Friedrich Engels.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

A mon ami P. Lavrov
F. Engels
London 11^e juillet 1885.

Hamburg

Verlag von Otto Meissner.

1885.

«Капитал» К. Маркса
с дарственной
надписью Ф. Энгельса
П. Л. Лаврову

*Михаил Александрович
Бакунин*



*Петр Никитич
Ткачев*



Чернышевскому письмо и был весьма огорчен, что не получил ответа.

В ночь на 17 октября 1889 г. Чернышевского не стало. Русское освободительное движение потеряло своего великого деятеля. Ф. Энгельс писал из Лондона Н. Ф. Даниельсону, что известие о смерти Чернышевского воспринято здесь «с чувством глубокой скорби и сострадания»¹. Весть о кончине Чернышевского явилась большой печалью для В. И. Ленина².

Н. А. Добролюбов Николай Александрович Добролюбов был выходцем из церковной среды. Он родился 24 января 1836 г. в семье нижегородского священника Александра Ивановича Добролюбова. Последний принадлежал к той же сравнительно малочисленной группе русского духовенства, что и отец Чернышевского. Развитой и образованный человек, он иначе понимал нравственные требования, предъявляемые к себе и своим детям, чем большинство его коллег. Большой любитель светской литературы, А. И. Добролюбов составил довольно значительную домашнюю библиотеку, и она сыграла немалую роль в духовном развитии его сына Николая. Он приглашал на дом учителей, и когда Николай Добролюбов поступал в духовное училище — по существовавшей у духовенства традиции он должен был унаследовать профессию отца, — то его сразу зачислили в последний класс. Уже через год 12-летний Добролюбов, ступивший на стезю духовной карьеры, учился в Нижегородской семинарии.

Семинарские занятия, отличавшиеся схоластичностью, юный Добролюбов нашел тупыми и скучными. Тогда он всерьез занялся самообразованием. Будучи семинаристом, Добролюбов прочел массу книг, познакомился почти со всеми важнейшими произведениями русской и мировой литературы. Он и сам пробует писать, но и в его стихах, и в прозе чувствуется подражание более высоким образцам. Попытки попасть на страницы печати оказываются неудачными. Его сочинения принимает лишь рукописный журнал «Ахинея», выпускавшийся семинаристами. И все же эти юношеские пробы пера не были напрасны — в советской литературе о Добролюбове они рассматриваются как «подступы к литературной деятельности критика, поэта, писателя»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 37, с. 354.

² Из книги Н. Валентинова «Встречи с Лениным». — «В. И. Ленин о литературе», с. 256.

³ С. Орлов. Н. Добролюбов в Нижнем Новгороде. Горький, 1975, с. 117.

Еще в семинарии Добролюбов познакомился с работами русских революционных демократов. Он переписывает произведения гражданской лирики Н. А. Некрасова, многие из них помнит наизусть. Добролюбов отыскивает старые номера журналов с сочинениями А. И. Герцена. Огромное впечатление производят на него «Письма об изучении природы». В них он получает ответы на некоторые свои философские и нравственные вопросы. Статьи недавно умершего В. Г. Белинского заставляют его по-новому взглянуть на русскую действительность. «Читая его, мы забывали мелочность и пошлость всего окружающего, мы мечтали об иных людях, об иной деятельности и искренно надеялись встретить когда-нибудь таких людей и восторженно обещали посвятить себя самих такой деятельности...»¹ — писал Добролюбов, вспоминая о том влиянии, которое оказал Белинский на него самого и его друзей.

Перелом во взглядах, завершившийся обращением Добролюбова к атеизму и революционному демократизму, наметился еще в Нижнем Новгороде. Именно здесь у него возникли сомнения и в правомерности существующих социальных порядков, и в состоятельности того мировоззрения, которое было приобретено в детстве и изо дня в день пропагандировалось в семинарии. Как никто другой знавший обстоятельства жизни Добролюбова, Н. Г. Чернышевский сообщает, что «колебание прежних убеждений началось в Н. А. еще раньше отъезда в Петербург; это мы знаем из разговоров с Н. А., и то же самое свидетельствует любопытная в психологическом отношении подневная записка очень оригинального характера, уцелевшая в его бумагах»². Чернышевский имеет в виду записки Добролюбова, которым сам автор, подчеркивая присущий им психологизм, дал название «Психаториум» (т. е. «Углубление в душу»). Наступление мировоззренческого кризиса подтверждает и дневник Добролюбова.

Все эти документальные материалы, относящиеся к марту — апрелю 1853 г., говорят о серьезных изъянах в религиозности Добролюбова. Так, 7 марта Добролюбов рассказывает о сомнениях в истинах спасения, которые нахлынули на него, когда он был у причастия. Он признается, что охотно пропускает богослужения, потому что испытывает в церкви скуку. 12 марта Добролюбов повествует о своем скептицизме относительно святости церкви и ее постановлений. 15 марта он пишет

¹ Н. А. Добролюбов. Собр. соч. в девяти томах, т. 4. М.—Л., 1962, с. 277.

² Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. X. М., 1951, с. 7.

о внутренней борьбе, которая уже несколько месяцев совершается в его сознании. Он констатирует, что не может молиться: сердце его «черство и холодно к религии»¹.

В 1853 г., не завершив семинарского образования, Добролюбов покидает Нижний Новгород. Он едет в Петербург и, сдав вступительные экзамены, становится студентом Главного педагогического института.

Осенью началась Крымская война, ясно обнаружившая отсталость и непригодность существовавших в стране порядков. Крепостничество переживает свою агонию. Пробуждается общественное сознание. Набирает силу освободительное движение.

В этих условиях происходят дальнейшие сдвиги во взглядах Добролюбова. Для того чтобы освободиться от религии, ему потребовалось гораздо меньше усилий и времени, чем его непосредственным предшественникам В. Г. Белинскому и А. И. Герцену.

Внешним поводом к разрыву с религией послужила смерть родителей. В марте 1854 г. скончалась мать Добролюбова, а в августе того же года он потерял отца. Горе Добролюбова было велико. Жестокие и бессмысленные удары судьбы он считал несовместимыми с верой в провидение. Некоторые товарищи Добролюбова по Педагогическому институту, оставившие воспоминания об этом периоде его жизни, полагали даже, что внезапная кончина родителей явилась тем — едва ли не единственным — обстоятельством, которое направило молодого мыслителя к атеизму.

Сам Добролюбов видел коренные причины своего нового мировоззрения в ином. В письме от 3 августа 1856 г. к В. В. Лаврскому, вместе с которым он учился в Нижегородской семинарии, Добролюбов довольно обстоятельно рассказал о том, чем был вызван перелом в его убеждениях. Взгляды, проповедовавшиеся прежними наставниками, не устояли при столкновении с реальной действительностью — такой вывод следует из чтения письма. «Взглянул я прямо в лицо этой загадочной жизни, — сообщает Добролюбов, — и увидел, что она совсем не то, о чем твердили о. Паисий и преосвященный Иеремия. Нужно было идти против прежних понятий и против тех, кто внушил их. Я пошел, сначала робко, осторожно, потом смелее, и наконец перед моим холодным упорством склонились и пылкие мечты, и горячие враги мои»².

¹ Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 8. М.—Л., 1964, с. 450.

² Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 9. М.—Л., 1964, с. 253—254.

Добролюбов упоминает и о тех обстоятельствах, которые помогли ему преодолеть былую религиозность. Поделившись со своим корреспондентом воспоминанием о тех представлениях, которые были почерпнуты им на уроках семинарии, Добролюбов утверждает, что во всем, что ему приходилось читать после, он находил диаметрально противоположность учению православия.

Чьи же произведения содействовали освобождению Добролюбова из религиозного плена? В свойственной ему шутливой манере Добролюбов указывает на тех философов, которые просветили его. «Дремлете ли Вы мирно под сению все примиряющей веры, — обращается он к Лаврскому, — или тлетворное дыхание буйного Запада проникло и в казанское убежище православия¹ и, миновав стоглазых аргусов, в виде «Православного собеседника» и пр., нарушило спокойный, безгрешный сон Ваш?.. Душевно жалею, если так; но утешаюсь надеждою, что Вы крепки в своих верованиях, что Ваша голова издавна заперта наглухо для пагубных убеждений и Вас не совратит с Вашего пути ни Штраус, ни Бруно Бауэр, ни сам Фейербах, не говоря уже о каком-нибудь Герцене или Белинском»².

Когда Добролюбов писал Лаврскому, его новые воззрения уже прошли проверку временем, и он выражает удовлетворение ими. В них нет, считал Добролюбов, обольщений, малодушного страха, противоречащих естественным внушениям сверхъестественных запрещений, т. е. всего того, чем наделяет человека религия.

Кружок, который образовался вокруг Добролюбова в институте и возглавлялся им, первоначально вырабатывал отношение к религии. Его идейным знаменем стал атеизм. Те студенты, у которых давали о себе знать воззрения, усвоенные в семье, с помощью товарищей освобождались от них. На какое-то время другие проблемы отошли на второй план.

Но такой социальный феномен, как религия, имеет многочисленные связи с другими явлениями общественной жизни. Критика религии, если она осуществляется последовательно, перерастает в критику тех устоев и порядков, которые она увенчивает. Атеизм открывает путь к политическому радикализму и нередко представляет собой его предпосылку.

В этом направлении эволюционировал студенческий кружок Добролюбова. «Вопросы из мира верований сменились вопро-

¹ Лаврский обучался тогда в Казанской духовной академии

² Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 9, с. 253.

сами политическими...»¹ — свидетельствует один из его участников. Позитивная программа сложилась, конечно, не сразу. Но именно в студенческие годы Добролюбов формируется как революционный демократ, непреклонный противник существующего в России режима².

Чернышевский и Добролюбов впервые встретились в один из апрельских дней 1856 г. Их беседа продолжалась до двух часов ночи. Чернышевский был тогда постоянным сотрудником «Современника»; Добролюбов, еще студент Педагогического института, лишь намеревался стать литератором. Он уже знал те работы Чернышевского, которые появились в печати, и высоко ценил их. После личного знакомства влияние Чернышевского на Добролюбова еще более возросло. Добролюбов считал себя учеником Чернышевского. Когда в июле 1859 г. М. А. Антонович, только что начинавший тогда писать для «Современника», зашел к Добролюбову и попросил познакомить его с сочинениями Фейербаха, тот, дав ему «Сущность религии» и «Сущность христианства», порекомендовал их проштудировать. «А знаете ли, — сказал он при этом, — кто меня учил философии, да и не одной только философии? Н. Г. Чернышевский...»³

Добролюбов сотрудничал в «Современнике» с 1856 г. Правда, в студенческие годы это сотрудничество носило эпизодический характер. Окончив институт в июне 1857 г., Добролюбов целиком посвятил себя журналу и вскоре стал одним из его ведущих работников. Его дружба с Чернышевским упрочилась. Оба революционно-демократических мыслителя вскоре уже оказывали взаимное идейное влияние.

В общественно-политических, философских и атеистических взглядах Чернышевского и Добролюбова невозможно выявить каких бы то ни было принципиальных различий, поэтому то, что сказано о Чернышевском, применимо и к Добролюбову.

Творческий путь Добролюбова не был продолжительным: он прожил всего 25 лет. Но и за короткий период Добролюбов успел сделать необычайно много. Как и Чернышевский, он, по

¹ Б. И. Сциборский. Письмо к Н. Г. Чернышевскому. 10 февраля 1862 г. — «Н. А. Добролюбов в воспоминаниях современников». Л., 1961, с. 102.

² См. В. Жданов. Н. А. Добролюбов. Критико-биографический очерк. М., 1961, с. 40—41; В. С. Кружков. Н. А. Добролюбов. Жизнь — деятельность — мировоззрение. М., 1976, с. 63.

³ М. А. Антонович. Из воспоминаний о Николае Александровиче Добролюбове. — «Н. А. Добролюбов в воспоминаниях современников», с. 219.

словам Ленина, умел говорить правду «даже в крепостной России»¹.

Весьма значительно и его атеистическое наследие. Даже часть атеистических произведений Добролюбова, собранная воедино, составляет объемистую книгу².

Последние годы своей недолгой жизни Добролюбов тяжело болел. В мае 1860 г. на средства, предоставленные «Современником», он уехал за границу для лечения и отдыха и пробыл там более года. Добролюбов посетил Германию, Чехию, Швейцарию, Францию, Италию, Грецию. За границей он изучал и обобщал опыт европейского революционного движения. Он продолжал писать, и его работы печатались в «Современнике». На русских читателей большое впечатление произвела, в частности, его статья «Непостижимая странность», в которой рассказывалось о революционных событиях в Неаполитанском королевстве. Народ, долгое время придавленный деспотической властью и религией, нашел в себе силы, чтобы подняться на борьбу, и эта борьба завершилась успехом. Описание того, что произошло в Италии, наводило на мысль, что и Россия в недалеком будущем может пережить нечто подобное.

Поездка за границу не принесла Добролюбову излечения. В августе 1861 г. он возвратился в Россию и через три месяца, 17 ноября, умер. По поводу смерти Добролюбова Чернышевский говорил в одном из писем: «Я тоже полезный человек, но лучше бы я умер, чем он... Лучшего своего защитника потерял в нем русский народ!»³

При жизни имя Добролюбова, печатавшегося под различными псевдонимами или вообще не подписывавшего своих статей, было известно лишь сравнительно узкому кругу литераторов да агентам российского самодержавия. После смерти Добролюбова Чернышевский сообщил на страницах «Современника», кто был автором этих работ. Имя Добролюбова сразу же приобрело широкую известность не только в России, но и за ее пределами.

Творчество Добролюбова хорошо знали К. Маркс и Ф. Энгельс. Маркс ставил его «наравне с Лессингом и Дидро»⁴. Энгельс, говоря о самоотверженных исканиях русских мыслителей в области теории и желая подчеркнуть значение этих исканий, утверждал, что они достойны «народа, давшего

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 30, с. 251.

² См. Н. А. Добролюбов. О религии и церкви. Избр. произв. М., 1960.

³ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. XIV. М., 1949, с. 449.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 33, с. 266.

Добролюбова и Чернышевского»¹. О непреходящем значении Добролюбова, революционера и мыслителя, писал В. И. Ленин. По его словам, Добролюбов дорог «всей образованной и мыслящей России»².

Д. И. Писарев

Дмитрий Иванович Писарев родился 2 октября 1840 г. в имении Знаменское Орловской губернии. Здесь и в другом имении Писаревых, Грунце, также расположенном в средней России, прошло его детство. Очень скоро обнаружилось его природные дарования, так что в кругу родных и знакомых он прослыл вундеркиндом. В четыре года он уже читал, а с семи лет приступил к литературному творчеству. Написанные им в детстве беллетристические произведения, дневник, который он вел, письма к родным свидетельствуют о его живой фантазии, наблюдательности, умении интересно рассказывать об увиденном. Дошедшие до нас детские произведения Писарева привлекают внимание не только тех специалистов, которые изучают его творческий путь, но также исследователей детского творчества и психологии. По сохранившимся воспоминаниям современников, незаурядность ребенка, его недетские суждения производили сильное впечатление на окружающих. Однажды в Москве, куда он ездил с отцом, в антракте на спектакле Большого театра 10-летний мальчик, вступив в разговор с соседями, собрал вокруг себя целую толпу, которая не хотела отойти от него и после того, как поднялся занавес.

Родители воспитывали его в традиционном дворянском духе. Французский язык он знал лучше русского. Несмотря на то что детство Писарева прошло в деревне, какие бы то ни было контакты с крестьянами не допускались, и ребенок в сущности ничего не знал о жизни крепостной деревни. Само собой разумеется, ему внушалась любовь к богу и монарху.

По обычаю, царившему в дворянских семьях, Писарев получил домашнее образование. В декабре 1851 г. для продолжения учебы его отправили в Петербург. Там, на экзаменах в гимназию, выяснилось, что подготовлен он довольно основательно. В январе 1852 г. Дмитрий Писарев приступил к занятиям сразу в третьем классе гимназии. Гимназическая жизнь не вызвала каких-либо серьезных перемен в его поведении и образе мышления. Его развитие совершалось именно в том направлении, которое указывали ему его наставники. Он много читал, но А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Н. В. Гоголь,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 36, с. 147.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 5, с. 370.

А. В. Кольцов были знакомы ему только по именам — их произведения не котировались в официальном литературоведении и гимназических курсах. Наивный монархизм, вынесенный из детства, сохранялся. Когда в феврале 1855 г. умер Николай I, гимназист Писарев был глубоко опечален и даже плакал.

В сентябре 1856 г. — в это время ему не исполнилось еще и 16 лет — Писарев стал студентом Петербургского университета. На первых порах он посвящает себя «чистой науке». Разумеется, до него доходит молва о «Современнике», и в частности о статьях Н. А. Добролюбова, но Писарев не читает этих статей и даже гордится этим. Он, правда, проявляет интерес к творчеству Н. В. Гоголя, но в круг его чтения, и, конечно, не случайно, попадает именно то произведение писателя, которое критиковал Белинский. «Выбранные места из переписки с друзьями» были прочитаны, а их мистические идеи усвоены.

И все же дух времени начинал действовать на «благовоспитанного» студента Писарева. Надвигавшаяся революционная ситуация затронула и его.

В конце 1858 г., будучи на третьем курсе университета, Писарев стал сотрудничать в журнале «Рассвет». Журналистика сразу же заставила его всерьез задуматься над проблемами общественной жизни. Впоследствии сам Писарев находил, что один год работы в журнале дал ему больше, чем два предшествующих года, в течение которых он упорно трудился в университете и библиотеке. Летом 1859 г. у него наступил глубокий духовный кризис, в течение которого подверглись пересмотру все свойственные ему прежде понятия и убеждения. Все то, что до этого казалось ему незыблемым и неприкосновенным, по его собственным словам, «заколыхалось» и обнаружило свою несостоятельность. Перед наступившим судом разума не устояли и религиозные представления. Пересматривая все свои прежние понятия, он должен был, говорит Писарев, «выкуривать» из своего сознания и «ту нелепую демонологию», которая заменяла ему «в детстве трезвые понятия о мире, о природе и человеке»¹. От всей системы внушавшихся ему с детства мировоззренческих принципов после нескольких месяцев напряженной умственной работы не осталось и следа.

Разрыв с прошлым потребовал от Писарева напряжения всех его сил. Он сообщает, что этот мучительный для него процесс продолжал развиваться помимо его воли, что ему приходилось вступать в борьбу с теми идейными элементами, которые благодаря родителям и педагогам приросли к его природе. Что же

¹ Д. И. Писарев. Соч. в четырех томах, т. I. М., 1955, с. 292.

касается религиозных верований, то ему приходилось отрывать их «с болью и с кровью»¹.

Из-за нервных потрясений, пережитых в ходе этого духовного кризиса, Писарев заболел; болезнь продолжалась около четырех месяцев. Поправившись, лето 1860 г. он провел в деревне. Там он снова принялся за литературную работу, в частности за перевод антирелигиозных стихотворений Г. Гейне.

После отказа от традиционных воззрений Писарев быстро эволюционировал влево; радикализм его новых взглядов усиливался. Его развитие совершалось под сильным влиянием Н. Г. Чернышевского.

Еще до окончания университета Писарев печатался в журнале «Русское слово». Завершив в 1861 г. учебу, он стал его постоянным сотрудником. В мае и сентябре 1861 г. он публикует там работу «Схоластика XIX века», в которой выступает в поддержку идей Чернышевского. Отстаивая материализм и атеизм, Писарев характеризует религиозные представления, которые использовал враждебный лагерь, как «дряхлые явления»².

До конца жизни Писарев оставался убежденным последователем Чернышевского, материалистом его школы. Это не значит, конечно, что его взглядам не была свойственна оригинальность и самобытность и что они во всем совпадали со взглядами учителя.

К 1862 г. Писарев под воздействием Чернышевского стал революционным демократом и социалистом. В русском освободительном движении он продолжал также традиции В. Г. Белинского, Н. А. Добролюбова, А. И. Герцена³.

Трагический эпизод в жизни Писарева — арест и заключение в Петропавловскую крепость — связан с защитой имени Герцена. В 1862 г. Писарев написал прокламацию. В ней он защищал Герцена от клеветнических нападок, содержащихся в брошюре некоего Ф. И. Фиркса, агента правительства, скрывавшегося под псевдонимом Шедо-Ферроти. Но Писарев разоблачал не только автора брошюры. Он подвергал критике и те социальные порядки, апологетом которых являлся продажный литератор. «Низвержение благополучно царствующей династии Романовых, — писал революционер-демократ, — и изменение политического и общественного строя составляют единственную цель и надежду всех честных граждан России. Чтобы, при

¹ Д. И. Писарев. Соч., т. 1, с. 292.

² Там же, с. 124.

³ См. А. Н. Маслин. Д. И. Писарев в борьбе за материализм и социальный прогресс. М., 1968.

теперешнем положении дел, не желать революции, надо быть или совершенно ограниченным, или совершенно подкупленным в пользу царствующего зла». Доставалось в прокламации и религии, по словам автора, прикрывающей насилие «устарелую форму божественного права»¹.

Свою прокламацию Писарев передал для опубликования в одну из тайных типографий. При захвате этой типографии жандармерией в ее руки попала и прокламация Писарева.

2 июля 1862 г. Писарев был арестован и заключен в Петропавловскую крепость. Он пробыл там около четырех с половиной лет — почти до конца своей короткой жизни. А когда он попал в крепость, ему шел всего лишь 22-й год.

В июне следующего 1863 г. Писарев добился разрешения заниматься литературной деятельностью. Работы, которые он создавал в крепости, вновь стали появляться в «Русском слове». В тяжелых условиях заточения он написал около 140 печатных листов².

Именно в это время усилились цензурные гонения на печать. Понятно, что произведения, написанные в тюрьме, не могли не испытывать на себе особенно тяжелый гнет цензуры. Несмотря на это, как политический мыслитель и философ-материалист Писарев много сделал в эти годы. Если попытаться изъять из его наследия то, что было создано им в Петропавловской крепости, это будет совсем не тот Писарев, который стал так дорог современникам и потомкам. Сам Писарев в одной из публикаций откровенно признался, как ему удается доносить свои идеи до читателя. «Нет той гремучей змеи, — писал он, — которую нельзя было бы опрятно и грациозно уложить в невиннейшую и грациознейшую корзинку, наполненную самыми великолепными и душистыми цветами»³.

Воспользовавшись заключением Писарева, духовенство попыталось, хотя бы формально, возратить его в лоно православной церкви. Однако беседы протоиерея Петропавловского собора с Писаревым кончились тем, что вспыльчивый узник выгнал незадачливого миссионера из камеры, запустив в него на прощание книгой. Поколебать атеистические убеждения Писарева не удалось.

Писарев был освобожден из крепости 18 ноября 1866 г. В конце жизни его мировоззрение обогатилось идеями, почерпнутыми из вышедшего в 1867 г. в свет первого тома «Капита-

¹ Д. И. Писарев. Соч., т. 2. М., 1955, с. 125.

² См. Л. Плоткин. Д. И. Писарев. Жизнь и деятельность. М. — Л., 1962, с. 26.

³ Д. И. Писарев. Соч., т. 4. М., 1956, с. 213.

ла» К. Маркса. Правда, использовать их в творческой деятельности Писарев уже не успел. Незадолго до его освобождения были запрещены правительством оба журнала революционно-демократического направления — «Современник» и «Русское слово». Писарев налаживает сотрудничество с «Отечественными записками», редактором которых с 1868 г. стал Н. А. Некрасов. Однако это сотрудничество продолжалось недолго. Тюрьма расстроила здоровье Писарева. Летом 1868 г. он поехал для лечения на Рижское взморье. 4 июля, заплыв далеко от берега, Писарев утонул. Мыслящая Россия отдала ему последнюю дань уважения, похоронив на Волковом кладбище Санкт-Петербурга рядом с могилами В. Г. Белинского и Н. А. Добролюбова.

Первое собрание сочинений Писарева было прижизненным. Подготовивший его в 1866 г. книгоиздатель Ф. Ф. Павленков подвергся судебному преследованию: власти пришли к выводу, что в некоторых произведениях Писарева, вошедших в собрание, содержалась критика существующего в России строя, подвергались осмеянию религиозные верования и отрицалась их роль в просвещении. В разных инстанциях дело тянулось два года. Вторая часть сочинений появилась на книжном рынке лишь в 1868 г., после того как из нее по судебному постановлению была вырезана часть напечатанного текста.

Несмотря на правительственные преследования, произведения Писарева продолжали жить. Они несли идеи свободы, материализма и атеизма новым поколениям русских революционеров. Не кто иной, как Писарев, помог юному Ленину освободиться от религиозных предрассудков¹. В. И. Ленин не раз обращался к работам Писарева и в зрелые годы. Отправляясь в сибирскую ссылку, он взял с собой портреты наиболее чтимых мыслителей и революционеров. Наряду с портретами К. Маркса, Ф. Энгельса, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского Ленин хранил там и портрет Д. И. Писарева.

*О религии
как общественном
явлении*

Установив связь религии с другими явлениями социальной жизни, революционные демократы сделали шаг вперед не только в русском, но и в мировом религиозноведении. Имея среди своих учителей Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха, они при изучении целого ряда вопросов значительно превзошли их.

Как известно, различные религиозные системы прошлого и настоящего рассматривались Гегелем во взаимозависимости

¹ См. М. И. Шахнович. Ленин и проблемы атеизма. Критика религии в трудах В. И. Ленина. М.—Л., 1961, с. 10.

и развитию; он считал их, однако, результатом самодвижения религиозных идей, игнорируя при этом исторические время и пространство. Социальная среда, в которой существуют религиозные верования, по его мнению, лишь фон, на котором проявляются имманентно присущие им свойства; религиозные конструкции социально не детерминированы.

Фейербах попытался преодолеть недостатки гегелевского религиоведения, с неизбежностью порожденные идеализмом. Он отверг представление Гегеля о самодвижении религии. Фейербах сводил религию к ее земной основе, в частности бога — к человеку. Но сам этот метод не был так эффективен, как полагал Фейербах. «Конечно, — писал К. Маркс в «Капитале», — много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»¹. Человек как носитель религии рассматривался Фейербахом вне тех социальных связей и действий, в которых он реально существует. Немецкий философ изучал человека с точки зрения антропологии, а не социологии.

Русские революционные демократы, пытаясь соединить материализм с диалектикой, эволюционируя, хотя и в ограниченной мере, к историческому материализму, смогли более успешно, чем их предшественники, выяснить причины возникновения и существования религии. Им, правда, не удалось создать целостной и всесторонней концепции, объясняющей происхождение и существование религии, — это было осуществлено лишь марксизмом, но и то, что они сделали, имело немалое значение для атеизма.

Революционные демократы были убеждены, что общественные явления, как и природные, регулируются определенными законами, имеющими объективный характер. Они не разделяли волюнтаристские взгляды, в соответствии с которыми «в истории человеку кажется воля вольная делать что хочет»². Несмотря на то что революционным демократам еще не суждено было выявить совокупность тех законов, которые управляют общественной жизнью, признание их реальности явилось существенным достижением.

Ни в коей мере не разделялись революционными демократами фаталистические и провиденциальные идеи. Определяя

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 383, примеч.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. VI, с. 66.

историческое развитие, они включали в него волю и сознательные действия людей. «Пути вовсе не неизменны, — писал А. И. Герцен. — Напротив, они-то и изменяются с обстоятельствами, с пониманием, с личной энергией. Личность создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать — тут взаимодействие»¹. В противном случае история, по словам Герцена, свелась бы к подстановке чисел в алгебраическую формулу и будущее было бы «отдано в кабалу до рождения»². Человек в истории, говорил Герцен, лодка, волна и кормчий одновременно.

Эти социологические воззрения были применены и к исследованию религии.

Прежде всего была основательно развенчана теория обмана. Сокрушительный удар этой теории, упрощенно и поверхностно изображающей события религиозной жизни, был нанесен еще Гегелем, показавшим последовательность и преемственность развития религиозных представлений, но лишь с идеалистических позиций.

Опровергая эту теорию, революционные демократы использовали материалистическую аргументацию. Они обратили внимание на то, что выход новой религии на историческую арену нельзя объяснить лишь появлением человека, выдумавшего ее. «Не хотят понять, — писал по этому поводу Н. А. Добролюбов в своей статье «Жизнь Магомета», посвященной возникновению ислама, — 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»³.

Представление о том, что обман якобы творит религию, способно было, как это нередко случается с вульгарно-материалистическими воззрениями, само оказаться вехой на путях к идеализму и религии. Добролюбов справедливо указывал на то, что «обманщику», увлекающему за собой миллионы людей, нужно приписать сверхъестественные силы и способности.

Теория обмана была подвергнута критике и в социально-психологическом плане. Н. Г. Чернышевский писал о том, что

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XX, кн. 2. М., 1960, с. 588.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. XI. М., 1957, с. 247.

³ Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 2. М.—Л., 1962, с. 274—275.

сознательный обманщик не может увлечь надолго. Легковерие не трудно подчинить обману, но столь же просто оно и расстаётся с ним. Только искренность убеждений позволяет человеку успешно воздействовать на других. Чернышевский предостерегал от поспешных обвинений тех деятелей, которые влияли на развитие религии, в бесчестности. Но при всесторонней оценке их деятельности представляется правильным, говорил он, учесть, что «они стесняли человеческий разум и колебали его доверие к своим силам. Разум видел в их словах противоречие своим законам и не мог принять их положений; но чувство, увлеченное искренностью проповеди, невольно влекло и его к принятию этих положений; он начинал сомневаться в верности своих законов, наконец, совершенно отказывался от них, подчиняясь чувству, и нередко приходил к такому заключению, что законы и требования чувства вернее и обязательнее законов и требований ума даже в той области, которая исключительно принадлежит уму»¹.

Еще Фейербах сформулировал положение, согласно которому основу религии составляет чувство зависимости человека от окружающей его действительности. Немецкий материалист считал, что обращение человека к религии, его стремление обрести поддержку несуществующих, фантастических сил — следствие попыток преодолеть эту зависимость. Что касается реального объекта, вызывающего в человеке чувство зависимости, то это, по Фейербаху, природа. Социальные катаклизмы, зависимость человека от некоторых общественных явлений, подавленность его ими не принимались Фейербахом в расчет.

В отличие от Фейербаха и других своих предшественников русские революционеры-демократы в поисках истоков религии обращались не только к природе, но и к обществу. Чернышевский сформулировал «политико-экономический принцип», согласно которому все развитие человечества, включая политическое и умственное, не свободно от воздействия обстоятельств экономической жизни. Применение этого принципа к исследованию религии позволяло сделать вывод, что она порождалась, когда «люди чувствовали свою беспомощность против невзгод, чувствовали свое бессилие понять то, что делается вокруг них и над ними самими»².

Природа, по мнению революционных демократов, лишь на первых порах определяла собой религиозное сознание. Оно

¹ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. X, с. 482.

² Там же, с. 450.

сложилось тогда под воздействием тех природных явлений, которым человек еще не мог успешно противостоять. В соответствующий период человеческая фантазия, по словам Чернышевского, «была запугана и экзальтирована природою»¹.

Излагая свои взгляды о становлении религиозных верований на ранних этапах развития человечества, Добролюбов писал: «Первые нравственно-религиозные понятия у каждого народа слагаются обыкновенно под влиянием поражающих явлений природы. Необразованный ум, будучи не в состоянии объяснить их путем естественным, вдается в самые нелепые толкования, приписывая все действию какой-то сверхъестественной силы»².

Д. И. Писарев говорил о том рабстве, в котором находился у природы ее будущий властелин, предок Ньютона и Линнея. Перенесенные им в борьбе с природой страдания и лишения, пережитые при этом страх и отчаяние в настоящее время невозможно воспроизвести даже человеку с самым смелым воображением. «Человеческие жертвы, приносившиеся для умиловления грозных и всегда разгневанных сил природы, — по мнению Писарева, — являются, очевидно, зловещим воспоминанием о неравной и мучительной борьбе, перенесенной теми поколениями, среди которых медленно, с напряжением и с болью вырабатывались... первые очерки религиозных представлений»³.

Вместе с развитием общества человек все более успешно противодействовал натиску природной стихии, но зато попадал под гнет той самой цивилизации, прогресс которой давал ему возможность увеличить свою власть над природой. Добролюбов сравнивал современного человека, падающего ниц перед цивилизацией, которая одновременно и тяжело отзывается на нем и поражает своими гигантскими размерами, с древним язычником, преклонявшимся перед неведомыми и грандиозными явлениями природы.

Вполне понятно, как важно было для революционных демократов выяснить причины религиозности русского крестьянства, идеологами которого они являлись. О том, кто и почему верит в «нетленность» мощей и другие религиозные чудеса, Герцен писал: «Чудесам поверит своей детской душой крестьянин, бедный, обобранный дворянством, обворованный чиновничеством, обманутый освобождением, усталый от безвыход-

¹ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. XVI. М., 1953, с. 546.

² Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 3. М.—Л., 1962, с. 399.

³ Д. И. Писарев. Соч., т. 2, с. 233.

ной работы, от безвыходной нищеты, — он поверит. Он слишком задавлен, слишком несчастен, чтоб не быть суеверным. Не зная, куда склонить голову в тяжелые минуты, в минуты человеческого стремления к покою, к надежде, окруженный стаей хищных врагов, он придет с горячей слезой к немой раке, к немому телу...»¹

Гносеологические корни религии, без употребления, правда, самого этого понятия (оно было введено в научный оборот В. И. Лениным), изучались некоторыми философами прошлого. Особенно много внимания им уделял Фейербах. Выявляя роль отдельных сторон человеческого сознания в процессе становления религии, он обращал внимание, в частности, на роль фантазии и абстрактного мышления. Однако познавательную деятельность человека он рассматривал в отрыве от социальной, и поэтому возникновение религиозных представлений не связывалось им с общественной дисгармонией.

Марксизм показал, что социальные и гносеологические корни религии составляют единство. Появление религии в сознании человека происходит всегда лишь при определенных социальных условиях. Если же таких условий нет, то и сознание не продуцирует религию.

Революционные демократы иногда довольно близко подходили к такому пониманию религиозных явлений. В этом случае, как и в ряде других, их атеистические взгляды, оставаясь на уровне домарксистского мировоззрения, превращались как бы в промежуточное звено между марксистским и предшествующим ему религиозоведением.

Революционные демократы рассматривали религию как фантастическое, иллюзорное явление. «Самый необузданный идеализм», к которому, разумеется, причислялась и религия, по словам Писарева, «происходил именно от того, что элемент фантазии получал слишком много простора...»² Пока человек сознает, что вызванные им образы — плод фантазии, он властвует над ними. Но когда эти образы становятся слишком яркими, они способны ослепить человека и выйти из-под его контроля. Тогда образы превращаются в призраки, они начинают собственное существование, приобретают господство над людьми.

Когда же призрачный мир фантазии берет верх над вызвавшим его к жизни человеком? «...Обыкновенно, — отвечает Писарев, — в эпоху бедствий и страданий, когда человеку нужно

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XV. М., 1958, с. 134.

² Д. И. Писарев. Соч., т. 1, с. 119.

где-нибудь забыться, на чем-нибудь отвести душу...»¹ Несчастливый в этом мире, он успокаивается в той вечно светлой, тихой и теплой атмосфере, которую создало его воображение. Именно на такой почве пронзростало христианство (или, как выражается из конспиративных соображений Писарев, романтизм) в эпоху Римской империи и развилось затем с особенной силой в средние века.

Взаимосвязи фантазии с жизнью прослеживал и Чернышевский. Он говорил, что фантазия (Чернышевский имел в виду прежде всего религиозную фантазию) овладевает человеком тогда, когда действительность его слишком скудна. «...Бедность действительной жизни — источник жизни в фантазии»², — подчеркивал Чернышевский. Но как скоро действительность станет удовлетворительной, крылья фантазии, по его словам, окажутся связанными, а мечты воображения представлятся скучными и бледными.

Некоторых просветителей удивляло, что религия, раскритикованная в атеистических произведениях и, казалось бы, полностью преодоленная теоретически, продолжает существовать. Революционные демократы решали эту загадку. По их мнению, причины тех отклонений от реальности, которые совершает сознание, находятся вне его. «Секрет подобного равнодушия к логике, — говорит Добролюбов, — заключается прежде всего в отсутствии всякой логичности в жизненных отношениях». Низы, приученные произволом к тому, что «безотчетность и бессмысленность» являются повседневностью в их жизни, не могут уже «доискиваться разумных оснований в чем бы то ни было»³. Верхи же кровно заинтересованы в существовании религии и церкви, поддерживающих их привилегированное положение, обуздывающих народ и дающих «обеспечение эксплуатации его. Какая же логика тут возьмет?»⁴ — спрашивает Герцен.

Религия, порождаемая некоторыми обстоятельствами социальной жизни, устойчива также благодаря своей традиционности, силе привычек, приобретаемых людьми. По словам Герцена, «казнить верования не так легко, как кажется; трудно расставаться с мыслями, с которыми мы выросли, сжились, которые нас лелеяли, утешали, — пожертвовать ими кажется неблагодарностью»⁵.

¹ Д. И. Писарев. Соч., т. I, с. 88.

² Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. II. М., 1949, с. 36.

³ Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 6. М. — Л., 1963, с. 325.

⁴ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XI, с. 226.

⁵ А. И. Герцен. Собр. соч., т. VI, с. 45.

Объективные причины религиозности дополняются субъективными: религию активно пропагандирует церковь, которая получает поддержку государства. Вопрос о взаимоотношениях церкви и государства стал уже традиционным для русского освободительного движения, но революционные демократы решали его более обстоятельно и глубоко, чем их предшественники.

Союз церкви и государства основан, по убеждению революционных демократов, на взаимном интересе и выгоде обоим участникам. Церковь в России — опора кнута и угодница деспотизма, лстец власти, она поборница неравенства, защитница крепостнических порядков. Власти нуждаются в поддержке церковников. «Чем держится петербургское правительство?.. — ставил вопрос Н. П. Огарев и отвечал на него: — Казенной церковью»¹. В свою очередь церковь пользуется неизменным покровительством царизма, а пропаганда православия осуществляется не только церковными, но и полицейскими методами. «Известно, — делал обобщающий вывод Добролюбов, — что православная церковь и деспотизм взаимно поддерживают друг друга; эта круговая порука очень понятна»².

Нет ничего удивительного в том, что православная церковь симпатизирует существующему в стране антинародному режиму. Сановники церкви принадлежат к дворянскому сословию, осуществляющему свое господство во всех сферах социальной жизни. Платье священнослужителей, говорил Герцен, скрывает генералов и помещиков.

Функции, выполняемые эксплуататорским государством и церковью, не идентичны, но они взаимосвязаны, дополняют друг друга и направлены в конечном счете к одному и тому же — сохранению традиционных социальных устоев. «...Вооружают целые толпы тунеядцев, — писал Герцен, — строят суды, тюрьмы и страшат виселицей, строят церкви и страшат адом. Словом, делают все так, чтоб, куда человек ни обернулся, перед его глазами был бы или палач земной, или палач небесный — один с веревкой, готовый все кончить, другой с огнем, готовый жечь всю вечность»³.

Герцен обращал внимание на то, что соотношение между религией и иными факторами идеологического воздействия, с одной стороны, и политическим насилием — с другой, не одинаково в различных странах. Так, в континентальных стра-

¹ Н. П. Огарев. Избр. социально-политические и философские произв., т. II, с. 130.

² Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. I. М. — Л., 1961, с. 101.

³ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XI, с. 221.

нах Европы реакцией, наступившей после подавления революций 1848—1849 гг., были попорчены принципы демократии. Люди материка, говорит Герцен, носят цепи, но не уважают их. Иначе обстоит дело в Англии и Соединенных Штатах, странах, где буржуазная демократия осуществляется наиболее последовательно. Англичанин, имеющий свободные учреждения, не свободен в образе мыслей, он без ропота склоняется перед общественным предрассудком. О Соединенных Штатах Герцен отзывается как о стране, «бросающей счетную книгу только для того, чтоб заниматься вертящимися столами, постукивающими духами», стране, «хранящей всю нетерпимость пуритан и квекеров!»¹. Герцен приходит к выводу, что в этих странах, чуждых правительственного произвола, застенком становится общественное мнение.

Свое служение господствующим классам религия осуществляет, улаживая социальные антагонизмы в соответствии с их интересами. Регулирующая функция религии была до конца раскрыта лишь в марксистском атеизме. Однако понять роль религии как общественного регулятора пытались и прежде. Некоторые соображения высказывали, в частности, русские революционные демократы. Они отмечали, что религия благословляет и санкционирует те меры, которые принимаются верхами общества против собственного народа. Последнему она предписывает слепое повиновение, воспитывает в нем чувство покорности, развращает его волю. Христианство, по словам Герцена, выработало целую систему «нравственной неволи». Герцен говорил о тяжелом сне, в который люди «были погружены под влиянием католического мака»².

Русские революционные демократы были воинствующими атеистами, последовательными и бескомпромиссными критиками религиозного мирозерцания. В отличие от Фейербаха, пытавшегося на место исторически изжившего себя и дискредитированного христианства поставить сконструированную им новую «религию», религию любви, русские революционные демократы никогда не делали подобных уступок религии; они отвергали любые возможные формы ее проявления. «Я не умею выбирать между рабствами, — писал Герцен, — так, как между религиями; у меня вкус притупился, я не в состоянии различать тонкостей, которое рабство хуже, которое лучше, которая религия ближе к спасению, которая дальше... что пошлее: квекеры или иезуиты...»³

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XI, с. 227.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. VI, с. 126, 129.

³ Там же, с. 75—76.

Принципиально отрицательным отношение революционных демократов к религии было потому, что она во всех своих вариантах дает искаженную картину бытия, признает существование в мире сверхъестественных сил, дезориентирует верящего ей человека. В ходе своего развития религиозное мировоззрение, по мнению революционных демократов, отнюдь не становится лучше; напротив, вырабатывая новые формы, которым свойственна все большая рафинированность, оно представляет тем самым большую опасность. «Нескладная бессмыслица, — говорит Герцен, — произносимая каким-нибудь лесным заклинателем, и складный вздор, произносимый каким-нибудь архиереем или первосвященником... похожи друг на друга. Существенное не в том, как кто ворожит и каких духов призывает, а в том, допускают ли они или нет какой-то заграничный мир, которого никто не видал, — мир, действующий без тела, рассуждающий без мозга, чувствующий без нерв и имеющий влияние на нас не только после нашего перехода в эфирное состояние, но и при теперешнем податном состоянии. Если допускают, остальное — оттенки и подробности: египетские боги с собачьей мордой и греческие с очень красивым лицом, бог Авраама, бог Иакова, бог Иосифа Маццини, бог Пьера Леру — это все тот же бог, так ясно определенный в алкоране: «Бог есть бог». Чем развитее народ, тем развитее его религия, но с тем вместе, чем религия дальше от фетишизма, тем она глубже и тоньше проникает в душу людей»¹.

Отрицание религии революционными демократами не было, однако, тем отрицанием, которое В. И. Ленин в «Философских тетрадах» называл голым и зряшным и которое не было чуждо метафизическому материализму и атеизму. Опираясь на идеи диалектики, рассматривая религию в тесной связи с социальной ситуацией, революционные демократы избежали упрощений, допускавших их предшественниками. Для них существеннее реальные социальные интересы, пусть действующие подспудно, чем религиозные явления, отражающие их и оказывающиеся на поверхности исторических событий. Люди руководствуются, по их убеждению, не столько религиозными представлениями, сколько непосредственно социальными интересами. Эти интересы могут своеобразно преломляться в религиозном сознании, отчасти трансформировать его. Учет всех этих обстоятельств позволил революционным демократам дифференцированно подойти к оценке конкретных

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XI, с. 223—224.

религиозных феноменов, событий, деятелей, показать социальный смысл различных проявлений религии.

Революционные демократы не разделяли тех плоскосторонних воззрений, согласно которым конфликты между людьми, придерживающимися различной религиозной ориентации, — это всего лишь исторические курьезы и сплошная бессмыслица. Они разъясняли, что споры, затрагивавшие вопросы религии, служили часто лишь «прикрытием политических требований»¹. В религию могут проникать прогрессивные и революционные идеи. В таком случае религиозность будет расшатывать существующие порядки. В прошлом, когда религия прочно подчиняла себе сознание народа и его быт, социальный протест обычно принимал религиозную форму. Новое воспринималось «только в старых одеждах». Вот почему, например, «пророки, провозглашавшие социальный переворот анабаптизма, облачились в архиерейские ризы»².

Социально-политические требования и впоследствии неоднократно выдвигались в религиозной форме, а из массы духовенства, верно служившего господствующим классам, выделялись деятели, становившиеся на сторону народа. В 50–60-х годах XIX в. в армии Д. Гарибальди, боровшейся за объединение Италии, встречались люди, носившие красные рубашки под рясами.

Об одном из них подробно рассказал Добролюбов в своей статье «Отец Александр Гавацци и его проповеди». Священник Гавацци стал видным деятелем национально-освободительного движения, бесстрашным воином и пламенным оратором. По своему нравственному облику он был похож на нашего современника — колумбийского священника и партизана Камило Торреса, имя которого после его гибели в 1966 г. приобрело широкую известность. Добролюбов обращал внимание на отличие религиозных взглядов Гавацци от воззрений римской церкви. Давая собственное толкование «священному писанию» и приспособляя религиозные представления к насущным нуждам народа, Гавацци вел агитацию против папства. Реакционные церковники Италии обвиняли его в отступничестве от религии, в безбожии. Между тем, человек прогрессивных убеждений, Гавацци оставался искренне верующим.

Революционные демократы рассматривали различные социальные институты как сложные образования, значимость которых не была одинакова во все времена. Герцен, клеймивший

¹ Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 6, с. 386.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. XX, кн. 2, с. 589.

любое проявление рабства в современном ему мире, признавал его историческую неизбежность на ранних стадиях общества. Рабство, по его мнению, некогда открыло перед человечеством возможность дальнейшего развития. Диалектически подходил Герцен и к оценке атрибутов порабощения.

Писарев ценил просветительскую деятельность Ф.-М. Вольтера, он считал, что французский философ оказал человечеству «драгоценные и незаменимые услуги». Но задача, над которой он бился, была «чисто отрицательная». Вольтеру, по словам Писарева, предстояло выбросить из кладовой истории множество вещей, скопившихся там на протяжении долгого времени. «Чтобы произвести это выбрасывание с должною решительностью и бестрепетностью, — писал Писарев, — надо было во всех осужденных шкафах не видеть ни одной хорошей или привлекательной черты»¹. Подобное отрицание стало настоятельной необходимостью, и Вольтер вполне справился с выпавшей на его долю миссией. Даже чрезмерная прямолинейность не мешала ему: в противном случае его приговоры не отличались бы такой решительностью. Но во второй половине XIX столетия такой подход к явлениям прошлого уже не представлялся Писареву удовлетворительным.

Анализируя роль религии и церкви в современном им обществе, революционные демократы пришли к выводу, что эти социальные институты являются препятствиями для дальнейшего прогресса человечества. В их наследии содержатся суждения о преодолении этих препятствий, об изживании религиозности. Революционные демократы высказывали такие идеи, которые не были свойственны их предшественникам.

Критики религии до К. Маркса и Ф. Энгельса, в том числе французские атеисты XVIII в. и Л. Фейербах, ограничивали борьбу с религией просвещением. С точки зрения мыслителей Франции, невежество и чрезмерная доверчивость народа, делающего его жертвой священнослужителей, могут быть устранены только распространением знания. Фейербах считал, что раз религия существует там, где царит духовный мрак, то человека освободят от нее философия, физика, астрономия, физиология.

Марксизм показал неудовлетворительность просветительского подхода к религии. У религии есть социальные корни и социальные функции. Научные знания — антипод религии, но одних знаний недостаточно для ее преодоления: необходима перестройка социальной действительности.

¹ Д. И. Писарев. Соч., т. 4, с. 160.

Абстрактное просветительство не устраивало и революционных демократов. Они констатировали, что избавиться от религии только путем просвещения не удавалось. «Во всю тысячу и одну ночь истории, — писал Герцен, — как только накапливалось немного образования, попытки эти были; несколько человек просыпались, протестовали против спящих, заявляли, что они наяву, но других добудиться не могли. Появление их доказывает, без малейшего сомнения, возможность человека развиваться до разумного пожиманья»¹. Но пока что эта возможность для человечества в целом не была осуществлена. Оно не пробуждалось; лишь одни сновидения сменялись другими. Сон временами становился менее глубоким, но пробуждения не наступало. «Люди, которые поняли, что это сон, воображают, что проснуться легко, сердятся на спящих, не соображая, что весь мир, их окружающий, не позволяет им проснуться»². Так отзывался Герцен об атеистах, склонных к абстрактному просветительству.

По мнению революционных демократов, знаний, просвещения, атеизма мало для того, чтобы сломить религию. Разум, говорит Герцен, давно уже казнил бога, как некогда конвент французского короля. Но оказалось, что торжествовать победу над религией, как и над монархией, преждевременно. «Как будто достаточно атеизма, чтоб не иметь религии, как будто достаточно убить Людовика XVI, чтоб не было монархии»³.

Подлинный успех в борьбе с религией, полагали революционные демократы, обеспечат лишь революции будущего, которые возвестят о наступлении социализма. Социальные иллюзии, и религия в их числе, погибнут вместе с тем миром, порождением которого они являются. «...Мы, — утверждал Герцен, — передаем веру в ложных богов нашим детям, обманываем их так, как нас обманывали родители, и так, как наши дети будут обманывать своих до тех пор, пока переворот не покончит со всем этим миром лжи и притворства»⁴.

О раннем христианстве

В произведениях революционных демократов неоднократно упоминается раннее христианство. Эти экскурсы в историю имели, конечно, свои причины. Первоначальная история христианства тесно связана с поворотным пунктом в развитии большого региона, надолго опре-

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XI, с. 232.

² Там же.

³ А. И. Герцен. Собр. соч., т. VI, с. 45.

⁴ Там же, с. 128.

делившим его дальнейшие судьбы. Революционные демократы сопоставляли Рим первых веков с Европой XIX в. Проводя исторические параллели, они и там, и тут видели разложение старого мира и рождение нового. Они обнаруживали известное сходство между раннехристианским и социалистическим движениями, но подчеркивали и принципиальное различие между ними.

Однако именно представления революционных демократов о раннем христианстве дают повод тем историкам русской философии, которые предпочитают видеть в ней лишь идеализм и мистицизм, утверждать, будто революционные демократы склонялись к принятию религии. При этом используются их отзывы о раннехристианской этике, евангелиях, Христе и т. д.

Прежде чем выяснять, насколько справедливы подобные утверждения и соответствуют ли они подлинному смыслу высказываний революционных демократов, обратим внимание на те аспекты раннего христианства, о которых в дальнейшем пойдет речь.

Как и другие массовые движения, сопровождавшие смену одной формации другой, христианство содержало в себе элементы отрицания существовавших на протяжении длительного времени порядков; Ф. Энгельс отмечал его враждебность к «властям предрержащим», а В. И. Ленин говорил о свойственном ему демократически-революционном духе.

Раннее христианство проявляло интерес к таким нравственным нормам и принципам, которые не хотела знать прежняя этика. Энгельс, в частности, отмечал его трактовку идеи равенства. Он писал: «В христианстве впервые было выражено *отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников* и в более узком смысле равенство тех и других детей божьих, искупленных благодатью и кровью Христа»¹. Несмотря на то что новое отношение к идее равенства было высказано в религиозных понятиях (такая интерпретация общественной жизни во всех ее проявлениях стала социальной нормой для победившей вскоре феодальной формации), это было все же шагом вперед по сравнению с прежними нравственными установками. «Равенство всех людей, — говорил Энгельс, — греков, римлян и варваров, свободных и рабов, уроженцев государства и иностранцев, граждан государства и тех, кто только пользовался его покровительством, и т. д. — представлялось античному человеку не только безумным, но и преступным, и было последо-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 636.

вательно, что первые его начатки в христианстве подвергались преследованиям»¹.

Впоследствии, торжествуя над язычеством, христианство перешло из оппозиции к господству в духовной жизни общества. Этот переход повлек за собой сдвиги в христианской идеологии. По словам Ленина, христианство, получив положение государственной религии, забыло о свойственных ему прежде «наивностях»².

Уже свыше столетия в религиоведении продолжается спор о том, существовал Иисус Христос реально или это личность мифическая. Разные точки зрения существуют и в марксистской истории религии. В последнее время предпринимаются попытки синтезировать исследования исторической и мифологической школ. Ставится вопрос о соотношении исторического и мифического в евангельском образе Христа. В марксистском религиоведении единодушно выражено мнение, что признание или отрицание историчности Христа ни в малой мере не меняет общих мировоззренческих установок научного атеизма.

Революционные демократы считали Христа реально существовавшей личностью. Белинский в письме к Гоголю отзывался о нем как о первом проповеднике свободы, равенства и братства. По его мнению, Гоголь для оправдания своих реакционных взглядов, высказанных в «Выбранных местах из переписки с друзьями», с полным на то основанием искал поддержки у православной церкви, но напрасно ссылался на Христа. «Что Вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православною церковью?»³ — спрашивал Белинский. Противопоставление им раннего христианства позднему вполне правомерно, хотя приписывание Христу лозунгов, под которыми совершалась Великая французская революция, — явное преувеличение. Но о каких-либо уступках Белинского теологии говорить не приходится. Он не только не проявлял никакой склонности к культу Христа, но и не смотрел на него как на некий универсальный идеал. По воспоминаниям Ф. М. Достоевского, Белинский в споре с ним говорил: «...Ваш Христос, если бы родился в наше время, был бы самым незаметным и обыкновенным человеком; так и стусевался бы при нынешней науке и при нынешних двигателях человечества»⁴.

Герцен, как и Белинский, ценил гуманистические взгляды, содержащиеся в раннем христианстве. Когда он познакомился

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 636.

² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 33, с. 43.

³ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. X, с. 214.

⁴ Ф. М. Достоевский. Полн. собр. худож. произв., т. 11, с. 9.

с Р. Оуэном, ему пришла мысль о сходстве последнего с Иисусом Христом. Герцен вспомнил евангельские притчи и истории: «Это тот второй чудака, который скорбел о мытаре и жалел о падшем и который, не потонувши, прошел если не по морю, то по мешанским болотам английской жизни, не только не потонувши, но и не загрязнившись!»¹

В раннем христианстве революционные демократы находили «рациональное зерно» — некоторые социальные и этические идеи, в том числе простые нормы нравственности и справедливости. Раннее христианство они использовали не для «обогащения» своего мировоззрения религией; напротив, обращение к нему предоставило революционным демократам дополнительную атеистическую аргументацию против церкви и ее идеологии. Евангельское христианство — и уже не впервые — сослужило службу имманентной критике религии. Современное христианство, разъясняли революционные демократы, не соответствует не только истине и потребностям общественного развития, но и своим же собственным исходным принципам.

Добролюбов писал о том, что если бы духовенство руководствовалось заветами Христа, то оно должно было бы отстаивать справедливость, защищать угнетенных, обличать угнетателей. Между тем оно и не думает этого делать. Если кто-то из его представителей, апеллируя к раннехристианским взглядам, становится на сторону народа, он является для церкви отступником от христианства. Так случилось, например, с Гавацци. «Но если, — писал Добролюбов, — взять христианство в истинном его смысле, без тех прибавок и искажений, которым оно подверглось в римско-католической церкви, то едва ли Гавацци будет к нему не ближе, чем кардиналы и аббаты, как относительно догматов, так и в самом духе всего учения»².

С Добролюбовым нельзя, конечно, согласиться полностью. Новозаветные произведения, формировавшиеся в сложной исторической обстановке, испытывавшие на себе разнородные социальные влияния и идейные импульсы, весьма противоречивы по своему содержанию. Поэтому на протяжении многих столетий в них пытались найти опору как церковная ортодоксия в ее различных, к тому же эволюционирующих вариантах, так и самые разнообразные еретические движения левого и правого толков. Обнаруживая в раннем христианстве элементы социального протеста, Добролюбов абстрагировался в то же вре-

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XI, с. 207.

² Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 7. М. — Л., 1963, с. 120.

мя от свойственных ему воззрений о божественном происхождении всякой власти, о необходимости подчинения своим господам и т. п.

В «Былом и думах» Герцен сообщает, что евангельские тексты он читал неоднократно. «...Не помню, — пишет он, — чтоб когда-нибудь я взял в руки Евангелие с холодным чувством, это меня проводило через всю жизнь; во все возрасты, при разных событиях я возвращался к чтению Евангелия, и всякий раз его содержание низводило мир и кротость на душу»¹.

Эти слова дали особенно много пищи для теологических спекуляций о религиозности Герцена. Но и в данном случае, если подойти к его воспоминаниям объективно, для подобных спекуляций не будет оснований. Герцен говорит, что свое отношение к новозаветным произведениям о Христе он пронес «через всю жизнь». Но мы знаем, что он еще в молодости расстался с религиозной верой и с тех пор никогда не оставлял атеистических позиций. О своем атеизме он заявляет, в частности, и в «Былом и думах». При полном прочтении этого произведения становится ясно, что, за исключением сравнительно короткого отрезка времени, когда Герцен действительно обращался к религии, он не читал евангельских текстов как верующий. Это было замечено уже его первым наставником в делах веры — священником, готовившим его для поступления в университет по богословию. Напомним, что священник был удивлен и знанием евангельских текстов, которое обнаружил в ученике (некоторые из них юный Герцен знал наизусть), и его неверием. «...Господь бог, — говорил он, — раскрыв ум, не раскрыл еще сердца»². Читая Новый завет, Герцен тогда, как и позже, вновь обретя атеизм, не принимал содержащиеся в нем религиозные идеи.

Таково подлинное отношение революционных демократов к раннему христианству. Оно было иным, чем у тех из их предшественников, которые из-за своего метафизического метода исследования не обнаруживали различий между первоначальными христианскими представлениями и позднейшей религиозной ортодоксией, которые видели в новозаветных произведениях объект атеистической критики, но не признавали за ними прав культурно-исторического памятника. Несмотря на некоторые крайности и преувеличения, допущенные революционными демократами, их взгляды на раннее христианство открывали

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. VIII, с. 55.

² Там же.

новые перспективы в его критическом осмыслении. Сопоставление их с представлениями атеистов предыдущего этапа — не в пользу последних.

*О характере
религиозности
русского народа*

Нередко вызывает недоразумение то место из письма Белинского к Гоголю, где говорится об отношении русского народа к религии. «Приглядитесь пристальнее, — обращается Белинский к своему адресату, — и Вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности»¹. Это высказывание Белинского использовалось в популярной и даже научной литературе по атеизму для подкрепления положения о давней безрелигиозности русского народа. Данные же истории, этнографии, статистики, собранные в XIX и начале XX в., отнюдь не вызывают представления о России того времени как некоей стране массового атеизма. Но и предположить, что Белинский не знал действительного положения вещей, невозможно. Религиозные верования интересовали его в течение всей жизни, и особенно верования русского крестьянства, идеологом которого он был.

Для того чтобы разобраться в этом вопросе, нужно учесть реальную обстановку того времени. Нельзя забывать также, что некоторые понятия, которыми оперировали в середине прошлого столетия, изменили свое содержание, наполнились новым смыслом.

Белинскому приходилось вести полемику — явную или скрытую — с теми, кто утверждал, что православие — непременная принадлежность русской жизни. И официальные теоретики, и славянофилы, и Гоголь в свои последние годы утверждали, что русский народ глубоко привержен православной религии, что этой поистине народной религии в ее традиционном или же реформированном виде суждена великая миссия в дальнейших судьбах страны. При этом немало говорилось об истинности, «чистоте» православной веры.

Что же представляло собой православие на самом деле?

Придя на Русь из Византии, христианство встретилось с издавна существовавшим здесь язычеством. В борьбе с ним христианство действовало разными способами. Стремясь истребить язычество, оно разрушало его святилища, низвергало идолов, преследовало обрядность. Но оказалось, что одного этого для победы недостаточно. Поэтому немало языческих представлений и обрядов христианство вынуждено было assi-

¹ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. X, с. 215.

милировать. В процессе усвоения элементов язычества — и это обычное явление для истории религии — одни из них более или менее трансформировались, другие включались в систему христианства почти в первозданном виде. В результате возникла специфическая форма религии, нечто вроде гибрида христианства с язычеством. В таком виде русское православие существовало и в середине XIX в. Отказаться от своего единения с язычеством оно, очевидно, вообще уже не сможет.

Перед многими проявлениями язычества христианство обнаружило свое бессилие. Ему не удалось ни ликвидировать их, ни подчинить своему воздействию. Они выстояли и существовали в течение веков. В русской деревне, сохранявшей много архаичного в социальной структуре, всегда находилось место для древних, реликтовых религиозных образований. Под слоем не очень чистого православия лежал толстый пласт языческих представлений. Это было что-то вроде русского даосизма, своеобразных народных верований. Разница лишь в том, что в Китае этот нижний слой религии был официально признан ортодоксией, в России, не получив формально никакого статуса от ортодоксии, он бытовал на нелегальном положении.

Для православия и его идеологов эти представления, прикрытые позднейшими напластованиями, вообще не являлись религиозными. Когда говорилось о религиозности русского народа, то неизменно обращалось внимание лишь на ту сферу, которую завоевало христианство, и полностью игнорировалась та, которую удалось отстоять язычеству.

Революционные демократы показали, что русский крестьянин не является религиозным в том смысле, который придавался этому понятию идеологами православия. В трактовке последних русский крестьянин — теист, постигший и глубоко усвоивший истины божественного откровения. Революционные демократы, напротив, считали, что он — плохой теист и не очень последовательный приверженец христианства, что он больше склонен к «суевериям», чем к православной религии. Именно об этом идет речь в письме Белинского к Гоголю. Так же следует воспринимать и слова Герцена о том, что «русский крестьянин суеверен, но равнодушен к религии...»¹.

Белинский обращает внимание Гоголя на непочтительность русского человека к имени божьему, что трудно совместить с неременной принадлежностью христианской религии — благоговением, страхом божьим. Белинский указывает на утилитарное отношение к иконе, что видно из пословицы «годится —

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. VI, с. 211.

молиться, не годится — горшки покрывать»¹. Это в сущности типичное проявление фетишизма. Фетиш служит до тех пор, пока он как объект сверхъестественного поклонения способен приносить пользу; заподозренный в потере своих «способностей», он может использоваться как обыкновенная доска, камень и т. п.

Раскрывая природу «суеверий», распространенных среди русского населения России, революционные демократы указывали на их архаизм, принадлежность к некогда безраздельно господствовавшему язычеству. Они обращали внимание на тот конгломерат верований, который составили элементы христианства и язычества. Огарев говорил о том, что «предрассудков в земледелии и обыденной жизни не оберешься», и относил к таким предрассудкам «смесь поверий языческих и христианских»². Выросший в семье священника и большой знаток религиозных представлений, которые были распространены в народе, Добролюбов отмечал множество «суеверий и предрассудков, донныне охватывающих всю жизнь крестьянина и составляющих несомненный остаток языческих верований. Эти суеверия, — писал он, — тем глубже вкоренились в народной жизни, что они издавна перемешались с христианскими воззрениями...»³.

Апологеты православия утверждали, что христианство при своем проникновении на Русь было с восторгом встречено населением и что крещение Руси — это единовременный акт, целиком и полностью решивший вопрос о религиозной принадлежности русского народа.

Совсем иную картину христианизации восточноевропейского региона находим у революционных демократов. «...Языческие понятия и предания, — считал Добролюбов, — были слишком сильно вкоренены во всех проявлениях народного быта и оказывали сильное противодействие новым началам»⁴. Власть имущие, заинтересованные в торжестве христианства, вынуждены были использовать силу. Обличения язычества на протяжении многих веков стали темой различных церковных документов, выступлений религиозных писателей. Но христианство так и не добилось полного успеха в борьбе с язычеством. Этим и объясняется их смешение. Такого смешения, говорит Добролюбов, разумеется, не было бы, если бы

¹ См. В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. X, с. 215.

² Н. П. Огарев. Избр. социально-политические и философские произв., т. II, с. 10.

³ Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 2, с. 237—238.

⁴ Там же, с. 238.

принципы христианства «с самого начала были хорошо поняты в народе и если бы он сам дошел до сознания ложности язычества»¹.

Выступления революционных демократов способствовали изучению религиозности русского народа и выработке более правильной ориентации русского освободительного движения в религиозном вопросе.

*Об атеистическом
значении
естествознания*

Революционные демократы упрочили отношения между естествознанием, с одной стороны, философией и атеизмом — с другой. В первой половине XIX столетия перед естествознанием вновь и вновь вставал вопрос о методе исследования. К этому времени и эмпиризм, ограничивавшийся описанием и систематизацией фактов, и натурфилософия, теоретические построения которой страдали умозрительностью, исчерпали свои возможности. Следовало преодолеть обе крайности, но при этом синтезировать то рациональное, что содержала каждая из них. Нужно было вернуть доверие естественников к философии.

Попытка Гегеля сделать это не имела успеха. Из-за его спекулятивных и фантастических конструкций — неизбежного следствия объективного идеализма, последователем которого он являлся, — предубеждение натуралистов против методологических принципов, базирующихся на философских исследованиях, не только не было поколеблено, но еще более возросло. Естествоиспытатели не приняли и не оценили диалектики Гегеля — она была скрыта от них мистифицирующей ее оболочкой.

Книгой, которая с 40-х годов прошлого века знакомила натуралистов (преимущественно, конечно, русских) с диалектикой и материализмом, были «Письма об изучении природы» Герцена.

Он показал здесь, что опыт и обобщение, обособлявшиеся в современных ему естествознании и философии, в действительности не что иное, как две ступени единого научного познания. Герцен сравнивал опыт и обобщение с магдебургскими полушариями, которые — после их соединения — не разорвешь и лошадыми. Напротив, разобщение между ними порождает фактологию с ее узким кругозором или общие рассуждения, не опирающиеся на конкретные знания.

Противопоставление фактов и теории вредно отражается и на естествознании, и на философии. Естествознание стано-

¹ Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 2, с. 238.

вится сугубо эмпиричным, оно превращается в «сборник, лексикон, инвентарий»¹. Его «ползание на четвереньках» Герцен находил смешным. Но и философия, порывая с фактами и непосредственно изучающими их науками, проигрывает не меньше. Она вырождается в идеализм, который, несмотря на всю свою претенциозность, бесплоден. «Идеалисты, — пишет Герцен, — беспрерывно ругали эмпириков, топтали их учение своими бестелесными ногами — и не подвинули вопроса ни на один шаг вперед. Идеализм, собственно, для естествоведения ничего не сделал...»² Полеты идеалистической мысли напоминали Герцену полеты нетопыря.

Между тем, по мнению Герцена, «философия без естествоведения так же невозможна, как естествоведение без философии»³. На страницах своего произведения он пропагандировал союз естествознания с философией, но не с любой философией, а лишь с материалистической. Обращаясь к истории науки, Герцен показывал, что именно философский материализм помогал развитию естественных наук. Из философов прошлого он особо выделял Ф. Бэкона, который, подобно Колумбу, открыл «новый мир» — реальную действительность, забытую благодаря средневековой схоластике. Материалистическая мысль помогала естествознанию осваивать фактический материал, делать из своих исследований теоретические выводы.

Атеизм и религия сопутствуют соответственно философскому материализму и идеализму и вместе с ними оказывают влияние на судьбы естествознания.

Религия боролась против науки. Когда ее власть была достаточно велика, ученые гибли за свои убеждения. «Какая же действительная наука могла развиваться в этой душной и узкой атмосфере? — спрашивал Герцен. — Одна формалистика — бледный плющ, выросший на тюремной ограде, — прозябала в ней; ее томный, лунный свет был без теплоты и самобытности, ее вопросы были так далеки от жизни и так мелочны, что ревнивая цензура папская выносила ее»⁴. Но уже в эпоху Возрождения, как только могущество теологии стало ослабевать, естествознание восстало против нее и отвергло навязывавшегося ему Аристотеля, переложенного «на католические нравы», Аристотеля «с тонзурой»⁵. Именно тогда, указывал Герцен,

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. III, с. 101.

² Там же, с. 97.

³ Там же, с. 93.

⁴ Там же, с. 225.

⁵ Там же, с. 98.

естествознание порвало с философией; это было вызвано грубым вмешательством религиозно-идеалистических воззрений в дела естествознания.

В том, что религия действует заодно с философским идеализмом, нет ничего удивительного. В «Письмах об изучении природы» и других произведениях Герцена раскрыто их родство. Герцен отзывался об идеалистической философии как о спекулятивной религии.

Что касается тяги естествознания к атеизму, то она так же естественна, как и союз естествознания с материалистической философией. «Пиетисты убеждены, — констатировал Герцен в своей работе «Дилетантизм в науке», — что современная наука безрелигиознее Эразма, Вольтера и Гольбаха с компанией, и считают ее вреднее вольтерианизма»¹. Об огромной роли, которая предназначена естествознанию в воспитании научного мировоззрения, Герцен писал также в «Былом и думах»: «Без естественных наук нет спасения современному человеку, без этой здоровой пищи, без этого строгого воспитания мысли фактами, без этой близости к окружающей нас жизни, без смирения перед ее независимостью — где-нибудь в душе остается монашеская келья и в ней мистическое зерно, которое может разлиться темной водой по всему разумению»².

Плодотворными для естествознания были и выступления революционных демократов нового поколения — Чернышевского, Добролюбова, Писарева. Они помогали ему обрести научную методологию, отразить претензии идеализма и религии на высшее руководство, установить прочные отношения с философским материализмом и атеизмом.

Революционные демократы подвергли критике идеализм в обеих основных формах его проявления.

Чернышевский показал, что субъективный идеализм, несмотря на усвоенную им модную фразеологию, представляет собой лишь разновидность средневековой схоластики. Это фантастическая сказка, утверждал Чернышевский, хотя она и переполнена ученостью. Субъективный идеализм Чернышевский называл также иллюзионизмом. «Говорить, — считал русский мыслитель, — что мы имеем лишь знание наших представлений о предметах, а прямого знания самих предметов у нас нет, — значит отрицать нашу реальную жизнь, отрицать существование нашего организма»³. Внешний мир в трактовке философов, принадлежащих к этому направлению, предстает как

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. III, с. 22.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. VIII, с. 114.

³ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. X, с. 724.

галлюцинация, призрак. Вмешательство субъективного идеализма в дела естествознания приводит к тому, что все объекты, которыми оно занимается, превращаются в мираж.

Чернышевский обратил внимание на те помехи для развития естественных наук, которые создало кантианство. Последнее ограничивает естествознание, сохраняя сферу существования религиозных представлений. В системе взглядов И. Канта нашлось место для свободы воли, бессмертия души, бытия бога и его промысла. Чернышевский не раз полемизировал с кантианством. Публикуя «Материализм и эмпириокритицизм», В. И. Ленин сделал специальное добавление (к первому параграфу четвертой главы), в котором отметил заслуги Чернышевского в борьбе с философией Канта и ее последователями в среде естествоиспытателей.

Критикуя объективный идеализм, и в частности его классическое проявление — платонизм, который «под разными именами живет и теперь»¹, революционные демократы подчеркивали, что он, так же как и субъективный идеализм, несовместим с естествознанием. Чернышевский писал сыновьям из Виллюйска о том, что любой идеализм, будь то объективный или субъективный, не имеет никаких поводов к своему существованию в естествознании и если встречается в нем, то занесен туда извне. Он предупреждал, однако, против легковесного подхода к платонизму и в отличие от вульгарного материализма, находившего объективно-идеалистическую философию Платона бессмысленной чепухой, считал, что это «очень умный софизм»². Его цель, по мнению Чернышевского, отвергнуть такое понимание действительности, которое не совмещается с идеалистическим. Выявляя несостоятельность идеалистической интерпретации мира, Чернышевский доказывал, что в природе нечего искать идей — там можно обнаружить лишь разнородную материю.

Писарев рассматривал платонизм как создание фантазии, не только не опирающееся на свидетельства опыта, но презирующее их, основанное на стремлении вывести истину из глубины человеческого духа. «Платонизм, — говорит Писарев, — есть религия, а не философия...»³ Он считал не случайным, что к платонизму примыкают многие мистики. Писарев обнаружил также внутреннюю противоречивость, свойственную взглядам родоначальника этой философии. Эти противоречия свидетельствуют о том, что втиснуть жизнь в узкие рамки идеали-

¹ Д. И. Писарев. Соч., т. 1, с. 80.

² Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. XV. М., 1950, с. 274.

³ Д. И. Писарев. Соч., т. 1, с. 80.

стической теории не удалось даже такому мыслителю, как Платон.

Иное дело материализм. По мнению Писарева, он созвучен естествознанию, так как не приемлет произвола в выборе и группировке фактов. Идеализм, правда, еще не все потерял, возможны даже его временные успехи. Но ныне — и это вне всякого сомнения — «одолевает материализм; все научные исследования основаны на наблюдении, и логическое развитие основной идеи, развитие, не опирающееся на факты, встречает себе упорное недоверие в ученом мире»¹. В России, в частности, идеализм не имеет будущего, и, как считает Писарев, «ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный, здоровый и свежий материализм»². Сами революционные демократы много сделали для упрочения материалистической традиции в своей стране.

Обосновывая материальное единство мира, они последовательно разоблачали попытки теологии и идеализма использовать «белые пятна» в науке, спекулировать на еще не решенных ею вопросах. Соглашаясь с тем, что некоторые явления природы пока не объяснены в естествознании, революционные демократы выступали против утверждения, что эти пробелы дают религиозно-идеалистическому мировоззрению право на существование. Дело в том, говорит Чернышевский, что открытия науки уже достаточно свидетельствуют «о характере элементов, сил и законов, действующих в остальных частях и явлениях, которые еще не вполне объяснены: если бы в этих необъясненных частях и явлениях было что-нибудь иное, кроме того, что найдено в объясненных частях, тогда и объясненные части имели бы не такой характер, какой имеют»³.

Философские идеи революционной демократии методологически вооружали естествознание, усиливали его материалистический и атеистический потенциал. Этому содействовала разработка представлений о детерминированности явлений объективного мира и взаимодействии между ними, о пространстве и времени как атрибутах материи, о процессе развития, свойственном всему существующему.

Революционные демократы ставили и решали некоторые кардинальные проблемы естествознания, имеющие мировоззренческое значение.

В своем произведении «Антропологический принцип в философии» Чернышевский развил материалистическое учение

¹ Д. И. Писарев. Соч., т. 1, с. 123.

² Там же, с. 118.

³ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. VII. М., 1950, с. 249.

о человеке. Идеалисты и теологи, а также те исследователи, которые находились под их влиянием, делили, как известно, человека на две, по существу не имеющие между собой ничего общего части — смертное тело и бессмертную душу. В противоположность им Чернышевский обосновал взгляд на человека как на целостное существо, любая деятельность которого является деятельностью всего организма или по крайней мере находится в органической связи со всем организмом. Не будучи историческим материалистом, Чернышевский не мог, разумеется, осветить проблему человека во всем ее объеме. Но и то, что он сделал, имело немалое значение для различных отраслей биологии.

Материалистически разрабатывая сложные проблемы современного им естествознания, революционные демократы отмежевывались от упрощенных трактовок, широко предлагавшихся в то время вульгарным материализмом. Говоря о целостности человеческого организма, о тесной связи духа и тела, революционные демократы возражали против сведения сознания к некой материальной субстанции. «Нам кажутся смешны и жалки, — писал Добролюбов, — невежественные претензии грубого материализма, который унижает высокое значение духовной стороны человека, стараясь доказать, будто душа человека состоит из какой-то тончайшей материи»¹. Борьба революционных демократов с вульгарным материализмом предотвратила его сколько-нибудь значительное распространение в среде русских естествоиспытателей.

В произведениях революционных демократов показано превосходство науки над религией, опровергаются попытки теологов и религиозных философов поставить веру выше знания. Тех, кто призывал не доверять науке, не учиться у нее, проповедовал обскурантизм, Добролюбов называл митрофанушками.

Конфликт, извечно существующий между наукой и религией, решается, по убеждению революционных демократов, не в пользу последней. Наука уже причинила религии немалый ущерб, и конечный исход борьбы не может вызывать каких-либо сомнений. «Как только возникает *сознательное* исследование, — говорит Писарев, — так обозначается тотчас же естественная и непримиримая вражда между наукой и теософией — вражда, которая может окончиться только совершенным истреблением одной из воюющих сторон. Все, что выигрывает наука, то те-

¹ Н. А. Добролюбов. Избр. философские произв., т. I. М., 1948, с. 230—231.

ряет теософия; а так как наука со времен доисторического фетишизма выиграла очень много, то надо полагать, что ее противница потеряла также немало. Действительно, вся история человеческого ума, а следовательно и человеческих обществ, есть не что иное, как постоянное усиление науки, соответствующее такому же постоянному ослаблению теософии, которая при вступлении человечества в историю пользовалась всеобъемлющим и безраздельным могуществом»¹ На успехи науки в ее борьбе с религией оказали влияние и атеистические выступления революционных демократов.

¹ *Д. И. Писарев. Соч. Полн. собр. в шести томах, т. 5. СПб., 1911, с 332—333.*

ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛИ- МАТЕРИАЛИСТЫ

Естествознание разрушительное для феодально-крепостнической идеологии, стало в середине XIX столетия союзником революционно-демократического лагеря в России. «Нам кажется, — говорил А. И. Герцен, — почти невозможным без естествоведения воспитать действительное, мощное умственное развитие...»¹

В революционно-демократической и научной среде дебатировались вопросы о той роли, которую призвано сыграть естествознание в решении назревших социальных конфликтов, о той помощи, которую оно способно оказать силам общественного прогресса. Передовые ученые посвящали себя служению не только науке, но и демократии. Во имя науки и демократии включались они и в борьбу с религией².

История русского атеизма будет неполна без имен некоторых видных естественников, немало сделавших и для освободительного движения.

Между тем нередко предпринимаются попытки теологизировать тех или иных ученых. Такие попытки стали особенно настойчивыми в связи с ростом авторитета естественных наук. В наши дни теологи и близкие к ним философы-идеалисты прилагают немало усилий к тому, чтобы «примирить» науку и религию, «гармонизировать» отношения между ними. С этой целью мировоззрение крупнейших естествоиспытателей трактуется в выгодном для религии смысле. Если их высказывания не соответствуют теизму, они искажаются или замалчиваются. История естествознания изображается как ряд открытий, подтверждающих религиозную веру. Естествоиспытатели предстают людьми, обычно вполне доброжелательно и сочувственно относившимися к религиозным догмам.

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. II. М., 1954, с. 140.

² См. Н. Ф. Уткина. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (вторая половина XIX века). М., 1975, с. 144, 147.

В 1925 г. в Берлине известный русский религиозный философ С. Л. Франк издал книгу «Религия и наука». В ней доказывалось, что религия и наука не противоречат и не могут противоречить друг другу, что ведущие ученые удачно сочетали их. В 1953 г., уже после смерти ее автора (Франк умер в 1950 г.), книга была переиздана в Брюсселе. Издатели, снабдившие ее предисловием, утверждают в нем, что «истинные великие ученые никогда не были атеистами»¹. В 1960 г. иеромонах Р. Куртуа опубликовал книгу, посвященную естествоиспытателям. Она призвана показать, что для приобретения научной славы ученым не нужно изменять христианству. Рассматривая мировоззрение естествоиспытателей прошлого и настоящего, автор внушает читателю мысль, что, если вычеркнуть из истории науки имена верующих ученых, она «сведется тогда к очень малому». «Вот ясный ответ относительно прошлого тем, — пишет Куртуа, — кто упорно продолжает заявлять, что христианство противостоит науке»².

Несколько изданий выдержала в Западном Берлине книга Г. Мушалек «Признание бога современными естествоиспытателями». Мушалек не скрывает, что цель его книги — борьба с атеизмом. Он пытается создать впечатление, что столь же враждебны атеизму и естествоиспытатели. «Счастьем и вдохновением, — говорит автор, — наполняет душу верующего человека наших дней сознание того, с какой решимостью, ясностью и недвусмысленностью формировалась вера в бога у ведущих естествоиспытателей». Напротив, любая атеистическая атака, считает он, «захлебнется, ударившись о бастион глубокой веры и подлинного знания»³.

Среди ученых, которым приписывается религиозность, немало русских имен. Это не удивительно. Вклад русских ученых в мировую науку велик и общепризнан. Теологи не прочь иметь их своими союзниками. Не раз, например, предпринимались попытки исказить духовный облик Д. И. Менделеева. Сразу же после смерти ученого богословы постарались представить его отношение к религии в превратном виде. На похоронах Менделеева протоиерей В. Я. Некрасов произнес речь, в которой говорил об ученом как верном сыне православной церкви. Обращаясь к памяти Менделеева, он противопоставлял его тем людям науки, которые полагают, что вера — враг зна-

¹ См. С. Л. Франк. Религия и наука. Брюссель, 1953, с. 2.

² Р. Куртуа. Что говорят о боге современные ученые? Свидетельства, собранные иеромонахом Р. Куртуа. Брюссель, 1960, с. 7, 8.

³ Н. Muschalek. Gottbekenntnisse moderner Naturforscher. Berlin, 1960, S. 32.

ния. Протоиерей убеждал присутствующих, что Менделеев — живой пример единения науки и православной церкви. В публикациях, посвященных Менделееву, апологеты православия также писали, что он был верующим ученым.

Чтобы не возвращаться в дальнейшем к этим вымыслам, скажем несколько слов о том, как обстояло дело в действительности. Д. И. Менделеев отзывался о небесной иерархии христианства как о «самодержавии», а о боге, ее возглавляющем, как о «воображаемом и вечном старике». Говоря о личном бессмертии и потустороннем существовании, он относил эти представления к «самообольщению», свойственному человечеству со времен древности. Мистицизм он характеризовал как детство мысли. По поводу религиозных спекуляций на имени Д. И. Менделеева его сын профессор И. Д. Менделеев, писал: «...я слышал также мнение о «церковной религиозности» отца и должен это опровергнуть категорически. Отец с ранних лет фактически порвал с церковью... Из многих разговоров с отцом я знаю, что в миросозерцании, в убеждениях он не сохранял ничего от официальной церковной догматики, как, впрочем, и весь круг лиц, в котором он вращался. Это для них было дело давно решенное»¹.

Предпринимались попытки зачислить и некоторых других русских ученых — материалистов и атеистов — в религиозный лагерь, попытки, несостоятельность и тенденциозность которых очевидна. Однако дело не сводится только к личной безрелигиозности этих естествоиспытателей. Естествоиспытатели, и в частности русские, сыграли видную роль в атеистическом движении, они оставили значительное атеистическое наследие, не утратившее своей ценности и в наше время.

К сожалению, место, принадлежащее им в истории атеизма, не получило еще адекватного отражения в научно-атеистической литературе. Достаточно сказать, что ни один из существующих к настоящему времени общих курсов по истории атеизма не включает в себя то атеистическое богатство, которое было создано деятелями русского естествознания. Между тем без этого история атеизма как научная дисциплина не может претендовать на универсальность изложения.

В русском естествознании атеизм начал складываться еще в XVIII столетии. Его крупнейшим представителем в то время был М. В. Ломоносов. Правда, он еще не мог осуществить

¹ И. Д. Менделеев. Воспоминания об отце Дмитрие Ивановиче Менделееве. — «Д. И. Менделеев в воспоминаниях современников». М., 1973, с. 207.

полный разрыв с религией и не выступал открыто против веры в бога. Тем не менее есть все основания рассматривать его взгляды как материалистические и атеистические.

Ломоносов был деистом материалистического толка. В России XVIII в., где православие не отказалось от претензий быть духовным руководителем общества, деизм давал возможность уклоняться от прямых обвинений в безбожии и в то же время отстаивать права науки от посягательств религии. К тому же Ломоносов не являлся последовательным деистом. В работе «О тяжести тел и об извечности первичного движения» он доказывал, что не было такого момента, когда первичное движение возникло, что движение не имеет начала и длится вечно. Тем самым «первопричина» и «первый толчок», стало быть бог даже в деистической интерпретации, оказывались излишними.

Тем же целям, что и деизм, служили Ломоносову теория предметного разграничения науки и религии и теория двойственной истины. Согласно первой из них, наука и религия различаются между собой по самому предмету; занимаясь каждая своим и не имея точек соприкосновения, они лишены поводов для конфликтов. Суть второй теории в том, что и наука, и религия, хотя они и противоречат друг другу, могут считаться истинными.

В наши дни давно уже утрачено какое бы то ни было позитивное значение обеих этих теорий, так же как и деизма. Все это взято ныне на вооружение теологией и служит защите религиозного мировоззрения от мощного натиска науки. Однако во времена Ломоносова этого еще не произошло.

Атеизм Ломоносова отчетливо обнаруживается в том, что при решении научных проблем он обоснованно исключает религиозное вмешательство. Ломоносов считал, что прерогативы богословия должны быть ограничены «священным писанием», книгу же природы пусть читает наука. Если религия выходит за эти пределы, то долг ученого — не пасовать перед ней. Последовательно осуществляя эти принципы в своем научном творчестве, Ломоносов разработал материалистическое учение о Вселенной, абсолютно не соответствующее библейской картине мира. Он отстаивал и развивал гелиоцентрическую концепцию Коперника и учение Бруно о множестве населенных миров, противоречившие религиозной, в частности православной, ортодоксии. Закон сохранения вещества и движения, открытый Ломоносовым, развенчивал библейскую легенду о сотворении мира и имел огромное значение для развития материалистического и атеистического мировоззрения. В полном противоречии с религиозными догмами о неизменности

мира ученый высказал собственные представления о его изменении и развитии. В работе «О слоях земных», используя материалы, оставленные историками и географами древности, данные палеонтологии и т. п., он доказывал, что в природе совершались значительные перемены, т. е. выдвигал идею эволюции.

Если позволяли обстоятельства, Ломоносов открыто критиковал те или иные положения религии. Он отвергал, например, претензии церковников вычислить, исходя из библейских текстов, дату сотворения мира. Ломоносов выступал против различных религиозных обрядов из-за привносимой ими в жизнь праздности, пьянства, обжорства. В «Гимне бороде», за который синод пытался подвергнуть его преследованиям, зло высмеивалось духовенство.

Мысли, высказанные Ломоносовым о религии и церкви, способствовали развитию русского атеизма. В следующем столетии атеизм в русском естествознании значительно окреп. Подобно тому как в свое время Т. Гоббс, последователь родоначальника английского материализма Ф. Бэкона, уничтожил, по словам К. Маркса, теистические предрассудки бэконовского материализма, наиболее последовательные в своем мировоззрении русские естествоиспытатели в XIX в. полностью изжили те уступки религии, которые вынужден был делать ей Ломоносов.

Много сделали для укрепления и распространения атеистического мировоззрения в XIX и XX столетиях И. М. Сеченов, Д. И. Менделеев, И. И. Мечников, К. А. Тимирязев.

И. М. Сеченов Иван Михайлович Сеченов (1829—1905) — крупнейший физиолог нового времени, работами которого положено начало глубокому естественнонаучному исследованию сознания человека. Он был основоположником отечественной физиологии и создателем замечательной школы русских ученых. Сеченов и его последователи, по словам И. П. Павлова, «приобрели для могучей власти физиологического исследования вместо половинчатого весь нераздельно животный организм. И это целиком наша русская неоспоримая заслуга в мировой науке, в общей человеческой мысли»¹.

Сеченов родился в симбирском селе Теплый Стан. Его отец был помещиком, а мать — до замужества — крепостной крестьянкой. До 14 лет прожил Сеченов в симбирской глуши. Его учитель — священник, приходивший из соседнего села, — обладал,

¹ *И. П. Павлов*. Полн. собр. соч., т. I. М.—Л., 1951, с. 13.

по словам Сеченова, веселым нравом и приятной внешностью, но не знаниями.

Естественно, что неотъемлемым компонентом начального образования являлось усвоение религии. Ребенок читал религиозную литературу и, выражая свое отношение к ее персонажам, раскрашивал лица святых красной краской, а грешников и злодеев — зеленой.

В 1843 г. Иван Сеченов едет в Санкт-Петербург и поступает в Главное инженерное училище. Пять лет провел в нем юный Сеченов. Наряду с инженерной подготовкой много внимания уделялось здесь построениям и ружейным приемам. На строевые учения иногда являлся сам император Николай I. Если в училище и была библиотека, то его воспитанники, рассказывал позже Сеченов, «не знали даже, где она помещается»¹. Зато здесь существовала собственная церковь, и священник навещался для религиозных беседований не только в классы, но и в дортуары.

Окончив училище, Сеченов прослужил два года в саперном батальоне. Именно тогда, по его собственным словам, у него стали зарождаться «новые стремления и цели»². Выясняя, почему в России в XIX в. появилась целая плеяда выдающихся естественников, К. А. Тимирязев пришел к выводу, что они пробудились к новой деятельности вместе с пробуждением общества. В противном случае, считал Тимирязев, сапер Сеченов так и рыл бы свои траншеи.

В 1850 г. Сеченов вышел в отставку и поступил на медицинский факультет Московского университета. Вскоре он уже пробует свои силы в физиологии и психологии. В 1856 г., когда Сеченов заканчивает университетский курс, ему уже 27 лет. Но он быстро наверстывает упущенное. Вскоре он становится признанным авторитетом в естествознании.

Как и многих других ученых, логика естественнонаучного исследования привела Сеченова к материализму. От религиозных иллюзий, приобретенных в детстве, и от идеалистических представлений, усвоенных в студенческие годы под воздействием немецкой идеалистической философии, прежде всего Гегеля, не осталось и следа. Философский материализм и атеизм становятся спутниками физиологических и психологических исследований Сеченова. В 60-х годах, когда после выхода в свет произведения Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» разгорелся спор между двумя

¹ И. М. Сеченов. Автобиографические записки. М., 1952, с. 38.

² Там же, с. 57.

философскими направлениями — религиозно-идеалистическим и материалистическим, Сеченов активно выступал на стороне последнего. В правительственных сферах Сеченова рассматривали как «наиболее популярного теоретика в нигилистическом кружке», пропагандирующего «учение крайнего материализма»¹. В 1866—1867 гг. была даже предпринята попытка привлечь Сеченова за его материалистические и атеистические убеждения к судебной ответственности (лишь опасение создать ему еще большую популярность не позволило властям осудить Сеченова).

По своим общественным убеждениям Сеченов примыкал к революционной демократии. Он был лично знаком с Чернышевским. Когда в 1861 г. правительство обрушило репрессии на революционное студенчество и закрыло Санкт-Петербургский университет, Сеченов вместе с другими передовыми учеными и общественными деятелями дал согласие читать студентам лекции вне стен университета. Систематическая борьба за права студентов также создавала Сеченову репутацию «неблагонадежного». Когда он был профессором в Одессе, местное начальство, по шутливому замечанию ученого, было довольно уже тем, что он не вызвал «бунта» и «не строил баррикад»².

Притеснения властей не раз вынуждали Сеченова менять кафедры и университеты. Ученый с мировым именем временами вообще оказывался без работы.

Окончательно оставив преподавание в высшей школе, Сеченов осенью 1903 г. начал читать лекции для рабочих в Москве на курсах при техническом обществе. Рабочая аудитория произвела на него огромное впечатление своей жаждой знаний. «Еще бóльшим уважением я проникся к этой аудитории, — сообщает Сеченов, — когда узнал, что некоторые рабочие бегут на эти лекции по окончании вечерних работ на фабрике, из-за Бутырской заставы; многие учатся иностранным языкам...»³ Однако в феврале 1904 г. он был отстранен от преподавания и на этих курсах.

Сеченов приветствовал первую русскую революцию и радовался ее успехам. Вспоминая о своей встрече с Сеченовым за две недели до его смерти, К. А. Тимирязев писал: «Утром 18 октября 1905 г. я пошел поздравить Ивана Михайловича Се-

¹ См. Б. Наумов. Русская литература 60-х годов в оценке министра внутренних дел П. А. Валуева. — «Литературное наследство», т. 25-26. М., 1936, с. 682.

² И. М. Сеченов. Автобиографические записки, с. 227.

³ Там же, с. 289.

ченова, как учителя, с событием 17-го октября. На мои слова, что наше поколение пережило два памятных дня — вчерашний и 19 февраля, он ответил: «Да, но этот будет поважнее», и вслед затем как будто скачком, но в сущности с глубокой логической последовательностью мысли добавил: «А теперь, К. А., надо *работать, работать, работать*». Это были последние слова, которые мне привелось от него слышать, — то был завет могучего поколения, сходящего со сцены, грядущим»¹.

Дмитрий Иванович Менделеев (1834 — Д. И. Менделеев 1907) широко известен как химик, совершивший одно из величайших естественнонаучных открытий XIX в., давший миру периодический закон химических элементов. Немало ценного открыл Менделеев и в других отраслях знания. Он был не только химиком, но также физиком, метеорологом, агрохимиком. Его постоянно интересовали техника и промышленность. По разносторонности интересов Менделеева можно сравнить с М. В. Ломоносовым.

Ф. Энгельса привлекали различные аспекты творчества Менделеева. В «Анти-Дюринге» и «Диалектике природы» для обоснования диалектического материализма он наряду с другими естественнонаучными исследованиями использовал открытия русского ученого. Энгельс считал, что Менделеев, прогнозируя существование дотолем неизвестных химических элементов на основе установленного им периодического закона, «совершил научный подвиг»². Он обратил внимание и на работы Менделеева, посвященные развитию промышленности в России. Получив от своего русского корреспондента Н. Ф. Даниельсона различные материалы, Энгельс отметил, что работа Менделеева «Толковый тариф» «оказалась особенно интересной»³.

Как свидетельствует В. Д. Бонч-Бруевич, долгое время работавший с В. И. Лениным, последний очень высоко ставил Менделеева как деятеля науки, проявлял заботу о членах его семьи, об издании произведений ученого. Ленин обратился к дочери Менделеева, О. Д. Трироговой-Менделеевой, с просьбой написать воспоминания об отце. Выполняя просьбу Ленина, Трирогова-Менделеева подготовила книгу «Менделеев и его семья».

Менделеев родился в Тобольске 27 января 1834 г. Его дед принадлежал к духовному сословию; отец в ранние годы также

¹ К. А. Тимирязев. Соч., т. VIII. М., 1939, с. 174, примеч.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 389.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 38, с. 266.

готовился стать священником. Он обучался в духовном училище, где приобрел и свою фамилию. «Фамилия Менделеев, — рассказывает ученый, — дана отцу, когда он что-то выменял, как соседний помещик Менделеев менял лошадей и пр. Учитель по созвучию «мену делать» вписал и отца под фамилией Менделеев»¹. Впоследствии отец Менделеева отказался от духовной карьеры и, окончив Главный педагогический институт в Петербурге, стал педагогом.

В Тобольске, где прошло детство Д. И. Менделеева, жили ссыльные декабристы. М. А. Фонвизин, И. А. Анненков, А. М. Муравьев, И. Д. Якушкин были частыми гостями Менделеевых, а Н. В. Басаргин породнился с ними, женившись на сестре Д. И. Менделеева Ольге Ивановне. «...Семьи декабристов в те времена, — говорил Менделеев, — придавали тобольской жизни особый отпечаток, наделяли ее светлыми воспоминаниями»².

Декабристы оказали значительное влияние на формирование демократических взглядов Менделеева. Любовь к естествознанию пробудилась у тобольского гимназиста также не без содействия декабристов, прежде всего И. Д. Якушкина.

Когда Менделеев учился в Главном педагогическом институте в Петербурге (он поступил туда в 1850 г. и окончил курс в 1855), на его взглядах отразилась идеология нового поколения русских революционеров.

В 1859 г. Менделеев был командирован за границу и пробыл там до 1861 г. В Гейдельберге он сблизился с представителями передовой русской учащейся молодежи. Встречи происходили обычно в доме двоюродной сестры А. И. Герцена — Т. П. Пассек. Молодые люди проявляли интерес к произведениям В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова. Именно в это время началась дружба Менделеева с И. М. Сеченовым. Несмотря на то что Менделеев не стал революционным демократом, его формирующееся мировоззрение испытало глубокое воздействие революционно-демократических идей³.

Расцвет научного творчества Менделеева наступил после его возвращения в Россию. Его работы приобретают мировое признание. Но это не спасает Менделеева от притеснений и преследований. В 1880 г. его кандидатура, предложенная Петербургской академии наук, была отклонена, и великий

¹ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXV. Л.—М., 1952, с. 669.

² Д. И. Менделеев. Соч., т. XII. Л.—М., 1949, с. 571.

³ См. Г. Забродский. Мировоззрение Д. И. Менделеева. К пятидесятилетию со дня смерти (1907—1957). М., 1957, с. 16.

ученый до конца жизни так и не стал ее членом. На основании агентурных сведений, свидетельствовавших о «неблагонадежности» Менделеева, власти угрожали ему высылкой из Петербурга. А в 1890 г. он сам вынужден был покинуть Петербургский университет, в котором проработал около 30 лет. Это произошло после того, как министр народного просвещения отказался принять петицию студентов, направленную ему Менделеевым. В знак протеста последний ушел в отставку. Впоследствии Менделеев являлся ученым хранителем Депо образцовых гирь и весов, а после его преобразования, которое было осуществлено по его инициативе, возглавил Главную палату мер и весов.

В течение своей творческой деятельности Менделеев последовательно отвергал попытки «дополнить» естествознание идеализмом, православной религией или спиритическим учением. Он считал, что для религиозно-идеалистического «начала всех начал» «почва создается не изучением, а тем, что называется верою и определяется инстинктом, волею, чувством и сердцем...»¹.

И. И. Мечников Илья Ильич Мечников (1845—1916) был одним из основателей микробиологии, эволюционной эмбриологии, сравнительной патологии, иммунологии. И. П. Павлов аттестовал Мечникова как громадную русскую ученую силу, признанную всем миром.

Мечников родился 3 мая 1845 г. Детство его прошло в имении Панасовка, близ Харькова. В Харькове он получил образование — сначала в гимназии, затем — в университете. Его научные интересы пробудились рано. В 15-летнем возрасте он составил себе программу предстоящих исследований.

Стремительной была его научная карьера. В 16 лет он имел публикацию, в 19 закончил университет. В 22 года Мечников — магистр и доцент, в 23 — доктор, в 25 — профессор.

Еще в юности он познакомился с революционно-демократической идеологией, и, хотя он не стал последователем революционных демократов, влияние ее несомненно². В гимназии Мечников становится на позиции материализма и атеизма; он слыл безбожником, а немецкий язык изучал для того, чтобы знать идеи Л. Фейербаха не в изложении, а в подлиннике.

Посвятив себя науке, Мечников неуклонно служил ей. Этим во многом определялась и его социальная ориентация. Его же-

¹ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXIV. Л.—М., 1954, с. 458.

² См. С. Я. Залкинд. Илья Ильич Мечников. Жизнь и творческий путь. М., 1957, с. 127—128.

на и биограф О. Н. Мечникова пишет: «...студенты всегда находили в Илье Ильиче горячего заступника в гонениях на них и серьезную опору в работе, если обнаруживали малейший интерес к ней... Влияние его на молодежь было велико благодаря независимости его убеждений и поведения. В административных сферах его за это считали «красным» и чуть не агитатором»¹. Особенно осложнилось положение ученого после того, как в 1881 г. (после убийства Александра II) реакция перешла в решительное наступление. Научный мир начал быстро пополняться людьми, шумно заявлявшими о своем верноподданничестве. Их научный ценз был, по замечанию Мечникова, «ниже всякой критики», и они «выставляли свое невежество с невероятным цинизмом»². В 1882 г. ученый вынужден был покинуть Новороссийский университет (в Одессе), в котором работал с 1867 г. В 1886 г. он возглавил созданную при его участии Одесскую бактериологическую станцию. Но и здесь Мечников проработал недолго. В обстановке развязанной против него кампании нападок и инсинуаций Мечников оставляет станцию и по договоренности с Л. Пастером переезжает в Париж, чтобы стать сотрудником Пастеровского института.

Несмотря на то что Мечников длительное время прожил во Франции, его связи с Россией были прочными. Он переписывался с И. М. Сеченовым, Д. И. Менделеевым, К. А. Тимирязевым, А. О. Ковалевским, И. П. Павловым и другими русскими естествоиспытателями, неоднократно приезжал в Россию. Последний раз Мечников побывал здесь в 1911 г., незадолго до падения самодержавия. В эту поездку он, по свидетельству О. Н. Мечниковой, «ближе ознакомился с многими фактами русской жизни, и они повлияли на отклонение его влево... Его глубоко возмущало и огорчало, что в стране, где надо бы особенно лелеять и бережно охранять все, что ведет к развитию культуры, происходило, напротив, грубое гасительство ее»³.

Царское правительство до конца жизни ученого питало к нему неприязнь и подозрения. На него было заведено «дело», и охранка через свою агентуру систематически следила за ним.

Климент Аркадьевич Тимирязев (1843—1920) является выдающимся биологом-дарвинистом, физиологом растений, агрохимиком, замечательным популяризатором естествознания. «Жизненный подвиг Климента Аркадьевича Тимирязе-

¹ О. Н. Мечникова. Жизнь Ильи Ильича Мечникова. М.—Л., 1926, с. 81.

² И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIV. М., 1959, с. 41.

³ О. Н. Мечникова. Жизнь Ильи Ильича Мечникова, с. 176.

ва, — писал академик В. Л. Комаров, — состоит в том, что, отдав свои силы научно-исследовательской работе в области физиологии растений, он сделал такие открытия по усвоению растениями лучистой энергии, которые продвинули эту область науки далеко вперед»¹.

Тимирязев родился в Петербурге в дворянской семье, по его собственным словам, «в самом начале той Галерной улицы, которую менее чем за два десятка лет перед тем залил кровью победитель 14 декабря своей картечью, косившей дрогнувшие ряды восставших — войск и народа»². Семье Тимирязевых было свойственно политическое и религиозное свободомыслие. Она сочувствовала декабристам и хранила верность их идеалам. О подвиге, совершенном декабристами, К. А. Тимирязев знал с детства.

Он рано познакомился с сочинениями А. И. Герцена. «Чуть не с детских лет, — рассказывает ученый, — приучился я чтить автора «Кто виноват?», а в бурные студенческие годы украдкой почитывал «Колокол»»³. К работам Герцена он обращался неоднократно. Принадлежавшие Тимирязеву экземпляры «Писем об изучении природы» и «Дилетантизма в науке» испещрены пометками, сделанными при чтении. Приехав в Париж во время заграничной командировки, Тимирязев хотел встретиться с Герценом, но не успел этого сделать. В один из январских дней 1870 г. он провожал его тело на кладбище Пер-Лашез.

В студенческие годы (Тимирязев поступил в Петербургский университет в 1860 г.) большими авторитетами для него становятся Н. Г. Чернышевский и его соратники. Революционно-демократические убеждения молодого Тимирязева в 1862 г. были подвергнуты первому серьезному испытанию. Администрация предложила студентам подписать студенческие книжки-матрикулы, в которых было зафиксировано обязательство не участвовать в сходках и организациях. Тимирязев оказался в числе тех, кто отказался это сделать, и был исключен из университета. Вспоминая об этом, он писал: «В наше время мы любили университет, как теперь, может быть, не любят — да и не без основания. Для меня лично наука была все... Дело было, конечно, не в каких-то матрикулах, а в убеждении, что мы

¹ В. Л. Комаров. Предисловие к собранию сочинений К. А. Тимирязева. — К. А. Тимирязев. Соч., т. I. М., 1937, с. 13.

² К. А. Тимирязев. Наука и демократия. Сборник статей 1904 — 1919 гг. М., 1963, с. 404.

³ Там же, с. 96.

в своей скромной доле делаем общее дело, даем отпор первому дуновению реакции, в убеждении, что сдаваться перед этой реакцией позорно»¹. Только через год он смог продолжить свое образование в университете — на этот раз лишь вольнослушателем.

Будучи уже профессором, Тимирязев сохранял связи со студенческим движением. Он постоянно боролся за права студентов, участвовал в студенческих собраниях и забастовках, поддерживал контакты с нелегальными студенческими организациями. С 1894 г. ученый находился под надзором тайной полиции.

В 1892 г. Тимирязев был уволен из Петровской сельскохозяйственной академии. В 1898 г. его лишили должности профессора в Московском университете, а в 1902 г. вообще отстранили от чтения лекций студентам университета, оставив ему лишь заведование ботаническим кабинетом. В 1911 г. Тимирязев вместе с большой группой профессоров и преподавателей (всего 125 человек) в знак протеста против правительственного произвола покинул университет.

Нараставшее в стране рабочее движение предопределило дальнейшую эволюцию его мировоззрения. Еще до Октября Тимирязев переходит на позиции пролетариата, с симпатией следит за деятельностью партии большевиков.

*Философский
материализм
русских естество-
испытателей*

На формирование взглядов русских ученых XIX в. значительное влияние оказала философия революционной демократии. Ее диалектические и материалистические идеи оказались весьма плодотворными для вооружения русских естествоиспытателей передовым мировоззрением.

Русские революционные демократы были не только выдающимися представителями философской мысли, но и замечательными атеистами, развивавшими лучшие традиции мирового атеизма. Их атеистические идеи также усваивались русскими естествоиспытателями.

Сохранился конспект произведения А. И. Герцена «Письма об изучении природы», составленный Д. И. Менделеевым в студенческие годы. Этот конспект показывает, с каким интересом будущий ученый изучал философию Герцена. Его внимание привлекают, в частности, критические высказывания против идеализма, религии, церкви. Он отмечает те места работы, в которых идет речь о борьбе с религиозным мировоззрением.

¹ К. А. Тимирязев. Наука и демократия, с. 37.

Герценовские «Письма об изучении природы» во многом определили дальнейшее идейное развитие Менделеева¹.

Работы Герцена произвели большое впечатление на И. И. Мечникова. Воспитанный в религиозном духе, он порвал с религией в юности после того, как начал читать «Полярную звезду», «Колокол» и некоторые другие издания, распространенные в России нелегально.

Некоторые русские естествоиспытатели были лично знакомы с революционными демократами. Дружеские отношения связывали Д. И. Менделеева с Н. А. Добролюбовым, И. И. Мечникова — с А. И. Герценом, И. М. Сеченова — с Н. Г. Чернышевским. Сеченов и его жена М. А. Обручева-Бокова считались даже прототипами Кирсанова и Веры Павловны в романе «Что делать?»².

Русское естествознание XIX столетия не ограничилось только сближением с материалистической философией. Такие ученые, как И. М. Сеченов, Д. И. Менделеев, И. И. Мечников, К. А. Тимирязев, создали целый ряд произведений, которые могут быть отнесены не только к естествознанию, но также к философии и атеизму. Это прежде всего «Этюды о природе человека. Опыт оптимистической философии», «Этюды оптимизма», «Сорок лет искания рационального мировоззрения» Мечникова, «Наука и демократия» Тимирязева, а также некоторые работы Сеченова и Менделеева.

Атеистические взгляды этих русских естествоиспытателей явились логическим завершением длительного развития естественнонаучного материализма и атеизма.

Данное направление в естествознании было основательно проанализировано В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме». Показав теснейшую, неразрывную связь материалистических убеждений естествоиспытателей с исследованием природы, Ленин в следующих словах охарактеризовал естественнонаучный, или, как он называл его, естественноисторический, материализм: «...стихийное, несознаваемое, неоформленное, философски-бессознательное убеждение подавляющего большинства естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира, отражаемой нашим сознанием»³. Ленин

¹ См. Т. С. Кудрявцева. О конспекте Д. И. Менделеева 5-го и 6-го «Писем об изучении природы» Герцена. — «Вопросы философии», 1962, № 4, с. 61—62; К. М. Борисов. А. И. Герцен и Д. И. Менделеев. — Там же, с. 63—69.

² См. С. А. Рейсер. Легенда о прототипах «Что делать?» Чернышевского. — «Труды Ленинградского библиотечного ин-та», т. II, 1957, с. 115—125.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 367.

показал, что, даже не будучи знакомым с материалистическими учениями, естествоиспытатель в своей области исследования часто произвольно, но, как правило, весьма прочно становится на материалистические позиции.

Естественнонаучный атеизм — это, собственно, одна из граней естественнонаучного материализма. Придерживаясь стихийно-материалистических воззрений в своем научном творчестве, естествоиспытатель обычно обходится здесь без каких бы то ни было религиозных мотивов. Более того, воссоздание естествознанием подлинной картины мира, научный подход к вопросам, поставленным и «решенным» в «священном писании» или творениях религиозных авторитетов, неизбежно приводят к столкновению естественнонаучных теорий с религиозными догматами. Естественнонаучные открытия приобретают огромный атеистический потенциал. В ходе борьбы науки и религии последняя получала от естествознания не менее чувствительные удары, чем от философского атеизма.

Процесс эволюции естественнонаучного материализма и атеизма совершается от простого противопоставления научных открытий представлениям религии к критике последних. К тому же естественнонаучный материализм и атеизм не находятся в строгой изоляции от философии. Постановка в естествознании кардинальных проблем является стимулом для философского поиска естествоиспытателя, его обращения к философии. При этом к наиболее верному выбору философских идей склоняют натуралиста и сам естественнонаучный материал, и вся логика исследования (хотя выбор никогда, разумеется, не бывает фатальным). Ленин обращал внимание на *«неразрывную связь стихийного материализма естествоиспытателей с философским материализмом...»*¹. Стремление преодолеть свои рамки и сомкнуться с философским атеизмом свойственно и естественнонаучному атеизму. Эти тенденции становятся особенно сильными в XIX и XX вв., когда естествознание, совершив целый ряд великих открытий, окончательно переросло эмпирический уровень.

О тяготении естествознания к материалистической философии свидетельствует и творчество тех ученых, о которых идет речь в данном разделе. Сочетая естественнонаучные взгляды с философскими, внося определенный вклад в философское знание, эти натуралисты являлись материалистами не стихийными, а сознательными.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 367.

Подобное обращение естествоиспытателей к философии не является, конечно, чем-то специфическим лишь для XIX в. и для России. В различные времена те или иные естествоиспытатели проделывали путь от стихийного материализма к философскому. Нужно сказать также, что переход на философский уровень не был среди русских ученых в середине прошлого столетия всеобщим. Стихийный материализм в русском естествознании сохранял прочные позиции.

И все же переход от естественнонаучного материализма и атеизма к философскому имел в России середины XIX в. свои особенности. Философские взгляды, развитые некоторыми естествоиспытателями, сложились в систему. Эти взгляды стали звеном в истории философии, самобытной формой материализма¹.

Материализм русских естествоиспытателей формировался и получил распространение, когда в Западной Европе создавали свои произведения основоположники марксизма, и диалектический материализм завоевывал все большее признание. Его идеи проникали и в Россию. Но из-за особенностей русской социальной действительности философский материализм естествоиспытателей (как и философия революционной демократии) существовал параллельно с марксизмом, а генетически предшествовал ему. Он являлся одним из проявлений домарксистской философии. Тем не менее этот вид материализма был плодотворен и для выработки научного мировоззрения, и для развития естественных наук.

Идейное развитие некоторых деятелей русского естествознания продолжалось дальше. Те из них, которые дожили до 1917 г., испытали на себе воздействие Октябрьской революции. Они стали участниками созидания нового общества. К. А. Тимирязев, несмотря на возраст и болезнь, работал в Государственном ученом совете Наркомпроса РСФСР, помогал организовать Социалистическую академию и сотрудничал в ней, был избран депутатом Моссовета.

После Октября широкие круги естествоиспытателей получили возможность приобщиться к марксистско-ленинскому мировоззрению. Однако отдельные представители естествознания знакомились с диалектическим и историческим материализмом и ранее.

Произведения основоположников марксизма имелись в личной библиотеке Д. И. Менделеева. Они были приобретены им

¹ См. П. Т. Белов. Философия выдающихся русских естествоиспытателей второй половины XIX — начала XX в. М., 1970, с. 54.

в конце XIX — начале XX в. Эти книги стояли на полках, но посетителям квартиры ученого не бросались в глаза: они были переплетены вместе с сочинениями по естествознанию. Подбор литературы свидетельствует о том, что Менделеев разбирался, какие марксистские работы стоило прочесть прежде всего. У него были «Манифест Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса, «Капитал» К. Маркса, «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса, а также некоторые другие произведения марксизма. Менделеев не смог подняться до правильного понимания марксистского учения. Но труды, в которых оно излагалось, особенно «Капитал», все же оказали на него плодотворное воздействие¹.

В числе первых, познакомившихся с идеями «Капитала» К. Маркса, был К. А. Тимирязев. В очерке «Ч. Дарвин и К. Маркс», опубликованном в 1919 г., Тимирязев рассказал, как это случилось. По словам ученого, «это было так давно, что Владимир Ильич тогда еще не родился, а Плеханову, которого многие наши марксисты считают своим учителем, было всего десять лет»².

Шел 1867 г., когда Тимирязев, находясь проездом в Москве, посетил профессора П. А. Ильенкова в Петровской академии. В кабинете, где работал Ильенков, Тимирязев увидел на письменном столе первый том «Капитала». Книга только что была опубликована. Ильенков, вспоминал Тимирязев, «тут же с восхищением и свойственным ему умением прочел мне чуть не целую лекцию о том, что уже успел прочесть; с предшествовавшей деятельностью Маркса он был знаком, так как провел 1848 г. за границей, преимущественно в Париже, а с деятельностью пионеров русского капитализма — сахароваров — был лично знаком и мог иллюстрировать эту деятельность лично знакомыми ему примерами. Таким образом, через несколько недель после появления «Капитала» профессор химии недавно открытой Петровской академии уже был одним из первых распространителей идей Маркса в России»³.

Конечно, после этой встречи с Ильенковым Тимирязев еще не стал марксистом, как не был им и его собеседник. Однако путь ученого к марксизму, исходным пунктом к которому послужил описанный выше эпизод, продолжался. Впоследствии Тимирязев сам прочел «Капитал». Познакомился он и с такими работами, как «К критике политической экономии»

¹ См. П. П. Иониди. Мироззрение Д. И. Менделеева. М., 1959, с. 99.

² К. А. Тимирязев. Наука и демократия, с. 453, примеч.

³ Там же, с. 454, примеч.

К. Маркса, «Карл Маркс» В. И. Ленина. В последние годы жизни он успешно осваивал некоторые важнейшие принципы философии марксизма.

Опубликовав в 1920 г. «Науку и демократию», Тимирязев послал экземпляр книги В. И. Ленину, отметив в дарственной надписи, что он считает «за счастье быть его современником и свидетелем его славной деятельности»¹. Получив книгу Тимирязева, Ленин так передал свое впечатление о ней автору: «Я был прямо в восторге, читая Ваши замечания против буржуазии и за Советскую власть»².

Путь от революционного демократизма к марксизму был вполне закономерен и обусловлен исторически и логически. Его прошли многие передовые люди России. К. А. Тимирязев рассматривал два мировоззрения — революционно-демократическое и марксистское — как «исторически преемственный, логически последовательный синтез». Этот синтез, по его мнению, воплощен «в двух словах, двух именах — Герцен — Ленин». «Один, — пояснял свою мысль Тимирязев, — вещей провидец, не боясь ядовитых насмешек, выступил вдохновенным пророком грядущей социалистической России, другой — ее реальным, пронизательным и бесстрашным вершителем»³.

Стремление естествоиспытателей овладеть новыми философскими принципами стимулировалось и потребностями самой науки. Рассматривая тенденции ее развития, В. И. Ленин показал, что естествознание вследствие достигнутого им высокого уровня рождает диалектический материализм. В поисках научной методологии передовые силы естествознания обращаются к марксизму.

Правда, путь к диалектическому и историческому материализму К. А. Тимирязевым не был пройден до конца⁴. Он был одним из пионеров применения марксистско-ленинской методологии в сфере естествознания. Начатое им дело было успешно продолжено новыми поколениями советских естествоиспытателей.

Вся деятельность русских естествоиспытателей второй половины XIX — начала XX в. продемонстрировала плодотворность единения естествознания и передовой философии. Это оказалось полезным и для их атеистических исследований.

¹ К. А. Тимирязев. Наука и демократия, с. 5.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 51, с. 185.

³ К. А. Тимирязев. Соч., т. IX. М., 1939, с. 431.

⁴ См. Г. В. Платонов. Мировоззрение К. А. Тимирязева. М., 1952, с. 104—105.

Русские ученые резко и бескомпромиссно противопоставляли религию и науку. Обращаясь к истории естествознания, они показывали, каким препятствием на

пути его развития была религиозная вера.

Началом нового этапа в развитии науки К. А. Тимирязев считал рубеж XVI и XVII столетий. Тот глубокий переворот, который совершился в научном понимании природы, он связывал с именами Галилео Галилея и Фрэнсиса Бэкона. Однако простой анализ истории приводит к выводу, что гениальные исследователи появлялись и ранее. Тимирязев напоминает о судьбе однофамильца Фрэнсиса Бэкона — Роджера Бэкона, ученого XIII в., 700 лет со дня рождения которого отмечалось в 1914 г. Он подчеркивает, что многие ученые отводят Роджеру даже более почетное место в науке, чем Фрэнсису. Почему же и естествознание не отпраздновало своего 700-летия вместе с юбилеем Роджера? Дело в том, писал Тимирязев, что «семьсот лет тому назад голос первого Бэкона был бессилён против теолого-метафизического союза церкви и схоластики»¹. Преследовавшийся церковниками, обвиненный в ереси и колдовстве, Роджер Бэкон попал в тюрьму, где провел многие годы. Ему не удалось осуществить те широкие планы в науке, которые он перед собой ставил.

Еще во второй половине XIX в. русское православие пыталось осуществлять грубый диктат по отношению к науке. И. М. Сеченов сообщает, например, что в Новороссийском университете, где он некоторое время работал, одна из функций профессора богословия состояла в том, чтобы следить, насколько преподавание наук соответствует религии. В 1874 г. в университет пришел новый профессор — замечательный ученый А. О. Ковалевский. Богослов посетил его лекцию и обнаружил, что зоолог — завзятый дарвинист. «Батюшка наш, — пишет Сеченов, — встал на дыбы...»²

Однако в преддверии нового столетия, которое уже с полным правом можно считать веком науки, теология была вынуждена повсеместно заняться поисками новых методов борьбы против научного знания. Материалисты давали отпор теологии, показывали, что используемые ею новые средства преследуют старые цели.

Один из приемов, которые широко начала использовать теология в это время, состоял в том, чтобы ограничить компе-

¹ К. А. Тимирязев. Соч., т. VIII, с. 30.

² И. М. Сеченов. Автобиографические записки, с. 225.

тенцию науки сугубо эмпирическими задачами. Долг науки, настаивает теология, заниматься «сферой обслуживания» общества и не претендовать на большее.

Критикуя теологию и тех, кто по тем или иным соображениям присоединился к ее точке зрения, Тимирязев показывал, что попытки придать науке узкоутилитарное направление неизбежно приводят к тому, что решение теоретических проблем становится «монополией представителей совершенно иного склада мышления». Те, кто подобным образом хочет искусственно сузить область знания, «согласны, чтобы наука была слугою брюха, не желали бы только, чтобы она была руководительницей мысли»¹. Подобный подход к науке ослабляет и ее практические возможности: без решения теоретических проблем наука перестает развиваться. Ученый разъяснял, что одно лишь прикладное направление науки не способно удовлетворить и насущные материальные нужды человечества.

Предпринимались и более откровенные попытки навязать науке протекцию религии. Немало речей и печатных выступлений теологов посвящалось мнимому банкротству науки, которая якобы не могла выполнить данных ранее обещаний. В общественном мнении инспирировалось «недовольство» ею. Противники научного знания, гипертрофируя недостатки буржуазной цивилизации и умалчивая об их социальной природе, не прочь свалить на науку все беды современного мира. Чтобы найти выход из тупика, в котором наука будто бы оказалась, она, по мнению иррационалистов, должна отказаться от прежних мировоззренческих принципов и избрать новые. «Что это движение реакционное, — писал Тимирязев, — ясно уже из того факта, что вслед за этим заявлением неизменно следует призыв вернуться к... (имярек), и, чем далее, тем лучше, к Канту так к Канту, а еще лучше к Фоме Аквинскому»². Тимирязев был уверен, что наука не пойдет в Каноссу и не признает над собой главенства религиозной философии.

Активная пропаганда русскими естественниками научных достижений, тех реальных благ, которые несет научный прогресс человечеству, подрывала происки апологетов религии, укрепляла доверие к науке. «Тот, кто исполняет свои обещания, — говорил Мечников, — внушает тем самым больше доверия, чем тот, кто обещает много и ничего не делает. Наука уже часто оправдывала возлагаемые на нее надежды. Она позволяет бороться с самыми ужасными болезнями и облегчает

¹ К. А. Тимирязев. Соч., т. V. М., 1938, с. 25—26.

² Там же, с. 17.

существование. Религии же, требовавшие исключительно веры без всякой критики как метода избавления человечества от страданий, наоборот, были неспособны сдержать свои обещания»¹.

Клерикальный поход против науки сопровождался превознесением религии. Тимирязев считал пропаганду, возвеличивавшую религию, явно демагогичной. Религию он называл самым верным орудием «для осуществления вожелений весьма материального свойства»². Он обращал внимание на то, что «разлагающаяся буржуазия... не брезгает вступать в союз и с мистикой, и с воинствующей церковью»³.

Естествоиспытатели-атеисты давали решительный отпор апологетам религии, пытавшимся спекулировать на именах ученых, делающих те или иные уступки вере в сверхъестественное. Острой критике подвергались и сами эти ученые. Менделеев показал, что не каждый ученый и не всегда может говорить от имени науки. Ученый разделяет авторитет науки лишь в том случае, если следует за ней. Выступая с антинаучными построениями, он теряет право на ее представительство.

Почетное место в науке, полагал Тимирязев, доставшееся тому или иному человеку как серьезному ученому, не будет зачтено ему как проповеднику мистицизма. Уважение, которым пользуется наука за свои великие достижения, не может быть обращено на пользу тому заблуждению, с которым она находится в состоянии борьбы. Пусть не претендуют желающие подкрепить пошатнувшийся престиж темных сил на то, чтобы на их «препровождения времени ставился штампель науки»⁴. Подобные уступки поповщине оценивались Тимирязевым как «умственный атавизм», «погоня за чудом», «аберрации человеческого ума».

Однако все теологические происки против науки лишены перспектив. Даже в то время, когда религия была, казалось бы, всеильна, наука в конечном счете брала верх. «Кто победил в великой распре между наукой и авторитетом, свидетелем которой был XVII век? На чьей стороне была сила: на стороне ли всемогущего папства или на стороне дряхлого старика Галлилея? — ставил вопрос Тимирязев и, отвечая на него, писал: — От папства осталась только тень, а Земля вертится. От всеведущей инквизиции, когда-то властной рукой очертившей круг, за который не смела отваживаться человеческая мысль, — от

¹ И. И. Мечников. Этюды оптимизма. М., 1964, с. 291.

² К. А. Тимирязев. Соч., т. V, с. 280—281.

К. А. Тимирязев. Наука и демократия, с. 225—226.

⁴ Там же, с. 327.

этой инквизиции осталось только имя, а перст Галилея, как святыня хранящийся в его флорентийской трибуне, и теперь еще указывает науке путь вперед, ведет ее от завоевания к завоеванию». Действительная сила, считал Тимирязев, принадлежит науке, и поэтому поражения религии естественны и закономерны. «Да, в борьбе за идеи, — говорил ученый, — победа всегда останется на стороне силы, той силы, которая одна не знает себе в мире равной, — силы истины»¹. Сопротивление научному знанию, подчеркивал он, способно затормозить, но не в состоянии остановить навсегда исторический прогресс мысли.

В новое время наука не только успешно отражает натиск религии, но и сама теснит ее. Она демонстрирует полную несостоятельность ее теоретических устоев. Научные знания приходят на смену религиозным верованиям. Русские естествоиспытатели оптимистически оценивали исход борьбы между религией и наукой и предсказывали неминуемую победу последней.

*Критика учения
о душе*

В 1863 г. журнал «Медицинский вестник» опубликовал работу И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга». Изданию этого произведения предшествовала длительная и нелегкая борьба с цензурой. Первоначально автор дал своему трактату название «Попытка ввести физиологические основы в психические процессы» и предназначал его для «Современника». Однако цензура разрешила опубликовать работу Сеченова лишь в специальном научном журнале. И тем не менее «Рефлексы» не затерялись среди медицинских исследований и нашли путь к широкому читателю.

В «Рефлексах головного мозга» ученый заложил основы научного понимания психической деятельности. Впоследствии Сеченов издал ряд новых работ, развивавших и конкретизировавших его концепцию. При этом совершенствовалась и усиливалась материалистическая аргументация автора. Давая отпор представителям религиозно-идеалистического лагеря, Сеченов показывал несостоятельность приводимых ими возражений.

В 1872 г. в Петербурге появилась книга под названием «Задачи психологии. Соображения о методах и программе психологических исследований». Ее автор — русский философ-позитивист К. Д. Кавелин — выступил против материалистических установок Сеченова. Отстаивая индетерминизм психической деятельности, Кавелин утверждал, что материалистические взгляды в науке обречены на скорую гибель. Прочитав книгу Кавелина, Сеченов посвятил разбор и критике содержащихся в ней поло-

¹ К. А. Тимирязев. Соч., т. VII. М., 1939, с. 325.

жений специальную статью, которая в том же году была напечатана в журнале «Вестник Европы». Он показал, что рассуждения Кавелина примитивны и поверхностны. Они противоречат естественнонаучным данным. Опираясь на свою теорию рефлексов, Сеченов продемонстрировал несостоятельность доводов о том, что душа — некое самостоятельное, самодеятельное и свободное начало.

Критика религиозно-идеалистического учения о душе, начатая в русской науке Сеченовым, была продолжена в работах других ученых.

Мечников обратил внимание на принижение этим религиозным учением природы человека. Он писал о том, что существенным элементом религиозных взглядов является убеждение, будто плоть ничтожна и порочна, что она якобы всего лишь оболочка души, ее временное пристанище. Мечников подробно рассмотрел идеи, высказанные древнеримским философом-стоиком Сенекой, третировавшим тело человека и противопоставлявшим ему «бессмертную» душу. Христианство восприняло эти воззрения Сенеки и развило их дальше. Оно, говорил ученый, возвело в принцип борьбу с чувственной стороной природы человека. Логическим следствием этого явился религиозный аскетизм, наиболее последовательные адепты которого полностью пренебрегали телом и опускались, по словам Мечникова, почти до положения диких животных.

Представления о душе бытуют не только в религиях, но и в различных направлениях философского идеализма. Некоторые из них весьма тесно связаны с религией. Разница между религией и идеалистической философией, по мнению ученого, состоит лишь в том, что религия ссылается на божественный авторитет и откровение, а философы-идеалисты ищут для обоснования веры в душу «рациональные» методы. Обращаясь к произведениям Платона, Цицерона, стоиков, Канта, Фихте и некоторых других идеалистов, Мечников разобрал их аргументацию, призванную подкрепить веру в душу, и выявил ее неубедительность. В высказываниях этих мыслителей о душе он обнаружил элементы скептицизма и неуверенности, свидетельствующие о том, что реальные факты не укладывались в рамки идеалистических концепций.

Мечников говорил о беспочвенности религиозных представлений о душе и ее потустороннем существовании. Он приводил целый ряд данных, подтверждающих тесную связь психических явлений с телом, в особенности с центральной нервной системой: когда кровообращение замедляется и мозг временно обескровливается, сознание исчезает; тот же результат достигает

ся применением анестезирующих средств, воздействующих на мозг; сознание развивается постепенно в процессе индивидуального развития; душевные заболевания являются следствием нарушения деятельности мозга.

Естественнонаучная критика учения о душе, осуществленная русскими учеными, теоретически разрушала один из основных устоев религиозного миросозерцания.

Апологеты религии уверяют, что только с ее помощью человек способен обрести душевное равновесие и спокойствие, так как только она дает ему возможность преодолеть страх смерти. Для опровержения подобных спекуляций много сделал Мечников.

Прежде всего он поставил и изучил вопрос о том, достаточно ли эффективно религиозное утешение. Оказалось, что изжить страх смерти на путях, предложенных религией, совсем не так просто, как утверждают в клерикальных кругах. Некоторые верующие действительно способны противостоять страху смерти, однако число их ограничено. «...Беспредельная вера исключительна, — писал Мечников. — Всего чаще она недостаточна для того, чтобы уничтожить страх смерти, как это доказывает множество примеров. У одних только фанатиков, несложных и первобытных натур слепая вера может победить инстинктивное чувство страха смерти»¹.

Даже из среды своих профессиональных служителей религии не удастся изгнать страх смерти. В очерке «Мировоззрение и медицина» Мечников рассказывает о весьма характерном случае. Речь идет об одном старом священнике, искренняя и глубокая вера которого не вызывала сомнения. Происходя из богатой аристократической семьи, он еще в юности всецело посвятил себя религии и, раздав состояние бедным, принял монашество. В 74 года этот священник тяжело и неизлечимо заболел. Страх смерти неотступно преследовал его, несмотря на то что он каждый день исповедовался. С нетерпением ожидал он врачей и их мнения. Ему нельзя было говорить правду о болезни, сообщать о кончине знакомых, вообще упоминать о смерти. Мечников подчеркивал, что своим рассказом он лишь прибавляет еще один пример в дополнение ко многим уже известным.

Таким образом, религиозное воспитание не является действительным средством для преодоления страха смерти, и человечество в целом никак не может быть удовлетворено тем, что

¹ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI. М., 1956, с. 138.

предлагает ему религия. Поэтому не остается ничего другого, заключает ученый, как обратиться за помощью к науке.

В своих произведениях «Этюды о природе человека» и «Сорок лет искания рационального мировоззрения» Мечников дает научное освещение проблемы жизни и смерти. Не все здесь удалось ученому. И дело, конечно, не только в том, что вопросы, которые он поднял, были достаточно сложны. Сама методология Мечникова была безупречна. Он не являлся марксистом и при рассмотрении человека абстрагировался от социальной среды. Это существенно ограничивало его возможности и обедняло анализ. Однако естественнонаучное исследование и решение непосредственно связанных с ним философских задач он осуществлял успешно.

По мнению Мечникова, продолжительность жизни в будущем значительно возрастет. Вероятным возрастом, которого будет достигать человек, ученый считал 100—120—145 лет. Это позволит преодолеть одну из главных дисгармоний человеческого существования: противоречие между его краткостью и стремлением жить значительно дольше. Должно измениться и состояние старости. Вместо патологической, болезненной она будет физиологической, нормальной.

Мечников подчеркивал, что естествознание уже много сделало для продления жизни и обеспечения нормальной старости. И нет никаких оснований сомневаться в том, что в будущем оно достигнет гораздо большего. А продолжительная жизнь и нормальная старость приводят человека к естественной смерти. Чувство жизни оказывается удовлетворенным, и развивающееся в конце концов пресыщение ею без религиозной веры нейтрализует страх смерти. Инстинкт к жизни исчезает и сменяется инстинктом смерти. Правда, современному человеку обычно трудно поверить в появление такого инстинкта. Но ученый убежден, что этот инстинкт гнездится в природе человека, и если бы жизненный цикл осуществлялся в полном соответствии с нормой, то и инстинкт естественной смерти обнаружился бы вовремя — после долгой жизни и здоровой, физиологической старости.

Однако если жизненный цикл нарушен, завершаясь ранней патологической старостью и преждевременной, неестественной смертью, то это мешает проявлению инстинкта. Может даже возникнуть вопрос: не атрофировался ли этот инстинкт у человека из-за постоянного отклонения от нормы в жизненном цикле? Ученый уверен, что опасения эти неоправданы, и при благоприятных условиях инстинкт естественной смерти может быть пробужден и развит путем воспитания.

Мечников говорил, что для осуществления полноценного жизненного цикла (ортобиоза, как он его называл), завершающегося естественной смертью, нужно еще многое сделать. «Много работы предстоит людям, прежде чем они достигнут этой цели. Но характерную черту науки составляет именно то, что она требует большой активности, в то время как религиозные учения и системы метафизической философии ограничиваются пассивным фатализмом и немым смирением. Даже одна перспектива получить в более или менее отдаленном будущем научное разрешение великих задач, занимающих человечество, способна дать большое удовлетворение»¹.

В произведениях Мечникова показано, что наука в состоянии не только обогащать и продлевать человеческую жизнь, но и совершенствовать саму природу человека, которая вследствие своего животного происхождения обнаруживает множество дисгармоний. Мечников не был согласен с Ж.-Ж. Руссо, считавшим, что мир, первоначально совершенный, был испорчен руками человека. Он убедительно доказывает, что, напротив, наследие, полученное человеком от природы, было далеко не идеальным и что человек сделал немало, чтобы его улучшить. Постепенно изживаются и некоторые дисгармонии человеческой природы. Человек, говорит Мечников, в состоянии обеспечить себе счастливое существование и бесстрашный конец.

Мечников не был знаком с марксистским учением о корнях религии и не смог выяснить, какие социальные причины продуцируют ее. Не зная этого, он, естественно, не сумел скольконибудь полно осветить и те пути, которые приведут человечество к атеистическому обществу будущего. Но он все же обратил внимание на то, что религиозные взгляды на бессмертие связаны с тем, что существование человека неполноценно, что он не успевает или не может воплотить свои возможности и намерения в действительность. Эти религиозные иллюзии отпадут, считал Мечников, когда жизненный цикл будет полноценным.

Церковники враждебно встречали мысли ученого о жизни и смерти. Некоторым из них он отвечал на страницах своих произведений. В книге «Сорок лет искания рационального мировоззрения» Мечников дал, например, отповедь почетному ректору католического университета в Лилле Бонару, выступившему с нападками на его учение. Отметив недопустимые полемические приемы католического автора, грубо обрушивав-

¹ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI, с. 237.

шегося на всех инакомыслящих, ученый писал: «Злобное отношение католического ректора к противникам указывает лишь на то, что он не настолько уверен в справедливости своего взгляда на смерть, чтобы спокойно говорить о ней, как это подобало бы его сану и возрасту»¹.

Иным было отношение к идеям Мечникова передовых деятелей культуры, ученых-материалистов, широких кругов читателей. А. М. Горький говорил «о ценности его оптимизма, о глубоком понимании им ценности жизни и борьбе его за жизнь»².

О спиритизме

Во второй половине XIX в. в Европе и Северной Америке широкое распространение получил спиритизм — мистическое течение, признающее существование духов и возможность общения с ними. Спиритизм быстро завоевывал себе новых сторонников, преимущественно за счет тех слоев населения, которые, разочаровываясь в традиционно существующих формах религии, не желали тем не менее расставаться с верой в сверхъестественное. Маскирующийся в псевдонаучные одеяния, спиритизм проник и в среду интеллигенции. Его последователями стали даже некоторые деятели науки. В числе его адептов оказались, например, биолог А. Уоллес, одновременно с Ч. Дарвином пришедший к идее естественного отбора, член Лондонского королевского общества У. Крукс, знаменитый русский химик А. М. Бутлеров, его соотечественник зоолог Н. П. Вагнер и др. Ссылками на эти научные авторитеты спиритизм пытался подкрепить свои мистические представления.

Против спиритизма выступили М. Фарадей, У. Карпентер, Т. Гексли в Англии, Ю. Либих — в Германии. Ф. Энгельс посвятил спиритизму работу «Естествознание в мире духов», в которой охарактеризовал его как самое дикое из всех суеверий.

В борьбу со спиритизмом включились и русские естествоиспытатели. Особенно большая заслуга в разоблачении этого мистического учения принадлежала Д. И. Менделееву. Рассказывая впоследствии о тех обстоятельствах, которые побудили его выступить против спиритизма, Менделеев, в частности, писал: «Когда А. М. Бутлеров и Н. П. Вагнер стали очень проповедовать спиритизм, я решил бороться против суеверия... Проти-

¹ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII. М., 1954, с. 21.

² М. Горький. Собр. соч. в тридцати томах, т. 29. М., 1955, с. 353.

ву профессорского авторитета следовало действовать профессорам же»¹.

По инициативе Менделеева Физическое общество при Петербургском университете создало комиссию для исследования спиритизма, которая работала в 1875—1876 гг. Менделеев был ее деятельным участником: он изучил множество материалов о спиритических явлениях, вместе с другими членами комиссии детально ознакомился с медиумическими сеансами. Спиритизм был подвергнут основательной критике в трех публичных выступлениях Менделеева. Застенографированные и доработанные публичные чтения с приложением протоколов заседаний комиссии и некоторых других материалов в 1876 г. были изданы ученым отдельной книгой под названием «Материалы для суждения о спиритизме». Эта работа до сих пор представляет собой наиболее обстоятельное исследование спиритизма.

Книга вышла в свет, когда спиритизм приобрел в России значительное распространение. Общественное мнение, первоначально настроенное по отношению к нему резко отрицательно, после того как выяснилось, что спиритами являются Бутлеров и Вагнер, заколебалось. В журналах начали появляться статьи, авторы которых сочувственно излагали новое учение. Публикация Менделеева изменила ситуацию. Отклики на нее появились не только в России, но и за рубежом. Некоторые печатные органы считали, что спиритизму вообще пришел конец. Большое впечатление произвела книга и на широкую публику. Сам Менделеев так оценил проделанную работу: «Результата достигли: бросили спиритизм. Не каюсь, что хлопотал много»².

Ученый считал книгу о спиритизме одним из значительных своих произведений. В 1899 г. он составил список собственных публикаций, особо отметив некоторые из них как наиболее важные. В их числе оказались и «Материалы для суждения о спиритизме».

В полемике, развернувшейся вокруг спиритизма, обсуждался вопрос о его новаторстве. Сами спириты утверждали, что их учение отличается оригинальностью и самобытностью, что оно значительно расширяет сферу человеческих знаний. Они считали себя представителями передовой мысли и упрекали своих оппонентов в косности, индифферентизме, ретроградстве и самомнении. Менделеев показал, что подобные претензии спиритов по меньшей мере несерьезны.

¹ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXV, с. 723.

² Там же, с. 723—724.

Ученый обратил внимание на те связи, которые существуют у спиритизма с различными проявлениями религии, начиная с древних магических верований и кончая позднейшими религиозными системами. Спиритическому представлению о духах, якобы участвующих в сеансах, предшествовали представления о гномах, эльфах, ведьмах, домовых и т. п. Возникшие в религиозной атмосфере, спиритические взгляды в свою очередь оказывают влияние на религиозность. «Старые суеверия выплывали, — пишет Менделеев. — В этой связи давних суеверий с новым учением — весь секрет интереса к спиритизму. Разве стали бы столь много писать и говорить о любом другом ученом разноречии, не стой тут сзади дух, няня и любезное многим детство народов»¹.

В полемических приемах спириты мало чем отличались от средневековых схоластов. И те и другие, отмечал Менделеев, склонны ограничиваться силлогистикой, пустыми и беспредметными рассуждениями, упреками оппонентов в предубеждении, предвзятости, нелогичности и т. д. Наука в поисках истины действует совсем не так. Научный спор подкрепляется фактами: в истории это документы, в филологии — живые и мертвые языки, в точных науках — результаты опытов. При этом доказать свою правоту должен в первую очередь тот, кто претендует на новизну своих выводов, на сделанное открытие. Подлинные новаторы не боятся недоверия и проверки; они рады испытанию. Менделеев ставит в пример немецкого ученого XVII в. Отто Герике. Когда были высказаны сомнения относительно его экспериментов, доказывавших атмосферное давление, Герике произвел их проверку на площади Магдебурга и пригласил всех сомневающихся убедиться в их достоверности. Демонстрация им сложенных полушарий, из которых был выкачан воздух и которые смогли растащить лишь двадцать лошадей, убедила всех несогласных. Так поступает наука. Ничего подобного нельзя найти у спиритов.

В документе, принятом комиссией Физического общества после того, как она изучила все имевшиеся в ее распоряжении данные, спиритическое учение было признано суеверием. Этот вывод был поддержан Менделеевым. Так определял он спиритизм и в книге, посвященной его исследованию. О суевериях же ученый писал: «Суеверия есть уверенность, на знании не основанная. Наука борется с суевериями, как свет с потемками. Немного осталось предметов, питающих суеверие в такой же мере, как психическая деятельность людей»².

¹ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXIV, с. 192.

² Там же, с. 236.

Психика человека была недостаточно изучена, и этим пытался воспользоваться спиритизм. Однако прогресс научного знания здесь, как и всюду, теснил суеверия. После исследования Менделеева, а также работ Сеченова и Павлова по психологии и физиологии суеверия вокруг психических явлений начали рассеиваться.

Этот вид суеверий по его распространенности и устойчивости Менделеев сравнивал с суеверными представлениями о погоде. Только в погоде, считал ученый, суеверие может находить столько же пищи, как и в психической деятельности. Он указывал на множество примет, в которых ошибочно сопоставляются различные события природы (попытки прогнозировать погоду времени года или урожайность, основываясь на погоде в определенный день, и т. п.). Довольно прочно удерживаются здесь и религиозные представления. Не исчезла еще вера в катящуюся по небу во время грозы колесницу. Многим «все чудится, что есть некоторая внешняя причина, управляющая состоянием погоды»¹. Все это возможно, по мнению ученого, из-за того, что научные знания о погоде еще не велики. В будущем реально не только основательное изучение погоды и ее предсказание, но и влияние на метеорологические явления.

Оба наиболее распространенных вида суеверий привлекали внимание ученого. Средства, полученные от издания книги Менделеева, были предназначены для изучения верхних слоев атмосферы. «Как ни далеки кажутся два таких предмета, как спиритизм и метеорология, — отмечал он, — однако и между ними существует некоторая связь, правда отдаленная... Метеорология борется и еще долго будет бороться с суевериями, господствующими по отношению к погоде. В этой борьбе, как и во всякой другой, нужны материальные средства. Пусть же одно суеверие послужит хоть чем-нибудь противу другого»².

Спиритизм исследовался Менделеевым всесторонне. Ученый говорил о ведущих к нему экстазе и трансе, выявлял роль самообмана. Он подчеркивал также, что нельзя игнорировать попытки подкрепить спиритизм прямым обманом. Так, все медиумы, приглашенные в комиссию Физического общества, причем рекомендованные самими спиритами, были уличены в применявшихся ими грубых подлогах. В книге Менделеева было собрано множество документальных материалов,

¹ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXIV, с. 236.

² Там же, с. 177.

свидетельствующих, сколь широко практикуется мошенничество на медиумических сеансах.

То, что обман активно используется спиритами, подтверждается, по мнению ученого, также и некоторыми общими соображениями. Исследование неизвестных сил природы, тем более малосведующими людьми, отмечает Менделеев, сопряжено с большим риском. Даже среди ученых немало таких, которые погибли или пострадали во время опытов. Ничего подобного не бывает на медиумических сеансах. Духи оказываются на редкость деликатными; похоже на то, что они опасаются привлечь суд, полицию. Взятые платки и кольца возвращаются, а если на сеансах присутствуют дамы, то духи никогда не упоминают об их возрасте. Неведомые силы природы, говорит ученый, не будут деликатничать с дамами.

Менделеев сравнивает медиумов с фокусниками. И там и тут определенное лицо владеет чем-нибудь в совершенстве. Одни медиумы способны выбрасывать колокольчик из-за занавески, другие — подбрасывать столы и т. д. Так и фокусники специализируются на картах и голубях, монетах и шляпах и т. п. «Да не будет это сравнение в обиду господ фокусников, — пишет ученый. — Они, впрочем, поняли, что спиритические медиумы их соперники, могущие с гипотезою о духах отвлекать от истинных, честных фокусников их зрителей, и потому всюду ведут открытую войну с медиумами, сами показывают все, что выделывают медиумы». Некоторые фокусники все же меняют род занятий и становятся медиумами. Менделеев рассказывает об эпизоде, о котором он узнал в Англии: «Очень характерно, что одна дама... сперва показывала фокусы, а потом стала медиумом. Спириты не только сй верят, они даже говорят по этому поводу, что есть много фокусников, которые все делают медиумическими силами, только это скрывают, зная всеобщее предубеждение противу медиумизма»¹.

Резюмируя свое исследование спиритизма, Менделеев выразил убеждение, что «явления, происходящие на сеансах, — результат или обмана, или произвольных движений»².

Борьба русских ученых со спиритизмом определялась теми принципиальными соображениями, что распространение материалистического и атеистического мировоззрения, преодоление мистики и суеверий — долг науки перед обществом.

¹ Д. И. Менделеев. Соч., т. XXIV, с. 202.

² Д. И. Менделеев. Материалы для суждения о спиритизме. СПб., 1876, с. 170.

*Против утонченных
проявлений
поповщины*

К. Маркс и Ф. Энгельс подразделяли идеализм на две основные формы. К первой из них они относили философский идеализм, ко второй — религию. «Все идеалисты, — считали основоположники диалектического и исторического материализма, — как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую...»¹ В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» подверг критическому разбору философский идеализм в различных его проявлениях, охарактеризовав его как утонченную, рафинированную форму фидеизма, поповщины. «Философский идеализм есть только прикрытая, принаряженная чертовщина»², — писал Ленин.

Критике утонченной поповщины значительное внимание уделялось и в некоторых работах русских естествоиспытателей.

Мечников неоднократно выступал против мистических поисков так называемого космического чувства. Попытки отыскать это чувство предпринимались в Германии, Дании, Бельгии, России. О нем писали немецкий философ Р. Эйкен и датский — Х. Гёффдинг, бельгийский философ и поэт М. Метерлинк и др. По их мнению, это особое чувство, которое позволяет человеку ощущать свое единство с мирозданием и подчиняться его высшему руководству. Тогда как нормальные чувства постоянно ведут к заблуждениям, космическое чувство не обманывает никогда.

Опровергая эти мистические построения, Мечников указывал на то, что, хотя научное знание еще далеко от совершенства, все же оно неизмеримо лучше руководит человеком, чем неопределенные мистические предчувствия. «Можно допустить, — писал ученый, — что есть люди, которым представление о несуществующем космическом инстинкте и о мистических силах доставляет большее удовлетворение, чем руководство научными гипотезами в поисках истины, но этому направлению невозможно предсказать будущности. И это тем более, что оно не представляет собою чего-либо нового, а есть лишь повторение мыслей, которые имеют длинную историю и которые не могли завоевать себе достаточного признания»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 536.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 189.

³ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XI, с. 24.

Одним из последователей «космизма» в России был К. К. Толстой. В 1909 г. он издал брошюру под названием «Корни беспросветного пессимизма» и послал экземпляр ее Мечникову, чтобы переубедить его. В своей брошюре Толстой говорил о существовании особого инстинкта, который помимо опыта и доказательств дает человеку мистическую веру в то, что Вселенная является сознательным организмом, находящимся под контролем высших разума и воли. Познакомившись с брошюрой Толстого, Мечников нашел содержащиеся в ней положения совершенно неприемлемыми. Вера в сверхъестественное, говорит ученый, не является следствием инстинкта. Люди, разделявшие в детстве из-за религиозного воспитания веру в бога, в «будущую жизнь» и т. п., с развитием разумной деятельности способны освободиться от нее. «Если вообще невозможно признать существование инстинкта веры, — писал Мечников, — то тем более этот вывод применим к вере в «неотделимость человека от вселенной», в участии его «во вселенской жизни»...»¹

Немало сделал Мечников для развенчания интуитивизма, который в начале XX в. приобрел значительную популярность. Его крупнейшим представителем был в это время французский философ А. Бергсон, так что сам интуитивизм стали называть бергсонизмом. Последователи Бергсона создали подлинный культ своего учителя, ставя его в один ряд с великими представителями философской мысли. Они писали о том, что философа такого масштаба во Франции не было после Р. Декарта, а в Европе — после И. Канта. Взгляды Бергсона, разрекламированные как новое откровение, вызывали интерес у широкой публики. На лекции философа, с которыми он выступал в Париже, надо было приходиться задолго до их начала, чтобы найти место в аудитории. Мечников также бывал на этих лекциях и оставил следующее описание одной из них: «...слушатели до того теснились, что выломали стекло во входной двери. В числе их были люди всех возрастов... Костюмы были самые разнообразные, до грибовидных шляп огромных размеров включительно. Перед лекцией в публике слышались разговоры на разных языках, но с приходом профессора они умолкали, и все слушатели усиленно напрягали внимание»².

В чем же состояло учение Бергсона, философа, ставшего на время столь знаменитым? Согласно Бергсону, человек постигает мир интуитивно. И вот интуиция подсказывала самому Бергсону, что существует мировой гений, непрестанно занятый

¹ И. И. Мечников. Этюды оптимизма, с. 14—15.

² И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII, с. 29.

творчеством действительности, что есть душа, которая хотя и находится в каких-то отношениях с мозгом, но независима от него. Эти представления, в сущности мало чем отличающиеся от христианских, Бергсон пытался подкрепить некоторыми «научными» соображениями. Он ссылался на то, что интуиция, дающая опору его философской системе, сопутствует также творческой деятельности ученых.

Полемизируя с Бергсоном, Мечников отмечал, что научные открытия зависят главным образом не от интуиции, а от логического обдумывания интересующего вопроса, когда мысль последовательно продвигается вперед. Прежде чем ученый попадает на путь исследования, ведущий к достижению истины, ему нередко приходится перепробовать несколько других. Очень редко случается так, что в сознании возникает новая идея, лишь отдаленно связанная с предшествующим ходом рассуждений. Но и в этом случае мыслительная деятельность совершается, хотя и подспудно. Кроме того, открытия, сделанные интуитивно, требуют тщательной проверки для избежания ошибок. Истина не может быть найдена посредством одной интуиции.

Объясняя необыкновенное увлечение бергсонизмом, Мечников не разделял распространенного мнения, что публику влекли на лекции Бергсона только мода, снобизм и безотчетное стадное чувство. Он был уверен, что причина тех симпатий, которые вызывал бергсонизм, крылась гораздо глубже. «Потребность в утешении против горестей человеческой жизни, — писал ученый, — несомненно, очень велика. Между тем профессиональные религии уже многих не удовлетворяют...»¹ Мечников опросил некоторых посетителей курса лекций Бергсона и выяснил, что они надеются найти в бергсонизме то, что им не смогла дать религия.

Известное распространение получил в это время прагматизм, также своего рода неконфессиональная вера. Его лидером стал американский философ У. Джемс. В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин так охарактеризовал это философское направление: «Едва ли не «последней модой» самоновейшей американской философии является «прагматизм» (от греческого прагма — дело, действие; философия действия). О прагматизме говорят философские журналы едва ли не более всего. Прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику, ссылается на позитивист-

ское течение вообще, *опирается специально на Оствальда, Маха, Пирсона, Пуанкаре, Дюгема*¹, на то, что наука не есть «абсолютная копия реальности», и... преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта...»² Прагматизм не признавал ни закономерность мира, ни его познаваемость. Единственное, что могло оправдать для прагматизма существование каких бы то ни было взглядов, была их «полезность».

Критикуя прагматизм, Мечников обращал внимание на то, что своим пренебрежительным отношением к истине он похож на религию. Ученый напоминал о мистических высказываниях У. Джемса, незадолго до смерти обещавшего своим друзьям найти способ общения с ними из потустороннего мира. «Он, однако же, до сих пор не выполнил этого обещания»³, — писал Мечников с иронией.

Подчинить себе новейшее естествознание пытался махизм. Против этой разновидности философского идеализма в 1909 г. выступил В. И. Ленин. В «Материализме и эмпириокритицизме» он показал, что махисты, заявлявшие о своей верности естественным наукам, в действительности продолжали в философии субъективно-идеалистическую линию епископа Д. Беркли. Австрийский философ и физик Э. Мах и его сторонники были убеждены, что объективный мир — не что иное, как комплекс ощущений, а его закономерности — всего лишь субъективные переживания. Согласно этим взглядам, естествознание не могло претендовать на то, что оно отражает реальный мир и обладает объективной истиной. «Философия естествоиспытателя Маха, — писал Ленин, — относится к естествознанию, как поцелуй христианина Иуды относился к Христу. Мах точно так же предаёт естествознание фидеизму, переходя по существу дела на сторону философского идеализма»⁴.

Вместе с В. И. Лениным и философами-марксистами в борьбе против махизма принимали участие передовые естествоиспытатели. В их числе был Тимирязев. Союз марксистской философии и естествознания начинал осуществляться на практике.

Выдавая себя за свободных мыслителей, махисты обвиняли своих оппонентов — естествоиспытателей, верных материализ-

¹ Естествоиспытатели, стоявшие на позициях философского идеализма.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 363, примеч.

³ И. И. Мечников. Акад. собр. соч., т. XIII, с. 26.

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 369—370.

му, в догматическом следовании устарелым канонам. Тимирязев разъяснял демагогичность подобных утверждений. Он показал, что махисты действительно свободны лишь в одном отношении — они свободны от строгого следования научно доказанным фактам, опровергающим их учение. Как и Ленин, Тимирязев обращал внимание на то, что философия махизма в основных своих положениях совсем не нова. О главе школы Махе Тимирязев говорил как о человеке, выбывшем «когда-то из рядов физиков, чтобы стать адептом учения его преосвященства, епископа Клойнского (Беркли)»¹. Тимирязев писал, что субъективный идеализм, достигший у махистов своих крайних пределов, геркулесовых столбов, не может быть принят современным естествознанием. Вместе с другими критиками махистских построений Тимирязев считал, что истинная физика начинается только тогда, когда она «раскрывает, что такое звук, свет до их восприятия ухом или глазом, то есть когда она отрешилась от того антропоморфизма, который желали бы ей навязать Мах и прочие философы необерклеянцы»².

Тимирязев много сделал для преодоления такого антинаучного, идеалистического направления в биологии, как витализм (от лат. *vitalis* — жизненный). Виталисты признавали в природе особую, сверхъестественную «жизненную силу», которая якобы определяет собой специфику живого. Тимирязев показал, что об этой «жизненной силе» сами виталисты не могут сказать ничего конкретного. Признаваемое ими начало не терпит научного анализа, скрывается там, куда еще не проникло точное исследование. Вместе с завоеванием наукой все новых сфер живой природы из них изгоняется представление о жизненной силе. Наука, писал ученый, «не нуждается в допущении существования особой жизненной силы, неуловимой и своевольной, ускользающей от закона причинности, не подчиняющейся числу и мере...»³. Тимирязев подтверждал эти положения практически: осуществленные им работы по физиологии растений, особенно исследование фотосинтеза, основательно потеснили витализм и подорвали его влияние.

¹ К. А. Тимирязев. Наука и демократия, с. 256.

² К. А. Тимирязев. Соч., т. I, с. 190.

³ К. А. Тимирязев. Соч., т. V, с. 168.

РЕВОЛЮЦИОННЫЕ НАРОДНИКИ

Народничество является позднейшей стадией революционной демократии. Своими учителями народники считали А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, их соратников. При определении судеб страны и ее дальнейшего развития они опирались на мысли Герцена и Чернышевского о возможности для России миновать стадию капитализма. Революционные народники развернули пропагандистскую деятельность, предприняли «хождение в народ», а затем вступили в борьбу за освобождение страны с оружием в руках. Хотя время и работало на капитализм, начавший бурно прогрессировать после 1861 г., они пытались отстоять альтернативный, некапиталистический путь развития.

В конце 70-х — начале 80-х годов в России сложилась революционная ситуация, но социальный переворот осуществлен не был. Страна прочно стала на путь капитализма, возможность которого не исключали ни основоположники марксизма, ни видные деятели русского освободительного движения, в том числе Герцен и Чернышевский.

Воздействие марксизма на народничество было весьма значительно, хотя и не одинаково для его различных фракций и представителей, как не однозначно оно было и на различных этапах его существования¹. Как правило, народники пытались использовать идеи марксизма для подкрепления собственных воззрений. Социальная среда в России была еще недостаточно «зрелой» и не давала возможности воспринимать идеи научно-го социализма в полном объеме.

Впрочем, обстановка в России быстро менялась. Рост пролетариата и его организованность создавали необходимые предпосылки для успешного распространения марксизма. На

¹ См. В. Г. Хорос. Народническая идеология и марксизм (конец XIX в.). М., 1972; В. Ф. Пустарнаков. «Капитал» К. Маркса и философская мысль в России (Конец XIX — начало XX в.). М., 1974.

завершающей стадии народничество переживает кризис. Наряду с эволюцией части народников к марксизму предпринимаются попытки отстоять традиционные воззрения, становящиеся все более архаичными. Преодоление народнических иллюзий становится непременным условием дальнейших успехов марксизма в России.

Народничество обнаруживало свою несостоятельность и в тех случаях, когда, вдохновленное успехами в России, стремилось распространить свои взгляды и методы на Западе, где обстановка была совершенно иной. «Способ борьбы русских революционеров, — писал Ф. Энгельс, — продиктован им вынужденными обстоятельствами, действиями самих их противников. За применяемые ими средства эти революционеры ответственны перед своим народом и историей. Но те господа, которые без нужды школьнически пародируют эту борьбу в Западной Европе... ни в каком случае не последователи и не союзники русской революции, а ее злейшие враги»¹.

В своем атеистическом творчестве народники являлись продолжателями русской революционной демократии предшествующего периода. В их мировоззрении плодотворно отразилось и естествознание, в частности русское — идеи И. М. Сеченова, И. И. Мечникова и др.² Можно констатировать влияние марксизма на их атеистические представления, хотя оно, как и в других сферах народнической идеологии, было ограниченным.

М. А. Бакунин Михаил Александрович Бакунин (1814—1876) происходил из состоятельной дворянской семьи. Его детство прошло в селе Премухине Тверской губернии. Его отец — человек хорошо образованный — был знаком не только с философскими и научными трудами, издававшимися в Европе, но и с некоторыми их авторами. Он слыл либералом и филантропом, а в молодости состоял даже в одном из первых тайных обществ декабристов, «Союзе благоденствия». Отец Бакунина, хотя и не являлся атеистом, был далек от религиозной ортодоксии и склонялся к деизму. Он был первым воспитателем будущего революционера.

В 1829 г. М. А. Бакунин поступает в Артиллерийское училище. Окончив его в 1834 г., он недолго служит в армии и в 1835 г. выходит в отставку.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 197.

² См. В. А. Малинин. Философия революционного народничества. М., 1972, с. 20.

Еще будучи офицером, в 1835 г. Бакунин начал посещать кружок Н. В. Станкевича, где изучалась немецкая классическая философия. Там он сблизился с В. Г. Белинским. Как и другие члены кружка, Бакунин стал идеалистом, последователем Гегеля. В это время ему не были чужды религиозные искания; он хотел даже основать религиозное братство.

В 1840 г. на средства, предоставленные ему А. И. Герценом и Н. П. Огаревым, Бакунин уехал за границу, чтобы более основательно изучить философию Гегеля. Вскоре он примыкает к левым гегельянцам, пытавшимся трактовать воззрения своего учителя в радикальном духе. В предреволюционной атмосфере Западной Европы 40-х годов Бакунин становится революционным демократом и свои новые убеждения излагает в печати.

Собрав сведения о его деятельности, царское правительство предложило ему немедленно вернуться в Россию. Бакунин не подчинился этому требованию и был заочно приговорен к лишению дворянства и каторге. Русский посол в Париже распустил слух, что Бакунин является агентом правительства. Клевета преследовала Бакунина много лет. Сам Бакунин считал, что эти измышления причинили ему больше страданий, чем последующие годы заключения в тюрьмах Европы и России: подозрения, что он сыщик, глубоко оскорбляли и угнетали его. «...Я понял, — говорит Бакунин, — сколь тяжко должно быть положение действительного шпиона или как подл должен быть шпион для того, чтобы переносить равнодушно свое существование»¹.

Приехав в начале 1844 г. на несколько дней в Париж, Бакунин познакомился здесь с К. Марксом. Он встречался с ним и впоследствии. Бакунин сразу оценил незаурядный интеллект Маркса, его колоссальную эрудицию, преданность революционному делу. Но Бакунин остался революционным демократом и не стал марксистом. Полной идейной близости между ним и Марксом никогда не существовало. Все же влияние Маркса на Бакунина несомненно. Именно благодаря ему усилилась тяга Бакунина к социализму. Маркс помог ему стать материалистом, хотя он так и не освоил философию марксизма. С религиозными предрассудками Бакунин покончил также не без помощи Маркса². Что касается ограниченности его взглядов, то причины ее — те же, что и у других русских революционных демократов: на его помыслах, устремленных к России, отража-

¹ М. А. Бакунин. Собр. соч. и писем, т. IV, с. 162.

² См. Ю. Стеклов. Михаил Александрович Бакунин. Его жизнь и деятельность. 1814—1876. В трех томах, т. I. М., 1926, с. 189—190.

лась свойственная ей социальная отсталость. По своим воззрениям Бакунин был ближе к А. И. Герцену, жившему с 1847 г. за границей, и В. Г. Белинскому, побывавшему в Париже за год до своей смерти, чем к Марксу. С Герценом и Белинским Бакунина по-прежнему связывала личная дружба.

Бакунин стал участником революций в ряде стран Европы в 1848 и 1849 гг. Он выступал на митингах и собраниях, писал статьи и прокламации, сражался на баррикадах в Праге и Дрездене.

При оценке первого периода деятельности Бакунина, охватывающего 40-е годы XIX столетия, как подчеркивал Жак Дюкло, «ничто не ставится ему в упрек»¹.

После поражения восстания в Дрездене в мае 1849 г. Бакунин был арестован. Два года он провел в тюрьмах Саксонии и Австрии, дважды ему выносился смертный приговор. В мае 1851 г. австрийское правительство передало Бакунина русским властям, и он оказался в Алексеевском равелине Петропавловской крепости. Там у него вскоре побывал шеф жандармов А. Ф. Орлов, который перелал предложение Николая I откровенно написать о революционном движении и своем участии в нем. Бакунин подумал и согласился. Он написал для царя объемистое сочинение, которое назвал «Исповедью». Однако «Исповедь» не имела ничего общего с доносом. То, что Бакунин рассказывал о революциях на Западе, было и без того хорошо известно. Но о людях, которые интересовали правительство, он не стал давать показаний. Бакунин заявил при этом, что не желает быть подлецом. Разочарованный и недовольный царь написал на странице рукописи: «Этим уже уничтожает всякое доверие...»²

В «Исповеди» Бакунин поведал Николаю I немало горьких истин о тех порядках, которые прочно утвердились в Российской империи. По словам Бакунина, воровство, неправда и притеснения «живут и растут, как тысячечленный полип». «Лекарства», которые могли бы быть употреблены против этих зол — «публичность, общественное мнение, наконец, свобода, облагораживающая и возвышающая всякого человека», — в России отсутствуют. Страна не может выразить свои потребности, сообщить о своих бедах — она «молчит; молчит же она не от того, чтоб ей нечего было говорить, а только потому, что и язык и все движения ее связаны»³. Бакунин дает понять,

¹ Ж. Дюкло. Бакунин и Маркс. Тень и свет. М., 1975, с. 5.

² См. М. А. Бакунин. Собр. соч. и писем, т. IV, с. 101.

³ Там же, с. 147, 145—146, 152.

что обширность территории не может служить объектом национальной гордости. Завоевания, утверждал автор «Исповеди», не делают Россию счастливой, свободной и богатой. Вместо того чтобы поработать другие народы, Россия могла бы взять на себя освободительную миссию и помочь обрести независимость славянам Европы. На рукописи сохранилась заметка, сделанная рукой Николая: «...т. е. я бы стал в голову революции... спасибо!»¹

Для последующих поколений революционеров России было неприемлемо само обращение к императору. Но в кругах дворянских революционеров объяснения с верховной властью иногда практиковались. Так поступали некоторые декабристы, заключенные в Петропавловской крепости. Писал Александру II из-за границы А. И. Герцен. Психология дворянского революционера была свойственна и Бакунину.

На страницах «Исповеди» слышны и покаянные мотивы. Но они не ввели в заблуждение ни царя, ни тех лиц из его окружения, которые были ознакомлены с сочинением Бакунина. Так, председатель Государственного совета А. И. Чернышев обнаружил сходство между «Исповедью» Бакунина и показаниями П. И. Пестеля (Чернышев являлся в свое время членом следственной комиссии по делу декабристов). Он нашел в «Исповеди» любование революционными воззрениями и делами и не увидел возврата к принципам верноподданного и христианина.

Просьба Бакунина о переводе его на каторгу не была удовлетворена. Его оставили в Петропавловской крепости, а весной 1854 г. — для большей надежности — перевели в Шлиссельбургскую (шла Крымская война, и правительство опасалось англо-французского десанта).

Николай I и его окружение не ошибались. Бакунин действительно не собирался отречься от своего революционного прошлого. В записке, с огромным риском переданной сестре во время свидания в феврале 1854 г., Бакунин сообщает, что тюрьма нисколько не изменила его прежних убеждений; «напротив, она сделала их более пламенными, более решительными, более безусловными, чем прежде...»². Он выражает надежду снова начать то, что привело его сюда.

Бакунин считал, что его освобождение соответствует интересам революционного дела и поэтому все средства, использованные для этой цели, будут оправданы. Чтобы несколько под-

¹ См. М. А. Бакунин. Собр. соч. и писем, т. IV, с. 160.

² Там же, с. 245.

нять свой престиж у властей, он постится и причащается, а в письмах к родным упоминает божье имя. Это обращение к религии являлось сугубо формальным. «... Я — не христианин...»¹ — признается Бакунин в тайно переданной сестре записке.

Участь Бакунина была улучшена лишь в новое царствование. В феврале 1857 г. он обратился с прошением к Александру II, и тюрьма была заменена ему ссылкой в Сибирь. Александр II решил, что Бакунин ему больше не опасен: 8-летнее заключение в крепостях основательно расстроило здоровье революционера.

В Сибири Бакунин жил сначала в Томске, затем в Иркутске. Все его попытки выбраться из Сибири в Европейскую Россию оказались безуспешными. Александр II сказал, что при его жизни Бакунину из Сибири не выехать. «Тогда Бакунин, — по словам А. И. Герцена, — взяв в расчет красные щеки и сорокалетний возраст императора, решился бежать...»² Побег удался, и Бакунин через Японию и Соединенные Штаты в конце 1861 г. прибыл в Европу.

В Лондоне его ждали А. И. Герцен и Н. П. Огарев. Бакунин начинает сотрудничать в Вольной типографии, помогает транспортировать ее издания в Россию. Возобновились и его отношения с К. Марксом. В 1864 г. был создан Интернационал, и Бакунин принял участие в его деятельности.

В 60-х годах сложились народнические воззрения Бакунина. Он пытался сочетать революционный демократизм с марксизмом, вернее — подкрепить марксизмом свои революционно-демократические убеждения. В ряде случаев Бакунин отдавал должное пролетарской идеологии и ее представителям, отмечал заслуги К. Маркса и Ф. Энгельса в рабочем движении. Однако он считал, что основоположникам марксизма не удалось создать науку о законах, управляющих развитием человеческого общества, и что для создания такой науки, возможно, потребуются века. Марксизм являлся для него всего лишь одним из многих направлений общественной мысли на Западе.

Кто же может указать верный путь страдающему человечеству? Возможно ли, чтобы оно еще столетия ждало избавления от рабства? «Нет, тысячу раз нет!»³ — утверждал Бакунин. Он полагал, что народы сами, без участия общественной науки изменят положение. Бакунин сравнивал народы с поэтами. По-

¹ М. А. Бакунин. Собр. соч. и писем, т. IV, с. 246.

² А. И. Герцен. Собр. соч., т. XI, с. 358.

³ М. Бакунин. Избр. соч., т. III. Пб. — М., 1920, с. 155.

эты, говорил он, для создания своих произведений не нуждаются в науке, исследующей законы поэтического творчества. Народы, творящие историю, так же могут обойтись без социологии, как поэты без эстетики: ведь они не бедней поэтов инстинктом и творческой энергией.

Из этих романтических рассуждений Бакунин делал практические выводы. По словам А. И. Герцена, «Бакунин, не слишком останавливаясь на взвешивании всех обстоятельств, смотрел на одну дальнюю цель и принял второй месяц беременности за девятый. Он увлекал не доводами, а желанием»¹.

По мнению Бакунина, народы, томящиеся под игом эксплуатации, и в частности русский, давно созрели для переворота. Им нужен лишь сигнал, чтобы начать восстание. Ожидаемый революционный взрыв покончит с государством — орудием социального угнетения, и освобожденные массы без особых усилий и посторонней помощи сумеют построить социалистическое общество.

Бакунин был сторонником анархизма. Он выступал против государственности в любой форме. Он не считал возможным пользоваться государственной властью после победы социалистической революции, отвергал учение о диктатуре пролетариата.

Во время Лионского восстания (сентябрь 1870 г.), в котором Бакунин принял участие, он предполагал осуществить свои анархические проекты на практике. Буржуазной власти анархисты, возглавлявшиеся Бакуниным, противопоставляли безвластие. Финал этого предприятия К. Маркс и Ф. Энгельс находили символичным: «...и вот наступил критический момент, которого ждали столько лет, момент, когда Бакунин получил возможность совершить самый революционный акт, какой когда-либо видел мир, — он декретировал *Отмену Государства*. Но государство в образе двух рот буржуазных национальных гвардейцев вошло в дверь, перед которой забыли поставить охрану, очистило зал и заставило Бакунина поспешно ретироваться в Женеву»².

Борьба, которую вел Бакунин против Маркса в Интернационале, завершилась поражением бакунизма в рабочем движении, исключением Бакунина и его сторонников в 1872 г. из Международного Товарищества Рабочих.

В России бакунизм имел, однако, иную значимость, чем на

¹ А. И. Герцен. Собр. соч., т. XI, с. 368.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, с. 348—349.

Западе, так как революционный, крестьянский демократизм и утопический социализм еще не исчерпали здесь своих возможностей¹. В. Н. Фигнер вспоминала о том энтузиазме, который возбуждали идеи Бакунина и сама его личность неукротимого борца-революционера в среде русских народников. «Под влиянием его статей, — пишет она, — мы верили в творческие силы народных масс, которые, стряхнув могучим порывом гнет государственного деспотизма, создадут самопроизвольно на развалинах старого строя новые, справедливые формы жизни, идеал которых инстинктивно живет в душе народа»². Идеи Бакунина стимулировали такое значительное общественное движение, как «хождение в народ».

Произведения Бакунина содержали некоторые важные положения марксизма и несли их в народничество. «В народнический период моего развития, — рассказывает Г. В. Плеханов, — я, как и все наши народники, находился под сильным влиянием сочинений Бакунина, из которых я и вынес великое уважение к материалистическому объяснению истории»³. Работы Бакунина знакомили русского читателя и с некоторыми достижениями научного атеизма.

В конце жизни Бакунин отошел от активной революционной деятельности. Он умер в Швейцарии в июне 1876 г.

П. Л. Лавров Петр Лаврович Лавров родился 2 июня 1823 г. в семье богатого помещика в селе Мелихове Псковской губернии. Первоначальное образование и воспитание он получил дома. С детства ему внушались принципы верноподданного. Отец вспоминал о своей дружбе с А. А. Аракчеевым и гордился тем, что однажды — проездом — его имени посетил сам Александр I. Православие также пользовалось почетом в семье Лавровых. П. Л. Лавров говорил впоследствии, что в ранние годы он «оставался постоянно на ступени привычного верования, не вызывавшего размышления...»⁴. Когда же он стал размышлять о религиозных проблемах, то его прежнее мировоззрение не только не было поколеблено, но еще более укрепилось. Эту стадию в своем религиозном развитии сам Лавров обозначал как теистический фатализм. Он пришел к нему в возрасте 15—16 лет в стенах Артиллерийского училища, где учился

¹ См. *Н. Пирумова*. Михаил Бакунин. Жизнь и деятельность. М., 1966, с. 141.

² *В. Фигнер*. Полн. собр. соч. в семи томах, т. V. М., 1932, с. 62.

³ *Г. В. Плеханов*. Соч., т. I. М.—Пг., 1923, с. 19.

⁴ *П. Л. Лавров*. Философия и социология. Избр. произв. в двух томах, т. 2. М., 1965, с. 631.

с 1837 по 1842 г. Это было то самое училище, которое незадолго перед тем окончил М. А. Бакунин.

Все же еще в молодости Лавров «отрекся в своем убеждении от всякого теистического элемента»¹. С аргументами материализма он познакомился, по его собственному свидетельству, когда ему было около 22 лет, т. е. в середине 40-х годов. Эти аргументы он находил в произведениях В. Г. Белинского, А. И. Герцена, М. В. Петрашевского². Лавров сообщает, что годам к 30-ти «его миросозерцание в общих чертах установилось», но «уяснилось и выработалось в подробностях лишь в процессе литературных работ в конце 50-х годов»³.

Важной вехой на этом пути явился цикл его статей «Гегелизм» и «Практическая философия Гегеля», опубликованных в журнале «Библиотека для чтения» в 1858—1859 гг. Лавров показал в них, что, хотя гегелизм и является философской школой, он усвоил немало религиозных элементов. В отстаивании тех начал, которые могли быть обоснованы не доказательствами, а лишь верой, гегелизм проявлял такую же нетерпимость, как и религия. Предлагаемые им решения мировоззренческих проблем также нередко не отличались от религиозных трактовок. Лавров считал, что союз с религией был одной из серьезных ошибок Гегеля. Вместе с тем он отдавал должное Гегелю как диалектику, прочно утвердившему в философском сознании идею развития.

Правда, возможно, что именно благодаря Гегелю у Лаврова возникло известное предубеждение против материализма. Однако в своем философском развитии он шел не к отказу от всякого материализма, а к преодолению свойственных его домарксистским проявлениям метафизичности и механистичности, обогащению его идеями диалектики. Но довести эту работу до конца Лаврову не удалось⁴.

В конце 50-х годов Лавров становится революционером, демократом, высказывается за социалистическое переустройство мира. В 1862 г. он познакомился и сблизился с Н. Г. Чернышевским. Лавров считал Чернышевского одним из самых крупных деятелей современной ему эпохи. Глубокое уважение к Лаврову до конца жизни сохранил и Чернышевский.

Весной 1866 г., после неудачного покушения Д. В. Каракозова на Александра II, начались массовые аресты всех «подоз-

¹ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 2, с. 632.

² См. В. В. Богатов. Философия П. Л. Лаврова. М., 1972, с. 28, 152.

³ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 2, с. 632.

⁴ См. В. В. Богатов. Философия П. Л. Лаврова, с. 151.

рительных». В апреле был арестован Лавров. В это время он имел чин полковника и являлся профессором Артиллерийской академии. Пробыв девять месяцев под арестом, Лавров находился в ссылке в Вологодской губернии — сначала в Тотьме, затем в Вологде и, наконец, в Кадникове.

В ссылке Лавров не прекратил своей деятельности. Он продолжал печататься, разумеется, без указания своего имени. В Вологодской губернии он создал и опубликовал в 1868 и 1869 гг. в газете «Неделя» «Исторические письма»; в 1870 г. они вышли отдельной книгой. Современники расценили их как «философию революции».

Работая над «Историческими письмами», Лавров был уже осведомлен о деятельности Интернационала, читал «Капитал» К. Маркса. «Появление Интернационала и знакомство с ним», пишет Лавров, убедило его, «во-первых, в существовании реальной почвы для социального переворота, во-вторых, в существовании непримиримой борьбы классовых интересов...»¹ Эти убеждения Лаврова отразились на страницах его произведения. В переписке, относящейся к годам ссылки, Лавров подчеркивал значение «Капитала» для социальной науки, а о Марксе отзывался как о ее создателе².

В феврале 1870 г. Лавров бежал из ссылки (побег был организован Г. А. Лопатиным). Тайно приехав в Петербург, Лавров сразу же проследовал дальше, за границу. Он поселился в Париже. Осенью 1870 г. он вступил в одну из секций Интернационала. Когда возникла Парижская коммуна, Лавров стал ее деятельным участником. В мае 1871 г. с поручением Коммуны он прибыл в Лондон. Здесь он встретился, а затем подружился с К. Марксом и Ф. Энгельсом.

Личное общение с основоположниками марксизма оказалось для Лаврова исключительно плодотворным. Он вполне осознал значимость их учения и пришел к выводу, что оно составляет «эпоху в умственных приобретениях человечества»³. Когда умер К. Маркс, его богатое собрание русских книг (за исключением тех, которые могли понадобиться для изучения его наследия) по предложению Ф. Энгельса было передано Лаврову. Близкие отношения связывали Лаврова и с соратниками К. Маркса и Ф. Энгельса — Ж. Гедом, П. Лафаргом, Ш. Лонге и др.

¹ П. Л. Лавров. *Философия и социология*, т. 2, с. 650.

² См. А. И. Володин, Б. С. Итенберг. Из истории полемики вокруг «Капитала» в России (По новым материалам). — «Вопросы философии», 1975, № 3, с. 108—118.

³ П. Л. Лавров. *Философия и социология*, т. 2, с. 583.

Правда, серьезное расхождение между Марксом и его сторонниками, с одной стороны, и Лавровым — с другой, возникло в связи с отношением к бакунизму. Не поняв всей важности борьбы, развернувшейся в рабочем движении Западной Европы, Лавров призывал к примирению противоборствующих сторон. Это дало основание Энгельсу назвать его эклектиком и говорить о проявляемой им «истинно христианской терпимости»¹. Впоследствии Энгельс, однако, подчеркивал, что Лавров «с тех пор не давал нам никакого повода снова ворошить старый хлам...»²

В одном из писем к Лаврову (от 5 декабря 1890 г.) Энгельс говорил, что оба они еще не так стары, и выражал надежду, что им удастся увидеть падение русского царизма. Это пожелание не стало реальностью. Но Лавров был среди тех, кто приближал это событие. Он являлся одним из лидеров русского революционного народничества.

В отличие от Бакунина, рассчитывавшего на бунтарский дух народа, Лавров предусматривал тщательную подготовку социального переворота. Подготовительная работа включала в себя пропаганду «социалистических идей в интеллигенции и в народе» и организацию «рабочих сил русского народа». Лавров был убежден, что «социальная революция может быть совершена лишь самим рабочим народом»³, под которым он подразумевал наряду с формирующимся пролетариатом прежде всего основное население тогдашней России — крестьянство. Выполнению поставленных задач содействовали издававшиеся Лавровым в эмиграции журнал и газета «Вперед!» (1873—1877). Однако пропагандистская и организационная работа при абсолютистском режиме оказалась крайне трудна. В 1882 г. Лавров присоединился к революционной организации «Народная воля», которая вела вооруженную борьбу с самодержавием. В 1883—1886 гг. он редактировал «Вестник Народной воли». Одновременно Лавров сотрудничал в тех органах печати, которые легально издавались в России (его участие в них конспирировалось).

Деятельность Лаврова органически включала в себя пропаганду атеизма. Его критические выступления затрагивали как традиционные формы религии, так и ее новейшие варианты, в которых религиозные представления дополнялись философией, наукой и даже социализмом. Некоторые работы Лаврова, опубликованные за рубежом и в России, посвящены про-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, с. 518, 525.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 36, с. 487.

³ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 2, с. 483.

шлomu религии. В них показано, что подлинная история религии весьма далека от своей теологической трактовки¹.

Лаврова как революционного мыслителя ценил В. И. Ленин. Его книгу о Парижской Коммуне, в которой обобщался опыт первой в мире пролетарской революции, В. И. Ленин, как свидетельствует В. Д. Бонч-Бруевич, находил лучшей после «Гражданской войны во Франции», написанной К. Марксом². Ленин называл Лаврова ветераном революционной теории. Вместе с тем он говорил также о его верности в конце XIX в. прежним традициям, о несоответствии его народнических воззрений новой действительности и новым представлениям о политической борьбе³.

Оторванный от России, Лавров явно недооценивал быстро возраставшей роли пролетариата, возможностей создания массовой марксистской партии, новых форм борьбы за переустройство страны, за социалистические идеалы: Можно говорить об известной инерции его воззрений в это время. Эту инерцию Лавров начал преодолевать лишь незадолго до смерти⁴. Он умер в Париже 25 января 1900 г.

П. Н. Ткачев Петр Никитич Ткачев (1844—1885) родился в семье небогатых дворян, в деревне Сивцово Псковской губернии. Он рано потерял отца. В 1851 г. семья переехала в Петербург, где Ткачев поступил в гимназию. Именно в гимназии в конце 50-х годов, когда в России наступил общественный подъем, начали формироваться его революционные убеждения.

Вскоре они были испытаны на практике. В 1861 г. Ткачев, не пройдя полного гимназического курса, сдал вступительные экзамены в Петербургский университет и стал студентом. Но в университете Ткачев проучился всего несколько дней. Замешанный в студенческих «беспорядках», он был 12 октября арестован и провел два месяца в Петропавловской и Кронштадтской крепостях. Лишь в 1868 г. он окончил университет экстерном, получив степень кандидата права.

Наряду с революционными у Ткачева формируются и атенстические взгляды. В стихотворениях 1862 г. Ткачев подводит

¹ См. *П. Л. Лавров*. Собр. соч., серия V, вып. I. Статьи по истории религий. Пг., 1917.

² См. *В. Д. Бонч-Бруевич*. Избр. соч. в трех томах, т. II, М., 1961, с. 226.

³ См. *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 2, с. 462—463.

⁴ См. *И. С. Книжжик-Ветров, А. Ф. Окулов*. Ветеран революционной теории.— *П. Л. Лавров*. Философия и социология, т. I, М., 1965, с. 18.

итоги своим юношеским размышлениям о религии. Он говорит, что христианство ничего не сделало для устранения рабства и угнетения. Освобождение от оков принесут не смирение, пропагандируемое церковью, а топор и нож. Юный поэт предсказывает, что религию и церковь в будущем ожидает гибель, но при изображении их падения проявляет известный экстремизм. Он заявляет, что священные идолы следует забросать грязью, а церкви и дворцы срыть¹. Впрочем, его взгляды быстро приобретали зрелость.

Учителями Ткачева были Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев. В произведениях русской революционной демократии Ткачев находил «драгоценные указания» и «поучительные материалы»². В середине 60-х годов Ткачев знакомится с идеями К. Маркса. Он был первым, кто в подцензурной печати России назвал имя Маркса³. Речь идет о статье Ткачева, опубликованной в 12-м номере журнала «Русское слово» за 1865 г. (она была посвящена разбору книг Ю. Г. Жуковского). В ней Ткачев процитировал слова Маркса из предисловия «К критике политической экономии» о примате экономической структуры общества над надстройкой (или — в переводе Ткачева — подстройками). Ткачев призывал использовать идеи Маркса при изучении различных интеллектуальных сфер общественной жизни, в том числе религиозной. К работам Маркса Ткачев неоднократно обращался и впоследствии, однако не овладел полностью их содержанием.

У Ткачева нет почтительного отношения к философии Гегеля. Он полагал, что книги немецкого идеалиста — в случае их переизданий — навсегда останутся неразрезанными. Это не значит, что Ткачев пренебрегал диалектикой. Но, обращаясь к произведениям Чернышевского и Маркса, он, видимо, уже не находил нужным использовать рациональное зерно гегелизма.

Систему своих философских взглядов Ткачев предпочитал называть не материализмом, а реализмом. Сказывалось, в частности, предубеждение против некоторых форм материализма. Однако, исследуя прошлое философии и осуждая идеализм за его фантастичность и отрыв от жизненной практики, он совсем иначе оценивал материалистические системы Д. Локка, Т. Гоббса, К.-А. Гельвеция, П.-А. Гольбаха, так как «они

¹ См. П. Н. Ткачев. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1975, с. 566—567.

² См. П. Н. Ткачев. Соч., т. 2. М., 1976, с. 514.

³ См. Б. Козьмин. П. Н. Ткачев и революционное движение 1860-х годов. М., 1922, с. 53.

допускают возможность поверки, критики; данные, на которые они опираются, лежат в мире видимых и реальных вещей, а не в заоблачной сфере «невидимого и недосягаемого»¹.

Что касается реалиста, то, по словам Ткачева, «никогда и нигде он не покидает почвы фактов, никогда и нигде не дает вам своей фантазии, не подчиняет ей своего разума, не раболепствует ни перед какими человеческими вымыслами, не преклоняется ни перед какими богами и кумирами человеческого невежества и трусости»². С позиций реализма Ткачев систематически подвергал критике религиозные и идеалистические представления, пропагандировал атеистические взгляды.

Его публицистическая деятельность началась в 1862 г. К этому времени Ткачев стал уже революционным демократом. На протяжении 60-х годов он активно участвует в работе революционного подполья и к концу десятилетия становится одним из его руководителей.

Ткачев постоянно подвергался арестам. Можно сказать, что власти «берут за правило выдерживать его в крепости ежегодно»³. Последний раз он был задержан в 1869 г., провел три года в Петропавловской крепости и после этого отбывал ссылку в Великих Луках. Оттуда в конце 1873 г. он бежал за границу.

С 1875 по 1881 г. Ткачев издавал в эмиграции газету, а затем журнал «Набат». На страницах «Набата» была изложена народническая программа Ткачева. Отстаивая ее, он полемизировал и с лавристами, и с бакунистами. Правда, Ткачев, подобно Бакунину, считал, что народ, в частности русский, всегда готов к революции: условия его жизни таковы, что он не может не стремиться изменить их. Но русское крестьянство не имеет социалистических идеалов, его представления архаичны, и к тому же оно угнетено абсолютистским государством. Поэтому главный удар должен быть направлен против государственной власти. Ее можно сокрушить путем заговора, который составит революционное меньшинство. Переворот совершит боевая организация революционеров. Но после этого государственная власть не должна быть упразднена. Ее следует использовать в интересах революции, чтобы закрепить победу и развязать инициативу масс. Безгосударственность — дело отдаленного будущего.

¹ П. Н. Ткачев. Соч., т. 1, с. 118.

² Там же, с. 160.

³ В. Ф. Пустарнаков, Б. М. Шахматов. П. Н. Ткачев — революционер, публицист, мыслитель. — Там же, с. 13.

Ткачев не был согласен с Лавровым, настроенным на длительную подготовку революции. Время не терпит, утверждал Ткачев. В России уже развивается капитализм, и если социальный переворот не произойдет в ближайшем будущем, то он будет возможен лишь очень не скоро. «Теперь обстоятельства за нас, — писал Ткачев, — через 10, 20 лет они будут против нас»¹.

Неудачи с «хождением в народ» и пропагандистской деятельностью создали предпосылки для проникновения в народническую среду идей Ткачева. Вопреки своим личным симпатиям русские народники (большинство из них было воспитано на трудах М. А. Бакунина и П. Л. Лаврова) стали все более руководствоваться концептуальными установками Ткачева². Его взгляды воплотились в теоретической и практической деятельности организации «Народная воля». «...Литературная деятельность «партии Народной Воли» сводится к повторению на разные лады ткачевских учений»³, — свидетельствует Г. В. Плеханов.

Народовольцы в конце 70-х — начале 80-х годов организовали небезуспешную политическую борьбу с самодержавием. «Подготовленная проповедью Ткачева, — писал В. И. Ленин, — и осуществленная посредством «ужасного» и действительно устрашавшего террора попытка захватить власть — была величественна...»⁴

Как и другие народники, Ткачев внимательно следил за событиями на Западе. Он подчеркивал, что необходима координация действий русских революционеров с рабочими партиями Западной Европы. В «Набате» он протестовал против репрессий, которым в различных странах подвергался Интернационал за его поддержку Парижской Коммуны. Однако Ткачев пытался оценивать деятельность западноевропейского рабочего движения с точки зрения народнической доктрины. Он упрекал Интернационал в недостатке революционности, предлагал ему полностью отказаться от легальных методов борьбы. Poleмика, которую он вел в 1874—1875 гг. с Ф. Энгельсом, причинила существенный ущерб его престижу.

В 1882 г. Ткачев тяжело и неизлечимо заболел. Он умер в Париже 23 декабря 1885 г.

¹ П. Н. Ткачев. Соч., т. 2, с. 23.

² См. Б. П. Козьмин. Из истории революционной мысли в России. Избр. труды. М., 1961, с. 402—403.

³ Г. В. Плеханов. Избр. философские произв., т. I. М., 1956, с. 176.

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, с. 173.

Мы уже говорили о том, что в народническом религиозоведении использовались некоторые идеи марксизма. Под влиянием марксизма идеологи народничества признавали воздействие экономики общества на религиозные представления.

В своей работе «Кнуто-Германская империя и социальная революция» (отрывок из нее неоднократно издавался под названием «Бог и государство») М. А. Бакунин высказал свое мнение о споре, который ведется между обществоведами — материалистами и идеалистами — по основному вопросу философии. Идеалисты объясняют материальные интересы и экономическую организацию общества развитием идей. С точки зрения исторического материализма, напротив, идеальные проявления жизни человечества, включая религиозные, — следствие экономических явлений.

«Кто прав, идеалисты или материалисты? — ставил вопрос Бакунин и утверждал: — Вне всякого сомнения, идеалисты заблуждаются, а материалисты правы»¹. История идей, писал Бакунин, представляет собой отражение экономической истории.

Широкое распространение религиозных верований среди народа имеет свою экономическую причину. Бакунин так характеризовал ее: «Эта причина — жалкое положение, на которое народ фатально обречен экономической организацией общества...» «Подавленный своим ежедневным трудом, — говорит Бакунин, — лишенный досугов, умственных занятий, чтения, словом почти всех средств и влияний, развивающих мысль человека, народ чаще всего принимает без критики и гуртом религиозные традиции, которые с детства окружают его во всех обстоятельствах жизни, искусственно поддерживаются в его среде толпой официальных отравителей всякого рода, духовных и светских, и превращаются у него в род умственной и нравственной привычки, слишком часто более могущественной, чем его естественно-здоровый смысл»².

Народ, подчеркивает Бакунин, располагает минимумом человеческого существования; он подобен узнику в тюрьме. Конечно, он стремится найти выход из этого положения. «Но для этого у него есть лишь три средства, из коих два мнимых и одно действительное. Два первых — кабак и церковь... Третье — социальная революция»³.

¹ М. Бакунин. Избр. соч., т. II. Пб. — М., 1922, с. 129.

² Там же, с. 136.

³ Там же, с. 137.

О связи религии с экономикой писал в ряде своих произведений и П. Н. Ткачев. По его мнению, религия «есть не более не менее как зеркало, в котором с математической точностью отражаются и повторяются экономические потребности данного времени и народа»¹.

Ткачев обращал внимание на те обстоятельства, которые вызывают перемены во взглядах людей. Переворот в мировоззрении, свидетельствующий о переходе к новой исторической эпохе, не может быть осуществлен лишь проповедями и убеждениями. Его осуществляет «экономический расчет»².

Как бы ни доказывали человеку средневековья преимущества свободы совести, он был не в состоянии преодолеть свой фанатизм. Но когда последний оказался в противоречии с экономическим интересом, он быстро «испарился». «Везде, где промышленный интерес являлся преобладающим интересом, — пишет Ткачев, — он сталкивался с католической догмой, отважно вступал с нею в борьбу и принуждал ее к постыдным уступкам»³.

Постепенно развиваясь, экономические принципы, по мнению Ткачева, «переформировали» средневековое общество и «убили» феодализм. Они расчистили путь буржуазии и развеяли те предрассудки и суеверия, которые казались незыблемыми. Экономические причины создали и поддерживали средневековые нелепости, говорит Ткачев, а затем устранили и уничтожили их, когда надобность в них прошла. Промышленно-торговая деятельность, отмечает он, изменила взгляд на земные радости и наслаждения. Склонность к суровому уединению монастырской жизни, аскетизму сменилась жаждой всего земного.

Обращаясь к русской действительности, Ткачев показывал, что в недалеком прошлом нравственные и умственные начала определялись здесь крепостным правом. Но в конце концов крепостничество изжило себя. После совершившегося экономического переворота обречены на гибель и все порожденные крепостничеством понятия. Будущее принадлежит совсем иному мировоззрению, что бы ни говорили на этот счет представители отжившей системы.

Обращение к экономике общества является существенным достижением народнического религиозоведения. Правда, идеологи народничества сосредоточили внимание не на способе производства и реальном базисе общества, а на экономическом инте-

¹ П. Н. Ткачев. Соч., т. 1, с. 133.

² См. там же, с. 142.

³ Там же, с. 131.

ресе и расчете и тем самым, конечно, обеднили свой анализ. К тому же процесс религиозного отражения был намного сложнее, чем они думали. Ф. Энгельс в «Людвиге Фейербахе» и в своих последних письмах подчеркивал, что религия наряду с философией наиболее удалена «от материальной экономической основы», что она парит высоко в воздухе, что связь ее «представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными звеньями»¹. Религия отражает экономический строй не только непосредственно, но и посредством классовой структуры общества, политики, права, морали.

Социальное предназначение религии в классово антагонистическом обществе — одна из основных тем народников-атеистов. Религия используется социальными верхами, писал Бакунин, «чтобы удержать нации в вечном рабстве, чтобы быть в состоянии лучше стричь их...». Церковь и государство — это «два основных учреждения рабства»².

Народники не смотрели на религию как на злонамеренный вымысел, навязанный обществу. Религия, по словам Бакунина, — «историческая необходимость в развитии человечества», она «возникла и должна была фатально возникнуть в историческом развитии человеческого сознания». Религиозная стадия в истории общества представлялась народникам тем звеном, которое соединяет прошлое и будущее. Человек «вышел из животного рабства, — писал Бакунин, — и, пройдя через божественное рабство, переходный этап между его животностью и человечностью, идет ныне к завоеванию и осуществлению своей человеческой свободы»³.

Народники предсказывали религии скорую гибель. Свои прогнозы они основывали на успехах науки, которая во второй половине XIX столетия повсеместно и успешно теснила религию. Большие надежды на торжество атеизма связывались с ожидаемой социальной революцией.

Однако именно в рассуждениях о преодолении религии явно обнаруживаются недостатки народнического атеизма. Религиозный вопрос, что характерно для домарксистского и немарксистского атеизма, оказался у народнических идеологов на переднем плане. «Для нас в настоящую минуту, — писал П. Л. Лавров, — существуют две общечеловеческие цели, две борьбы, в которых должен участвовать всякий мыслящий человек, становясь на сторону прогресса или реакции; две борьбы,

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 312; т. 37, с. 419.

² М. Бакунин. Избр. соч., т. II, с. 131, 171.

³ Там же, с. 141.

в которых индифферентным быть нельзя, отношение к которым должно определить отношение ко всем остальным вопросам как к второстепенным; две борьбы, которые должны быть девизом всякой личности, всякой партии, всякой нации, желающей участвовать в развитии человечества. Это, во-первых, борьба реального мирозерцания против мирозерцания богословского, ясно сознанных человеческих потребностей против всех идолов богословских и метафизических, теоретических и нравственных, — короче говоря, борьба науки против религии. Это, во-вторых... борьба за реализацию справедливейшего строя общества»¹.

Ткачев, полемизируя с Лавровым по многим вопросам стратегии и тактики революционной деятельности, принимал как само собой разумеющееся его положение о двух основных формах борьбы с существующим в России режимом. «Да, конечно, — соглашался Ткачев, — в этой двойной борьбе должен принимать участие всякий не только мыслящий, но просто даже честный человек, становясь или на сторону *реакции*, или *прогресса*, потому что эта борьба есть борьба между реакцией и прогрессом». «...Участвовать в ней должен всякий, — добавлял Ткачев, — как друг *мирного* и враг *прогресса бурного*, революционного, так и тот, который отрицает мирный прогресс и стоит за бурный»².

По широко распространенному в кругах народников мнению, борьба за преодоление религиозных представлений — предпосылка социальной революции. Такой взгляд по существу исключал необходимость единства верующих и неверующих в борьбе за социальный прогресс. «...Революция должна быть атеистична»³, — утверждал Бакунин. Это, разумеется, также было явным упрощением.

Говоря о необходимости атеистической пропаганды, В. И. Ленин подчеркивал, что «это вовсе не значит, чтобы следовало выдвигать религиозный вопрос на первое место, отнюдь ему не принадлежащее, чтобы следовало допускать раздробление сил действительно революционной, экономической и политической борьбы ради третьестепенных мнений или бредней, быстро теряющих всякое политическое значение, быстро выбрасываемых в кладовую для хлама самым ходом экономического развития»⁴.

¹ П. Л. Лавров. Избр. соч. на социально-политические темы в восьми томах, т. II. М., 1934, с. 24—25.

² П. Н. Ткачев. Соч., т. 2, с. 31.

³ М. Бакунин. Избр. соч., т. III, с. 161.

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, с. 146.

Примитивно понимался в народнической среде и финал антирелигиозной деятельности, якобы совпадающий по срокам с социальной революцией. Последняя, считал Бакунин, «будет обладать силой закрыть в одно и то же время и все кабаки и все церкви»¹.

При осуществлении указаний своих идеологов народники-практики сразу же столкнулись с серьезными трудностями — абстрактно-атеистические рассуждения, призывы к уничтожению религии и церкви обнаружили свою непригодность. В антирелигиозную пропаганду были внесены существенные коррективы. Приобретенный опыт позволял народничеству постепенно освобождаться от тех лозунгов и требований, которые оказались нереальными².

*Критика
толстовства*

Убежденными сторонниками атеистического мировоззрения были не только идеологи народничества. В большинстве своем и рядовые участники народнического движения, во всяком случае когда оно находилось на подъеме, также являлись атеистами³. Когда же в рядах народников проявлялись иные тенденции, они встречали отпор.

В 80-х годах наступил спад движения и теистические веяния в народничестве усиливаются. В это время часть народников испытала воздействие толстовства. Величественная фигура Л. Н. Толстого — прославленного художника слова, смелого протестанта против существующего режима — не могла не импонировать многим народникам. В чем-то была созвучна народничеству и та философская проповедь, с которой писатель начал обращаться к русскому обществу в конце 70-х годов. Характерные для толстовства идеализация крестьянства и отвращение к капитализму, стремление к «опрощению» и склонность к анархизму не были чужды и народничеству. Обращение Толстого к религии не приглушало оппозиционности его учения: произвольная трактовка религиозной догматики вызывала постоянную критику справа, логическим выводом из которой явилось отлучение Толстого от православия в 1901 г.

В 1885—1886 гг. П. Л. Лавров подготовил статью «Старые вопросы (учение графа Л. Н. Толстого)», направленную против

¹ М. Бакунин. Избр. соч., т. II, с. 137.

² См. А. Ф. Смирнов. Традиции свободомыслия и атеизма в русском освободительном движении XVIII—XIX вв. — «Вопросы научного атеизма», вып. 20. М., 1976, с. 205—210.

³ См. Б. С. Итенберг. Движение революционного народничества. Народнические кружки и «хождение в народ» в 70-х годах XIX в. М., 1965, с. 346.

толстовства, и в 1886 г. опубликовал ее в «Вестнике Народной воли». Статья Лаврова явилась одним из исходных пунктов критики толстовства слева, с позиций революционного движения.

Основатель нового учения считал себя не просто христианином, но наиболее верным последователем Христа. Правда, почти все христианское наследие — итог двухтысячелетнего религиозного развития — Толстой отвергал как не соответствующее заветам Христа. Всю апологетику православия он считал не заслуживающей никакого доверия. Он отказывал в претензии на истинность даже постановлениям первых вселенских соборов, патристике и посланиям Павла. Толстой делал исключение лишь для евангелий.

В работе Лаврова показано, что писатель проявил субъективность, личное пристрастие в выборе христианских идей. Попытка Толстого найти суть христианства в евангелиях, а все остальное отнести в разряд наслоившихся искажений не может быть признана удовлетворительной. Рассуждения Толстого по существу не мотивированы и бездоказательны.

Лавров обратил внимание на непоследовательность Толстого. «Если предание подлежит критике, то ей надо подвергнуть и евангелия...»¹ — писал Лавров. Нет никаких оснований считать их безупречным источником после той огромной работы, которая была затрачена на их изучение в последние 50 лет. Лавров напоминает о некоторых ее результатах. Доказано, что евангельские тексты противоречивы, что евангелие Иоанна значительно отличается по содержанию от трех остальных. Нельзя не сомневаться и в подлинности тех изречений, которые приписываются Христу. «...Почему же Л. Н. в своей отрицательной критике остановился перед евангелиями?»² — спрашивает Лавров.

Но дело, конечно, не только в генезисе толстовства. «Посмотрим, — предлагает Лавров, — насколько гармонично и может служить в наше время руководством для жизни учение нашего автора, взятое независимо от пути, которым он дошел до этого учения, и от материала, на который автор опирается»³.

Все элементы толстовства складываются в конечном счете в один постулат — «непротивление злу». А этот постулат ориентирует человека на такое существование, которое не может быть признано ни нравственным, ни разумным. Лавров

¹ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 2, с. 549.

² Там же, с. 548.

³ Там же, с. 551.

указывает на безусловное несоответствие между этическим представлением о зле и поведением, которое не препятствует этому злу совершаться.

Социальное предназначение учения о непротивлении злу, независимо от каких бы то ни было благих намерений его приверженцев, совершенно очевидно. Поэтому, считает Лавров, следует выбирать: «...или непротивление злу и слепое подчинение господствующему учению, господствующим формам жизни, отречение от разумной жизни, от самого искания смысла жизни; или выработка в себе понимания смысла жизни, понимания обязанности бороться всеми силами за истину, противиться всеми силами злу, стремление всеми силами придать смысл и своей личной жизни, и жизни других современных нам людей, и течению всей будущей истории»¹.

Глубокие коллизии, свойственные учению Толстого, Лавров объяснял религиозностью русского писателя. Логика всегда была антипатична религии, и ни одному религиозному воззрению не удалось избежать самых поразительных противоречий. Разрешить эти противоречия можно лишь в том случае, если вместе с догматическим учением церкви отвергнуть также представления о «причине причин», мессии и авторитет евангелий. «Мы будем искать заповеди нравственности, — писал Лавров, — вырастающие из критически продуманного убеждения, а не заповеди Христа»².

Народническая методология не позволила, однако, Лаврову осуществить исчерпывающий анализ учения Толстого.

Начатую Лавровым критику толстовства завершил В. И. Ленин в цикле своих статей о Толстом, опубликованных в 1908 — 1911 гг. Ленин показал в них, что противоречия, свойственные взглядам Толстого, — это не только противоречия личности, но и отражение противоречивых социальных условий, свидетелем которых стал великий писатель. В его произведениях, говорил Ленин, были выражены сила и слабость, мощь и ограниченность массового крестьянского движения. Именно этим объяснял Ленин как протест Толстого против существующих социальных порядков, так и его «юрродство во Христе», проповедь о непротивлении злу насилем. Непротивленчество, пропагандировавшееся Толстым и не чуждое психологии русского крестьянина, Ленин считал серьезнейшей причиной поражения первой русской революции. «Но в его наследстве есть то, — писал Ленин о Толстом, — что не отошло в прошлое, что

¹ П. Л. Лавров. *Философия и социология*, т. 2, с. 560.

² Там же, с. 564.

принадлежит будущему. Это наследство берет и над этим наследством работает российский пролетариат»¹.

*Социализм
и религия*

В народническую среду проникал и христианский социализм, получивший во второй половине XIX в. значительное распространение на Западе. Это социально-религиозное движение пыталось сочетать христианские представления с идеями социализма. Его разные течения привносили собственное понимание и в социализм, и в христианство. Часть из них развивалась в русле буржуазной идеологии, другие выражали требования демократии.

Некоторые народники в период «хождения в народ» использовали христианский социализм в пропагандистской практике, доказывали, что «подлинное» христианство, не имеющее ничего общего с церковной ортодоксией, обосновывает социализм, а не эксплуатацию и угнетение. Предпринимались даже попытки создать «новую религию», которая органически включила бы в себя передовой общественный идеал. Другие возражали против обращения к религиозным чувствам народа, считали недопустимым привлечение религии к революционной пропаганде. Они полагали, что приобщение освободительного движения к религии лишь скомпрометирует его².

Поэтому выступления П. Л. Лаврова в журнале и газете «Вперед!» об отношении социализма к религии были весьма своевременны. В 70-х годах Лавров опубликовал здесь работу «Из истории социальных учений», вторая глава которой рассказывала о религиозных социалистах, а также статьи «Социализм и историческое христианство» и «Христианский идеал перед судом социализма». В них он доказывает, что христианский идеал, насколько он известен из истории, не имеет в сущности ничего общего с социалистическим, так что слить их воедино не представляется возможным.

Существует христианский идеал двух типов. Первый из них — это идеал христианского аскета, отрицающего все земное и возлагающего надежды лишь на потусторонний мир. «Идеальный христианский аскет этого рода, — говорит Лавров, — есть прямая противоположность социалисту, потому что для него не существует общества и общественных связей»³.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, с. 23.

² См. Б. С. Итенберг. Движение революционного народничества, с. 348—358.

³ П. Л. Лавров. Христианский идеал перед судом социализма. — «Вопросы научного атеизма», вып. 17. М., 1975, с. 269.

Другой тип христианского идеала — человек, который не стремился бы к борьбе против зла, а терпел бы его и не противился ему. Так же как и христианину первого типа, ему хорошо известно, что, хотя он и живет в этом мире, его настоящее отечество иное. Он не считает нужным создавать на земле что-либо прочное и по-настоящему хорошее. «Спрашивается, — обращается Лавров к читателю, — что общего имеет этот идеал с идеалом рабочего социализма?...»¹

Правда, было такое время, отмечает Лавров, когда различные социалистические учения налаживали и поддерживали связи с христианством. Цитируя евангелия и сочинения отцов церкви, создатели этих учений толковали христианство как нечто созвучное социализму и коммунизму. Э. Кабе, К.-А. Сен-Симон и его последователи, В. Вейтлинг и некоторые другие социалистические мыслители представляли свои учения как религии, которые продолжали дело христианства, как новое христианство.

Лавров обращает при этом внимание на следующие обстоятельства. Все эти социалисты вольно использовали христианские тексты и делали акцент на тех идеях, которые в христианстве не являются ни главными, ни преобладающими. Само присутствие в Новом завете таких мест, которые воспринимаются как созвучные социализму, Лавров объяснял тем, что «социализм есть совершенно естественное для человека миро-созерцание, и потому оно должно было проглядывать в самые разнообразные эпохи сквозь ткань иных учений»².

Научное обоснование социализм выработал совсем недавно; прежде он являлся, по мнению Лаврова, скорее «инстинктивным и аффективным влечением» и поэтому был способен «примириться временно с самыми противоречивыми ему началами...»³

Современный социализм опирается «на чисто экономическую почву»; он чужд религии. Передовым людям эпохи ясно, полагал Лавров, что, идя «на сближение с религиозными преданиями и привычками мысли, они подают невольную руку *настоящим* защитникам этих преданий и привычек, последовательным реакционерам, и усиливают их, не придавая себе нисколько силы»⁴. Лавров не сомневается, что в настоящее

¹ П. Л. Лавров. Христианский идеал перед судом социализма. — «Вопросы научного атеизма», вып. 17, с. 274.

² Там же, с. 267.

³ Там же, с. 268.

⁴ П. Л. Лавров. Избр. соч. на социально-политические темы, т. IV. М., 1935, с. 187.

время христианский социализм представляет собой лишь рутину и пережиток прошлого.

Придавая религиозному вопросу первостепенную значимость, Лавров полагал, что различия между правым христианским социализмом, использующим социальную демагогию, и левым, выражающим демократизм масс, незначительны. Христианский социализм независимо от формы его проявления Лавров считал «прямо враждебным, задерживающим началом»¹. Социальная сущность движения, обращавшегося к религии, не принималась им во внимание.

Реальные события внесли коррективы в рассуждения Лаврова. Во второй половине XIX и в XX в. основной социальной силой, осуществляющей прогрессивные изменения в мире, становится международное рабочее движение. Однако среди его приверженцев и союзников немало людей, разделяющих религиозные воззрения. В борьбу за социальный прогресс, демократию и мир оказались вовлеченными огромные массы верующих, многие религиозные деятели и организации. В религиозной среде все более усиливается интерес и тяга к социализму. При этом социалистический идеал нередко формулируется в традиционных религиозных понятиях, предстает в религиозном облачении. Нет необходимости доказывать, что этот идеал, деформированный религиозной формой, нередко опирающийся на такие социалистические идеи, которые не являются марксистскими, не может быть полностью созвучным современной эпохе. И все же для верующих, приемлющих социализм, естественно сближение с коммунистическим движением, в то время как многие группы буржуазных свободомыслящих, сторонящиеся массовых движений и занятые абстрактным просветительством, склонны к антикоммунизму. Левые платформы в религиозном социализме, и в частности в христианском, ориентируют определенные слои населения на социальный прогресс, а буржуазные идеалы, будь они религиозными, светскими или даже антирелигиозными, являются в наши дни препятствиями на путях человечества. В социальном плане роль групп свободомыслящих, пропагандирующих буржуазную идеологию и антикоммунизм, ничем не отличается от роли тех религиозных центров и направлений, которые обслуживают капиталистическую систему и являются органами буржуазной реакции.

По той же причине, по которой Лавров не сумел дать верные характеристики социальным явлениям, связанным с ре-

¹ П. Л. Лавров. Избр. соч. на социально-политические темы, т. II, с. 151.

лигией, он был не в состоянии определить и направление их развития. Он ставил знак равенства между самыми различными сочетаниями социалистических и религиозных идей, пренебрегая их генезисом и процессом развития.

То, что оказалось не под силу Лаврову, сделал впоследствии В. И. Ленин. Резко критикуя ревизионистские отступления от социализма к религии, Ленин совсем иначе оценивал поиск, идущий от религии к социализму. «Положение: «социализм есть религия», — писал он, — для одних есть форма перехода от религии к социализму, для других — от социализма к религии»¹. Взгляды, эволюционирующие в прямо противоположных направлениях (от социализма к религии и от религии к социализму), могут иногда давать внешне совпадающие результаты, и тем не менее они будут заслуживать разной оценки.

* * *

В конце XIX в. освободительные движения в разных частях России преодолевают свои национальные рамки. Вся совокупность экономических и политических условий страны, подчеркивал В. И. Ленин, потребовала «безусловно от социал-демократии проведения *слияния* рабочих всех национальностей во всех без исключения пролетарских организациях (политических, профессиональных, кооперативных, просветительных и т. д. и т. п.)». «Партия, — писал Ленин, — возникает в 1898 году, как «российская» партия, т. е. партия пролетариата всех национальностей России»². Авангардной идеологией освободительного движения является отныне марксизм с его принципами интернационализма.

Атеизм также становится марксистским, и произведения Ленина создают условия для его дальнейшего развития. Связи атеизма с передовыми силами современности становятся еще более прочными. Марксистский атеизм в нашей стране продолжил лучшие атеистические традиции прошлого, в том числе и традиции русского атеизма.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, с. 423.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, с. 320.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ — 3

А. Н. РАДИЩЕВ — 13

ДЕКАБРИСТЫ — 36

*В. Ф. Раевский — 47. И. Д. Якушкин — 51. А. П. Барятинский — 55.
Н. А. Крюков — 57. П. И. Борисов — 58. Атеистическое наследие
декабристов — 61.*

РЕВОЛЮЦИОННЫЕ ДЕМОКРАТЫ — 69

В. Г. Белинский — 70. А. И. Герцен — 81. Н. П. Огарев — 98.

М. В. Петрашевский — 106. Н. Г. Чернышевский — 117.

*Н. А. Добролюбов — 129. Д. И. Писарев — 135. О религии как
общественном явлении — 139. О раннем христианстве — 151. О характере
религиозности русского народа — 156. Об атеистическом значении
естествознания — 159.*

ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛИ-МАТЕРИАЛИСТЫ — 166

И. М. Сеченов — 170. Д. И. Менделеев — 173. И. И. Мечников — 175.

*К. А. Тимирязев — 176. Философский материализм русских
естествоиспытателей — 178. О несовместимости религии и науки — 184.*

Критика учения о душе — 187. О жизни и смерти — 189. О

спиритизме — 192. Против утонченных проявлений поповщины — 197.

РЕВОЛЮЦИОННЫЕ НАРОДНИКИ — 202

М. А. Бакунин — 203. П. Л. Лавров — 209. П. Н. Ткачев — 213.

О социальной природе религии — 217. Критика толстовства — 221.

Социализм и религия — 224.

Сухов А. Д.

С91 Атеизм передовых русских мыслителей. Радищев. Декабристы. Революционные демократы. Естествоиспытатели-материалисты. Революционные народники. — М.: Мысль, 1980. — 228 с.

В пер.: 1 р. 10 к.

В наши дни, когда атеистическое мировоззрение превратилось в одну из знаменательных примет социальной жизни, его противники стремятся представить атеизм, и в частности советский, явлением, не имеющим исторических предшественников. В их трактовке чуть ли не все крупнейшие русские мыслители оказываются религиозными. Одна из задач данной работы — противопоставить этой мнимой истории подлинную.

В книге русский атеизм показан в тесном единстве с освободительным движением. Рассмотрены основные его этапы — атеистические воззрения Радищева, декабристов, революционных демократов, естествоиспытателей-материалистов, испытавших их идейное воздействие, революционных народников.

С $\frac{10509-070}{004(01)-80}$ 46-80

27

СУХОВ АНДРЕЙ ДМИТРИЕВИЧ

АТЕИЗМ
ПЕРЕДОВЫХ РУССКИХ
МЫСЛИТЕЛЕЙ

Радищев

Декабристы

Революционные демократы

Естествоиспытатели-материалисты

Революционные народники

Заведующий редакцией *В. М. Прокопенко*

Редактор *Н. В. Беглова*

Младший редактор *С. Ц. Гневашева*

Оформление художника *Т. К. Самигулина*

Художественный редактор *Е. М. Омеляновская*

Технический редактор *В. Н. Корнилова*

Корректор *В. С. Матвеева*

ИБ № 1427

Сдано в набор 16.04.79. Подписано в печать 14.01.80.
А02305. Формат 84 × 108¹/₃₂. Бумага типографская № 2.
Гарн. таймс. Высокая печать. Условных печатных листов
13,02 (с вкл.). Учетно-издательских листов 14,81 (с вкл.).
Тираж 50 000 экз. Заказ 620. Цена 1 р. 10 к.

Издательство «Мысль».

117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15

НОВЫЕ КНИГИ

Великович Л. Н. ЧЕРНАЯ ГВАРДИЯ ВАТИКАНА. — 14 л. — 1 р. 30 к.

Работа посвящена наиболее влиятельной организации католической церкви — ордену иезуитов. В современной идеологической борьбе он активно выступает на стороне реакционных сил, враждебно относится к прогрессивным идейным течениям и движениям. Орден занимает определенное место в буржуазном обществе, устои которого рьяно защищает. На большом фактическом материале автор характеризует роль иезуитов в идеологической и политической жизни США, Италии, Испании и других капиталистических стран.

Книга предназначена пропагандистам научного атеизма, а также всем, кого интересует роль религии и церкви за рубежом.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Предварительные заказы на книги издательства «Мысль» принимают книжные магазины, распространяющие общественно-политическую литературу.

Если вышедшей книги в магазине не оказалось, посылайте заказы в отдел «Книга — почтой» местного книготорга.

