

ГЕГЕЛЬ
и русская
социалистическая
мысль
XIX века



А.И. ВОЛОДИН

Введение

Ни один мыслитель, даже очень глубокий и прозорливый, выдвигая и разрабатывая свою теорию, точно не знает, не может предвидеть, какая судьба ожидает выношенные им идеи.

Правда, самосознание мыслителя здесь — как и во многих других случаях — мало что значит. История мировой общественной мысли дала много доказательств тому, что скорее исключением, чем правилом является верное понимание теоретиками смысла своей деятельности. Сознательное намерение того или иного мыслителя связать свою теорию с интересами и задачами какого-то определенного класса, идейного направления сплошь и рядом оказывается в значительном, а иногда даже в вопиющем противоречии с объективной социальной ролью данной теории, особенно в более или менее отдаленном будущем. Однажды рожденные, вошедшие в общественное сознание, ставшие объективными фактами жизни, социально-философские теории имеют уже свою собственную судьбу, часто совсем не похожую на ту, которую предрекал им их создатель.

Конечно, надо быть очень грубым, как говорится «вульгарным», социологом, чтобы не видеть: в исторической судьбе теории что-то всегда будет определяться ее собственным, внутренним содержанием.

И все же — об этом также свидетельствует история общественной мысли — каждый раз особое, своеобразное звучание данной теории в тех или иных конкретных условиях, значение, которое приобретают со временем отдельные ее положения, зависят в основном от новой исторической практики, от запросов социального движения данной эпохи и в данной стране. Всякое время, всякий народ, всякое классовое движение, политическое направление, равно как и всякое новое поколение, воспринимают ранее возникшие теории по-своему, дают им свою оценку и интерпретацию, а иногда делают из них такие выводы, которые из этих теорий, строго говоря, все и не вытекают.

Анализируя эту особенность развития социально-философской мысли, П. Л. Лавров писал, что по истечении времени из того или иного учения «извлекаются совершенно другие следствия», чем прежде, «его соединяют новые мыслители с совершенно другими практическими результатами, чем прежде; его поддерживают другие партии, опираясь на него в своих умозаключениях, между тем как партии его прежних приверженцев ищут себе аргументов в других мирозерцаниях» (100, т. 1, стр. 191).

Не приходится удивляться поэтому, что столь сложной и крайне противоречивой оказывается историческая роль теорий, которые к тому же и сами по себе внутренне противоречивы.

Среди созданий человеческого гения мы вряд ли найдем учение, более сложное и противоречивое, чем учение великого немецкого философа Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, вокруг наследия которого вот уже полтора столетия длится напряженнейшая, острейшая борьба.

Идейное богатство, оставленное Гегелем человечеству, велико и многообразно. Но какой бы аспект его творчества мы ни взяли, всюду мы столкнемся с противоречиями, иногда очевидными, обнаженными, иногда скрытыми, лежащими достаточно глубоко.

Полтора века общественная мысль распутывает клубок этих противоречий. Каждый класс, каждый народ, каждый мыслитель — по-своему...

«Взятое в целом, — писал Энгельс, — учение Гегеля оставляло... широкий простор для самых различных практических партийных воззрений» (2, т. 21, стр. 279). Это в значительной степени и предопределило превратность и

даже некоторую парадоксальность исторической судьбы гегелевских идей — притом не только на родине их творца, но и в других странах.

Полна драматизма и острой борьбы история распространения гегелевских идей в России.

Были тут мыслители, видевшие в этих идеях венец развития мировой науки. Много было и таких, кто считал учение Гегеля всего лишь плодом чистой схоластики.

Были теоретики, искавшие в гегелевской философии — и находившие их там! — аргументы для обоснования политического консерватизма. Под пером других эта же самая философия оказывалась «алгеброй революции».

Теологи кричали о безбожном характере гегелевского учения, его пантеизме и атеизме. Противники религии и церкви упрекали немецкого философа в уступках богословию.

Гегеля восхваляли и бранили, возводили на пьедестал и затапывали в грязь, — а между тем читали, изучали, переводили, издавали...

Гегель — живое действующее лицо в истории отечественной мысли XIX в.

И не случайно, по-видимому, то, что вопрос о судьбах гегелевской философии в России многократно рассматривался в работах историков и философов самых разных направлений.

Первооткрывателями темы «Гегель и Россия» с полным правом могут считаться А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский, создавшие первые серьезные очерки, характеризующие процесс восприятия и истолкования гегелевских идей русской мыслью первой половины XIX в.

Многократно обращались к этой теме и буржуазные авторы конца XIX—XX вв. Из их работ, специально ей посвященных (см. 290, 340, 377, 396), следует назвать книгу Д. Чижевского «Гегель в России» (374; см. также 406) и в особенности очень богатый фактическим материалом, но вместе с тем откровенно тенденциозный труд Б. Яковенко «История гегельянства в России» (395)¹.

Большая заслуга в разработке данной темы с позиций марксизма принадлежит Г. В. Плеханову, не раз затрагивавшему ее в своих произведениях*.

* См. в особенности: Г. В. Плеханов. Белинский и разумная действительность; Философские взгляды А. И. Герцена (335, т. IV).

Не касаясь тех трудностей и сложностей, с которыми было сопряжено освещение данной темы в советской историко-философской науке, мы можем констатировать, что ученые СССР внесли в исследование вопроса об отношении русской мысли XIX в. к философии Гегеля самый существенный вклад.

Проявляя некоторый интерес к вопросу об истолковании учения Гегеля представителями нереволюционных течений русской общественной мысли (см. 358, 219, 220, 329, 273) (следует, впрочем, признать, что в этом отношении сделано еще очень мало), советские историки философии особенное внимание уделили исследованию процесса восприятия, истолкования и критики гегелевских идей мыслителями революционно-демократического направления.

И это вполне закономерно: философия Гегеля явилась одним из важнейших теоретических источников идеологии русской революционной демократии XIX в.

Наследники и продолжатели передовых демократических традиций, заложенных А. Н. Радищевым и декабристами, революционные мыслители России 40—60-х годов прошлого столетия в поисках ответа на насущные вопросы общественной жизни, отечественного освободительного движения обратили внимание на философские и социальные теории, которые были выдвинуты их гениальными западноевропейскими современниками. В области философии наиболее благотворное воздействие на передовую русскую мысль XIX в. оказало наряду с теорией Л. Фейербаха учение Гегеля.

Руководствуясь ленинской методологией историко-философского анализа, и в частности теми оценками, которые были даны Лениным мировоззрению Герцена и Чернышевского, советские авторы (М. А. Дынник, Б. Э. Быховский, М. Т. Иовчук и др.) создали целый ряд трудов, в которых раскрывается отношение к Гегелю как революционно-демократического направления русской общественной мысли в целом (см. 280, 279, 281, 259, 304, 383, 382, 302), так и отдельных его представителей (см. 254, 235, 268, 233). Различные аспекты темы «Гегель и русская революционная демократия» освещаются также во многих исследованиях советских ученых по истории русской философии, общественно-политической мысли, историографии, критики, журналистики, литературы и т. д.²

Несколько интересных статей о роли гегелевского на-

следия в идейном развитии передовых мыслителей России опубликовано исследователями ГДР, ПНР и ЧССР (409, 408, 398).

Обилие библиографии по этой теме может создать впечатление, что с ее изучением все обстоит более или менее благополучно.

Правда, время от времени в литературе и на научных симпозиумах ставится вопрос о необходимости дальнейшего исследования различных ее аспектов. Отчасти это объясняется тем, что публикуются новые материалы, обогащающие наши знания о процессе распространения, восприятия, интерпретации и критики идей Гегеля в России. Но главное состоит во все большем осознании советской наукой значительной сложности этого процесса и необходимости конкретизировать и уточнить имеющиеся представления о нем.

Дело в том, что далеко еще не все аспекты отношения русской революционной демократии к Гегелю изучены достаточно полно.

Должной научной разработки, по нашему мнению, не получила, в частности, проблема, которая еще в середине прошлого века была поставлена Герценом и Чернышевским. Мы имеем в виду вопрос о взаимоотношении философских идей, почерпнутых передовыми мыслителями России XIX в. из учения Гегеля, и воодушевлявшего их социалистического идеала.

«Союз новой философии с социализмом представить себе не трудно», — писал Герцен в работе «О развитии революционных идей в России» (1850), имея в виду под «новой философией» прежде всего учение Гегеля, а под социализмом — теорию освобождения народа от уз политического, экономического и социального рабства. Отмечая как факт наличие «социалистических тенденций» в отечественной мысли после 1830 г., Герцен утверждал, что русская мысль XIX в. сумела установить этот «союз», эту тесную связь между философией и социализмом, наукой и революцией. «В Москве социализм развивался вместе с гегелевской философией», — свидетельствовал он, имея в виду 40-е годы (45, т. 7, стр. 252).

Об этом же писал в «Очерках гоголевского периода русской литературы» (1855—1856) и Чернышевский³: немецкая философия, занимавшаяся «по преимуществу только самыми общими и отвлеченными научными вопросами».

«принципами общей системы воззрений на мир», а в лучшем случае разъяснением на основе этих принципов «нравственных и отчасти исторических вопросов», оставляла без особого внимания «другие части науки» — «не менее важные», прежде всего «практические вопросы, порождаемые материальною стороною человеческой жизни». Как раз эти вопросы разрабатывались во Франции, но очень долго они не постигались здесь во всей их «глубине и разрешались... поверхностным или фантастическим образом». Однако пришло наконец время, «когда результаты немецкой философии проникли во Францию, а наблюдения, собранные французами, в Германию». И тогда социально-философская наука в целом получила возможность «искать положительных и точных решений». По словам Чернышевского, «этот новый элемент» (т. е. сближение немецкого и французского, философских принципов и социалистических идей) вошел также и в умственную жизнь России, следовавшей, насколько это было возможно, «развитию общечеловеческих понятий» (194, т. III, стр. 180).

При этом, подчеркивал Чернышевский, в России философия Гегеля была «превзойдена... очищена от односторонности по смыслу собственных своих основных начал», подвергнута критике и возведена «к высшей истине» как раз приверженцами социализма — «сильнейшими последователями одного из направлений, между которыми до того времени преградою была система Гегеля» (194, т. III, стр. 218). Имея в виду прежде всего Герцена, Чернышевский писал, что «сильнейшие из друзей г. Огарева сами получили философское направление; не покидая своих прежних стремлений, напротив, еще более утвердившись в них, они возвели свои убеждения к общим философским принципам» (там же, стр. 219). «Прежде не обращавшие внимания на немецкую философию», они «сделались теперь ревностными последователями ее, найдя в ее принципах твердое основание для убеждений, которые были приобретены изучением новой истории и современного быта» (там же, стр. 222).

Итак, и с точки зрения Чернышевского, социалистические идеи в России 40-х годов получили свое «твердое основание» в принципах гегелевской философии.

И в самом деле, гегелевское учение было воспринято и истолковано радикальными мыслителями России 40-х годов не только как «алгебра революции», т. е. теория, обо-

сновывающая правомерность и необходимость борьбы нового со старым, разума с неразумным бытием, но также как один из важнейших теоретических отправных пунктов для доказательства неизбежности, неотвратимости движения общества к социалистическому будущему.

Творчество Белинского, Герцена, Бакунина 40-х годов, самого Чернышевского — 50-х, являясь откликом на нужды освободительного движения, дает нам замечательный пример самобытной переработки двух потоков мировой мысли — философско-исторической диалектики, разработанной в немецкой философии, прежде всего Гегелем, и утопически-социалистических идей, в особенности характерных для французской общественной мысли первой половины XIX в.

К этому теоретиков русской революционной демократии вела логика их внутреннего развития: провозглашенный ими «перевод» философии в действительность имел целью не только внедрение науки в жизнь, просвещение масс, но и установление в конечном счете такого строя, который был бы свободен от ограниченностей буржуазного общества. Гегелевские идеи о прогрессивном, восходящем движении человечества к обществу, осуществляющему в полной мере исторический разум, были поняты и истолкованы передовыми русскими мыслителями под углом зрения борьбы за свободу личности и освобождение всего народа, за ликвидацию социального неравенства и всяких форм экономического и политического угнетения вообще. «Социализм нам представляется самым естественным философским силлогизмом, приложением логики к государству» (45, т. 7, стр. 252), — писал Герцен. Эти его слова — своеобразный ключ, помогающий раскрыть существо сложного социально-философского мировоззрения русских революционных демократов.

К сожалению, эта тема — о стремлении отечественных мыслителей прошлого века подкрепить социалистический идеал идеями Гегеля — не нашла специальной разработки в нашей историко-философской литературе.

Отчасти это связано, по-видимому, с тем, что в течение довольно долгого времени мировоззрение русских революционных демократов освещалось таким образом, что его органическое, хотя и внутренне противоречивое, единство поневоле разрывалось, идеи раскладывались по «полочкам», философия излагалась в отрыве от социально-по-

литических взглядов, а утопический социализм иногда даже истолковывался как явление чужеродное, противоречащее и революционному демократизму, и исторической диалектике русских революционных демократов. И сегодня еще в работах ряда авторов дело изображается так, будто приверженность идеям социализма и интерес к гегелевской философии исключали друг друга. Думается, что при таком подходе явно упрощается ход развития отечественной мысли, обедняется идейное наследие русских революционных демократов.

Как и некоторые другие советские исследователи (см., например, 357, стр. 11—12), мы исходим из того, что в отечественной мысли XIX в. сложился своеобразный «союз» социализма с идеями немецкой философии, имевший и сильные, и слабые стороны. Основной задачей настоящей книги и является показать, как передовые русские мыслители прошлого столетия пришли к этому «союзу», какую роль сыграли гегелевские идеи в процессе становления и разработки теоретических основ революционной демократии России, какое место занимал этот созданный здесь своеобразный идейный синтез в истории послегегелевской домарксистской философии.

Будучи теоретическим выражением интересов и устремлений просыпавшегося к революционной активности русского крестьянства, утопически-социалистическая идеология революционной демократии возникла и развивалась прежде всего под определяющим воздействием условий и запросов освободительного движения. Однако в предлагаемой вниманию читателя книге не дается специальный анализ происхождения, основных проблем и этапов развития отечественной социалистической мысли XIX в.*

Вполне сознавая зависимость хода социалистических идей в России от «хода вещей», т. е. от развития самого социально-исторического процесса, мы в данной работе ограничиваемся преимущественно исследованием того, что входит в круг проблем так называемой относительной самостоятельности общественного сознания, а именно исследованием взаимоотношения между социалистическим идеалом русских революционных демократов и теми фило-

* Эта тема освещается нами в работах: «Начало социалистической мысли в России» (М., 1966) и «В поисках революционной теории (А. И. Герцен)» (М., 1962).

софскими/учениями, откуда они черпали аргументы в доказательство неизбежности социализма. Разумеется, и это отношение идей в конечном итоге определяется историческими потребностями, запросами практики классовой борьбы — это особенно хорошо видно в критические моменты развития общественной мысли, — и потому эти запросы, эти узловые моменты находятся в поле зрения автора. При всем том главный предмет нашего исследования — это отношение русских утопических социалистов к философии Гегеля.

При этом мы хотим обратить особое внимание на то — отмеченное как Чернышевским, так и Лениным — обстоятельство, что теоретические искания наиболее глубоких русских мыслителей представляли собой составную часть процесса развития европейской социально-философской науки XIX в. Отсюда апелляция в нашей работе к фактам и событиям истории зарубежной мысли 30—40-х годов, преследующая цель выявить и подчеркнуть некоторые общие черты идейного развития в различных странах Европы этого времени ⁴.

Этим объясняется, почему такое место отводится нами анализу социально-философской мысли революционных демократов 40-х годов: именно в это время формирующаяся русская социалистическая мысль проявляет наибольший интерес к Гегелю, именно в это время складывается тот «союз» философии с социализмом, о котором писали Герцен и Чернышевский.

Характеризуя преимущественно роль гегелевских идей в теоретическом обосновании социалистического идеала отечественными мыслителями, мы вынуждены очень кратко говорить о других аспектах критического переосмысления Гегеля передовыми мыслителями России. Вопросы, относящиеся к теме «Гегель и русская революционная демократия», но не связанные с поставленной проблемой непосредственно, затрагиваются нами лишь постольку, поскольку они позволяют лучше понять, оттенить, конкретизировать содержание и значение критического осмысления и истолкования идей Гегеля именно как одного из источников философской теории утопического социализма русских революционных демократов.

Отношение
российского общества
к философии Гегеля
и утопическому социализму
в 30-х годах XIX в.



1

Вплоть до 30-х годов прошлого столетия ни об учении Гегеля, ни о доктринах выдающихся социалистов Запада (мы имеем в виду А. Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна) русская публика не имела такого представления, которое было бы адекватно существу этих теорий.

Правда, уже в 20-х годах кое-кто из русских знакомится с произведениями и Гегеля⁵, и выдающихся мыслителей-социалистов.

В 1816 г. в Париже будущий декабрист М. С. Лунин беседует с Сен-Симоном. В 1828 г. А. И. Тургенев посещает оуэновский Нью-Ланарк. О «филантропии» Оуэна говорится в некоторых статьях и книгах, опубликованных в то время в Петербурге и Москве (см. 247, стр. 20—22).

В 1829—1831 гг. на лекциях Гегеля в Берлинском университете присутствуют и русские слушатели. Среди них — И. В. Киреевский, который был даже приглашен к Гегелю в дом, где познакомился с его ближайшими учениками — Гансом, Михелетом, Гото (см. 94, т. 1, первая пагинация, стр. 33, 46—49)⁶. Их он называет

«первоклассными умами Европы» (там же, стр. 46). В одном из писем Киреевский советует отцу приобрести гегелевскую «Энциклопедию философских наук», отмечая, что в этой книге «столько любопытного, сколько не представляет вся новейшая немецкая литература, вместе взятая. Ее трудно понять, но игра стоит свеч» (там же, стр. 50).

Но все это такие редкие, такие исключительные случаи, что они никак «не делают погоды», отнюдь не характеризуют отношения отечественной мысли в целом к западным учениям.

Воспроизведение гегелевских идей и учений утопистов в отечественной журналистике и в переписке русских деятелей того времени очень далеко от оригинала. Так, в Гегеле видят обычно лишь одного из многих представителей немецкой философии после Канта⁷, в лучшем случае — ученика Шеллинга, применившего его учение к логике (см. 33 кн. 2, стр. 297—298). Мыслителей-социалистов характеризуют главным образом как филантропов, а во многих случаях просто как чудаков-мечтателей.

Первый более или менее серьезный отклик гегелевская философия получает в России (как, впрочем, и в других европейских странах) лишь после смерти ее творца. «Влияние гегелевских лекций, — писал Энгельс, — никогда не выходило за пределы небольшого круга, и как бы значительно оно ни было, оно могло принести плоды лишь в более поздние годы.

Когда же Гегель умер, его философия как раз и начала жить. Издание полного собрания его сочинений и, в особенности, его лекций⁸ оказало огромное воздействие. Новые врата разверзлись к скрытому чудесному кладу, который покоился в молчаливых недрах горы и чье великолепие сияло до сих пор только для немногих» (2, т. 41, стр. 175—176).

Подобным образом и интерес русских к сен-симонизму — наиболее известному тогда социалистическому учению — просыпается только после судебного процесса, учиненного французским правительством над «сектой» Анфантена» (1832 г.) и знаменовавшего собой уже закат былой популярности школы.

Но дело не только в этом хронологическом совпадении. Схожим был и прием, который нашли гегелевские и сен-симонистские идеи в России 30-х годов. Его слишком сла-

бо назвать холодным: уж очень много было в нем открытой неприязни.

Неистовые теисты («пиетистами» будет звать их в 40-х годах Герцен), мракобесы разных мастей и оттенков бичевали Гегеля за антихристианский пантеизм, т. е. за признание божественного характера природы и всего сущего вообще, за отрицание человекоподобного, антропоморфного («личного») бога, за подрыв веры в бессмертие души, возвышение философии в ущерб религии, «разрушение» нравственности и тому подобные «грехи». «Гегель умер!» — с нескрываемой радостью патетически восклицал анонимный автор (по-видимому, известный реакционер М. Л. Магницкий — см. 197, стр. 483) статьи «Голос над гробом Гегеля», напечатанной в первом номере ежемесячника «Радуга» за 1832 г. — «Да отпущено будет Гегелю в мире вечном земное мудрование его, и да доступна будет философу жизнь, которой он не чаял! Но да изгладятся с смертью его и следы его философии на земле!» (51, стр. 61—62).

Впрочем, журналисты и ученые, далекие от подобного обскурантизма, также выступали с филиппиками против немецкого философа. Они обвиняли его в схоластичности и схематизме, в пренебрежении жизнью и игнорировании здравого человеческого смысла.

Молодой, далекий тогда еще от будущего ретроградства С. П. Шевырев, явно целя в Гегеля (которого он не читал), критиковал германское «умозрительное» направление — эту отпавшую от религии, «эту самобытную, эту отвлеченную, эту полную *Науку*, независимую от жизни, в себе самой содержащую и основание и цель свою, размежеванную как обширное и стройное царство», одиноко существующую «в пространствах воздушных» (203, № 4, стр. 81). «Немецкие теории» представлялись ему такими, в которых «логические построения» — «эти бесплотные скелеты» — подавляют собой все (там же, № 3, стр. 402—403). По словам Шевырева, Гегель «достиг до нелепой крайности, осмеянной самими немцами, обоготворил себя и поклонился самому себе» (204, стр. 224; см. также стр. 234).

«Философия Гегеля даже и по языку приближается к старой схоластике», — провозглашалось на страницах «Библиотеки для чтения» О. И. Сенковского. «Великий жрец уловок, уверток и придилок» — так назывался здесь Гегель. «Германская философия наделала много вреда; она

сбила с толку не одну умную голову и запутала все науки: пора ей в отставку, — и, по милости, освободите от ней русских, которые всегда славились своим здравым смыслом» (44, стр. 97, 112, 116)⁹.

Не многим лучше относились к Гегелю и другие русские просветители того времени. Ничего доброго не видел в его философии М. А. Максимович, отзывавшийся о ней, по словам Н. В. Станкевича, «с некоторым презрением» (167, стр. 638). Прежде всего схоластические конструкции усматривал в его учении Н. А. Полевой¹⁰, считавший, что «напрасно вывезли к нам германскую философию» (150, стр. 433). Даже Н. И. Надеждин, журнал которого «Телескоп» не раз помещал статьи, более или менее беспристрастно оценивавшие Гегеля, опубликовал в 1837 г. статью, объявлявшую немецкую, в том числе и гегелевскую, философию уже пройденным этапом духовного развития. Искаженно определив существо того вклада, который внес в теорию «великий триумвират Фихте, Шеллинга и Гегеля» (они якобы «создали дух, а не науку философии»), Надеждин писал: «...лучше было бы уму русскому, свежнему и крепкому, обогатиться учением, создать собственной силой истинное понятие о философии, почерпнуть мудрость из самого себя, а не из чужих слухов» (114, стр. 8; ср. 113, стр. 7, 13—14, 19)¹¹.

Правда, раздавались в русской журналистике 30-х годов голоса и в защиту Гегеля, во славу его философии. Принадлежали они мыслителям самых разных направлений.

Попытку опереться на гегелевское учение с целью реформировать теоретические основы христианской веры предпринимают тогда некоторые теисты, философы «неортодоксального православия» вроде Ф. Ф. Сидонского (162) и О. М. Новицкого (126). Выдвинутые ими идеи, наподобие той, что «только чрез посредство философии убеждения веры могут прививаться к душе во всей чистоте» (162, стр. 179; см. также 163), явно отступали от установки «высокопреосвященного митрополита Московского и Коломенского» Филарета основывать философию на «живых и животворных началах премудрости божией, в тайне сокровенной» (181, стр. 463). Поддержки со стороны других теоретиков православия эти попытки не нашли (подробнее см. 245, № 8).

Пиететом по отношению к Гегелю были проникнуты лекции и статьи некоторых его русских слушателей, а так-

же молодых профессоров, штудировавших философию в Берлине под руководством его ближайших учеников. Выступления П. Г. Редкина, К. А. Неволлина, М. М. Лунина, В. С. Печерина, Д. Л. Крюкова, хотя и содержали критические замечания по поводу гегелевской философии, представляли собой первую попытку отечественных ученых применить его теорию и метод к различным областям научного знания — праву, истории, филологии и т. п.

Наконец, необходимо отметить и самые первые публикации представителей «Молодой России» — Н. В. Станкевича (27), И. А. Ефимовича (68, 69) и других, призывавших объективно относиться к германскому мыслителю и серьезно изучать его труды¹².

Если о Гегеле иногда, как видим, говорилось и доброе слово (что лишь оттеняло в общем отрицательное к нему отношение), то в адрес сен-симонистов и фурьеристов в печати почти повсеместно раздавались свист и улюлюканье*. Над ними буквально издевались болгаринские «Северная пчела» и «Сын отчества». «Телеграф» Полевого высмеивал сен-симонистские идеи об эмансипации женщин (см. 240, стр. 88). Надеждинский «Телескоп» резко осуждал сен-симонизм как одну из опасных «политических утопий». В нем говорилось, что Франция дает «высокий урок для всего мира». «На ее трупе, силою гальванических потрясений, производятся ежедневно ужасные, но поучительные опыты, коими разрешаются окончательно и удовлетворительно важнейшие задачи нашей разумно-нравственной природы, задачи общественного устройства и благоденствия. Известно, что сии задачи, беспрестанно запутываемые игрою страстей и обстоятельств, подавали повод к образованию различных политических утопий, начиная с Платоновой Республики до современных бредней сен-симонизма, где решение их основывалось на мечтах разгоряченной фантазии либо на софизмах перемудрившего ума» (73, стр. 319). В одной из статей аристократического «Московского наблюдателя» 1835 г. говорилось об опасности социалистических идей: учение о благоприятном для работающего класса разделении имущества или доходов с него, учение, «которому худшая часть простого народа

* Подробнее см. А. Володин, *О начале социалистической мысли в России*. — «История социалистического движения в памяти академика В. П. Волгина». М., 1964.

всегда охотно внимает», учение, приведенное в систему Шарлем Фурье и сен-симонистами и проповедуемое также в журналах и оппозиционных листках, — это учение питает в простом народе «ненависть к хозяевам фабрик и вообще всем зажиточным гражданам, побуждает его к мятежам» (38, стр. 117, 119). Оценивая «странные мечтания» «Утопии» Мора, «Библиотека для чтения» утверждала: «Учения сен-симонистов и фурьеристов находятся в «Утопии»; нападки на право собственности находятся в «Утопии»; обоготворение нищего также находится в «Утопии»» (175, стр. 56). В «Журнале Министерства народного просвещения» в 1835 г. сен-симонизм был отнесен к числу «мятежных, грозных утопий религиозных и общественных, падающих во прах пред вечною истиной» христианства (128, стр. 283)¹³.

И все же, сколь ни различны были между собой гегелевская философия и учение социалистов, российское общество 30-х годов устроило им в принципе одинаковую встречу: оба они рассматривались главным образом как симптомы духовного кризиса послереволюционного Запада, «умственные буйства нашего века» (177, стр. 79). Такая характеристика, данная в одной из корреспонденций из Западной Европы А. И. Тургеневым одновременно и социализму и учению Гегеля, была очень типичной для отношения к ним российского общества.

Однако это было уже время, когда само российское общество при осмыслении своих собственных проблем почувствовало острую нужду в подобных «умственных буйствах» — в плодах духовного творчества народов, обогнавших Россию в экономическом и социально-политическом развитии. Недаром даже крупнейший выразитель официальной идеологии того времени министр просвещения граф С. С. Уваров, призывавший возводить «умственные плотины» на пути столь зловредных западных идей, вместе с тем ставил задачу «приспосабливать» всемирное просвещение к «видам» самодержавного правительства.

Некоторая парадоксальность в тогдашней духовной жизни России состояла в том, что в то время, как рьяные «патриоты»-охранители неустанно твердили о заведомой вредности «западных» идей вообще, воспевали «исконно» русские начала, ратовали за чистоту самобытной отечественной государственности, «идеологическое руководство» страны во главе с Уваровым понимало идею нацио-

нального развития несколько иначе: оно не мыслилось им без «европеизации» страны, по-своему, конечно, толкуемой.

Выдвижение на первый план пресловутой «треххвостой» формулы — «самодержавие, православие, народность» — отнюдь не противоречило попыткам утилизировать западный опыт, определенным образом использовать «плоды просвещения» Европы, отобрав из них то, что способствовало бы укреплению полицейско-бюрократического режима. На языке официальных бумаг это называлось так: «принорование общего, всемирного просвещения к нашему народному быту, к нашему народному духу» (132, стр. CXLVI). А впрочем, общественность России и без того тянулась к литературе, науке, философии Западной Европы: запечатленный в них исторический, духовный опыт мог способствовать решению важнейших мировоззренческих и социально-политических проблем.

Несмотря на четко выраженное стремление уваровского ведомства повести развитие нации в определенном направлении, подчинить его себе, управлять им, контроль «высших сфер» над умами подвластных становился все более и более фиктивным и — соответственно — все менее эффективным. Настойчивые попытки, с одной стороны, «обуздать», а с другой — «уловить» общественное сознание в казенные сети оказывались в конце концов тщетными. Все больше мыслящих людей переставало верить тому, что проповедовалось в официальной и официозной печати, начинало вырабатывать свои собственные оценки явлений жизни и науки — отечественной и зарубежной (а значит, и Гегеля, и социалистов).

Несостоятельность и в сущности антипатриотичность концепции «официальной народности», несостоятельность, которая ощущалась уже кое-кем из лагеря защитников существующего режима, еще более резко бросалась в глаза молодому, последекабристскому поколению.

Неудовлетворенность духовной пищей, подносимой обществу печатными органами, находящимися на содержании у правительства, и в проповедях и статьях добровольных слуг его, побуждала к весьма активным в эти годы, хотя поначалу и очень хаотичным, поискам новых ответов на «проклятые вопросы» бытия. Разбуженное событиями 14 декабря, молодое русское поколение 30—40-х годов погружается в размышление. «Впуганная в раздумье» — так однажды охарактеризовал Россию николаевского времени Огарев

(134, т. 1, стр. 349). Материалами к этому раздумью служили не только факты отечественной действительности, но и идеи, разработанные в западноевропейских социальных и философских учениях.

В «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс, характеризуя историческую миссию капитализма, отмечали, в частности, что с развитием этой формы общества «на смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература» (2, т. 4, стр. 428). В России 30-х годов явственно наблюдается процесс все более органического включения духовной деятельности нации в интернациональное «духовное производство».

Этот факт находил многообразное отражение и в самосознании представителей отечественной интеллигенции. Так, друг Станкевича Я. М. Неверов, довольно часто выступавший в то время на журналистском поприще, писал в 1840 г.: «...в настоящую эпоху мы находимся в полной умственной общности с Европою, живем с нею одною жизнью — но жизнью, принимающею у нас свойственные нам национальные формы» (117, стр. 49).

Постепенно формируются целые группы отечественных мыслителей, видящих в приобщении к идеям гегелевской философии и утопического социализма способ развития научно-философской и социальной мысли в России.

В известной степени отвечая столь сильной у русских просветителей потребности в антибуржуазном мировоззрении, порожденной или стимулированной революционными событиями в Европе 1830 г., идеи сен-симонизма, фурьеризма и других социалистических учений находят не только достаточно широкий отклик у русской интеллигенции 30-х годов, но и различное отражение в творчестве представителей самых разных политических, идейных и художественных направлений — у П. Я. Чаадаева и В. Ф. Одоевского, А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова, С. А. Раевского, В. П. Боткина и др. (см. 247, стр. 83—112).

Что касается гегелевской философии, то все большее число мыслителей считает необходимым опереться на нее при определении сущности, предмета философии и путей ее национального развития. Так, например, Э. И. Губер, писавший в статье «О философии» об отсутствии, непризнанности, бесприютности философии в России и видевший здесь главным образом «темное словопрение, напыщенные фразы наших доморощенных философов» да «неустановившуюся номенклатуру» (т. е. терминологию) (58, т. I, стр. 2), призывал соотечественников обратить «особенное внимание на философические системы, созданные в новейшее время в Германии, потому что они, начиная с прошедшего столетия, служат истинным мерилom состояния и развития философии, в полном ее объеме, по всем ее направлениям» (там же, стр. 3).

Статья «Германская литература в 1838 году», помещенная в том же томе «Отечественных записок», что и статья Губера, любопытна не только содержащейся в ней характеристикой Гегеля и его учеников, не только убежденностью в том, что «главное направление, принятое нынешнею немецкою философией, дано ей Гегелем; школа этого мыслителя первенствует и числом и дарованиями своих последователей», но и следующим примечательным свидетельством: «...в наше время система Гегеля обратила на себя особенное внимание наших соотечественников: многие изучают ее с усердием, переводят его сочинения и стараются распространять его философические воззрения, которые, будучи приспособлены к условиям нашего быта, могут принести богатые плоды русской науке» (39, стр. 66).

Иначе говоря, и гегелевская философия, и идеи социализма, несмотря на оказываемое им публичное противодействие, получают в России все большее распространение, а вместе с тем находят и все лучшее понимание. Уже в тех же 30-х годах появляются в России первые adeпты как социализма, так и учения Гегеля.

2

Письма, наброски, статьи, художественные произведения Герцена и Огарева 30-х годов свидетельствуют не только о большом впечатлении, которое произвели на них социалистические идеи, прежде всего учение сенсимонистов, но и о том, что они приняли, включили основ-

ные принципы социализма в свое мировоззрение. Оба они мечтают о таком обществе — «стройном гармоническом целом», — где «перевес имели бы одни качества души, где не ползали бы пред богатым, где бы не трепетали сильно, но где труд для блага общего был бы единым уровнем людей, и это благо их единой целью...» (133, т. 2, стр. 323).

А вот Гегеля первые русские социалисты в эти годы еще толком не знают, его учение находится в общем вне сферы их внимания, с миром его идей они вплотную столкнутся лишь на рубеже 30—40-х годов.

Впрочем, сказанное требует некоторых уточнений и оговорок.

Дело в том, что среди немногих русских мыслителей 30-х годов, испытавших воздействие идей утопического социализма, был человек, который в то же время интересовался и гегелевской философией. Мы имеем в виду уже упомянутого В. С. Печерина.

Находясь в начале 30-х годов в Берлине, Печерин слушал лекции ближайших учеников Гегеля. Познакомившись с его философией, он пришел к выводу, что она «стремится на пути строгой логической последовательности и уточненной диалектики — примирить противоречие между идеальным и реальным и восстановить совершенное единство обоих» (80, стр. 461).

Одновременно Печерин увлекся социалистическими идеями. Большое впечатление произвела на него работа христианского социалиста Ф. Ламенне «*Les paroles d'un croyant*» (1833), воспринятая им как откровение нового евангелия. «Вот, думал я, — писал впоследствии Печерин, — вот она, та новая вера, которой суждено обновить дряхлую Европу!» (157, т. I, стр. 99).

Познакомился он и с сен-симонизмом, все более широко распространявшимся тогда в Германии. В одном из писем 1834 г. Печерин так рассказывал другу о лекциях гегельянца Э. Ганса по философии истории. Ганс, по словам Печерина, «приподнял перед своими слушателями завесу будущего и в учении сен-симонистов и возмущениях работников (*coalitions des ouvriers*) показал зародыш предстоящего преобразования общества». И далее Печерин передавал такие слова Ганса: «Понятие чернь исчезнет. Низшие классы общества сравниваются с высшими, так же как сравнивалось с ними последними среднее сословие. История перестанет быть для низшего класса каким-то недоступным,

ложным призраком — нет! история обьмет равно все классы; все классы сделаются действующими лицами истории, и тогда история сольется в одну светлую точку, из которой начнется новое, совершеннейшее развитие. Таким образом исполнятся обещания христианской религии; таким образом христианство достигнет полного развития своего» (251, стр. 103). Эти слова «народнейшего из берлинских профессоров» (там же, стр. 104) Печерин слушал, по его признанию, со слезами на глазах (см. там же).

Однако очень скоро Печерин разочаровывается как в утопическом социализме, так и в философии Гегеля, погружается в мистицизм. Его идейные искания, глубоко симптоматичные именно одновременным обращением к Гегелю и к утопическому социализму, привели его в конце концов в лоно религии и иррационализма. Почти не получившие литературного выражения, они остались лишь событием личной биографии мыслителя.

Другое дело идейный опыт Герцена и Огарева 30-х годов, ставший фактом национальной социально-философской мысли.

Нельзя сказать, что в юности они вовсе не были знакомы с Гегелем. Оба внимательно следили за отечественной журналистикой, а в русской печати, как уже отмечалось, публиковалось довольно много статей, так или иначе касавшихся Гегеля и его учения.

Больше всего таких статей печатал, пожалуй, надеждынский «Телескоп». При этом многие материалы, в которых говорилось о Гегеле, представляли собой переводы французских авторов. Например, в № 16 журнала за 1831 г. была опубликована статья Ж.-Л.-Э. Лерминье «Немецкая историческая школа юриспруденции» (см. 101, стр. 421—444), где среди прочих различных теоретических «систем германских криминалистов» упоминалась и гегелевская (там же, стр. 443). В первом номере «Телескопа» за 1832 г. в рецензии на «Философию права» Лерминье последний назывался «верным истолкователем и ярким живописцем» философии Фихте, Шеллинга и Гегеля (см. 85, стр. 125). В 1832 г. «Телескоп» напечатал перевод статьи Лерминье «Эклектизм Кузения». В ней Лерминье весьма критически высказывался по поводу той интерпретации, какую гегелевская философия получила в работах Кузена, популярного тогда в России автора (см. 102, стр. 145—149)¹⁴.

В № 10 «Телескопа» за 1832 г. публикуется перепечатанная из «Revue des deux Mondes» статья Э. Кине «О философии в ее соотношениях с политической историей» (в переводе ей дается название, несколько отличающееся от оригинала: «Связь философии с жизнью»). В этой статье также говорится о Гегеле. В 1833 г. «Телескоп» помещает еще одну статью Кине — «Состояние искусства в Германии», в которой рассказывается об идейной жизни в современной Германии: «Философия Гегеля убивает философию Шеллинга... Выведенное до самого крайнего верха, здание спиритуализма германского разрушается тихо, без шума, — уступая место новому миру знания, деятельности и искусства» (93, стр. 42). Эта же самая статья несколько ранее была напечатана и в «Московском телеграфе» Полевого под названием «Будущая участь словесности и изящных искусств в Германии» (см. 90)¹⁵.

Привлекавшие такое большое внимание русской журналистики 30-х годов французские публицисты В. Кузен, Э. Кине, Ж.-Л.-Э. Лерминье, испытавшие — каждый по-своему — влияние философии Гегеля (см. 342, гл. VIII—X), оказывались своеобразными пропагандистами его идей, своего рода посредниками между ним и иностранными читателями.

В 1838—1839 гг. Белинский едко иронизировал по поводу «германо-французской ученой школы», к которой он относил философа-эклектика Кузена, юриста Лерминье, историков Мишле и Кине. Белинскому не нравилось в них главным образом то, что подобно Н. Полевому в России они хлопотали о создании какой-то особой, национальной философии: «Лерминье — тоже гений первой величины — дни в два ниспроверг авторитет Кузена во Франции и объявил, что французы, как и всякий другой народ, должны иметь свою философию...» (16, т. II, стр. 471). По мнению Белинского, так же как «жизнь всякого народа есть разумно-необходимая форма общемировой идеи» (16, т. III, стр. 247), так и философия в сущности едина, а рупором ее в настоящее время является Германия. Откликаясь на напечатанную в «Современнике» (т. IX) «Хронику русского в Париже» А. И. Тургенева, Белинский писал: «Нам особенно понравилась тонкая насмешливость автора насчет Лерминье — говоруна и фразера, на которого Франция смотрит, как на великого философа» (16, т. II, стр. 401). Белинский отмечал, что Лерминье, как свидетельствует

А. И. Тургенев (см. 177, стр. 129), даже «коверкает имена Гегеля, Шлегеля и Канта» (16, т. II, стр. 401).

Такое отношение Белинского в конце 30-х годов к указанной группе французских авторов легко объяснимо и в известной мере оправданно. Однако историческая справедливость требует все же отметить положительную сторону их деятельности в 20-х—начале 30-х годов: они способствовали распространению за пределами Германии некоторых идей немецкой, в частности и в особенности гегелевской философии. В какой-то степени именно через Кузена, Лерминье, Кине знакомится в первой половине 30-х годов с Гегелем читающая Россия.

Что же касается Герцена и Огарева, то в 30-е годы они не только более или менее регулярно читают «Телескоп» и «Московский телеграф», не только питают определенные симпатии к Кузену (см. 332, стр. 53, 57), но и прямо увлекаются сочинениями Лерминье.

Из письма Огарева от 3—4 сентября 1832 г. видно его восхищение этим автором. Призывая Герцена непременно прочесть последние главы первой части его книги «Философия права» (1831), Огарев восклицает: «Сколько надежд и упований!.. Герцен! прочти четыре последние главы, и твоя душа взойдет в такое состояние жажды деятельности, что все мускулы невольно зашевелиятся...» (134, т. 2, стр. 256). Герцен же пишет Огареву 5 июля 1833 г.: после штудирования Гёте «вторым занятием я назначил что-нибудь перевести, напр[имер], «Histoire du droit» par Lermnier...» (45, т. 21, стр. 17)¹⁶. Такое отношение первых русских социалистов к Лерминье не трудно понять, если учесть наличие в его творчестве слоя сен-симонистских идей, которыми Герцен и Огарев именно в эти годы сильно увлечены. Здесь же нам важно подчеркнуть, что в работах Лерминье находили отражение и положения гегелевской философии. Обратим внимание на следующее замечание Герцена: Лерминье хорош в основном там, где он разбирает чужие системы (см. там же, стр. 21).

Знакомство с русскими переводами работ французских авторов дает нам возможность раскрыть и происхождение самой ранней герценовской оценки Гегеля. В письме к Огареву от 1—2 августа 1833 г. Герцен отмечает, что Кине называет Фихте «террористическим режимом философии»; говоря здесь же, что Шеллинг создал «живую философию, основанную на одном начале», но что «надлежит идти да-

лее, модифицировать его учение, отбрасывать *ipse dixit* [сам учитель сказал] и принимать не более его методов», Герцен так объясняет этот свой призыв: «Причина: Шеллинг дошел до мистического католицизма, Гегель — до деспотизма!» (45, т. 21, стр. 21).

Такое суждение о Гегеле не является собственно герценовским. Так же как и оценки Фихте и Шеллинга, оно заимствовано русским мыслителем у Кине — из уже упомянутой статьи последнего в «Телескопе», которая по-русски была названа «Связь философии с жизнью». В этой статье, проводя параллель между политической историей Франции и философским развитием в Германии, Кине уподоблял Канта Учредительному собранию, Фихте — разрушительному Конвенту, Шеллинга — Наполеону, а по поводу Гегеля писал, что он выразил в философии реставрационное, «возвратное движение жизни» после падения империи. Подобно Де Местру во Франции, который, по словам Кине, «подпирал теорией ветхое здание католицизма», Гегель «с другой стороны... обосновывал на началах умозрения прежний политический порядок, разрушенный революцией» (92, стр. 151), т. е. философски оправдывал реставрацию¹⁷.

Это первое суждение Герцена о Гегеле как теоретике деспотизма, взятое им из чужих рук, явно несправедливо. Тем не менее оно очень показательное: социалист отталкивал от себя философию, являвшуюся, как ему представлялось, духовной опорой деспотического режима. Русский социалист не хотел иметь ничего общего с мыслителем, поставившим свои идеи на службу монархической реставрации, политическому угнетению, с человеком, который, как говорилось в «Некрологии Гегеля», опубликованной в «Телескопе», усматривал одну из своих первейших задач в воспитании у юношества обязанностей по отношению к прусскому государству, с теоретиком, которому после его смерти ставили в «великую заслугу» его «благодетельное» противодействие «притязаниям вольномыслия» (183, стр. 440—441).

3

Но если родоначальник социализма в России Герцен не принял в единомышленники Гегеля, то не менее решительно отбрасывали с порога сен-симонистские и

вообще социалистические идеи первые отечественные «гегельянцы» — М. А. Бакунин, В. Г. Белинский, М. Н. Катков и другие молодые мыслители и журналисты, сгруппировавшиеся в 1838—1839 гг. вокруг обновленного ими журнала «Московский наблюдатель».

В статье «Гимназические речи Гегеля. Предисловие переводчика» (1838), являвшейся своеобразным мировоззренческим кредо этой группы, Бакунин, прокламировавший в духе правого гегельянства идею разумности действительности, «примирение» с ней «во всех отношениях и во всех сферах жизни» (12, т. II, стр. 177), проклиная всякие попытки переделывать жизнь по «детским фантазиям», с особо уничижительным пафосом писал о «духовном развращении» во Франции (там же, стр. 172). Ее «главная болезнь» — отсутствие религии, а ведь «религия есть субстанция, сущность жизни всякого государства» (там же, стр. 173). Потому-то и случилась во Франции кровавая революция, потому-то и по сей день страна еще находится в состоянии «призрачности». Будучи вне христианства, французы «чувствуют потребность религии и стараются выдумать свою религию, не зная, что религия — не от рук человеческих, а есть откровение божие, и что вне христианства нет и не может быть истинной религии: вот источник смешного сен-симонизма и других религиозных сект, если их можно только назвать религиозными» (там же, стр. 174).

«Смешной сен-симонизм» порицала и другая статья, опубликованная в «Московском наблюдателе» в том же 1838 г. В ней воспевались Гегель и те из его учеников, которые положили начало новой «дивной эпохе», «новой, могучей и бесконечной жизни»; а ее-то даже и не подозревает «простодушное легкомыслие, воспитанное на фразах Кузенья, Лерминье, Мишле, Кине и сен-симонистов» (155, стр. 253, 255, 260—261).

Язвительным, насмешливым противником «сен-симонистских претензий на преобразование человеческого рода» (16, т. II, стр. 506) выступил в своих статьях 1838—1840 гг. Белинский. Социалистов он критиковал еще до своего погружения в мир идей гегелевской философии. В одном из его писем 1837 г. содержится такой выпад против Ламенне: «Вино полезно для людей взрослых и умеющих им пользоваться, но губительно для детей, а политика есть вино, которое в России может превратиться даже в

опиум. Есть книга, наделавшая в Европе много шума, сочинение аббата La Mennais «Les paroles d'un croyant»; в этой книге Христос представлен каким-то политическим заговорщиком, мирообъемлющее его учение понято в частном и ограниченном смысле политики, все представлено ложно, противоречиво; я едва мог прочесть страниц 60 и бросил, потому что эта книга нагнала на меня скуку и досаду. А если бы ее позволили перевести и издать, то сколько бы молодых голов сошли от нее с ума, обольщенные ее пышными и звонкими фразами, ее трагическими кривляниями и пошлыми возгласами!» (16, т. XI, стр. 150).

В работах, написанных в период истолкования гегелевской философии в духе «примирения» с действительностью, Белинский уже печатно обрушился на идеи социалистов.

В одной из статей, «Менцель, критик Гёте» (1839 г.), Белинский выступил против тех (наверное, имелся в виду и Герцен с его «французскими возражениями»), кто не признает государство живым организмом, развитие и жизнь которого «условливаются непреложными законами, в его же сущности заключенными», кто не считает, что государство «есть живое осуществление довременной божественной идеи», кто не признает «миродержавного промысла, который управляет судьбами царств и народов» (16, т. III, 392). Тут же содержалась и такая характеристика идей сен-симонизма об обществе, которые, по словам Белинского, Жорж Санд пытается приложить к практике: «Какие же это идеи? О, неподобные! — именно: индустриальное направление должно взять верх над идеальным и духовным; должно распространиться равенство не в смысле христианского братства, которое и без того существует в мире со времени первых двенадцати учеников Спасителя, а в смысле какого-то масонского или квакерского сектантства; должно уничтожить всякое различие между полами, разрешив женщину на вся тяжкая и допустив ее, наравне с мужчиною, к отправлению гражданских должностей, а главное — предоставив ей завидное право менять мужей по состоянию своего здоровья... Необходимый результат этих глубоких и превосходных идей есть уничтожение священных уз брака, родства, семейственности, словом, совершенное превращение государства сперва в животную и бесчинную оргию, а потом — в призрак, построенный из слов на воздухе» (там же, стр. 398; см. так-

же, т. I, стр. 236; т. II, стр. 32, 171; т. III, стр. 266, 494; т. XI, стр. 390).

Объясняя отрицательное отношение первых русских «гегельянцев» к социалистическим учениям, Чернышевский считал возможным говорить о «дельных основаниях», имевшихся тогда для такого несправедливого предубеждения: «Те направления мысли, которые ныне (т. е. в середине 50-х годов. — А. В.) приобретают Франции сочувствие серьезных людей, едва только начинали еще обнаруживаться, и притом в странных, еще не определившихся [фантастических] формах, не оказывали еще никакого влияния на жизнь нации, напротив, были осмеиваемы литературой, презираемы государственной жизнью» (194, т. III, стр. 213).

Эту тогдашнюю нелюбовь к французам Чернышевский считал незаслуженной. Имея в виду социалистические учения того времени — «новые теории национального благосостояния», — Чернышевский отмечал, что «под видимыми странностями и под фантастическими увлечениями скрывались в этих системах истины и глубокие и благодетельные» (194, т. III, стр. 216). При этом он указывал на «недостаток знакомства» у сотрудников «Московского наблюдателя» с «возникавшими во французской литературе новыми стремлениями» (там же, стр. 215).

Итак, противоположность идейных установок двух вновь образовавшихся течений отечественной мысли 30-х годов вполне очевидна.

Правда, анализируя впоследствии это противостояние данных двух направлений, Чернышевский утверждал, что «под видимою противоположностью таилось существенное тождество стремлений, несогласных между собою только в том, что было у каждого из них односторонностью, недостатком, но одинаково ставивших себе целью деятельность, плодотворную для развития русского общества, одинаково считавших единственным средством для достижения этой цели оживление нашей литературы и возбуждение нашей мыслительной деятельности, одинаково имевших свой идеал в будущем, а не в прошедшем, относившихся между собою как теория и практика, которые должны служить взаимным дополнением» (194, т. III, стр. 216). Однако, даже если и принять во внимание это «существенное тождество стремлений», мы не можем не констатировать: первые русские «гегельянцы» не видят в

социализме ничего, кроме смешных, глупых и даже вредных фантазий, противостоящих «миродержавному промыслу», объективному развитию народов и гоеударств. Первые же русские социалисты расценивают Гегеля как теоретического апологета реакции, философа деспотизма.

Столкиование было неминуемо...

Столкновение „французского“

и „гегельянского“ начал
в русской мысли на рубеже
30—40-х годов



1

О резкой полемике, разгоревшейся в конце 30-х годов между Герценом, с одной стороны, и проповедниками идеи «примирения с действительностью», при обосновании своей позиции апеллировавшими к авторитету Гегеля, — с другой, писали много (см., например, 337, стр. 228—275; 319, стр. 306—312).

При этом обычно подчеркивалась главным образом правота Герцена, который упрекал Белинского, Бакунина и их единомышленников в вольной или невольной реабилитации мерзостей николаевского режима, проистекающей из абсолютизации, одностороннего истолкования гегелевской формулы о разумности действительности.

Признавая полную справедливость такого подхода, отметим лишь, что «французские возражения» Герцена «гегельянцам» из «Московского наблюдателя» определялись не просто его революционной настроенностью, но и приверженностью социалистическому идеалу. «Сен-симонизм лег в основу наших убеждений и неизменно остался в существенном», — писал Герцен позже в «Былом и думах» (45, т. 8, стр. 162). В конце 30-х годов, вступив в острый

спор с «примиренцами», он критиковал их именно с социалистических позиций: социализм был для него в то время синонимом революционности.

Заслуживает внимания и иной аспект этих споров: прав был не только Герцен в своей критике сторонников «примирения» — по-своему были правы также и молодые «гегельянцы», когда, отмахиваясь от «французских возражений», они считали их легковесными, порожденными опрометчивым разрывом с действительностью и стремлением навязать ей субъективные идеалы, «детские фантазии».

Здесь Белинский и Бакунин явно следовали учителю: гегелевская философия действительно противостояла разного рода социальным утопиям. Обнаружить в учении Гегеля враждебность по отношению к утопическому социализму совсем не трудно.

Гегель отрицал возможность предсказания будущих форм развития человеческого общества (см. 355, стр. 37), исходя из того, что «никакая философия не идет дальше своего времени», и именно потому, что «настоящее представляет собою наивысшее» (34, т. XI, стр. 514). «Столь же глупо думать, — писал Гегель в «Философии права», — что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос. Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит себе мир, каким он должен быть, то этот мир, хотя, правда, и существует, однако — только в его мнении; последнее представляет собою мягкий материал, на котором можно запечатлеть все, что угодно» (34, т. VII, стр. 16). Ратуя за «постижение наличного и действительного», Гегель отвергал и критиковал «выставление потустороннего начала, которое бог знает где существует или о котором, вернее, мы на самом деле можем определенно сказать, где оно существует, можем сказать, что оно существует только в заблуждении одностороннего, пустого рассуждательства» (там же, стр. 14).

И такого рода положения мы находим не только в «Философии права»: мысль о необходимости выйти за пределы данного общества, противопоставляя ему умозрительный идеал совершенного социального устройства, Гегель осуждает и в «Феноменологии духа», и в других произведениях. В «Философии истории» он, например, пишет: «...разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться

идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей» (34, т. VIII, стр. 10; см. также т. X, стр. 204; т. XII, стр. 78).

Эти резкие тирады Гегеля против выставления социальных идеалов, органически не связанных с действительностью, определяла концепция разумности действительности: «То, что есть, есть разум» (34, т. VII, стр. 16).

В известной мере этот гегелевский антиутопизм проистекал также из того, что, по Гегелю, в конце концов не сами люди делают свою историю, а их действиями руководит бог-разум. Недаром Гегель считал «атеизмом в области нравственного мира» мнение, согласно которому «истинное находится вне последнего (т. е. общества. — А. В.), а так как все же в нем должен быть также и разум, то истинное вместе с тем есть только проблема» (34, т. VII, стр. 8—9).

Такая позиция Гегеля объяснялась и тем, что, будучи наследником великих идей Просвещения, их продолжателем, он в то же время видел и слабые стороны французского Просвещения XVIII в.: выдвинутые буржуазными идеологами того времени противоположные феодальной действительности идеалы свободы, равенства и братства Гегель считал недостаточно обоснованными, оторванными от действительности абстрактными порождениями рассудка. Просвещение, по Гегелю, в конечном счете подходит к истории с позиций должного, осуществимость и разумность которого в лучшем случае весьма проблематична.

В этом пункте Гегель противостоял и своим соотечественникам — Канту и в особенности Фихте, субъективный идеализм которого был пропитан как раз идеей долженствования. Считая, что воля первична по отношению к познанию, Фихте развивал в своих произведениях идею должного, долга. Он полагал, что волевое «Я хочу» является в сущности единственным источником движения истории. «Человек может то, что он должен; и если он говорит, я не могу, то он не хочет» (цит. по 232, стр. 58—59).

Надо думать, что не последнюю роль сыграло здесь и стремление Гегеля противостоять некоторым современным ему либеральным немецким политическим доктринам. «...Теперь все чаще раздаются жалобы на то, — говорил он своим слушателям, — что идеалы, создаваемые фантазией, не осуществляются, что эти прелестные мечты разрушаются холодной действительностью. Эти идеалы, которые

в ходе жизни не выдерживают соприкосновения с суровой действительностью и гибнут, могут прежде всего быть лишь субъективными и принадлежать индивидуальности отдельного лица, считающего себя высшим и умнейшим... То, что индивидуум придумывает для себя в своей обособленности, не может быть законом для общей действительности, точно так же как мировой закон существует не только для отдельных индивидуумов, которые при этом могут потерпеть ущерб» (34, т. VIII, стр. 34).

Гегель склонен был скорее признать права и разумность эмпиризма, чем оправдать навязывание действительности идеалов, взятых из головы, оказывающихся, согласно ему, типично субъективными. «В эмпиризме заключается великий принцип, гласящий, что то, что истинно, должно быть в действительности и наличествовать для восприятия. Этот принцип противоположен *долженствованию*, которым тщеславится рефлексия, презрительно противопоставляя действительности и данности некое *потустороннее*, которое якобы пребывает и существует лишь в субъективном рассудке» (34, т. I, стр. 79).

Эта гегелевская методологическая установка, ограничивающая применение диалектического мышления в истории лишь сферой прошлого и настоящего и противостоящая в принципе безосновательным, по его мнению, рассуждениям об идеальном будущем, была по существу направлена и против утопического социализма, пытавшегося выйти, «выпрыгнуть» за пределы данного. Утверждали же сенсимонисты: «Что касается нас, не приемлющих ни средневековья, ни конституционализма, то мы переступаем границу настоящего...» (82, стр. 163).

Вот против подобного «переступания» границ настоящего, столь ясно выразившегося в герценовском романтическом социально-утопическом мировоззрении 30-х годов, где социализм выступал в конце концов как продукт восторженной веры, и возражали первые русские «гегельянцы». И возражали они — как это им представлялось — от имени науки, философии.

Чернышевский, назвавший журнал «Московский наблюдатель» «органом гегелевой философии», писал: «То была первая пора знакомства нашего с Гегелем, и энтузиазм, возбужденный новыми для нас, глубокими истинами, с изумительною силою диалектики развитыми в системе этого мыслителя, на некоторое время натурально должен

был взять верх над всеми остальными стремлениями людей молодого поколения, сознавших на себе обязанность быть провозвестниками неведомой у нас истины, все озаряющей, как им казалось в пылу первого увлечения, все примиряющей, дающей человеку и невозмутимый внутренний мир и бодрую силу для внешней деятельности» (194, т. III, стр. 202).

Правда, как уже отмечалось, сами теоретики «Московского наблюдателя» при этом впадали в другую крайность: гегелевское положение о разумности действительности было понято ими как требование полного оправдания существующего, как категорическое отрицание правомерности какой бы то ни было критики действительности.

Однако нельзя не признать вслед за Плехановым (см. 335, т. IV, стр. 446) и определенного резона в их настаивании — со ссылкой на Гегеля — на объективном, закономерном, детерминированном характере исторического процесса.

2

Как бы то ни было, весомость философских возражений «примиренцев» против исторического субъективизма, характерного для утопического социализма, была настолько значительной, что они поколебали даже единомышленника Герцена — Огарева. Требование считаться с объективностью самой действительности было воспринято им таким образом, что его прежняя социалистическая вера стала представляться ему пустой, субъективной, «шиллеровщиной».

Уже в письме к Н. Х. Кетчеру от 7—8 января 1839 г. Огарев, признаваясь другу, что у него «в отношении общественном многие мнения изменились, многие предметы представляются иначе, закрылись пути, по которым думалось идти прежде, открылись новые», начинает критиковать социалистические утопии «Фурье и К^о», «предписывающие» миру «именно такую-то форму». Считая высшей целью истории «совершенствование индивидуалов, христианство», Огарев с особой силой подчеркивает ту мысль, что общество само «уладится по потребностям», человек «сам собой пойдет вперед» (цит. по 346, стр. 375—376).

Еще более определенно об отходе Огарева от прежних идеалов к «резвому», «квиеческому» восприятию действительности свидетельствует его письмо от 20 октября

1839 г. «Мы виноваты, — убеждал он Герцена, — мы вошли в жизнь с энергическим сердцем и с ужасным самолюбием и нагородили планы огромные и хотели какого-то мирового значения; право! Мы тогда чуть не воображали, что мы исторические люди. Ну, вот мы и разуверились и нам душно; мы не знаем, куда приспособить потребность деятельности... Ведь во всем этом должно же быть что-нибудь ложное, что именно мешает примириться с жизнью» (76, № 4, стр. 4). Что же делать? А вот что: «надо быть ничем, не искать никакого значения, а просто наслаждаться жизнью... Есть примирение с жизнью, и оно основано на том, что в самом-то деле жизнь прекрасна, все в мире прекрасно» (там же, стр. 5).

А в письме от 7—8 ноября 1840 г., рассуждая о «субъективных теориях» 1834 г., Огарев призывает Герцена отказаться от них, зовет «к примирению с жизнью», с которым «должны исчезнуть, даже без сожаления, личные надежды и мечты, к которым были привязаны» (134, т. 2, стр. 313)¹⁸.

Правда, самому ему еще многое неясно. Неясно, что означает конкретно отречение от «34-го года»: «Отречение от субъек[тивной] теории должно иметь для нас еще важное последствие: самоопределение. До этого, откровенно признаюсь, я не достиг. Что я an sich [в себе], что я für sich [для себя], что я für ein anderes [для иного], т. е. для людей? Не понимаю, и от этого скучно, очень скучно, не знаешь, за что приняться. От Гегеля, не знаю почему, я отстал, т. е. давно не читал его. Не мог, не хотелось» (134, т. 2, стр. 312). Неясно Огареву и то, в чем состоит само примирение. Что он с ним связывает безусловно, так это «спокойствие духа». Примирение, полагает Огарев, означает также начало практической деятельности. «К труду! к труду! черт возьми — надоело бездействие. Мир с жизнью посредством науки и любовь к жизни посредством поэзии — вот пароль на пропуск через 60 лет, которые мы проживем» (там же, стр. 313).

Самым же интересным во всей этой истории является то, что от прежних социалистических мечтаний, выступавших к тому же в форме неохристианской веры, Огарев отступает*, как оказывается, не без влияния со стороны геге-

* В ноябре 1839 г. он пишет: «Некоторые из моих мистических убеждений начинают исчезать, другие преобразовываются в более светлое сознание» (134, т. 2, стр. 301).

левской философии. Пусть ему временами «не хочется» читать Гегеля, но именно его идеи находятся в центре его внимания.

Вот что он пишет Герцену в одном из писем конца 30-х годов¹⁹: «Теперь перейду к Гегелю. Я убедился, что надо читать его, а не учеников, а тем паче не гнусные статьи Белинского, который столько же ученик Гегеля, сколько я родной брат китайского императора...²⁰ Ты смеешься надо мной, когда я говорю, что подхожу к нему со страхом и верою. Напрасно! Как религия была таинство, к которому в былые времена приступали со страхом и верою, так в наше время — философия, и именно философия Гегеля. Эй, Саша! Ты в чтении философии еще не отказался от своего личного мнения и не возвысился на точку объективного разума; оттого-то ты и трактуешь о Гегеле свысока. Нет, в сторону то, что ты сознаешь себя умным человеком, в сторону самолюбие; совершенная преданность предмету, совершенное отречение от личного убеждения, но только совпадения с выводами общего разума, разума человечества, разума божия — вот что я от тебя требую. И если бы ты был на такой точке, ты бы не говорил: вот тут-то Гегель ошибся, а сказал бы: вот тут-то я недоразумеваю, надобно ближе познакомиться с целостью системы; ты бы не говорил: давайте разберемте по книге Гегеля и станемте переводить, а сказал бы: нельзя ли приступить к переводу какой-нибудь части Гегеля, не усвоив себе наперед всей системы? Если ты откровенен, ты согласишься со мной» (76, № 1, стр. 2—3).

3

Именно в ходе споров со сторонниками «примирения» настоятельную потребность в изучении Гегеля почувствовал и Герцен. «Середь этой междоусобицы я увидел необходимость *ex ipso fonte bibere* [пить из самого источника] и серьезно занялся Гегелем» (45, т. 9, стр. 23)²¹. Как писал Чернышевский, «сильнейшие из друзей г. Огарева» взялись за изучение философии Гегеля «не столько по расположению к ней, сколько по необходимости открыть слабые ее стороны» (194, т. III, стр. 218). «Противники результатов, до которых доходит гегелева система, увидели, что Гегеля можно победить только его собственным оружием, и принялись за глубокое изучение этого мысли-

теля. Они приступили к нему с силами ума совершенно зрелого, с пронизательностью, изощренную привычкою к самостоятельному мышлению и богатым опытом жизни, наполненной всевозможными столкновениями, — с запасом твердых убеждений, данных жизнью и строгою наукою» (там же).

До этого времени Герцен в своих представлениях о немецком мыслителе исходил лишь из тех сведений, которые ему удавалось почерпнуть в различных историко-философских статьях и книгах. Еще в феврале 1839 г. он писал Н. Х. Кетчеру: «Гегеля я сам не читал...» — и просил его: «...мне достань что[-нибудь] из гегелистов» (45, т. 22, стр. 10—11). Тогда же он сообщал одному из своих приятелей Н. И. Астракову, что в последнее время читал «очерки из Гегеля», и, сравнивая его с Шеллингом, добавлял: «Впрочем, Шеллинга я читал самого, а Гегеля в отрывках. Это большая разница» (там же, стр. 12). В конце февраля Герцен вновь обращается с просьбой к Кетчеру прислать ему книги: «...больше исторических и гегелевских. Меня Баршу завлек, да не удовлетворил. Дайте нам *Гегеля*» (там же, стр. 13)²². В середине марта 1839 г., сообщая Кетчеру о своей беседе с пастором К. Зедергольмом («он толкует о вреде Гегеля, но, кажется, плохо его знает...»), Герцен вновь просит прислать ему книг: «Гегель с Спие». Одновременно он пишет, что ждет от московского книгопродавца Греффа, среди прочих книг, новое издание сочинений Гегеля — «*Hegels Werke*». «Вероятно, скоро получу» (там же, стр. 14—15). Очевидно, в ответ на аналогичную просьбу, обращенную на сей раз к Огареву, тот отвечал Герцену: «Гегель приедет через месяц, не прежде», и далее: «О Гегеле писал — через месяц получится» (134, т. 2, стр. 302, 304).

Из цитированного ранее письма Огарева, в котором он упрекал Герцена, что тот «нехорошо приступает» к Гегелю (см. 76, № 1, стр. 2), можно заключить, что в конце 1839 г. Герцен, вероятно, уже познакомился с сочинениями немецкого философа непосредственно, «из первых рук».

Какие именно работы Гегеля известны в это время Герцену, мы точно не знаем. Достоверно по крайней мере лишь следующее: из письма Бакунина от 11(23) октября 1840 г. видно, что из Берлина он послал Герцену первую часть вновь изданной гегелевской «Энциклопедии философских

наук» (см. 12, т. III, стр. 31). «Продолжать изучать Гегеля и немцев» (45, т. 22, стр. 99) — такие планы строит Герцен в феврале 1841 г. Через год, сообщая А. А. Краевскому о своем восхищении «отрывком о Гегеле», помещенном (анонимно) в январском номере «Отечественных записок»²³, Герцен просит его: «Кстати, скажите Бел[инскому], что я наконец дочитал, и хорошо, «Феноменологию», чтоб он ругал одних последователей... а великую тень не трогал бы... Г[егель]—Шекспир и Гомер вместе» (там же, стр. 128).

Дело было, конечно, не только в том, что Герцену захотелось поближе познакомиться с источником философского фанатизма своих противников. Логика полемики заставила его увидеть не только консервативность выводов Гегеля, но и глубину его идей. «После бесплодных прений, — вспоминал он впоследствии, — мы увидели, что пришел наш черед серьезно заняться наукой, и сами принялись за Гегеля и немецкую философию» (45, т. 9, стр. 40).

«Мы», — говорит здесь Герцен, имея в виду, по всей вероятности, не только себя, но и Огарева. Роли их в начале 40-х годов переменялись: теперь Герцен призывал друга к серьезному изучению Гегеля. Еще в письме к Огареву от 14 ноября — 4 декабря 1839 г., подводя некоторые итоги истекших лет, Герцен писал: «Ни я, ни ты, ни Сатин, ни Кетчер, ни Сазонов... не достигли совершеннолетия, мы, вечноюные, не достигли того гармонического развития, тех верований и убеждений, в которых бы мы могли основаться на всю жизнь и которые бы осталось развивать, доказывать, проповедовать... Сколько раз, например, я и ты шатались между мистицизмом и философией, между артистическим, ученым, политическим, не знаю каким призванием». Говоря о своем теперешнем умонастроении, Герцен заявляет, что «решительно идет» «вперед». «А ты часто стоишь с твоими теургически-философскими мечтами», — упрекает он друга. К чему же призывает Герцен? «...Пойдем в школьнички опять, я учусь, учусь истории, буду изучать Гегеля, я многое еще хочу уяснить во взгляде моем и имею залогом, что это не останется без успеха... Кончились тюрьмою годы ученья, кончились с ссылкой годы искуса, пора наступить времени Науки в высшем смысле и действия практического» (45, т. 22, стр. 53—54).

Огарев внял призыву друга, последовал его примеру.

Преодолев кратковременное состояние «примирения» с николаевской действительностью, он вновь занял место борца с ней в одном ряду с Герценом. Уже в марте 1840 г., напоминая Герцену: «Первая идея, которая запала в нашу голову, когда мы были ребятами — это социализм», и продолжая критиковать «субъективные теории», давнее стремление — свое и Герцена — «набросить миру новую религиозную форму», Огарев усматривает теперь свою задачу в том, чтобы понять «дух современности» разумно, философски (134, т. 2, стр. 306). И рассуждая об этом, Огарев пользуется понятиями «*pater* Гегеля»: «...объективный разум пусть движется во мне при чтении Гегеля, как и во всех. Я Гегеля смешал и смешиваю с философией до тех пор, пока Гегель является как объективный разум» (там же, стр. 307).

Знакомство с произведениями Гегеля способствовало, как видим, не только отходу Огарева от религиозных идей (и даже временному отступлению от социалистических мечтаний «34-го года»), но и поискам более глубокого, философского обоснования идеала будущего, рационалистическому определению «духа современности».

1840 год — начало нового этапа в развитии Огарева-социалиста, этапа, сопровождающегося углубленным изучением философии Гегеля. До 1838 г. Огарев, хотя и не раз ссылаясь на Гегеля, вряд ли читал его сочинения (см. 157, т. II, стр. 128—138; т. IV, стр. 6, а также 75, № 9, стр. 16; № 10, стр. 2—3)²⁴. Осенью 1839 г. он читал его в оригинале (см. 76, № 1, стр. 2—8), но истолковывал во многом по-ученически, вслед за некоторыми его «правыми» учениками вроде Эрдмана. Теперь он вновь, как сам говорит, «начал сначала» (134, т. 2, стр. 305).

«Стремление к науке сильно, — пишет он Герцену. — Я принялся за феноменологию (имеется в виду «Феноменология духа» Гегеля. — А. В.) и чувствую, что в самом деле начал сначала. Страшно читать Гегеля, без шуток страшно — того гляди впадешь в формализм, а именно заслуга Гегеля состоит в том, что у него нет формализма. Формализм берет готовую схему и прилагает ее ко всему, а у Гегеля само содержание живет и дает себе форму. Но для нас есть возможность впасть в формал[изм] потому, что мы можем схватить в Гегеле общие данные — и давай все гнуть по ним» (134, т. 2, стр. 305—306).

Желание Огарева серьезно изучить Гегеля очень силь-

но. 24 августа 1840 г. он пишет Герцену: «Все мы школьники, Герцен, недоученные школьники. Сколько мы ни рылись в Гегеле, мы не могли усвоить себе это учение, не могли достигнуть до того, чтобы оно стало нашим свободным понятием. Я называю свободным понятием то, которое как будто бы было найдено ходом нашей мысли, а не принято от другого только потому, что он поумнее нас. Как бы яснее сказать это? Именно, школьник принимает мнение учителя только потому, что он сам не может составить себе мнения, а не свободно, сам собою, живо понимая истину и принимая там, где ее находит. Мы все ортодоксисты — истину полагаем в субъективном мышлении Гегеля, а не принимаем ее *an sich* [в себе]. Даже Бакунин... не добрался до того, что значит у Гегеля *Geist* [дух]. Что же он понял после этого? Признаюсь, до тех пор, пока это слово из состояния предчувствия не сделается у меня понятием, я ничего не понимаю в Гегеле; и эстетики не понимаю, потому что она вся основана на этом слове. Примусь опять за феноменологию» (76, № 1, стр. 15)...

Изучение Гегеля сыграло свою роль: Огарев не только справедливо усматривает в гегелевской философии зародыш новой науки, «современной философии», но и утверждает на позициях исторического детерминизма.

Обращение к Гегелю дало возможность русским социалистам подвести под свои освободительные, социалистические идеалы более солидное философское основание. Получив «философское направление» благодаря обращению к Гегелю, их социализм много выиграл «в прочности и стройности» (194, т. III, стр. 219).

4

Равным образом и некоторые приверженцы Гегеля, наиболее сильные из них, Бакунин и Белинский, каждый по-своему, придут вскоре к объединению философии с социализмом.

«Белинский вовсе не оставил вместе с односторонним пониманием Гегеля его философию. Совсем напротив, отсюда-то и начинается его живое, меткое, оригинальное сочетание идей философских с революционными» (45, т. 9, стр. 28), — писал Герцен. Он вправе был бы добавить: «и социалистическими». Как мы говорили, для Герцена эти слова были почти синонимами. Социализм как основ-

ная тенденция развития мирового духа становится в 40-х годах символом веры Белинского.

Его путь к социализму был во многом отличным от герценовского. Быть может, некоторая симпатия к социальным утопиям, проповедовавшим идеальное совершенство человека и человечества, и впрямь отличала молодого Белинского периода 1834—1836 гг. (см. 294, стр. 252—256). Но в пору увлечения Гегелем в конце 30-х годов Белинский, как было показано, выступал резким критиком социалистических учений, в особенности сен-симонизма.

По словам Чернышевского, спор с Гегелем привел Белинского и его единомышленников к «расширению умственного горизонта» (194, т. III, стр. 219). Результатом был критический взгляд и на русскую действительность, и на гегелевскую философию — «очищение принципов Гегеля от их односторонности, отвержение фальшивого содержания, прилепленного к ним, и вывод новых следствий, в духе строгой современной науки... отвержение прежнего квиетизма, разрушаемого действительностью, сохранение высокого убеждения, что разум и правда должны и будут владычествовать в жизни, хотя мы далеки еще от этого времени» (там же, стр. 220).

Особенно подчеркивал Чернышевский то впечатление, которое оказали на Белинского аргументы Герцена: «Он увидел, что эти понятия, казавшиеся безусловному последователю системы Гегеля узкими и поверхностными, гораздо лучше выдерживают поверку фактами, нежели выводы, предлагаемые гегелевою философиею, и что мыслящий человек ничего иного, кроме этих понятий, не может вывести из жизни» (194, т. III, стр. 221). Белинский «увидел чрезвычайную важность тех вопросов, на которые в кругу Станкевича обращали слишком мало внимания, и удержал из гегелевой системы только те убеждения, которые выдержали поверку живыми явлениями действительности» (там же, стр. 222).

Заметим, что в пору даже самой острой критики Гегеля, порицая его «абстрактные общности», утверждая, что «событие — вздор, черт с ним, плевать на него; важна личность человека, надо дорожить ею выше всего» (16, т. XI, стр. 564), Белинский, хотя и впадал иногда в крайности, все же не порывает с гегелевскими традициями в философии. Апофеоз личности, столь характерный для некоторых немецких младогегельянцев, никак не удовлетво-

рует его. Правда, иногда (еще и в середине 1841 г.) он говорит, что «человечество есть абстрактная почва для развития души индивидуума» (16, т. XII, стр. 49). Но воспринятое из гегелевского учения представление об объективности истории и тогда предохраняло Белинского от одностороннего индивидуализма: «...человек может развиваться только на общественной почве, а не сам по себе» (16, т. XI, стр. 580).

Революционная устремленность Белинского, демократическая направленность его мышления приводят его к идеям социализма как учения, дающего более справедливое, чем у Гегеля, решение проблемы человека.

Уже в декабре 1840 г. Белинский высказывает симпатию сен-симонизму, который, по его мнению, лучше решает проблему брака, чем Гегель. Объясняя свое теперешнее неуважение к «субстанциальным элементам жизни» тем, что он находится «в другой крайности», Белинский пишет: «Для меня баядерка и гетера лучше верной жены без любви, так же как взгляд сен-симонистов на брак лучше и человечнее взгляда гегелевского (т. е. который я принимал за гегелевский). Что мне за дело, что абстрактным браком держится государство? Ведь оно держится и палачом с кнутом в руках; однако ж палач все гадок» (16, т. XI, стр. 577—578)²⁵.

А в одном из писем Белинского начала 1841 г. мы находим слова, которые вполне могут быть поняты как определенное отражение родившихся у него симпатий к социалистической идее радикальной переделки всех социальных отношений: «...все общественные основания нашего времени требуют строжайшего пересмотра и коренной перестройки, что и будет рано или поздно» (16, т. XII, стр. 13).

В письме к В. П. Боткину от 13 марта 1841 г. также содержатся некоторые признаки того, что идея социализма начинает овладевать мыслителем. Здесь он пишет: «У грека жизнь не разделялась на поэзию и прозу, и полнота его жизни не была конкрецией поэзии и прозы — полнота, которой пришествия должно ожидать новейшее человечество и которая будет его тысячелетним царством» (16, т. XII, стр. 30).

Белинский не только критикует представление о конституционной монархии как наилучшем политическом строе, но и прямо говорит о своей симпатии к французским

социальным теориям. Французов он называет великим народом. Проклиная свое прежнее «гноусное примирение с гнусною действительностью» (16, т. XI, стр. 576), Белинский с болью вспоминает о той «дичи», которую он «изрыгал... в неистовстве, с пеною у рту, против французов — этого энергического, благородного народа, льющего кровь свою за священнейшие права человечества, этой передовой колонны человечества» (там же). Новое, будущее общество Белинский мыслит себе как своеобразное восстановление некоторых черт античности: «Гегель мечтал о конституционной монархии, как идеале государства, — какое узенькое понятие! Нет, не должно быть монархов, ибо монарх не есть брат людям...» (16, т. XII, стр. 52). Люди, по Белинскому, должны быть братьями. И тут же знаменательное восклицание: «Каковы же французы, которые без немецкой философии поняли то, чего немецкая философия еще и теперь не понимает! Черт знает, надо мне познакомиться с сен-симонистами. Я на женщину смотрю их глазами» (там же, стр. 52—53).

8 сентября 1841 г. Белинский пишет Боткину: «Итак, я теперь в новой крайности, — это идея социализма, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания. Все из нее, для нее и к ней. Она вопрос и решение вопроса. Она (для меня) поглотила и историю, и религию, и философию. И потому ею я объясняю теперь жизнь мою, твою и всех, с кем встречался я на пути к жизни» (16, т. XII, стр. 66). И далее: «Любимая (и разумная) мечта наша постоянно была — возвести до действительности всю нашу жизнь... Действительность возникает на почве, а почва всякой действительности — общество. Общее без osobного и индивидуального действительно только в чистом мышлении, а в живой, видимой действительности оно — онанистическая, мертвая мечта... Без цели нет деятельности, без интересов нет цели, а [без] деятельности нет жизни. Источник интересов, целей и деятельности — субстанция общественной жизни... Мы алкали объективных интересов; но их не было... Ища исхода, мы с жадностью бросились в обаятельную сферу германской созерцательности и думали мимо окружающей нас действительности создать себе очаровательный, полный тепла и света мир внутренней жизни. Мы не понимали, что эта внутренняя, созерцательная субъективность составляет объективный интерес германской на-

циональности, есть для немцев то же, что социальность для французов» (там же, стр. 66—68).

Белинский понимает, что без «масла внешних общественных интересов» всякая любовь к человечеству отдает идеализмом: «Социальность, социальность — или смерть! Вот девиз мой. Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность? Что мне в том, что гений живет в небе, когда толпа валяется в грязи? Что мне в том, что я понимаю идею, что мне открыт мир идей в искусстве, в религии, в истории, когда я не могу этим делиться со всеми, кто должен быть моими братьями по человечеству, моими ближними по Христе, но кто — мне чужие и враги по своему невежеству? Что мне в том, что для избранных есть блаженство, когда большая часть и не подозревает его возможности?.. Сердце мое обливается кровью и судорожно содрогается при взгляде на толпу и ее представителей... И это жизнь... И это общество, на разумных началах существующее, явление действительности!.. И после этого имеет ли право человек забываться в искусстве, в знании!» (16, т. XII, стр. 69—70).

Восхваляя революционный XVIII век, Белинский пророчествует о наступлении нового, подлинно счастливого будущего, когда «не будет богатых, не будет бедных, ни царей и подданных, но будут братья, будут люди, и, по глаголу апостола Павла, Христос сдаст свою власть Отцу, а Отец-Разум снова воцарится, но уже в новом небе и над новой землею» (16, т. XII, стр. 71).

Наступление этого будущего, провозглашаемого социалистами, Белинский связывает с развитием самой действительности; он хочет представить его как неизбежное следствие движения идеи, осуществляющегося в обществе: «Не думай, чтобы я мыслил рассудочно: нет, я не отвергаю прошедшего, не отвергаю истории — вижу в них необходимое и разумное развитие идеи; хочу золотого века, но... приготовленного обществом, законами, браком, словом, всем, что было в свое время необходимо, но что теперь глупо и пошло» (16, т. XII, стр. 71). Только социализм, по Белинскому, открывает действительную возможность возрождения человечества, воспитания людей через общественное мнение, «сознательность» (см. там же).

Переход Белинского к социализму вовсе не означал, что он порывает с гегелевской философией. Такое представление, еще бытующее в нашей литературе (см. 320, стр. 53,

57), не отвечает действительности. «Кланяясь» «философскому колпаку» Гегеля, Белинский отнюдь не раскланивается окончательно с самим мыслителем. Он не признает «абсолютности результатов» его философии, т. е. ее выводов («лучше умереть, чем помириться с ними»), но и только. Гегелевское учение теперь в его глазах лишь «момент» в духовном развитии человечества, но момент «великий» (16, т. XII, стр. 22).

Правда, Белинский довольно презрительно говорит о «пигмеех-гегелятах». Весной 1843 г. он пишет о том, что его отвращение к немцам «дошло до болезненности». Видит он и половинчатость позиции некоторых младогегельянцев (см. 16, т. XI, стр. 578; т. XII, стр. 54, 131).

Что же касается диалектических идей учения Гегеля, в особенности в области философии истории, то Белинский вовсе не отходит от них, а рассматривает их как один из важнейших опорных пунктов своего мировоззрения, как теоретическое обоснование революции и социализма.

Итак, бывшие противники становятся в 40-х годах на одинаковые в сущности позиции: критику существующего, борьбу с российскими самодержавно-крепостническими порядками они ведут с высоты теории, соединяющей социалистический идеал с рациональными идеями гегелевского учения. Это могло произойти, в частности, потому, что, как писал Чернышевский, принципы, одушевлявшие обе дискутировавшие между собой группы молодых мыслителей, были «живы и плодотворны, — потому эти принципы необходимо должны были слиться, эти люди соединиться. И действительно, люди соединились с такою благородною искренностью и самоотречением от своих односторонностей, принципы слились в одно общее направление с такою совершенною гармониею, что факт этот принадлежит к числу самых редких и возвышающих душу примеров совершенного торжества общей правды над частными недоразумениями, общего стремления служить истине над личными столкновениями» (194, т. III, стр. 217).

Так передовая русская мысль в поисках верной революционной теории приходит к своеобразному соединению идей социализма с диалектическими принципами учения Гегеля.

О некоторых предпосылках „союза“ философии Гегеля с утопическим социализмом



Прежде чем раскрывать смысл и содержание того «союза» гегелевской философии и социализма, который был осуществлен в русской революционно-демократической мысли 40-х годов XIX в., рассмотрим его теоретические предпосылки, иначе говоря, вопрос о том, как и почему вообще был возможен этот союз.

Ибо на первый взгляд может показаться совершенно неоправданным говорить о какой-то идейной близости между гегелевской философией и утопическим социализмом.

В самом деле: разве можно устанавливать какое-то сходство между теоретической системой, которая отразила классовый компромисс немецкой буржуазии с феодальной прусской монархией, с юнкерством (см. 307, стр. 8—9), и учениями, выдвинувшими идеал такого общества, которое по самой своей сути противоположно не только буржуазному, но и классовому обществу вообще? Не проще ли допустить, что те мыслители, которые пытались сблизить, объединять Гегеля с социализмом, усматривая нечто общее в этих столь различных учениях, находились в плену какого-то самообмана?

Разумеется, бессмысленно оспаривать мнение о качественном различии и даже противоположности философии Гегеля и

социалистических учений в целом ряде отношений. Мы уже говорили, в частности, о том, что Гегель выступал принципиальным противником выхода за пределы настоящего, а это составляло как раз исходную посылку социалистических прорывов в будущее. Вместе с тем мы не можем не видеть и их некоторой реальной общности в постановке и трактовке ряда существенных вопросов. Эта общность объяснялась в конечном счете тем, что и гегелевская философия, и социалистические теории были порождены одной и той же исторической эпохой — эпохой Французской революции — и что стержневыми проблемами, определяющими существо этих учений, были проблемы, поставленные этой революцией.

1

Начать хотя бы с того, что и философия Гегеля, и теории некоторых современных ему социалистов представляли собой учения, пытавшиеся решить задачу создания такого мировоззрения, которое бы преодолело извечную противоположность веры и знания, религии и философии.

Французская революция конца XVIII в., навсегда подорвавшая засилье церкви в мирских делах, вместе с тем несколько пошатнула и веру в человеческий разум, столь свойственную Просвещению XVIII в. В ходе этой революции, писал Плеханов, «чернь так расходилась, стала так непочтительна, дерзка и задорна, что «порядочные люди» пришли в отчаяние и, почувствовав себя побежденными жалкой и непросвещенной чернью, искренно усомнились в силе того разума, во имя которого действовали Вольтер и энциклопедисты и который, казалось бы, должен был поставить во главе событий именно своих носителей и представителей, т. е. тех же просвещенных буржуа. Начиная с 1793 года вера в силу разума значительно ослабляется у всех тех, кто чувствует себя сбитым с позиции и побежденным неожиданным и страшным торжеством «черни»... К концу XVIII века вера в разум совсем падает... Политические события своей быстротой, крупной и капризной сменой привели общественных деятелей конца XVIII и начала XIX века к сомнению в силе разума» (335, т. IV, стр. 421—422). Причем это «разочарование в силе разума», по словам Плеханова, далеко не ограничивалось

пределами Франции. Оно нашло свое выражение, между прочим, у Байрона.

И в самом деле: не только реакционеры, поклонники Священного союза и «незыблемых устоев» монархии и веры (в их среде мы наблюдаем своеобразный «религиозный ренессанс»), но даже многие прогрессивные мыслители, как, например, социалист Сен-Симон, усматривают первоисточник зол, порожденных революцией, в том рационализме и материализме, который проповедовался накануне событий 1789—1793 гг. просветителями. «Весь XVIII в., — писал Сен-Симон в 1818 г., — был использован французскими философами для приготовления революции... Начиная с 1789 г. французская нация вступила в состояние дезорганизации, в глазах моих еще не прекратившейся... Это свободомыслящие подготовили революцию, разоблачая в своих трудах порок старого правления. Они вызвали этот народный порыв, воспоминание о котором вызывает в памяти столько зла...» (161, стр. 198).

Философия XVIII в. была философией разума; революционный якобинский алтарь был воздвигнут на строгих, рационалистических основах. Не отсюда ли потоки безжалостно и по видимости бесполезно пролитой крови? Не подтверждают ли эфемерность результатов ожесточенной борьбы, противоречие между действительными итогами революции и ее целями тот факт, что логика, разум, философия могут быть бесчеловечными?! Где же верный путь — не в согласии ли науки, логики, разума с верой, религией?!.. Не в объединении ли их?

Гегель выступил как великий глашатай прав и могущества разума — разума человека и истории. Но это отнюдь не было простым восстановлением идей французского Просвещения: Гегель считал, что оно было односторонним, исключительно негативно относившимся к религии (см. 34, т. IV, стр. 297, 303—304, 310). В своей рационалистической концепции Гегель попытался дать место также и религии.

«Отрицание теологии с точки зрения теологии», — так определял Фейербах характер гегелевского отношения к религии (179, т. I, стр. 115). В этой оценке верно схвачена несомненная противоречивость гегелевской трактовки данного вопроса. В системе его идей имеются как антирелигиозные, антихристианские, так и теистические, богословские начала. Причем — и именно в этом внутренний

«секрет» гегелевской философии религии — эти по сути дела взаимоисключающие начала, принципы, тенденции не просто сосуществуют рядом друг с другом, а искусно связаны в тугой узел, слиты, спаяны между собой в один цельный идейный комплекс, — разительное сочетание крайнего рационализма с религиозной верой.

Внешне, на поверхности, эта противоречивость гегелевского отношения к религии выглядела как примирение веры и знания, бога и науки, религии и философии. Как казалось, религия в учении Гегеля, по словам П. Л. Лаврова, «достигала своего примирения с наукой, своего восстановления во всех подробностях, своего оправдания разумом» (100, т. 1, стр. 311—312)²⁶.

Думается, что не последнюю роль в выработке Гегелем своей концепции религии сыграло осознание им того факта, который был вскрыт, по его мнению, Французской революцией: без изменения народного сознания — а оно-то и сближалось Гегелем с религией («Религия есть та область, в которой народ выражает свое определение того, что он считает истинным») (34, т. VIII, стр. 48), — другими словами, без духовного воспитания человека невозможен успех социального преобразования. В то время как в Германии, писал Гегель, «просвещение стояло на стороне теологии» (34, т. VIII, стр. 411), исходным пунктом Французской революции была философия. «Не без основания называли философию *мирской мудростью*, потому что она есть не только истина в-себе и для-себя, как чистая сущность, но и истина, поскольку она становится жизненной в мирском. Итак, не следует возражать против того, что революция получила первый импульс от философии. Но эта философия есть лишь абстрактное мышление, не-конкретное постижение абсолютной истины...» (там же, стр. 412—413). Отсюда, по Гегелю, и некоторые отрицательные стороны самой революции. «Принцип, исходящий из того, что оковы могут быть сброшены с права и свободы без освобождения совести, что революция возможна без реформации», Гегель называл ошибочным (там же, стр. 419). Желая включить религию в свою систему, Гегель пишет: «Абстрактно образованное, рассудочное сознание может оставить в стороне религию; но религия есть общая форма, в которой истина представляется не-абстрактному сознанию» (там же, стр. 412).

Филиппики против просветителей, идейно подготовивших кровавые события конца XVIII в., — одну из них мы привели, — стремление найти место в своей системе идей религии как выражению народного духа, опереться на ее авторитет при доказательстве необходимости социализма видим мы у многих современных Гегелю социалистов.

Это относится не только к такого рода утопистам, как, например, Ламенне, которого принято считать классическим представителем, «отцом» христианского социализма (см. 375, стр. 73—81; 362, стр. 119), но в значительной степени даже к таким мыслителям, как Сен-Симон и Фурье.

Вообще говоря, Сен-Симон считал религию явлением, характерным для детства человечества, и призывал к изгнанию теологии из политики (см. 160, т. II, стр. 21). Он писал: «Вера в бога только отодвигает трудность, ибо она не избавляет от изучения природы, не выясняет сущности законов, которым подчинен мир; эта вера оказывается совершенно лишней и станет абсолютно бесполезной, как только удастся в совершенстве познать эти законы» (160, т. I, стр. 192—193).

В то же время Сен-Симон не раз апеллировал в своих работах к «идее бога», объясняя это иногда следующим образом: «...не идея бога должна объединять концепции ученых, а идея тяготения. Эту идею нужно трактовать как закон бога, чтобы не вступать в столкновение с суеверными представлениями бедного класса, который по недостатку образования или ума не может подняться до великих абстрактных идей» (160, т. I, стр. 279). Как бы то ни было, призывая «отличать то, что сказал сам господь, от того, что его именем сказало духовенство» (160, т. II, стр. 364), Сен-Симон не раз именно бога делал рупором социалистических идей: «Господь сказал: «Люди должны относиться друг к другу как братья». Этот высший принцип содержит в себе все, что есть божественного в христианской религии» (там же, стр. 365). Именно в уста бога вкладывает Сен-Симон слова: «Все люди будут работать; они все будут смотреть на себя как на работников, прикрепленных к мастерской, работы которой имеют целью приблизить человеческий ум к моему божественному провидению» (160, т. I, стр. 141—142).

Фурье, с большой резкостью часто нападавший на атеизм, также стремился использовать религию как одно из средств в борьбе за осуществление «социетарного плана». Представляя христианство как совокупность исторически видоизменяющихся нравственных идей, Фурье пытался истолковать его гедонистически, как оправдание своей теории страстей (см. 276, стр. 78—82).

Со всей определенностью надо сказать, что то понимание религии, которое развивалось и Гегелем, и социалистами, было очень далеко от официального, ортодоксального, проповедававшегося церковью. Неслучайно, что и Гегель и социалисты, даже призывая считаться с религией, резко критикуют антигуманную церковную идеологию. Со своей стороны церковники преследовали не только социалистические учения, но и философию Гегеля: в них они усматривали богоотступничество и даже безбожие²⁷.

В самом деле, не будучи атеистическими, некоторые социалистические учения, как, например, фурьеризм, были сходны с гегелевским учением в том отношении, что так же, как и оно, зачастую давали пантеистическую трактовку мира, рассматривали мироздание как форму существования и развертывания божества.

Нерешенность до конца вопроса об основе исторического развития, выражавшаяся в отождествлении необходимого, разумного и божественного, проявлялась также в рассмотрении истории как осуществлении плана творца, в телеологизации исторического процесса.

По существу приписывая истории определенную цель, Гегель намеренно подчеркивал провиденциалистские тенденции своей философии истории, прямо писал о развитии общества как осуществлении плана божьего. «...Выражение той мысли, что разум господствует в мире, — писал Гегель, — находится в связи с ее дальнейшим применением, которое нам хорошо известно, а именно в форме той религиозной истины, что мир не предоставлен случаю и внешним случайным причинам, но управляется *провидением*... Провидение, и притом божественное провидение, управляет мировыми событиями...» (34, т. VIII, стр. 13). И далее: «Наше познание стремится к пониманию того, что цели вечной премудрости осуществлялись как в сфере природы, так и в сфере действительного и деятельного в мире духа. В этом отношении наше рассмотрение является теодицеей, оправданием бога...» (там же, стр. 15).

Гегель полагал при этом, что, хотя принцип свободы был осознан уже в христианстве, его применение к действительности, его «внедрение и проникновение... в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю» (34, т. VIII, стр. 18). С этой точки зрения история человечества рассматривалась им как длительный процесс осуществления истинной религии, необходимая сторона которого — деятельность самих людей. «Райское состояние, которое, точнее говоря, есть состояние грубости, а вовсе не невинности, — полагал Гегель, — должно быть покинуто; глупо считать рай состоянием нравственного и интеллектуального совершенства, еще глупее придавать этому продукту воображения и исторический характер. Идеал религии находится не в прошлом, а в будущем, он создается не мечтою, а развивается и только таким образом осуществляется; всякое возвышение религиозного сознания должно быть достигнуто путем борьбы, следовательно, также путем страдания и, выражаясь образно, путем распятия, чтобы расцвести и разлить свой аромат в мире. Роза и крест находятся в связи друг с другом. Это можно применить и к настоящему времени». Поэтому Гегель говорит: «Чтобы сорвать розу на кресте настоящего, для этого необходимо взять на себя самый крест» (цит. по 368, стр. 236).

Такой подход не только сильно напоминает сен-симони-стское представление о божественности человеческих деяний, но и вообще близок к тому телеологизму и той трактовке религии, которые можно обнаружить в сен-симонизме, фурьеризме и некоторых других учениях. Так, по мнению Пьера Леру, историей управляет закон совершенствования, и именно он даст когда-нибудь возможность всем людям объединиться. Эгоизм извратил все человеческие установления — семью, собственность, отечество. Он должен быть заменен солидарностью, любовью к людям, составляющей одно целое с любовью к богу, ибо человечество, согласно Леру, по сути своей божественно (см. 238, стр. 203; 242, стр. 390—397).

И у социалистов-утопистов, как видим, цель истории определялась зачастую как осуществление идеи божественного провидения, идеи будущего рая на земле, а сама история рассматривалась как процесс постепенного приближения к обществу, реализующему мировой, т. е. божественный, разум наиболее адекватным образом.

Таким образом, идеи телеологизма представляют собой одну из общих черт и философии Гегеля, и ряда социалистических учений начала XIX в.

2

Телеологические тенденции не составляли самого существенного в философско-исторических построениях ни Гегеля, ни социалистов. Наличие этих тенденций, повторяем, свидетельствует о нерешенности проблемы исторической необходимости, социального детерминизма. Сама же трактовка данной проблемы в обоих учениях отличалась глубокой диалектичностью, и в этом состояла вторая черта, сближавшая Гегеля с социалистами.

Обратиться к серьезному исследованию диалектики истории также заставила революция. Всем своим ходом она поставила перед общественной мыслью целый пласт проблем — противоречивости исторического прогресса, своеобразия исторической необходимости и ее отличия от необходимости в природе, несовпадения человеческих целей (идеалов) и исторической практики, действий и их результатов и т. д. Совокупность именно этих проблем определила в значительной мере содержание и гегелевской «Философии истории», и философско-исторических размышлений Сен-Симона, Фурье и некоторых их учеников.

Прежде всего обращает на себя внимание разработка ими идеи исторического отрицания, положения о постоянстве в обществе борьбы нового и старого, о неизбежности победы более разумного, нового и — в этой связи — положения о восходящем характере исторического движения.

Согласно гегелевской диалектике, в истории закономерно осуществляется постоянная смена отживающих, старых форм развития новыми, более разумными. «Все конечные вещи имеют в себе неистинность, они имеют понятие и существование, но это существование не соответствует их понятию. Поэтому они должны погибать...» (34, т. I, стр. 58). «То, что предметы просто есть, еще не спасает их: придет время, и *сущее* станет *несущим*» (там же, стр. 90).

Поскольку «все вещи (т. е. все конечное, как таковое) предстают перед судом, и мы, следовательно, видим в ди-

алектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы оно ни мнило себя обеспеченным и прочным» (34, т. I, стр. 137), постольку этот фиксируемый здесь принцип отрицания всего сущего, не соответствующего понятию, выступал под пером Гегеля как оправдание борьбы с неразумным, отживающим, старым.

В этом контексте особое звучание получала и гегелевская формула «все действительное разумно, все разумное действительно», которая могла быть понята не как оправдание всего существующего, а как исходная теоретическая посылка для провозглашения отрицания всего неразумного, необходимости его сокрушения.

По существу оправдывая насилие в истории как «второе принуждение, представляющее собою снятие первого» (34, т. VII, стр. 111), неправомерного, Гегель полагал, что «жизнь как совокупность целей имеет право пойти наперекор абстрактному праву» (там же, стр. 146). Гегель давал недвусмысленно отрицательную оценку всякому деспотическому режиму: «В деспотических государствах, где существуют лишь князья и народ, последний действует, когда он действует, лишь как разрушительная масса, выступающая против организации. Но выступая органически, масса добивается осуществления своих интересов в соответствии с законом и порядком. Если же, напротив, этого средства не существует, то высказывание (*das sich Aussprechen*) массы всегда превращается в нечто дикое» (там же, стр. 327).

При всей очевидности антиреволюционного характера содержащейся в этом положении мысли оно в целом оправдывало выступления против деспотизма — воплощения беззакония. Вину за разгул революционной стихии («нечто дикое») Гегель возлагал на деспотизм (см. 34, т. VII, стр. 302). Иначе говоря, как писал Энгельс, всего лишь перефразируя Гегеля: «Место отмирающей действительности занимает новая, жизнеспособная действительность, занимает мирно, если старое достаточно рассудительно, чтобы умереть без сопротивления, — насильственно, если оно противится этой необходимости» (2, т. 21, стр. 275).

Деспотическое подавление человека Гегель характеризовал как форму исторически преходящего отчуждения человеческой личности, не соответствующего его действительной природе.

Следует, правда, оговориться: отношение Гегеля к идее «природы человека» было довольно противоречивым. Так, в «Философии истории» он по существу отрицает эту идею, когда пишет, что «частное содержание» человеческой деятельности «до такой степени отождествляется с волей человека, что оно составляет всю определенность последнего и не отделимо от него, — благодаря ему человек есть то, что он есть. Ведь индивидуум оказывается таким, который конкретно существует, не человеком вообще, потому что такого человека не существует, а определенным человеком» (34, т. VIII, стр. 23). Вместе с тем при описании динамики, направленности исторического процесса Гегель часто фактически прибегал к понятию природы человека, когда рассуждал об отчуждении личности. В «Философии права» он говорит об имеющем место в истории процессе «отчуждения личности и ее субстанциального бытия». «Примерами отчуждения личности, — по Гегелю, — служат рабство, крепостничество, неспособность обладать собственностью, несвобода в овладении этой собственностью и т. д.; отчуждение разумности интеллекта, морали, нравственности, религии происходит в суеверии, в признании за другими авторитета и правомочия определять за меня и предписывать мне, какие поступки я должен совершать... что я должен считать долгом совести, религиозной истиной и т. д.» (34, т. VII, стр. 90). В конечном счете происходит снятие, ликвидация этого отчуждения и возвращение человека «в себя», восстановление подлинной сущности, природы человека. Отсюда следовал и вывод, звучащий весьма революционно: «В природе вещей заключается абсолютное право раба добывать себе свободу» (там же, стр. 91)²⁸.

Из гегелевской трактовки истории как процесса постоянной борьбы разумного начала против косности и застоя следовало и оправдание им прогрессивных социальных движений, в частности уничтожения средневековых, феодальных порядков и соответствующих им политических форм. С этой точки зрения Гегель подходил и к оценке Французской революции как закономерного шага на пути человечества к свободе.

Аналогичные идеи содержались в сен-симонизме и фульеризме. Создатели этих учений, признавая прогресс в истории общества, подчеркивали естественность отрицания старого, искажающего природу человека. При харак-

теристике исторического процесса Сен-Симон, Фурье и некоторые их последователи высказали глубокие мысли диалектического характера.

Основной стержень учения Сен-Симона — идея детерминизма, бесспорная, по его мнению, в науках физических и требующая своего применения и полного развертывания также в области истории, политики, если она хочет сделаться наукой. В отличие от некоторых иных утопистов Сен-Симон подчеркивал внутреннюю взаимосвязь этапов исторического процесса. «...Будущее, — писал он, — складывается из последних членов ряда, в котором первые члены составляют прошлое» (160, т. I, стр. 199). «Все, что было в прошлом, и все, что произойдет в будущем, образует один ряд, первые члены которого составляют прошлое, а последние — будущее. Таким образом, изучение пути, пройденного человеческим разумом до настоящего дня, укажет нам, какие полезные шаги остается сделать разуму на путях науки и счастья» (там же, стр. 146). Человеческое общество рассматривалось Сен-Симоном как закономерно развивающийся организм, в котором все стороны жизни связаны в единое целое. Каждый социальный организм содержит в себе и пережитки угасающего прошлого, и зародыши восходящего будущего. Убежденный в поступательности развития человечества от низших форм к высшим, Сен-Симон, однако, полагал, что совершается это развитие отнюдь не плавно и гармонично, а в виде постоянной смены созидательных, творческих эпох эпохами разрушительными, критическими. С еще большей основательностью и детальностью эти идеи разрабатывали далее теоретики сен-симонистской школы в конце 20-х — начале 30-х годов.

Считая, что «ярче всего проявилось величие Фурье в его понимании истории общества», и иллюстрируя эту мысль отрывками из произведений великого социалиста, Энгельс писал в «Анти-Дюринге»: «Фурье... так же мастерски владеет диалектикой, как и его современник Гегель» (2, т. 20, стр. 271; см. также т. 2, стр. 583).

Подобно Сен-Симону Фурье отстаивал идею закономерной смены одного исторического периода другим, причем внутри каждого периода, по Фурье, вызревают предпосылки для его ликвидации и перехода на более высокую ступень. Он также считал, что современное ему состояние общества есть закономерный результат долгого и противо-

речивого исторического развития — от первобытного состояния через дикость, патриархальность и варварство к строю так называемой цивилизации. Характерной чертой цивилизации (собственно говоря, буржуазного строя) является непримиримость, борьба интересов — коллективных и индивидуальных: классов, сословий, профессий, отдельных людей. Тут благополучие и довольство одних покоится на бедствиях и несчастье других. Тут все порочно — и система наемного производства, и политика, и идеология, и мораль. Однако поскольку общественному движению противно застойное состояние, поскольку оно постоянно устремлено к прогрессу и каждый социальный период обязательно должен смениться высшим, постольку и строй цивилизации будет сменен строем социетарным, строем ассоциации, строем равенства.

Диалектическим был взгляд Фурье не только на прошлое, но и на настоящее, современное ему общество. Язвительно критикуя капитализм, где «бедность рождается... из самого изобилия» (188, т. III, стр. 91), он одновременно полагал, что «строй цивилизации занимает в последовательном ряду ступеней движения важную роль, потому что именно он создает движущие силы, необходимые для того, чтобы направиться по пути к ассоциации: он создает крупное производство, высокие науки и изящные искусства. Следовало воспользоваться этими средствами, чтобы подняться выше по восходящим ступеням общественного развития...» (там же, стр. 40). Энгельс высоко оценивал диалектический подход Фурье к истории, его мысль о том, что «каждый исторический фазис имеет не только свою восходящую, но и нисходящую линию», и применение этого способа понимания «к будущему всего человечества» (2, т. 20, стр. 271). «Фурье, — писал Энгельс, — конструирует по-своему будущее, после того как правильно познал прошлое и настоящее» (2, т. 2, стр. 583). Энгельс считал даже, что фурьеристская трактовка истории имеет некоторые преимущества перед гегелевской: «Сравните, например, данные у Фурье эпохи общественного развития... и их характеристики с гегелевской абсолютной идеей, с трудом прокладывающей себе путь через лабиринт истории и в конце концов сооружающей, охая и кряхтя, некую видимость трихотомии...» (там же).

Данные Сен-Симоном и Фурье оценки Французской революции конца XVIII в. также во многом переклика-

лись с гегелевскими: признавая эту революцию закономерным, вызванным естественными причинами событием, социалисты, так же как и Гегель, вместе с тем порицали ее крайности, указывали на ее ограниченность. Сен-Симон называл революцию хотя «ужасным, но благотворным по своим результатам кризисом» (160, т. II, стр. 315). Фурье полагал, что в ходе революции «род человеческий подошел к своему освобождению», однако переворот был «запятнан предумышленными убийствами»: «Социальное движение опускалось к строю варварства вместо того, чтобы подняться выше строя цивилизации, и человечество, после кровавых усилий, направленных на то, чтобы порвать свои цепи, увидело, что цепи эти затянуты еще туже» (цит. по 276, стр. 103).

И Гегель, и социалисты при осмыслении исторической необходимости бьются по существу над одной и той же проблемой: как сочетается в истории объективное и субъективное? Предшествовавшая им мысль решала эту проблему обычно метафизическим образом: либо субъективистски, посредством отождествления исторической необходимости с человеческим действием, либо натуралистически, фаталистски, сближая ее с закономерностями, действующими в природе, либо вовсе фантастически, посредством простой ссылки на мистическое божественное провидение. Гегель и социалисты пытаются решить проблему необходимости в истории диалектически, признавая объективный, закономерный характер общественного развития, но включая в него и человеческое действие.

Не случайно в работах Гегеля мы обнаруживаем темы, которые считаются характерными как раз для социалистов, но которые и у него часто получают весьма глубокую трактовку. Вот как, к примеру, характеризовал Гегель роль страстей в истории (тема, столь занимавшая Фурье): «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль... Страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу...» (34, т. VIII, стр. 20). «... Ничто великое... не совершалось без страсти... Страсть и не является вполне подходящим словом для того, что я хочу здесь выразить. А именно я

имею здесь в виду вообще деятельность людей, обусловленную частными интересами, специальными целями или, если угодно, эгоистическими намерениями, и притом так, что они вкладывают в эти цели всю энергию своей воли и своего характера...» (34, т. VIII, стр. 23).

Гегель, однако, полагал, что в истории имеет место несовпадение человеческих намерений и соответствующих им действий с результатами этой деятельности. И потому Гегель рассматривал человеческие деяния как средства, орудия пробивающейся сквозь них общеисторической закономерности, мирового разума. «Эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того, чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее... Живые индивидуумы и народы, ища и добываясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют...» (34, т. VIII, стр. 24—25).

Таким образом, диалектический подход к истории — еще одна из черт, сближавших учение Гегеля с утопическим социализмом.

3

Можно, видимо, говорить и о некотором созвучии в общей характеристике идеального общества, данной Гегелем и социалистами-утопистами.

Конечно, Гегель был, как мы говорили, противником социалистических мечтаний о будущем; он не мыслил себе строя без частной собственности; обладание ею, согласно его точке зрения, есть субстанциальная основа свободы личности. Здесь он выступал как типично буржуазный мыслитель.

Гегель именно потому так сильно ополчался во многих случаях против Платона, что «коммунизм» античного философа представлялся ему и трактовался им как отрицание частной собственности, в которой он видел, повторяем, единственную подлинную основу человеческой субъективности, свободы индивида: «...в том факте, что я являюсь деятельной личностью, ведь подразумевается... моя способность обладать собственностью... Свобода существует лишь постольку, поскольку личность имеет право обладать соб-

ственностью» (34, т. X, стр. 218—219). А Платон, поскольку он ликвидирует частную собственность в качестве общего принципа, «сознательно сам изгоняет из своего государства субъективную свободу» (там же, стр. 219).

Ратуя за неизбежность института частной собственности как необходимой основы для реализации отдельной личностью своей свободы во внешнем мире²⁹, Гегель объективно выступал как ярый противник, ниспровергатель не только утопии Платона, но и социализма и коммунизма вообще. Он писал: «Представление о благочестивом или дружеском, а то даже насильственном братском союзе людей с общностью имущества и изгнанием принципа частной собственности может казаться весьма приемлемым умонастроению, которое не понимает природы свободы духа и права и не схватывает их в их определенных моментах» (34, т. VII, стр. 73).

Однако выдвинутая Гегелем идея диалектического снятия, примирения противоположностей как закона исторического развития была в чем-то близка представлению социалистов-утопистов о том, что общество идет к уничтожению социальных противоречий. Гегель провозглашал, что новое время завершает задачу примирения противоположностей. Утопические мыслители выдвигали положения о неизбежности исчезновения в обществе социальной, политической, классовой борьбы. В этой связи, быть может, будет нелишним обратить внимание на рассуждения Гегеля об идеальном общественном устройстве как своего рода примирении извечной исторической противоположности «индивидуального» и «субстанциального».

Здесь надо отметить, что Гегель, вообще говоря, был противником механического подчинения индивидов государству, подчинения, идеализировавшегося в утопии Платона. И вот что важно: Гегель не считал платоновское учение о государстве химерой, фантазией, утопией. Он писал, что в идеальном государстве Платона вполне отразились коренные черты современного Платону общества. По Гегелю, «если известный идеал вообще обладает внутренней истиной через посредство понятия, то именно потому, что он истинен, он не является химерой. Такой идеал поэтому не есть нечто праздное и бессильное, а, наоборот, действительное, ибо истина не есть химера... Истинный идеал не должен быть действительным, а есть действительный, и единственно только он и действителен... Никому не

дано перепрыгнуть через свое время; дух его времени есть также и его дух, но важно познать этот дух со стороны его содержания» (34, т. X, стр. 204, 205). Это, по Гегелю, и осуществил Платон: его идеальное государство, отражающее дух того времени «со стороны его содержания», свидетельствует, что важнейшей чертой античного общества было подчинение лица, индивида обществу, государству.

Именно поэтому Гегель не считал платоновское государство наилучшим: оно отрицает свободу, самостоятельность, активность человека. «Этот принцип субъективной свободы представляет собою нечто позднейшее, принцип развитой современной эпохи, который появился также и в греческом мире, но появился там как принцип, приводящий к гибели греческую государственную жизнь... Платон познал и понял подлинный дух своего мира и развил его точнее, желая, чтобы этот новый принцип сделался невозможным в его государстве. Платон, таким образом, стоит на субстанциальной точке зрения, так как в основании конструируемого им государства лежит субстанциальное его времени; но эта точка зрения... есть исключительно греческая точка зрения, и позднейший принцип сознательно изгоняется... В современных государствах существует свобода совести, согласно которой каждый отдельный человек может требовать, чтобы ему дали возможность следовать своим собственным интересам. Но это совершенно исключено из платоновского представления о государстве» (34, т. X, стр. 207, 208)³⁰.

С другой стороны, и это не менее важно, Гегель выступал и против апологии безбрежной индивидуальной свободы, возведенной в теорию, по его мнению, Ж.-Ж. Руссо. Как считал Гегель, кровавые события Французской революции, особенно в период господства якобинцев, являются достаточно сильным доказательством и наглядным свидетельством того, к каким печальным последствиям приводит абсолютизация личного начала, игнорирование объективного характера общества, государства как целого (см. 34, т. XI, стр. 417)³¹.

Уже в своих ранних работах Гегель писал, что существуют «две концепции свободы: одна коллективистская, другая — индивидуалистическая. Согласно первой из них, человек есть исключительно гражданин государства, согласно второй, государство есть не что иное, как средство в

интересах индивидуума, который один только может достигать всеобщего» (цит. по 289, стр. 4). Преодолеть ограниченность обеих этих концепций — вот какую задачу поставил перед собой Гегель. Нельзя сказать, что Гегелю удалось удовлетворительно решить эту задачу. В области социально-политической, в особенности в философии права, Гегель — принципиальный приверженец и глашатай примата общего над личным, т. е. государства над индивидом. Основополагающая идея об этом примате составляет едва ли не самую бросающуюся в глаза черту «практической философии» Гегеля (см. 34, т. VII, стр. 95, 117—118; т. X, стр. 201 и др.). Вместе с тем, когда немецкий мыслитель рассматривал проблему наилучшего общественного устройства в плане общефилософском, абстрактно-теоретическом, он не раз развивал мысль, находившуюся в явном противоречии с этой идеей — а именно о том, что в наибольшей мере соответствуют разуму такие порядки, которые воплощают единство особенного и общего, субъективной свободы и всеобщей субстанциальной воли³².

Государство, соответствующее своему понятию, т. е. идеальное общество, характеризуется, по Гегелю, широким развитием принципа индивидуальной свободы. «Принципом нового мира вообще, — утверждал он, — является свобода субъективности... Односторонни все те формы государственного устройства, которые не могут переносить внутри себя принципа свободной субъективности и не соответствуют развитому разуму» (34, т. VII, стр. 299)³³.

Гегель не раз специально оговаривался, что, рассуждая о государстве, адекватно воплощающем мировой разум, он имеет в виду государство само по себе, идею государства, а отнюдь не какие-то реально существующие государства³⁴. Современное общество, по мысли Гегеля, близко к полному осуществлению идеи государства, но и только. «...Современность совлекла с себя свое варварство и неправовой произвол, а истина совлекла с себя свою потусторонность и свое случайное насилие, так что стало объективным истинное примирение, развертывающее государство в образ и действительность разума...» (34, т. VII, стр. 361).

Как же мыслил Гегель идею государства самого по себе? «...Особенность цели не может быть удовлетворена без всеобщего...» (34, т. VII, стр. 212), — подчеркивал он. — «Точно так же могло бы казаться, что со всеобщ-

ностью обстояло бы лучше, если бы она стянула к себе силы особенности, как это, например, осуществляется в платоновском государстве. Но и это опять-таки лишь иллюзия, так как обе существуют лишь друг для друга и друг посредством друга, переходят друг в друга. Способствуя осуществлению моей цели, я способствую осуществлению всеобщего, а последнее в свою очередь способствует осуществлению моей цели» (там же, стр. 212—213). Государство, по Гегелю, есть «изумительное соединение самостоятельности индивидуальности и всеобщей субстанциальности» (там же, стр. 60). «Сущность нового государства состоит в том, что всеобщее связано с полной свободой особенности и с благоденствием индивидуумов...» (там же, стр. 271).

Насколько глубоко Гегель рассматривал эту проблему, свидетельствует и такое его высказывание: «Индивидуум должен при исполнении им своей обязанности каким-то образом находить свой собственный интерес, свое удовлетворение или пользу, и из его положения в государстве должно возникнуть для него некое право, благодаря которому всеобщее дело становится его собственным, особенным делом. Поистине, особый интерес не должен быть отстранен и тем паче не должен быть подавлен, а должен быть приведен в согласие со всеобщим, благодаря чему сохраняется и он сам, и всеобщее... Все дело — в единстве всеобщности и особенности в государстве³⁵. В древних государствах субъективная цель была целиком тождественна с волей государства; в новейшее время мы требуем, напротив, собственного взгляда, собственного воления и собственной совести. У древних не было совести в этом смысле; последним словом для них была воля государства. В то время как в азиатских деспотиях у индивидуума не было интимной стороны, никакого внутреннего оправдания, в новейшее время человек хочет, чтобы его уважали со стороны его внутреннего существа... Государство именно и есть не что иное, как организация понятия свободы... Государство есть единственное условие достижения особенной цели и особенного блага» (34, т. VII, стр. 272—273; см. также стр. 264).

Ограниченность Гегеля в рассматриваемом вопросе проявлялась, в частности, в том, что, говоря о таком идеальном общественном устройстве, он склонен был усматривать его реализацию в определенном образом организован-

ной конституционной монархии, «в той сословной монархии, которую Фридрих-Вильгельм III так упорно и так безрезультатно обещал своим подданным, то есть, стало быть, в ограниченном и умеренном косвенном господстве имущих классов, приспособленном к тогдашним мелкобуржуазным отношениям Германии» (2, т. 21, стр. 277).

Впрочем, здесь следует сделать оговорку. Ведь Гегель полагал, что «в истории мы имеем дело с тем, что было, и с тем, что есть, — в философии же не с тем, что только было, и не с тем, что еще только будет, а с тем, что есть и вечно есть — с разумом, и этого для нас достаточно» (34, т. VIII, стр. 83). Приведя это положение, Е. П. Ситковский делает такой вывод: «Из этого замечания Гегеля следует, что прусская монархия и современный Гегелю государственный строй — не идеал для него, а только то, что есть и притом не вечно» (355, стр. 37).

Как бы то ни было, философский принцип идеального общества, как его мыслил себе Гегель, не укладывался в рамки тогдашней прусской монархии³⁶. Более того — он выходил за пределы феодального и буржуазного государства вообще. Этим, возможно, и объясняются суждения такого рода, что Гегель стремился разработать «концепцию надклассового государства» (289, стр. 66).

Невольный выход Гегеля — в философском понимании «государства» самого по себе, наилучшего социального устройства — за рамки данного, т. е. современной ему феодально-капиталистической действительности, — примечателен в плане занимающей нас проблемы именно тем, что в основе его лежала характеристика идеального общества как сочетания «единичного» и «субстанциального».

Сравним в этой связи приведенные положения Гегеля о сущности государства с фурьеристским представлением о будущем обществе: оно — в противоположность буржуазному строю — «будет иметь своим результатом: во-первых, отождествление индивидуального интереса с интересом коллективным, так, чтобы личность могла находить свою выгоду только в действиях, полезных всей массе; во-вторых, отношение к коллективному интересу как к руководству для индивидуального, так, чтобы честолюбец стремился только к коллективному интересу» (цит. по 276, стр. 136).

Можно говорить еще и о такой черте сходства между философией Гегеля и утопическим социализмом. Социалисты резко критиковали формирующееся капиталистическое общество. И хотя социально-политическое учение Гегеля резко противостояло социализму, все же сам он сознательно не приемлет и критикует некоторые стороны современного ему буржуазного строя.

Вряд ли можно согласиться с мнением, будто Гегелю присуща «идеализация новоиспеченного социального строя», т. е. буржуазного общества, что его система «увечковечивала» капитализм, что он «апологетически объявил все омерзительные особенности морального «образа жизни» буржуазного общества естественными и разумными» (289, стр. 6, 9, 32—33). Сами же авторы, утверждающие это, пишут: «Идеи об отчуждении, земном происхождении общественных институтов и т. п. помогли Гегелю вскрыть противоречия буржуазного общества» (там же, стр. 18; ср. стр. 29). Сами же они приводят ту мысль Гегеля, что в условиях капитализма бедные обречены «на неспособность чувствовать и наслаждаться дальше свободами и в особенности духовными преимуществами гражданского общества» (34, т. VII, стр. 254), сами же они говорят «о глубоком понимании Гегелем антагонистической природы буржуазного общества», о чем «свидетельствует его мысль о неизбежности враждебности рабочих ко всей капиталистической системе» (289, стр. 57).

Более правы, на наш взгляд, те исследователи, которые считают, что «Гегель видит противоречия капиталистического прогресса, он бесконечно возвышается над буржуазно-либеральными теоретиками прогресса, которые не видели и не хотели видеть этих противоречий... Гегель видит недостатки буржуазной демократии...» (323, стр. 74—75, 85).

Антибуржуазные тенденции в социально-политическом учении Гегеля находят свое выражение, в частности, в его рассуждениях о том, что рост богатства в «гражданском обществе» имеет своей оборотной стороной прогресс бедности и нищеты: «Гражданское общество представляет нам... картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоим физического и нравственного вырождения» (34, т. VII, стр. 213). Гегель

писал, что «при чрезмерном богатстве гражданское общество не достаточно богато, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерностью бедности и возникновением черни» (там же, стр. 255). Эти положения не случайно вызывали всегда «большое смущение у буржуазных философов и политиков» (330, стр. 105).

Неприятие Гегелем некоторых существенных сторон и черт буржуазного общества видно и из его суждения о том, что при капитализме существует лишь видимость свободы индивида, прикрытием же ее отсутствия является парламентаризм и т. п. Вот, что, например, говорил Гегель о «свободе» всеобщих выборов в буржуазном обществе: «Об избрании многими единичными лицами можно еще заметить, что необходимо наступает, в особенности в крупных государствах, безразличное отношение к голосованию, так как в массе этот голос оказывает незначительное влияние, и обладающие правом голоса, хотя они и восхваляют и изображают это право как нечто необычайно высокое, не появляются для подачи голосов; таким образом эти учреждения имеют своим результатом нечто как раз противоположное их назначению, выборы попадают во власть немногих, некоторой партии, и, следовательно, того особенного, случайного интереса, который как раз должен был быть нейтрализован» (34, т. VII, стр. 334). Ущербной представляется Гегелю реализация принципа представительства большинства меньшинством в буржуазном обществе: «Немногие должны быть представителями многих, но часто они оказываются только их притеснителями» (34, т. VIII, стр. 415).

Выступая по существу с либеральной политической программой, особенностью которой является именно стремление гарантировать личности определенные права в государстве, Гегель большое внимание уделял такой проблеме, как создание общественных институтов, которые были бы реальной основой этих гарантий. В этой связи Гегель много писал о так называемых корпорациях, т. е. объединениях людей по видам труда, по интересам³⁷, о суде присяжных и других учреждениях, обеспечивающих правильное отправление государственных функций (см. 34, т. VII, стр. 319, 325 и др.)³⁸. Необходимость корпораций, объяснял Гегель, проистекает из того, что «в наших современных государствах граждане лишь в ограниченной мере прини-

мают участие во всех общих государственных делах; однако необходимо предоставить нравственному человеку, кроме его частной цели, еще и всеобщую деятельность» (там же, стр. 261). Будучи сторонником конституционных форм политической жизни, Гегель, однако, заявлял, что проблема конституции отнюдь не сводится к ограничению власти короля: главное здесь — «свобода народа, его участие в выборах, решениях». Без этого любая конституция — «произвол, грубость, жестокость» (цит. по 324, стр. 11).

Указывая на изъяны буржуазного политического механизма, Гегель утверждал, что нормальный социально-политический строй должен быть уподоблен скорее живому организму, в котором все органы, все части функционируют как единое гармоническое целое.

Историческая ограниченность Гегеля проявилась опять-таки в том, что те общественные институты, которые он предлагал ввести взамен некоторых мнимодемократических политических учреждений буржуазного общества, отнюдь не решали и в принципе не могли решить проблемы гармонического сочетания, единства личных и общественных интересов.

Более того, рассматриваемая в плане сугубо политическом, социальная программа Гегеля выступала объективно в значительной мере как своего рода реакционный романтизм, как попытка реставрации отживших, средневековых институтов (монарх, цехи и т. п.).

С точки зрения философской эта попытка объясняется все тем же стремлением не выходить за пределы данного, настоящего. Думается, что именно в этом в какой-то мере коренится та многократно отмечавшаяся «неожиданность» (см., например, 323, стр. 85) гегелевского вывода о преимуществах конституционной монархии перед демократическим представительным правлением: ведь если не принимать буржуазной действительности, но вместе с тем желать оставаться на почве настоящего, то поневоле приходилось обращаться к порядкам еще более реакционным, чем капиталистические, — феодальным.

Не останавливаясь подробнее на этой стороне дела, широко освещенной в марксистской литературе о Гегеле, отметим, что и в данном случае обосновываемые им принципы (общество как организм, действительная гарантия прав личной свободы и т. п.) оказывались гораздо ради-

кальнее, шире той конкретно-исторической формы, в которую их пытался вписать, затолкнуть сам философ. Здесь вполне уместно вспомнить слова молодого Энгельса, который писал, что если выводы Гегеля нередко умеренны, даже консервативны, то «принципы всегда носят печать независимости и свободомыслия...» (1, стр. 397).

Само собою ясно: критика капитализма социалистами, с одной стороны, и Гегелем — с другой, велась в политическом отношении в принципе с различных, зачастую прямо противоположных позиций. Однако, когда речь заходит об истоках интереса к учению немецкого философа со стороны некоторых социалистических мыслителей, необходимо принять во внимание и гегелевские отрицательные оценки современного ему «гражданского» общества.

Дело здесь, конечно, не просто в расхождении между субъективными, личными установками мыслителя и реальным содержанием его учения. Это расхождение — а оно действительно имело место, как доказывают некоторые современные исследователи (см. 394. Стр. 230, а также 316 и 324), — еще не решает вопроса. Дело здесь в реальном наличии таких «логических потенций» в гегелевском учении, которые получили определенное звучание в ходе теоретических исканий некоторых мыслителей Европы 30—40-х годов, поставивших задачу подкрепить социалистический идеал положениями, почерпнутыми у Гегеля.

Обращение к Гегелю могло помочь социалистической мысли разродиться исторической диалектикой, которой она была уже беременна.

С другой стороны, именно социализм как учение, раскрывающее перспективы общественного развития, мог спасти гегелевскую диалектику, приложив ее к будущему, мог дать новое понимание тех гениальных идей, которые были придавлены в гегелевском учении тяжелым гнетом его системы.

„Союз“ гегелевской философии с социализмом на Западе (30—40-е годы)



1

Рассматривая процессы идейной жизни России 40-х годов, попытки отечественных мыслителей осуществить синтез, сплав гегелевских идей с принципами социализма, мы не можем забывать о том, что тенденция к сближению этих двух течений социальной философии отличала мыслителей 30—40-х годов целого ряда стран Европы. «Около того же самого времени, — писал Чернышевский, — когда произошло у нас соединение односторонних направлений в одну общую, всеобъемлющую систему воззрений, подобное явление происходило и в Европе. Немецкие ученые начали сознавать, что жизнь имеет свои права не только над деятельностью, но и над наукою; французские ученые и литераторы стали понимать необходимость глубоко исследовать общие понятия, о которых до того времени мало заботились. В той и другой стране прежние односторонние учения стали уступать место новым идеям, которые уже не принадлежали исключительно тому или другому народу, а равно были собственностью каждого истинно современного человека, в какой бы стране он ни родился, на каком бы языке ни писал. Такое направление умов во всех странах образованного мира к одинаковым воззрениям на все существ-

венные вопросы служило сильною поддержкою единства стремлений у всех истинно современных людей в каждой стране» (194, т. III, стр. 223—224).

Разным был их путь к этому единению идей. Одних, прошедших гегелевскую школу, но не удовлетворенных ни политически консервативными выводами «Философии права», ни исключительно критическим, односторонне отрицательным пафосом младогегельянства, привлекла задача, исходя из Гегеля и опираясь на него, распространить принцип диалектического развития также на будущее, идеалы которого были выдвинуты в социалистических учениях. Эти мыслители шли от Гегеля к социализму.

Другие мыслители, уже бывшие социалистами, усмотрели в его учении — и не без оснований — более глубоко разработанную, чем у социалистических теоретиков, философию истории, содержащую диалектические идеи, более основательно развитую концепцию социально-исторического детерминизма.

Так или иначе, в конце 30-х — начале 40-х годов в западноевропейской мысли формируется идеологическое течение, представители которого пытаются обосновать социалистический идеал посредством ряда заимствованных у Гегеля философских положений и принципов с целью доказать уже не только привлекательность, гуманность социалистического строя, но и необходимость, неизбежность его осуществления, и даже в ближайшем будущем.

В результате этих усилий складывалась своеобразная, более или менее цельная философско-историческая концепция, близкая к Гегелю в ряде отношений, но с иным финалом (социальное равенство), с иной ведущей тенденцией (к ликвидации частной собственности).

В отличие от философии истории Гегеля в этой концепции к прошлому и настоящему прибавлялся третий равноправный член исторического ряда — будущее (при этом, конечно, социалистический идеал модифицировал и понимание прошлого и настоящего).

По-иному трактовались и функции самой философии: это не просто теория, всего лишь объясняющая действительность, она и средство предвидения будущего и даже орудие преобразования существующего.

В то же самое время в соответствии с Гегелем история рассматривалась и истолковывалась как закономерный процесс, осуществляющийся посредством отрицания всего

неразумно существующего, всего косно-«материального». более того — как процесс телеологический, ведущий, однако, не к конституционной монархии, а к социализму.

Быть может, воспроизведение Гегеля мыслителями этого направления было не так строго адекватно, как это хотелось бы некоторым правоверным гегельянкам. Из всей сложной системы его идей они зачастую опирались на такие, которые не представляли его учения в целом. Но опирались они именно на Гегеля, вычитывали у него то, что у него действительно было.

Поскольку основные аргументы, приводимые в доказательство неизбежности социализма, черпались ими не из области иррациональной веры (что было характерным для христианско-социалистической мысли), а из области философии, эта форма социального утопизма может быть определена как «философский социализм». Подчеркивая предельно условный характер этого названия, мы отдаем себе полный отчет в том, что это была не единственная форма «союза» философии и социализма, ибо в качестве философского основания социалистических учений могла выступать — и на самом деле выступала — не только философия Гегеля*. Однако исходя из соображений краткости изложения мы термином «философский социализм» будем, как правило, обозначать то направление социалистической мысли, которое теоретически подкреплялись идеями философии Гегеля.

В качестве аргументов, с помощью которых обосновывалась необходимость строя общественной гармонии, разные мыслители этого направления брали не всегда одни и те же идеи Гегеля. Иногда больший акцент делался на его принципе исторического отрицания, на концепции переходящего характера отчуждения и идее самоопределения человеческой личности; иногда, наоборот, ударение делалось на идее примирения, синтеза противоположностей; порою на первое место выдвигалась концепция неодолимого развития общества ко все большей свободе, телеологическое положение о разумности истории и т. д.

При обосновании социализма доводами, почерпнутыми из философии Гегеля, принципиально возможны были два

* Подробнее см. в нашей статье «О классификации утопически-социалистических учений». — «Проблемы научного коммунизма», сб. 6. М., 1972.

пути: либо выдвижение в качестве теоретической опоры социализма его рационалистической диалектики, ряда научных положений его философии истории, либо сочленение социалистического идеала прежде всего с мистико-религиозной струей гегелевского учения, с наличествовавшими в его системе элементами пантеизма и провиденциализма.

В первом случае социалистическая мысль обогащалась, развивалась, двигалась вперед. При другом варианте имели место движение назад от высот, достигнутых самим Гегелем, и возвращение социалистической мысли к ее «детским», религиозным формам, к решению проблемы будущего с позиций веры. Европейская социально-философская мысль 30—40-х годов XIX в. реализовала обе очерченные здесь возможности. При этом у целого ряда мыслителей обе эти тенденции сливаются, переплетаются.

Любопытна, впрочем, общая почти всем сторонникам такого «философского социализма» форма, в которой провозглашалась необходимость указанного теоретического синтеза: поскольку наиболее значительные системы социализма были созданы во Франции, идея объединения, интеграции философии и социализма обычно выступала в виде требования слить воедино «практику» Франции и «дух» Германии.

2

В 1834 г. в парижском журнале «Revue des deux Mondes» было опубликовано сочинение, не только говорившее об антихристианском и революционном смысле философии Гегеля, но и сближавшее эту философию с основополагающими принципами учения сен-симонистов. Автором этого сочинения — оно называлось «О Германии со времен Лютера», а в издании на немецком языке «К истории религии и философии в Германии» (1835) — был известный поэт Генрих Гейне.

Гейне, как он сам писал два десятилетия спустя в «Признаниях», первым «без обиняков выболтал тайну школы, до тех пор укутанную в схоластические формулы и известную только посвященным в высшую степень» (37, т. 9, стр. 107), а именно то, что «немецкая философия есть прямая противоположность тому, что мы до сих пор

называли благочестием и страхом божьим, и что наши новейшие философы провозгласили как последнее слово нашей немецкой философии полнейший атеизм» (там же, стр. 108). Первым в Европе Гейне попробовал также решить проблемы, поставленные в утопическом социализме, посредством апелляции к немецкой философии, что означало и попытку повернуть эту философию лицом к проблематике социализма³⁹.

Родство немецкой философии с сен-симонизмом Гейне усмотрел прежде всего в отрицательном отношении обоих учений к традиционной, церковной, «спиритуалистической» христианской религии, в объединяющем их пантеизме. Принцип единства, гармонии, совпадения материального и духовного, природного и божественного отличает, по Гейне, как сен-симонизм, так и величайших мыслителей Германии. ««Бог», которого Спиноза называет единой субстанцией, а немецкие философы абсолютом, есть «все, что существует». Он столько же материя, сколько дух, и то и другое равно божественно, и кто поносит священную материю, грешен столько же, сколько тот, кто грешит против святого духа» (37, т. 6, стр. 68). Исходя из такого понимания пантеизма, якобы снимающего крайности сенсуализма и спиритуализма, материализма и идеализма, Гейне писал — совершенно по-сен-симонистски: «Мы заботимся о благе материи, о материальном счастье народов не потому, что мы, подобно материалистам, относимся с пренебрежением к духу, но потому, что мы знаем, что божественность человека проявляется также в его физическом существе, что нужда разрушает или принижает тело, образ божий, и что от этого погибает равным образом и дух» (там же, стр. 72; см. также стр. 71).

Выступая против спиритуализма, свойственного христианской религии, и развивая идею единства человека в духе сен-симонизма, Гейне провозглашал: «Со временем, когда человечество вновь обретет свое здоровье, когда будет восстановлен мир между душой и телом и они вновь сольются друг с другом в первичной гармонии, тогда едва ли возможно будет даже понять искусственную вражду, созданную между ними христианством» (37, т. 6, стр. 24). Подчеркивая отличие грядущего социального переворота от политической революции XVIII в., Гейне восклицал: «Мы боремся не за человеческие права народа, но за божественные права человека» (там же, стр. 72).

В полемике с пессимистической концепцией истории, развивавшейся немецкой школой романтической историографии, Гейне опирался и на гегелевскую философию истории и на принципы сен-симонизма. Он прокламировал оптимистическую идею грядущего социального обновления: «Да, со всей определенностью я утверждаю: наши потомки будут прекраснее и счастливее нас. Ибо я верю в прогресс, верю, что человечество создано для счастья... Уже здесь, на земле, хотел бы я, при благодатном посредстве свободных политических и промышленных учреждений, утвердить то блаженство, которое, по мнению набожных людей, воцарится лишь на небесах в день страшного суда» (37, т. 6, стр. 25)⁴⁰.

Из тезиса о параллелизме между духовным развитием немцев и французским социально-политическим движением Гейне делал вывод о том, что дальнейшее распространение немецкой философии обязательно приведет к революции в Германии, результатом которой будет истинная, полная демократия (общество «равно чудесных, равно святых, равно блаженных богов»), провозглашенная в «самоновейшей религии» — сен-симонизме (37, т. 6, стр. 73, 92, 106).

Гейне считал, что с Гегелем теоретическое развитие в сущности завершено, «философская революция» совершилась. Идеи нового общества выдвинуты — дело теперь за их практической реализацией в действительном «мире явлений». Провозглашая идею действия, Гейне писал: «Мысль предшествует делу, как молния грому. А немецкий гром, конечно, тоже немец, он не особенно подвижен и приближается с некоторой медлительностью; но он грянет, и тогда, услышав грохот, какой никогда еще не гремел во всемирной истории, знайте: немецкий гром попал, наконец, в цель... В Германии будет разыграна пьеса, в сравнении с которой французская революция покажется лишь безобидной идиллией» (37, т. 6, стр. 138).

Одновременно Гейне критиковал реакционные черты учения Гегеля, порицал его за то, что он «короновался и, увы, слегка даже помазался в Берлине» (37, т. 6, стр. 134), отмечал и попятные тенденции в философии современной ему Германии⁴¹. Тем не менее Гейне настаивал на великой исторической роли немецкой философии: «Немецкая философия есть важное дело, касающееся всего рода человеческого, и лишь отдаленнейшие потомки будут в состоянии судить, достойны мы порицания или хвалы за то, что

вырабатывали сперва нашу философию, а затем нашу революцию» (там же, стр. 136).

В высшей степени показательно, что свою работу Гейне посвятил главе сен-симонистской школы — П. Анфантену. Обращаясь к нему, Гейне писал: «Вы выразили желание познакомиться с развитием идей в Германии за последнее время и с отношениями, связывающими умственное движение в этой стране с последними выводами доктрины (сен-симонизма. — А. В.)... Разрешите поднести вам эту книгу; я хотел бы верить, что она удовлетворит потребности вашей мысли». В сен-симонистах Гейне видел в то время «наиболее передовую часть борцов за освобождение человечества» (37, т. 6, стр. 412).

Выступив провозвестником синтеза немецкой философии и сен-симонизма, Гейне, однако, детально его не разработал.

3

Рождение «философского социализма» в Европе связано прежде всего с деятельностью немецких младогегельянцев — тех именно, которые не удовлетворились лишь атеистическими и революционно-критическими выводами из учения Гегеля, а попытались, оставаясь в целом на позициях гегелевской философии истории, связать ее с социалистическим идеалом.

Идеи утопического социализма распространялись в Германии уже в 20-х годах (Л. Галл). Интерес к ним проявил революционный романтик Г. Бюхнер (см. 343), знакомый также и с гегелевской философией. Определенное воздействие идеи сен-симонистов оказали и на некоторых так называемых младогерманцев; часть из них (Г. Кюне, Г. Лаубе) интересовалась также и Гегелем (см. 266, стр. 19, 23, 24, 31—33).

В 30-х годах социализм привлек внимание и некоторых учеников Гегеля, причем не последнюю роль здесь сыграли события революции 1830 г.⁴² В творчестве одного из наиболее радикальных истолкователей Гегеля, Эдуарда Ганса, видна тенденция к объединению гегелевской философии истории с сен-симонистскими представлениями о будущем. Ганс разделял гегелевское воззрение на разумное развитие мира. Однако, критикуя политический консерватизм своего учителя и его «правых» последователей, Ганс

утверждал, что «абсолютная идея, далекая от того, чтобы найти свою окончательную и совершенную форму в тогдашних прусских политических учреждениях, должна постоянно развиваться, стремясь к полному осуществлению своей сущности» (цит. по 296, стр. 100). Во время своего пребывания в Париже накануне и после Июльской революции 1830 г.⁴³ он познакомился с учением сен-симонистов. С пониманием и воодушевлением отнесся он к основному их принципу — требованию полного освобождения человечества посредством иной, более разумной организации производства и справедливого распределения благ. В книге «Описание исторических личностей и их эпохи» (Берлин, 1836), вышедшей в то время, когда Маркс слушал его лекции, Ганс писал о сен-симонистах: «Они правильно заметили, что рабство, по существу, еще не исчезло, что оно было отменено только формально, но фактически осталось в полнейшей неприкосновенности. Подобно тому как прежде друг другу противостояли господин и раб, позднее патриций и плебей, потом сеньор и вассал, так теперь противостоят бездельник и трудящийся... Разве это не рабство, когда человека эксплуатируют, как животное, даже если он и свободен в противном случае умереть с голода?.. Неужели нет никакого средства против этого? Конечно, есть: это свободная корпорация, это — обобществление» (цит. по 296, стр. 103). Однако и Гансом, как и Гейне, синтез философии и социализма был скорее провозглашен, нежели осуществлен.

Заметной вехой на пути к объединению Гегеля с социализмом было выступление одного из ранних младогегельянцев, поляка по происхождению, Августа Цешковского — автора книги «Пролегомена к историософии» (Берлин, 1838).

Пожалуй, в этой работе был впервые в рамках гегельянства предельно ясно и резко поставлен вопрос о необходимости обратить философию к будущему. Только тогда, по Цешковскому, человек сможет сотрудничать с мировой историей. Гегель «ни звука не проронил о будущем, более того, он считал, что при исследовании истории философия могла обладать только обратно действующей силой и что будущее должно быть совершенно исключено из сферы спекуляции. Мы же с нашей стороны должны с самого начала объявить, — подчеркивал Цешковский, — что без познания будущего, без будущего как интегральной

части истории, которая представляет собой реализацию назначения человечества, невозможно достигнуть познания органической и идеальной цельности, как и аподиктического процесса всемирной истории. Поэтому констатация познаваемости будущего есть необходимая предпосылка для организма истории» (цит. по 296, стр. 151).

Мало того, развивая общую для всего младогегельянства идею поворота философии к жизни, Цешковский доводил эту идею до требования сознательного участия человека в построении будущего по эскизам разума, открытым философией: «Отныне философия начнет становиться прикладной... теперь, следовательно, начнется ее постоянное влияние на социальные отношения человечества, чтобы развивать абсолютную объективную истину не только в уже существующей, но и в самой образующейся действительности. Отсюда делается понятной дошедшая в наше время до мономании неистовая страсть создавать социальные системы и а priori строить общество, которое есть не что иное, как смутное предчувствие еще не созревшего до ясного осознания требования времени» (цит. по 296, стр. 151).

В этой связи Цешковский хвалит систему Фурье: «Я привлекаю внимание спекулятивных мыслителей к системе Фурье не потому, что не вижу ее существенных недостатков, которые превращают эту систему в утопию, но потому, что хочу показать, что [ею] был сделан значительный шаг по пути развития органической истины в области действительности». Утопия Фурье — это, по Цешковскому, «непосредственное примирение платоновского принципа с руссоистским» (вспомним, что и Гегель стремился найти единство этих двух крайних, по его мнению, подходов к проблеме наилучшего общества) и, как таковая, она «имеет, конечно, огромное значение для будущего». Правда, данная утопия не есть еще высшее примирение этих двух противоположных друг другу принципов; кроме того, она еще не развила органически «свой органический зародыш». Если бы это произошло, она перестала бы быть утопией. И потому «Фурье — это величайший, но также и последний утопист» (190, стр. 427).

Однако, считает Цешковский, поскольку «сознание теперь должно упреждать деятельность», постольку «отнюдь не следует слишком опасаться конструирования

социальных отношений, ибо недостаток утопий состоит как раз не в том, что они чересчур разумны в отношении действительности, но, наоборот, в том, что они недостаточно [разумны]» (190, стр. 427—428; ср. 276, стр. 306). Фурьеризм, по мнению Цешковского, «капитулирует перед предвзятой действительностью», но именно эта система наиболее близка к немецкой философии; «она чрезвычайно спекулятивна, хотя не имеет ни спекулятивной формы, ни спекулятивного сознания» (цит. по 296, стр. 151).

Оставив в стороне вопрос об адекватности этих оценок фурьеризма (подробнее см. 276, стр. 268 и 305—307), мы должны отметить, что Цешковский сделал лишь первую попытку теоретического сочетания Гегеля с социализмом. К тому же взгляды его были в большой степени окрашены в религиозно-мессианские тона (эта сторона его мировоззрения впоследствии стала определяющей).

Теснее связал социализм с философией в начале 40-х годов Мозес Гесс. «...Он был первым, — говорит Огюст Корню, — кто соединил в философии действия гегелевскую философию с французским социализмом, причем не только намеками, как Цешковский, но вполне определенно» (296, стр. 235—236). Энгельс называл Гесса первым среди тех, кто сделал из младогегельянства коммунистические выводы. «...Коммунизм, — писал Энгельс, — был столь необходимым следствием неогегельянской философии, что никакое противодействие не могло помешать его развитию...» (2, т. 1, стр. 539)⁴⁴.

Противник субъективизма и волюнтаризма в истории, Гесс, оставаясь в целом на гегельянской платформе, поставил проблему положительного социального идеала. Подобно многим другим радикалам того времени он выступал за соединение духа Германии и Франции, причем прямо высказывался за гармонию, проповедуемую фурьеристами: «Гармония — основа священного царства, цель, к которой прежде всего стремится наше время» (цит. по 296, стр. 231).

В «Европейской триархии» (1841) Гесс писал, что прежнюю немецкую философию, включая гегельянство, можно называть философией прошлого. «Если философия не может больше возвратиться к догматизму, то она должна, чтобы достигнуть чего-то положительного, перешагнуть через самое себя к делу. Философия дела отличается от прежней философии истории тем, что она влечет в область

спекуляции не только прошлое и настоящее, но вместе с этими двумя факторами и исходя из них также и будущее» (цит. по 296, стр. 232).

В статье «Социализм и коммунизм» Гесс продолжал развивать эти взгляды: «Состояние общности является практическим осуществлением философской этики, которая видит в свободной деятельности истинное и единственное наслаждение, так называемое высшее благо, и, наоборот, состояние раздельного имущества является практическим осуществлением эгоизма и безнравственности, которое, с одной стороны, отрицает свободную деятельность и низводит ее до рабского труда, а с другой стороны, на место высшего человеческого блага ставит животное наслаждение как достойную цель этого животного труда» (цит. по 296, стр. 387). И здесь же: «Французский и немецкий дух сделали истиной основной принцип нового времени. Но, чтобы осуществить эту истину в жизни, нужно снова соединить оба ее момента — личную свободу и социальное равенство. Без абсолютного равенства, без французского коммунизма, с одной стороны, а с другой стороны... без немецкого атеизма (в котором Гесс видел один из решающих выводов из немецкой, гегелевской философии. — А. В.) ни личная свобода, ни социальное равенство не могут стать действительной истиной» (там же, стр. 386).

Сравнивая «установленные в строго научной форме учения Гегеля и Фурье», писал Гесс, «поражаешься их сходству». «Через Фурье и Гегеля французский и немецкий дух поднялись на ту абсолютную точку зрения, на которой бесконечное право субъекта, личная свобода, или абсолютно свободная личность, и закон не менее правого объективного мира, абсолютное равенство всех личностей в обществе, больше не являются противоположностями, а становятся двумя друг друга дополняющими моментами одного и того же принципа, принципа абсолютного единства всякой жизни» (цит. по 276, стр. 267)⁴⁵.

Идеи «философского социализма» нашли прием и понимание также и у некоторых других публицистов, ратовавших в Германии 40-х годов за претворение теории, философии в жизнь.

Своеобразную трактовку получили они у Л. Фейербаха. Известно, что Фейербах питал глубокую антипатию к буржуазным порядкам, разобщающим людей, искажающим их нравственную природу. «Уже в 1835 г. в рецензии на

книгу шеллингианца Ф. Ю. Штала «Христианское учение о праве и государстве» Фейербах отрицает совместимость христианства с частной собственностью и считает беспочвенными попытки освятить право собственности христианскими принципами. Уже тогда его упрекали в том, что он под видом христианских заветов пропагандирует идеалы сен-симонизма» (236, стр. 129).

При разработке своей концепции философского антропологизма Фейербах в своих работах конца 30 — 40-х годов столкнулся со следующей проблемой: как, выступая против мнимочеловечной религии и абстрактной бесчеловечной философии, делая человека основой и центром философии, не скатиться к проповеди индивидуализма, которой грешили некоторые современные ему радикалы?

При всем своем антропологизме Фейербах вовсе не хочет быть натуралистом и выводить социальное из природного. Да, своим существованием человек обязан природе, но тем, что он человек, он обязан человеку. Ибо «человек является и называется человеком не в силу своей плоти, а в силу своего духа» (179, т. II, стр. 121). «Единичная человеческая сила ограничена; соединенная с другими, она бесконечна. Знание одного человека ограничено, но не ограничен разум, не ограничена наука, поскольку она есть общий акт человечества, и не только потому, что над созданием науки работает бесчисленное множество людей, но и потому, что научный гений известной эпохи соединяет в себе определенным, индивидуальным образом умственные силы всех предыдущих гениев, благодаря чему его сила не является единичной. Остроумие, пронизательность, фантазия, чувство, как нечто отличное от ощущения, разум — все эти так называемые душевные силы суть силы всего человечества, а не отдельного человека; это — продукты культуры, продукты человеческого общества» (там же, стр. 115). И любовь, по Фейербаху, это тоже «акт общественный» (там же). Более того, в последнем счете самой важной, человеческой — истинно человеческой! — связью оказываются отношения любви: «Личность недостаточна, несовершенна, слаба, беспомощна, а любовь сильна, совершенна, удовлетворена, спокойна, самодовольна, бесконечна, так как в любви самоощущение индивидуальности обращается в самоощущение совершенства рода» (там же, стр. 189).

Иначе говоря: Фейербах хочет быть гуманистом, коллективистом. Он за социальное, общественное установление законов жизни человеческого рода, против апофеоза индивидуального, личного. И это общественное в человеке выражается в его деятельности: «Не воля, как таковая, не просто знание, а лишь целесообразная деятельность, объединяющая теоретическую и практическую деятельность, дает человеку нравственную основу и выдержку, то есть характер» (179, т. II, стр. 96; см. также стр. 204—205).

Фейербах даже называет себя иногда «коммунистом», в самом деле обнаруживая известную близость к социализму — к социализму этического толка и к тому же с религиозной окраской⁴⁶. О социалистическом характере взглядов Фейербаха считали возможным говорить основоположники марксистского учения. Так, в своем письме Фейербаху от 11 августа 1844 г. Маркс писал: «Ваши книги «Философия будущего» и «Сущность веры»⁴⁷, несмотря на их небольшой размер, имеют во всяком случае большее значение, чем вся теперешняя немецкая литература, вместе взятая.

В этих сочинениях Вы — я не знаю, намеренно ли — дали социализму философскую основу, и коммунисты сразу так и поняли эти Ваши работы. Единение людей с людьми, основанное на реальном различии между людьми, понятие человеческого рода, перенесенное с неба абстракции на реальную землю, — что это такое, как не понятие *общества!*» (2, т. 27, стр. 381)⁴⁸.

4

Утопический социализм, опирающийся на немецкую философию, находит отклик и во французской общественной мысли 30—40-х годов. Здесь обнаруживается обратная тяга — социалистов к Гегелю. Обращение французской социалистической мысли к Гегелю свидетельствовало о потребности в более фундаментальном теоретическом обосновании социалистического идеала, в подведении под него более солидной философской базы.

Интерес к немецкой философии проявляли Анфантен и некоторые другие сен-симонисты. Мы уже говорили, что Гейне написал свою работу о религии и философии в Гер-

мании как бы по просьбе Анфантена. Целый ряд гегелевских идей (об избранных народах и др.) содержался в «Изложении учения Сен-Симона».

Ж. Лерминье уже в начале 30-х годов не только выступает со своим — впрочем, как уже говорилось, весьма неглубоким — истолкованием гегелевских идей, но вместе с тем, по выражению А. И. Тургенева, и «сен-симонствует» (177, стр. 126).

Одну из теоретических основ своего учения о развитии человечества к «земному раю» усматривает в идеях немецкой философии Пьер Леру.

Характерно, что в Пьере Леру основоположники марксизма видели именно философского социалиста. В 1843 г. Энгельс назвал «философа Пьера Леру» среди «лучших умов Франции», которые «в большинстве своем приветствуют рост коммунизма» и «более или менее склоняются к коммунистическим доктринам». Энгельс считал, что в «Независимом обозрении» Леру «основные положения коммунизма защищаются с философской точки зрения» (2, т. 1, стр. 533; см. также т. 27, стр. 376—377).

Уже как несомненный социалист-гегельянец выступает в некоторых своих произведениях 40-х годов Пьер-Жозеф Прудон. Из Гегеля он берет прежде всего принцип триадичности и идею противоречивого исторического развития (см. 287).

Правда, как было показано Марксом в «Нищете философии», попытка Прудона опереться на Гегеля для обоснования социализма оказалась несостоятельной. Вместо синтеза социализма с философией у него получилась эклектика, выхолащивание реального исторического процесса, замена экономического анализа метафизическими спекуляциями (знаменитые «серии») (см. 2, т. 4, стр. 131, 135—136, 140—142, 146—147). Но эта критика велась Марксом уже в 1846—1847 гг., с высоты теории, в корне отличающейся от прудоновских упражнений.

Что же касается начала 40-х годов, то идеи Прудона этого времени имели определенное положительное значение. Здесь опять-таки можно было бы опереться на оценки Маркса и Энгельса, а также на свидетельства других современников, например Герцена и Э. Дембовского.

Свою лепту в процесс сближения идейных течений, выступивших впоследствии источниками научного социализма, в дело философского обоснования социализма аргу-

ментами, почерпнутыми из гегелевской теории, внесли мыслители и ряда стран Восточной Европы.

В Польше конца 30-х — первой половины 40-х годов имели довольно широкое хождение идеи Цешковского, отличавшиеся сочетанием «философского социализма» с религиозной мистикой и даже мессианизмом. В работе «Бог и палингенезис» (1842), как и в других своих сочинениях, следовавших за уже упомянутой брошюрой «Прологомена к историософии», Цешковский развивал мысль о том, что история должна завершиться установлением царства божьего на земле, социальной гармонией в духе заветов первоначального христианства. И чем дальше, тем сильнее звучал у Цешковского такой мотив: избранным народом, народом-богоносцем, который возглавит человечество в его движении к царству равенства, царству палингенезиса, будет польский народ; Польша — искупительница «политических грехов» остального мира (см. 282, стр. 289) ⁴⁹.

Определенное воздействие идеи Гегеля оказали и на социально-мессианский утопизм Адама Мицкевича. Он слушал в Берлине лекции самого Гегеля (в 1829 г.), был знаком с гегельянской литературой — немецкой (К. Михелета, в частности) и польской. Правда, к младогегельянцам Мицкевич относился в общем отрицательно, считая их проповедь «критического» действия демагогией. Однако это не мешало ему проводить определенную аналогию между послегегелевской философией в Германии и политическим движением во Франции ⁵⁰. Именно в связи с оценкой идей Цешковского Мицкевич говорил о том, что «теперь... философия дошла до того пункта, где она поняла необходимость объяснить философски ассоциации и дать формулу политического положения...» (79, т. II, стр. 325). Само понятие «ассоциация» было явно заимствовано Мицкевичем у социалистов ⁵¹. Социализм, полагал Мицкевич, обязан своим происхождением тому, что «люди, сохранившие веру в прогресс человечества и интересующиеся судьбой народа, непременно должны были искать новых начал и способов ассоциации» (цит. по 276, стр. 304).

Если эти польские мыслители при сочетании философии с социализмом опирались в основном на гегелевский телеологизм, использовали наряду с некоторыми диалектическими его идеями главным образом его идеалистические и даже мистико-религиозные положения, то представители

другого направления в «философском социализме» Польши 40-х годов исходили в процессе теоретического обоснования социалистического идеала главным образом из рационалистических идей гегелевской диалектики.

К этому направлению относится Хенрик Каменьский. Занимая в области философии истории позиции, родственные гегелевским, но стремясь отмежеваться от мистицизма в трактовке общественного прогресса, понять этот прогресс как следствие самодеятельного развития человеческого духа, Каменьский ратовал за ликвидацию, примирение социальных конфликтов, за единство теории и практики, соединение философии с практической деятельностью людей и считал, что итогом человеческого развития будет социалистический строй, «нормальная материально-общественная организация» (79, т. II, стр. 668—669). «В нынешнем философском мире, — писал Каменьский, — замечается великое и всеобщее стремление к спасительной реформе, стремление, проявляющееся в широком распространении того, что можно выразить одним названием — *практическая философия*. Человечество надеется на наступление новой эпохи науки, приход которой ускоряют смелые и многосторонние стремления, желающие освободить науку от мертвых форм, сделать ее полнокровной и воплотить в общественную жизнь. Эта новая эпоха еще не имеет четких и определенных черт, ибо она все еще находится в состоянии становления, но она, несомненно, получит завершение благодаря могучим требованиям развивающегося духа народных масс» (там же, стр. 802).

Конструируя мост между гармоническим будущим и «практической философией», размышляя об историческом прогрессе, Каменьский прямо указывал на грядущую ликвидацию эксплуататорских отношений и установление сначала социализма (общества, где будет господствовать «разумно понятый общий интерес», люди будут трудиться «из-за выгоды», а необходимые продукты получать «по заслугам»), а затем и коммунизма (тут «труд означал бы счастье, которого все стали бы добиваться, посвящая плоды своих усилий обществу») (79, т. II, стр. 857).

Русский мыслитель петрашевец Н. А. Спешнев дал очень близкое к истине определение идей Каменьского: «Это реминисценция гуманитарной теории Пьера Леру, видоизмененной под влиянием новейшей немецкой метафизики» (182, стр. 488).

Классическим представителем рационалистического течения в польском «философском социализме» был выдающийся революционер-демократ Эдвард Дембовский. Материалист по общефилософскому мировоззрению, он резко осуждал попытки притянуть религию к теоретическому обоснованию революции и социализма. Имея в виду христианский социализм Ламенне, Дембовский писал, что «примирение принципов католицизма с демократическими принципами есть подлинный абсурд, есть эклектизм, механическое соединение мысли реакционной и мысли прогрессивной, демократической» (79, т. III, стр. 200). Даже Леру не удовлетворял Дембовского: прогрессивные принципы тот также соединяет «с верой (хотя и не с христианской, а тем более не с католической)» (там же).

Считая «левую гегелевскую школу» «крайним полюсом религиозного радикализма» (79, т. III, стр. 292), называя «Deutsche Jahrbücher» «органом современной философии», (там же, стр. 214), Дембовский поддерживал это идейное направление. Он хвалил работы Цешковского и ссылался на Каменьского (см. там же, стр. 95, 96, 114, 186—187, 274 и др.), но вместе с тем полагал, что выдвижение этой группой мыслителей понятия «действие» — лишь простое отрицание гегелевского учения, «второй лик абсолютного духа». Высший, «третий лик» — творчество; оно центральная категория всей системы идей Дембовского (см. там же, стр. 114—115, 141 и др.). Законом существования бытия, писал Дембовский в 1843 г., является прогресс, развитие, жизнь, творчество (в другом месте Дембовский отождествляет понятия «творчество» и «свобода») (см. 79, т. III, стр. 154). «Понимание бытия как творчества — это наивысшая точка зрения, к которой мы приходим. Подобное понимание бытия является точным логическим выводом из предшествовавших понятий — бытия как мысли у Гегеля и бытия как действия у Цешковского — и обнимает всю область понятия обо всем, а тем самым и понятие прогресса и философии» (там же, стр. 186).

Борьба в обществе, согласно Дембовскому, происходит от раздвоения мысли и дела; современная же эпоха должна соединить французскую практику с немецкой теорией (см. 79, т. III, стр. 272)⁵². «Понятие творчества решает задачу нашего времени, задачу соединения мысли с делом, ибо оно есть выражение их союза; это понятие является принципом, который ляжет в основу будущего мира, а сле-

довательно, и будущей философии» (там же, стр. 274). «Точка зрения творчества вводит принципы чисто народные, основанные на равенстве, коллективизме, братстве и свободе, требуя, чтобы каждому воздавалось по способностям, а каждой способности — по ее делам, отвергая, однако, сен-симонистский папизм и провозглашая народное братство. В этом заключается главное отличие данной точки зрения от гегельянства, которое примиряется с существующим общественным злом и поэтому не приходит к тем конечным выводам, которые могут из него вытекать» (там же, стр. 187).

Совершенный общественный строй характеризуется отсутствием частной собственности. Со временем народы «достигнут абсолютной общности, а тем самым и свободы» (79, т. III, стр. 155). Представление об этом идеале народной жизни должно быть разработано наукой об обществе, которая «заменит ныне целиком отжившие свой век мертвые плоды болезненного воображения, иллюзии, которые раньше так сильно влияли на человечество» (там же, стр. 286).

По мнению Дембовского, «зародышем будущей действительной науки об обществе» (79, т. III, стр. 245) является учение Фурье. «Общественная наука со времен Фурье (это, собственно, его главная заслуга), умело и положительно разработанная, приходит теперь к убеждению, что нельзя *a priori* навязывать обществу ту или иную форму общественного устройства, измышлять те или иные новые формы и навязывать их существующим общественным формам, но что необходимо, познав всеобщий закон прогресса, исследовать способы перехода мысли в действие и ступени, которые проходит общественная мысль в своем развитии. Общественная наука должна оформиться в положительную науку, которую можно было бы доказать во всех ее пунктах и которая, как, скажем, математика, была бы основана на верных и вытекающих одно из другого доказательствах. Такая наука охватит не только все возможные формы прогрессивного общественного устройства, но и проследит непрерывную цепь их смены. Фурье первый заложил основы этой новой точки зрения, которая может быть осуществлена лишь благодаря обширному и научному применению историософии, как науки о прогрессе человечества, опирающейся на абстрактные принципы. В этом великое значение Фурье» (там же, стр. 244—245).

В этих положениях Дембовского, высказанных им в работе «О поступательном движении в философском понимании реального бытия» (1844), как бы резюмируется существо его идей, осознание им потребности в подлинно научном обосновании социализма⁵³.

Мы потому так подробно остановились на развитии социально-философской мысли в Польше 30—40-х годов, что тенденции в духовной жизни польского общества были очень близки к тем, которые выявились в рассматриваемый период и в России.

Аналогичные формы социально-философского движения наблюдаются в это время и в некоторых других странах Европы. Так, в Чехии «философский социализм» нашел поддержку у таких мыслителей, как Ф. Клацель и А. Сметана (см. 380; 399; 387, стр. 324—347; 267).

Таким образом, опирающийся на некоторые идеи Гегеля социализм, будучи своеобразным итогом настоятельных поисков цельного мировоззрения передовыми мыслителями 30—40-х годов XIX в., представлял собой международное, во всяком случае европейское, течение⁵⁴.

Что касается России, то стремление подкрепить социализм диалектикой Гегеля представляло здесь одну из самых характерных черт идейного движения 40-х годов.

Глава пятая

Русский вариант „союза“

гегелевской философии с социализмом



1

Социалистическая мысль России 40-х годов сложна — и по своим социальным корням, и по теоретическим источникам, и по своему идейному содержанию.

Если говорить о причинах ее формирования и развития, то необходимо в первую очередь отметить следующее: социалистическая мысль России 40-х годов явилась как выражением последовательности демократизма ее представителей, беззаветности их служения интересам широких трудящихся масс, так и результатом разочарования в буржуазном либерализме, уже достаточно обнаружившем к тому времени свою узкоклассовую сущность. Так же как утопический социализм вообще выразил, по словам Ф. Энгельса, «горькое разочарование» в буржуазном обществе (2, т. 20, стр. 268), так и обращение передовых русских мыслителей 40-х годов к идеям социализма было не только свидетельством их непримиримости к николаевской действительности, их враждебности освящающей ее идеологии, но и — в существе своем — показателем их глубокого разочарования в капиталистическом обществе, в идеях буржуазной демократии. Высоко цenia политические свободы, завоеванные западными народами в ходе острых соци-

альных столкновений, ратуя за «европеизацию» России, наиболее демократические мыслители страны вместе с тем не желают закрывать глаза на противоречия, раздирающие капиталистический мир. В противовес либеральным «западникам» они выдвигают в качестве своего идеала социализм, строй гармонии, общество не только формально-правового, политического, но и реального, социального равенства. Грядущая эпоха, пишет Герцен в феврале 1844 г., «на знамени своем поставит не личность, а общину, не свободу, а братство, не абстрактное равенство, а органическое распределение труда» (45, т. 2, стр. 336).

В античеловеческом, негуманном характере капитализма, в порочности этого общественного строя убеждала сама западная действительность. 29 июля 1844 г. Герцен записывает: «В Праге и около работники продолжают войну с машинами, в Тюбингене один честный и трудолюбивый мастеровой... приведенный в совершенное отчаяние безвыходностью положения и желая спасти от бедности детей, зарезал их! Пора же, наконец, опомниться людям, пора явиться религии, которая на хоругви своей поставит уничтожение незаконных привилегий меньшинства» (45, т. 2, стр. 370).

В феврале 1843 г., говоря о гнусностях «современного общественного состояния», Герцен пишет: «Не может человечество идти далее в этих путях незакония. Но как выйти? Тут-то весь вопрос, но на него не может быть полного теоретического ответа. События покажут форму, плоть и силу реформации. Но общий смысл понятен. Общественное управление собственностями и капиталами, артельное житье, организация работ и возмездий и право собственности, поставленное на иных началах. Не совершенное уничтожение личной собственности, а такая инвестируемая обществом, которая государству дает право общих мер, направлений» (45, т. 2, стр. 266; см. также стр. 289—290).

Из западных социалистов в это время наибольшей известностью пользуется в России, пожалуй, Фурье. Во второй половине 40-х годов этим мыслителем была увлечена большая группа членов кружка петрашевцев. Но и в первой половине этого десятилетия Фурье (а не Сен-Симон, как ранее) почитается как наиболее глубокий социальный реформатор. Герцен писал: «Фурьеризм, конечно, всех глубже раскрыл вопрос о социализме, он дал такие осно-

вания, такие начала, на которых можно построить более фаланги и фаланстера» (45, т. 2, стр. 266—267). При этом Герцен указывает и на развитие идей Фурье его последователями: «У Фурье убийственная прозаичность, жалкие мелочи и подробности, поставленные на колоссальном основании, — счастье, что ученики его задвинули его сочинения своими» (там же, стр. 345).

Высокую оценку Герцен дает труду самого значительного из фурьеристов — В. Консидерана «Социальная будущность». Он дважды цитирует его в своем дневнике, полагая, что это «сочинение несравненно энергичнее, полнее, шире по концепции и по исполнению всего вышедшего из школы Фурье. Разбор современности превосходен, становится страшно и стыдно. Раны общественные указаны, и источники их обличены с беспощадностью» (45, т. 2, стр. 359).

Привлекает Герцена прежде всего критическая сторона фурьеризма. Дочитывая в июне 1844 г. первый том упомянутого сочинения Консидерана, он замечает: «...хорошо, чрезвычайно хорошо, но не полное решение задачи; в широком и светлом фаланстере их тесновато, это устройство одной стороны жизни — другим неловко» (45, т. 2, стр. 361).

С идеями Фурье знаком и Белинский. А. А. Краевский читал ему отрывок (запрещенный цензурой) из одной статьи Боткина о празднике фурьеристов. «Чудесно», — восклицал Белинский (16, т. XII, стр. 152).

Знают в России и других французских социалистов. Тщательно штудирует Герцен «Историю десяти лет» Луи Блана. Белинский отзывается об этой работе с большим воодушевлением. Закончив чтение первой части этого труда, он пишет 3 апреля 1843 г.: «Превосходное творение! Для меня оно было откровением. Луи Блан — святой человек — личность его возбудила во мне благоговейную любовь. Какое беспристрастие, благородство, достоинство, сколько поэзии в мыслях, какой язык!» (16, т. XII, стр. 154).

Раньше имя Жорж Санд произносилось Белинским с раздражением, теперь же он с восхищением говорит о его творчестве — именно потому, что оно пронизано социалистическими идеями. Жорж Санд для Белинского этого времени — «звезда спасения и пророчица великого будущего» (16, т. XII, стр. 115). Высокие оценки произведе-

ниям Жорж Санд дает и Герцен (см. 45, т. 2, стр. 222, 371).

И все же, повторяем, наиболее авторитетным западным социальным учением для русских 40-х годов был фурьеризм. Об этом можно судить и по тому, что на страницах «Отечественных записок» при характеристике зарубежной литературы фурьеристским изданиям уделялось большое внимание. Так, в статье «Французская литература» (1842) обозреватель журнала К. Р. Липперт говорил о «бесчисленном множестве произведений, появляющихся ежедневно из школы Фурье и редакции журнала «La Phalange»...» (104, стр. 44)⁵⁵. В перечне этих новых сочинений им назывались работы В. Консидерана, Ф. Кантагреля, А. Паже, новое издание сочинений Ш. Фурье. «Система Фурье, несмотря на свои сумасбродства, приобрела во Франции в последнее время новых энтузиастов, которые хотят дать ей практическое применение», — говорилось в журнале (там же)⁵⁶.

«Любуюсь и отдыхаю я, например, на журнале, которого не назову... — сообщал в одном из своих парижских писем П. В. Анненков, опубликованном в «Отечественных записках» в 1843 г. — Представьте себе вещь, не имеющую ни одной общей черты со столетием, в котором мы жить честь имеем, не соприкасающуюся ни в одной точке с нашими понятиями об обществе, морали, значении и будущности человека, вещь, осуществившую идею о человеке вне своего века так полно, как никогда не представлялась она самому пламенному воображению. Признаюсь, есть какое-то странное наслаждение прислушиваться к голосу, не радующемуся ни одной радости нашей и столь уединенному, что современные явления служат ему только темой для развития фантастической, неудобовообразимой будущности» (9, стр. 92—93; см. также 7, стр. 244—245). По справедливому мнению Б. Ф. Егорова, речь здесь идет, очевидно, о фурьеристском журнале «La Phalange» (см. 271, стр. 58).

Таким образом, на страницах «Отечественных записок» появляются в 1842—1843 гг. материалы, которые можно расценить как своеобразную рекламу французских социалистических учений.

Министра народного просвещения графа Уварова без оснований беспокоила эта направленность журнала. «Он ужасно вооружен против «Отечественных записок»,

говорит, что у них дурное направление — социализм, коммунизм и т. д.», — записал в своем дневнике цензор А. В. Никитенко после одного разговора с министром (125, т. 1, стр. 284).

Это «дурное направление» действительно развивали Белинский и Герцен, не упускавшие случая для пропаганды социалистического идеала в подцензурных статьях.

Приведем лишь один пример. Рассуждая в «Москвитяине» о том, что «в наше время низшие классы, вслед за средними, являются на сцену, и точно как в революции среднее сословие боролось с высшим, так теперь низшее готовится на Западе к борьбе с средним и высшим вместе», Погодин указал на «сен-симонистов, социалистов и коммунистов» как на «предтечей этой борьбы»: они, по его мнению, «соответствуют энциклопедистам, представившим пролог к Французской революции...» (147, стр. 3).

Герцен, воспользовавшись этим выступлением Погодина, написал в статье ««Москвитянин» и вселенная»: «...сам г. Погодин очень верно изложил, как новая жизнь побеждала в Европе феодальную форму, и даже заглянул в будущее» (45, т. 2, стр. 136). Этот намек на правоту и жизненность идей социализма вполне мог быть понят читателями «Отечественных записок».

2

По сравнению с теориями, развивавшимися русскими социалистами 30-х годов, прежде всего Герценом и Огаревым, социалистическая мысль России 40-х годов более реалистична, в большей степени опирается на анализ самой действительности, в том числе и экономических отношений (это особенно видно из статей В. А. Милютина, о которых мы скажем ниже).

Хотя и в это время имеют хождение идеи христианского социализма (в частности, среди петрашевцев и в Кирилло-Мефодиевском обществе), в целом русский утопический социализм 40-х годов основывается на рационалистических постулатах, а не просто на вере в лучшее будущее, окрашенной к тому же в религиозные тона. С этой точки зрения русская социалистическая мысль 40-х годов делает шаг вперед, выступает как более зрелая.

Философское обоснование социализма осуществляется русскими социалистами (как, впрочем, и западными утопи-

стами) фактически в двух вариантах: социалистический идеал, опирающийся на определенные рационалистические философские положения, предстает либо как извечное требование «человеческой природы», либо как нечто неизбежно вытекающее из действия всеобщих законов развития мира, как требование «разума». Эти законы «разума», рассматриваемые как движущие силы истории, зачастую отождествляются, сближаются с законами логики, с абстрактной диалектикой — и вот здесь-то важнейшим отправным пунктом «философского социализма» и служат идеи Гегеля.

Что же касается первого варианта «философского социализма», то при такой его трактовке, характерной, впрочем, не только для 40-х годов, но и для последующих десятилетий, очень широко используется соответствующая аргументация Фурье (этим, в частности, и объясняется популярность его учения). Здесь намечается и тесный блок идей социализма с антропологическими положениями Фейербаха, теория которого и сама не была чужда, как мы говорили, социалистических тенденций.

Так, Огарев, постоянно стремившийся вывести идеал будущего общества из философии истории, вместе с тем утверждал в середине 40-х годов, что только на антропологии может основываться социалистическое учение. «Пока мы не раскусим антропологии, — считает он, — мы — слепцы в социальном мире... Да! только из понятия полноты *des Fürsichseins* [для-себя-бытия], только из антропологии может развиваться *Fraternité* [братство]». (134, т. 2, стр. 362; см. 345, стр. 73).

Апелляция к природе человека особенно характерна для петрашевцев. Отстаивая мысль о необходимости реформировать общественные науки при помощи естественнонаучных методов и данных, петрашевцы полагали: «Должно анализировать природу человека и по требованиям ее устроить ту средину, в которой она должна проявляться» (61, стр. 122). «Социализм, — утверждал Петрашевский, — не есть изобретение новейшего времени... он всегда был в природе человека и в ней пребудет до тех пор, пока человечество не лишится способности развиваться и усовершенствоваться» (182, стр. 423). Один из петрашевцев, Н. С. Кашкин, говорил: человек «научился открывать в естественных науках законы природы; остается применить их к науке общественной. И когда он это сделает, человечество будет иметь закон счастья и совер-

шенства...» (там же, стр. 660). Основная задача «действительного познания», по Кашкину, понять, определить природу человека, чтобы на основании этого познания определить и цель существования человечества, к которой оно должно стремиться (см. там же, стр. 656). Вообще типичным для петрашевцев было соединение теорий утопических социалистов с антропологической философией⁵⁷.

Антропология Фейербаха была одним из опорных камней социализма и у Герцена. П. В. Анненков, говоря о Герцене как о «горячем истолкователе» положений фейербаховской теории, писал, что Герцен связывал «открытый ею переворот в области метафизических идей с политическим переворотом, который возвещали социалисты, в чем [Герцен] опять сходился с Белинским» (8, стр. 274). Действительно, в творчестве Герцена и Белинского можно выделить целый пласт идей, свидетельствующих об их попытках использовать в качестве одной из теоретических основ социализма антропологизм Фейербаха.

Были среди русских социалистов 40-х годов и такие, которые крайне настороженно, а то и просто отрицательно относились к Гегелю: проведенный ими с предельной последовательностью антропологизм оборачивался натурализмом, стремлением к сближению истории с физиологией, что, естественно, приводило к столкновению с «метафизикой», каковой и казалась им гегелевская философия. Так, в статье «Общественные науки в России» В. Н. Майков писал, осуждая «отчаянный синтез немцев», что «величайшие представители науки в Германии (и Гегель, конечно, в их числе. — А. В.) не удовлетворяют требованиям ученой деятельности, позволяя себе предаваться чистому мышлению, независимо от опыта, и тем самым не создают истинной науки» (107, т. 2, стр. 17).

Тем не менее именно учение Гегеля выступает у наиболее глубоких русских социалистов 40-х годов как важнейший источник их философии истории.

И тут мы можем выделить особую струю, своеобразное направление русской социалистической мысли, которое оказывается сходным с тем «философским социализмом», тенденции к которому и черты которого мы видели у Цешковского, Гесса, Леру, Прудона и др. Кстати говоря, произведения этих мыслителей были в той или иной степени известны русским социалистам.

Дальше нами будет показано, что уже на рубеже 30—

40-х годов «Пролегомена к историософии» Цешковского была прочитана некоторыми русскими, в том числе Герценом и Огаревым.

Определенной популярностью пользовался в России Леру, и именно как мыслитель, стремившийся к философскому обоснованию социалистического идеала.

В 1841 г. в предисловии к своему переводу «Рассказов о временах меровингских» О. Тьерри Герцен, отмечая «общее увлечение молодой школы» французских историков «к теоретическим мудрованиям в истории», пишет: «Истинная, единая философия, философия-наука не дается еще французам, и эклектизм Кузеня — так же мало философия, как пространное опровержение его, написанное, может быть, сильнейшей спекулятивной головой, какая теперь есть налицо во Франции, Пьером Леру». В сноске Герцен указывает французское название работы Леру: «Опровержение эклектизма, в котором дается истинное определение философии...» и говорит: «Где нет философии как науки, там не может быть и твердой, последовательной философии истории, как бы ярки и блестящи ни были отдельные мнения, высказанные тем или другим» (45, т. 2, стр. 8)⁵⁸. Таким образом, хотя Герцен и не видит «твердой, последовательной философии истории» во Франции, однако именно Леру, по его мнению, — наиболее глубокий, спекулятивный мыслитель в этой стране.

В том же номере «Отечественных записок», где было напечатано только что цитировавшееся предисловие Герцена, в обозрении «Французская литература» давалась оценка работе Леру «О человечестве», в которой излагалось учение о необходимости для человека «слиться с человечеством», с тем «чтоб иметь возможность быть полезным ему и споспешествовать общему благу, из которого он впоследствии извлечет частицу и для себя» (184, № 2, стр. 16). Автор обозрения замечал при этом: «Видно, что г. Леру практически понимает многие истины, но никак не может изложить их теоретически. Жаль также, что он решается рассуждать о Спинозе и Гегеле, не имея о них ни малейшего понятия» (там же). Как видим, несмотря на упреки Леру, общая оценка, даваемая ему «Отечественными записками» («практически понимает многие истины»), все же достаточно высокая.

Внимание журнала к этому мыслителю не ослабевает и в последующие годы. В № 12 за 1842 г. в «Смеси» сооб-

шалось: «Известный писатель Пьер Леру в своем сочинении «Плютократия» определяет число бедных во Франции до восьми миллионов...» (152, № 12, стр. 136). В «Письме XIII из-за границы» (Париж, 9 марта 1843 г.) Анненков писал о том, что «стихотворная часть» издаваемого Леру «Revue» заполнена «стихами ремесленников, и весьма пригожими» (9, стр. 92). Упоминал здесь Анненков и о том, что «желчный, энергический и талантливый Леру» отрицательно отозвался о мерах «римской» партии по преследованию «атеистической мысли» во Франции, в частности и «современных теорий германских философов» (см. там же, стр. 92, 91).

«Один из самых умных и благородных людей в Европе» — так назвал Леру Т. Н. Грановский (55, т. 2, стр. 440) в письме к Белинскому (лето 1842 г.).

Сам Белинский осенью 1842 г. познакомился со статьей «Culte», опубликованной в «Encyclopédie nouvelle» Леру и Ж. Рейно (см. 16, т. XII, стр. 117). Одна из основных идей этой статьи (она была опубликована еще в 1837 г.) — как согласовать в будущем обществе гражданскую и религиозную свободу для каждого индивида с интересами общества в целом, как избежать противоречий между личной свободой и общественным равенством. По-видимому, прежде всего эта идея привлекла Белинского (см. 320, стр. 37—39). В ноябре 1842 г. он пишет, что его идеалом является «религиозное знание и сознательная религия» (16, т. XII, стр. 114). В этом выражении можно усмотреть следы определенного воздействия на Белинского философско-религиозного социализма Леру (см. также стр. 122).

Небезынтересно отметить, что М. Н. Катков, вернувшийся в начале 1843 г. из-за границы, жаловался в письме от 23 февраля В. А. Елагину: «В Петербурге меня чуть не съели за то, что я не вижу всего спасения человечества в романах Жоржа Занда и в статьях Пьера Леру и т. п.» (цит. по 298, стр. 29).

Определенное влияние идей Леру можно обнаружить и в некоторых статьях Панаева. В очерке «Тля» Панаев обратился с призывом к отечественным литераторам встать во главе общества и исполниться «любовью и религиозным убеждением»: «Да проникнутся сердца наши верованием в великий и мудрый закон прогресса. Золотой век, который слепое предание отыскивало в прошедшем, — впереди нас...» (138, стр. 297). Конец статьи «Французская лите-

ратура» в № 3 «Отечественных записок» за 1843 г., автором которой, по мнению В. С. Нечаевой, был также Панаев, — это, собственно говоря, вариации на темы Леру: «Велик и премудр всемогущий и божественный Промысл... Он ведет нас по пути обновления и совершенствования к жизни лучшей и непрестанно указывает нам вперед туда, на край горизонта, где уже начинает ярко загораться заря...» (цит. по 320, стр. 44).

Одной из особенностей трактовки социалистической мысли Франции на страницах «Отечественных записок» этого времени было подчеркивание ее близости пантеизму, действительно характерному для некоторых французских социалистов.

Вот что, к примеру, говорилось в журнале в 1842 г. В № 4 за этот год К. Липперт писал о выходе 8-го тома «Encyclopédie nouvelle», издаваемой «известным энергичским Леру, бывшим сен-симонистом, вместе с Ре[й]но». О помещенной там статье Рейно «Зороастр», названной Липпертом «замечательной», приводится мнение одного французского журнала: «Мы советуем решаться на чтение этого тома не иначе как вооружившись достаточно против пантеизма, который в последнее время начинает подкапывать общество, и против утопических начал коммунистов, которые суть не что иное, как политическое приложение первого» (104, № 4, стр. 26)⁵⁹.

Эта тирада очень любопытна: пантеизм сближается с коммунизмом, который рассматривается как «политическое приложение первого». Правда, приводятся слова из какого-то «французского журнала», но это дела не меняет.

Вместе с тем «Отечественные записки» (мы уже упоминали об этом) зачастую укоряли французских социалистов в игнорировании либо недооценке современной немецкой, прежде всего гегелевской, философии. Вот еще пример. В одной из статей 1841 г. «французы» (имелся в виду, собственно говоря, Лерминье) упрекались в том, что они «мало знакомы с немцами, и особенно с Гегелем, что они даже заглавия и оглавления книг читают кое-как, а о предметах великих судят с легкостью непростительною» (184, стр. 16)⁶⁰.

В этой связи стоит обратить внимание на высказывания отечественных социалистов о Прудоне. Его сочинения уже в первой половине 40-х годов в ходу у русских. О «зломом характере Прудоновых брошюр» в феврале

1843 г. пишет в своем дневнике Герцен (45, т. 2, стр. 267). Причем, по Герцену, такой их характер вполне оправдывается «гносностями» современного общественного состояния. Герцен не называет здесь этих «брошюр», но то, что он говорит во множественном числе, заставляет думать, что некоторые из них были ему известны⁶¹.

В декабре этого же года Герцен пишет: «Что за великое дело публичность! Именно как Proudhon говорит, — что работникам платят каждому отдельно, а не ценят новую силу, происходящую из совокупности их» (45, т. 2, стр. 320—321). Как можно заключить из этих слов, Герцен знаком в это время с идеями работы Прудона «Что такое собственность», ибо приводимая им мысль развивалась французским писателем в III главе этой книги.

Правда, тогда Герцен вряд ли еще читал эту работу. Лишь год спустя, в декабре 1844 г., он записывает в дневнике: «Наконец, я достал брошюру Прудона «О собственности». Прекрасное произведение, не токмо не ниже, но выше того, что говорили и писали о ней. Разумеется, для думавших об этих предметах, для страдавших над подобными социальными вопросами главный тезис его не нов; но развитие превосходно, метко, сильно, остро и проникнуто огнем. Он совершенно отрицает собственность и признает владение индивидуальное, и это не личный взгляд, а вывод логический и строгий, которым он развивает невозможность, преступность, нелепость права собственности и необходимость владения» (45, т. 2, стр. 391).

В феврале 1845 г. Герцен читает другое сочинение «того Прудона, который писал о собственности», — «Создание порядка в человечестве, или Принципы политической организации». «Книга эта... — пишет Герцен, — чрезвычайно замечательное явление». К этому Герцен добавляет, что «надобно, читая Прудона, как П. Леру и других французских философствующих, непрерывно помнить, что у них есть свои странные мысли и приемы, *des niaiseries* [нелепости], иллогизмы и пр. Сквозь это надобно пробиться, надобно это принять за дурную привычку, которую мы терпим в талантливом человеке, и идти далее» (45, т. 2, стр. 408).

Герцен обращает особое внимание как раз на философско-историческое обоснование Прудона социализма: «Прудон решительно поднимается в спекулятивное мышление, он резко и смело отделался от рассудочных категорий, пре-

красно выводит недостаток каузальности, субстанциальности и снимает их своими сериями, т. е. понятием, расчленивающимся на все свои моменты и снятым разумением как тотальность» (45, т. 2, стр. 409).

Соглашаясь с прудоновским доказательством «невозможности религии в грядущем», Герцен считает неверным мнение Прудона о том, что философия является «также прошедшим моментом». Он считает, что «явным образом несправедливо» определять философию лишь как «науку причины». Очевидное сомнение вызывает у Герцена и попытка Прудона поставить на место философии «метафизику, науку о сериальных отношениях», которая якобы «одна останется с частными науками. Да почему же это метафизика? Если он под философией понимает исключительный идеализм, дело другое, но где же право, разве он в Спинозе и в Гегеле и в самом Канте (которого он изучал, кажется) не видел больше своего определения?» (45, т. 2, стр. 409).

Итак, Герцен хвалит Прудона за «спекулятивность», но упрекает в плохом понимании смысла философии. Иначе говоря, та «метафизика», которая была теоретическим базисом прудоновского социализма, не вполне удовлетворяла Герцена.

В конце 1843 г. Герцен получил возможность более подробно познакомиться с немецким утопическим социализмом. Прочитав брошюру «Коммунисты в Швейцарии» (Цюрих, 1843), представлявшую собой доклад правительственной комиссии, составленный И. К. Блюнчли⁶², Герцен называет приведенные в нем отрывки из сочинений В. Вейтлинга красноречивыми и сильными. «Распространение коммунизма шло очень быстро между работниками швейцарскими и германскими, — отмечает Герцен. — Начала их известны. Eine vollkommene Gesellschaft hat keine Regierung, sondern eine Verwaltung [в совершенном обществе нет правительства, существует только управление] — организация работ, равенство in facto, война собственности etc., etc. Много одушевления, слова Вейтлинга иногда поднимаются до апостольской проповеди; прекрасно определяют они свое отношение к либералам. Есть нелепости (например, теория воровства), но есть зато резкая истина» (45, т. 2, стр. 313—314).

Из брошюры Блюнчли Герцен мог составить некоторое представление и о «философском социализме» М. Гесса.

Там, в частности, цитировалось такое письмо парижского корреспондента Вейтлингу от 15 мая 1843 г.: «Гесс — последовательный младогегельянец чистой воды, а потому коммунист. Коммунизм ... строго необходимое следствие из гегелевской системы мышления... Гесс очень эффективно влияет на высокообразованных, но он говорит понятиями, следовательно, не наглядно, а потому недоступно для малообразованных. Так обстоит дело со всеми немецкими философами до сих пор. Он понимает это и подает надежды на исправление...» (цит. по 296, стр. 384)⁶³.

Не сбрасывая вовсе со счета возможного воздействия на русскую социалистическую мысль 40-х годов произведений западноевропейского «философского социализма», скажем еще раз, что к сближению идей Гегеля и социализма отечественных мыслителей толкало прежде всего ясное осознание ими — под определяющим воздействием потребностей освободительного движения — насущных задач общественной науки: дать социалистическому идеалу более глубокое, более фундаментальное обоснование, применить диалектику не только к прошлому, но и к будущему, к самой формирующейся действительности.

В своем творчестве 1841—1845 гг. русские социалисты, прежде всего Герцен и Белинский, и реализовали это свое стремление к синтезу ранее далеких друг от друга направлений мысли. Чернышевский писал по этому поводу, что «единство понятий», отличавшее наиболее глубоких мыслителей России 40-х годов, «у нас только укреплялось, а не рождено было внешними влияниями. Деятели, стоявшие тогда во главе нашего умственного движения, конечно, ободрялись тем, что согласие с ними всех современных мыслителей Европы подтверждало справедливость их понятий; но эти люди уже не зависели ни от каких посторонних авторитетов в своих понятиях... Тот прогресс в понятиях, который сгладил прежнюю разрозненность, совершился у нас самостоятельным образом. Тут в первый раз умственная жизнь нашего отечества произвела людей, которые шли наряду с мыслителями Европы, а не в свите их учеников, как бывало прежде» (194, т. III, стр. 224).

Мы уже говорили, что тенденция к объединению философии Гегеля и утопического социализма была присуща идейным исканиям В. С. Печерина. Точнее говоря, она у него лишь наметилась.

Что же касается 40-х годов, то здесь «союз» гегелев-

ской философии с социализмом получает не только форму своеобразной, более или менее законченной концепции, но и публичное, литературное выражение, главным образом в произведениях Герцена и Белинского, а также отчасти у Бакунина и Огарева.

Обоснование социализма посредством диалектических идей Гегеля осуществляется каждым из них в оригинальной творческой манере; у каждого из них оно имеет свои особенности. Можно, однако, отметить и некоторые общие черты этого идейного поиска, схематически выделить несколько линий, по которым происходило сближение русскими мыслителями гегелевских и социалистических идей.

3

Прежде всего — и это хотя и внешняя, но достаточно важная сторона дела — русские мыслители осознают и развивают мысль об интернациональном характере социально-философской науки, о необходимости единения немецких философских учений и разработанных во Франции социальных теорий.

Прежние представления о том, будто мировая наука развивается, олицетворяется учеными какой-либо одной страны, признаются теперь односторонними и отбрасываются. Что касается немецкой философии и французской социальной мысли, то русские писатели указывают и на слабые, и на сильные стороны как той, так и другой. Центральная же идея у них заключается в следующем: необходимо соединить рациональные моменты обоих направлений мысли; это соединение рассматривается ими и как объективная тенденция самой истории, и как насущная задача науки. При этом — в соответствии с положениями Гегеля, говорившего о переходе исторической инициативы от одного народа к другому, — указывалось на возможность того, что это соединение будет осуществлено не немцами и не французами, а каким-то другим народом, скажем, русскими.

Вообще тема сближения «практики» Франции и «теории» Германии — одна из излюбленных у русских журналистов того времени. В особенности популярной она была в «Отечественных записках».

Уже в 1839 г. в некрологе, посвященном памяти Э. Ганса, Я. М. Неверов писал в этом журнале о «тайной сим-

патии» немецкого философа к «современным требованиям» (120, стр. 42). Учитывая характер мировоззрения Ганса, легко усмотреть здесь намек на его сочувственное отношение к французским социалистическим учениям.

В другой статье — «Германская литература в последнее десятилетие, 1830—1840 г.» — Неверов среди факторов, способствовавших развитию в Германии «критизирующего направления», упоминал сен-симонизм. По его мнению, этот развившийся в Германии в необыкновенной степени критицизм «сильно поддерживался учением Гегеля» (119, стр. 38, 39). Как видим, здесь обращается внимание на склонность к критике как общую черту и сен-симонизма, и учения Гегеля.

В. П. Боткин в обзоре «Германская литература», опубликованном в № 4 «Отечественных записок» 1843 г., писал о потребности Германии и Франции во взаимном сближении. Он критиковал здесь немцев за их пренебрежительное отношение к французам: погрузившись в отвлеченную теорию, они забыли о политике, составляющей во Франции «общее дело всех», и потому «потеряли из созерцания весь подвиг, все стремление современного человечества» (19, № 4, стр. 36). В полемике с К. Гуцковым Боткин указывал на ретроградные явления в немецкой жизни: «...в Германии такие люди, как Гарденберг, Генц, Гёррес, Шеллинг, Стефенс, Лео и другие], совершенно отреклись от своего прошедшего и изменили свои убеждения; Гуцков не вспоминает о том, что была и что стала теперь пресловутая «юная Германия», к которой принадлежали некогда Лаубе, Мундт и сам Гуцков... В Германии лишь в последние годы были два-три журнала, которыми могла гордиться немецкая журналистика» (там же, стр. 39). И вместе с тем Боткин подчеркивал: «Теперь более, нежели прежде, Франция и Германия занимаются друг другом... В обеих нациях зреет предчувствие их родственного исторического назначения, которое некогда искренно сближит их обе, несмотря на возгласы всех романтических и исторических голов нашего времени» (там же, стр. 35)⁶⁴.

Всего более мысль о потребности в объединении «духа» Франции и Германии была разработана в произведениях Герцена и Белинского.

В своем дневнике Герцен отмечает, что «характеры Германии и Франции в деле эмансипации» противоположны. В Германии — «твердая мысль, глубина и притом

квиелизм». Во Франции — «сколько жизни, огня, слов таких, которые сейчас соберут кружки на бульварах, и притом какая плоскость понимания истин независимо от современных интересов! Философски-политические статьи просто смешны; фр[анцузы] двумя веками отстали в спекуляции от немцев, так, как немцы пятью от французов в приложении идеи права к действительности» (45, т. 2, стр. 224). При всем том Герцен видит и общее в социально-политическом и духовном развитии двух народов: «Франция, — пишет он в «Дилетантизме в науке», — своим путем дошла до заключений, очень близких к заключениям науки германской, но не умеет перенести их на всеобщий язык науки, так, как Германия не умеет языком жизни повторить логику» (45, т. 3, стр. 73).

Согласно Белинскому, в современном мире начинается единение человечества, народы постепенно сливаются в единое семейство. Но это только начало. Дорогу в будущее, где наука будет примирена с жизнью, прокладывает Франция, «эта Эллада нового мира». «В новом человечестве воскреснет древняя Греция» (16, т. V, стр. 630), вполне покорившая своему духу царство материи. И тогда «солнце разума взойдет над человечеством, и никто из носящих имя человека не будет исключен из даров всем равно присущего духа человеческого, и для всех сознание будет жизнью, а жизнь сознанием, мысль делом и дело мыслью, и для всех будет новая земля и новое небо» (там же, стр. 771).

Да, Германия и Франция — это два противоположных полюса. Немцы имеют всемирно-историческое значение в науке и искусстве, но отличаются пошлостью в гражданском и семейном быту. Для французов наука и искусство — «средства для общественного развития, для отрешения личности человеческой от тяготящих и унижающих ее оков предания и временных (а не вечных) общественных отношений». «Немец сознает действительность; француз творит ее». Задача состоит в «примирении и взаимном проникновении» немецкого и французского элементов. «Если оно произойдет, как и должно ожидать этого», то это будет «истинным торжеством для человечества» (16, т. V, стр. 643, 644).

В этих положениях Герцена и Белинского о необходимости единства, «взаимного проникновения» французского и немецкого элементов имплицитно содержалась и мысль

о потребности друг в друге социалистических учений французских мыслителей и философии Гегеля. Однако прямо об этом они в печати не говорили.

То, о чем Герцен и Белинский не могли сказать открыто, было ясно выражено Бакуниным в одной из его статей 1843 г., опубликованной в Швейцарии. Коммунизм для Бакунина — «мировой вопрос», имеющий «много общего» с немецкой философией. «Во всяком случае философия в очень многих пунктах соприкасается с коммунизмом, — пишет он. — Да иначе и быть не могло. Жизнь и ход развития человечества является не безразличным сборищем случайных событий, а необходимым и внутренне разумно-организованным шествием единого духа, который целиком отражается в каждом отдельном проявлении своей внутренней сущности... Поэтому современная философия необходимо должна иметь с коммунизмом очень много общего, так как оба они родились из духа нашего времени и представляют самые значительные его откровения... Оба стремятся к освобождению людей» (12, т. III, стр. 225, 226).

В то же время Бакунин говорит и о существенном расхождении между философией и коммунизмом: «Философия по существу своему только теоретична, она движется и развивается только в рамках познания; коммунизм же в своей нынешней форме, наоборот, является только практическим. Этим указаны как преимущества, так и недостатки каждого из этих явлений по отношению к другому. Правда, мысль и дело, истина и нравственность, теория и практика составляют в последнем счете одно и то же, единую нераздельную сущность. Правда, величайшая заслуга новейшей философии и заключается в том, что она признала и познала это единство, но с этим познанием она дошла до своего предела, предела, которого она как философия не может перешагнуть, ибо по ту сторону этого предела начинается более высокая сущность, чем она, — действительное, одушевленное любовью и вытекающее из божественной сущности первобытного равенства общение свободных людей, посястороннее осуществление того, что составляет божественную сущность христианства, истинный коммунизм» (12, т. III, стр. 226—227).

Итак, и истинный коммунизм, и философия одинаково стремятся к освобождению людей. Не состоит ли поэтому задача всех мыслящих в осознании и претворении в жизнь их единства?

Ядро проблемы соединения социализма с философией Гегеля составляла трактовка гегелевской диалектики как теоретической опоры идеала будущей гармонии. Идея, методологически соединявшая утопический социализм и философию, — это идея единства, борьбы и примирения противоположностей.

Герцен подчеркивал, что понятие «примирение» было выдвинуто в самых разных учениях; примирение противоположностей в высшем единстве, провозглашенное в философии нового времени, осуществил в науке Гегель; но ведь и главный тезис социализма — гармонизация общественного быта, «примирение» противоположностей (в частности, «реабилитация плоти», материального начала в человеке).

И вот, опираясь на Гегеля, отечественные мыслители пытаются раскрыть исторический процесс как постепенное приготовление социализма. Социалистическое общество понимается ими как необходимое следствие, результат исторического развития, общие, основные законы которого были постигнуты Гегелем.

Критикуя Гегеля за схематизм и внеисторические конструкции, русские мыслители-социалисты воспринимают от него глубокие диалектические идеи, в частности мысль о том, что развитие в обществе происходит посредством борьбы, столкновения противоположностей. Так, Белинский в статье «Тарантас» выступает против тех, кто не понимает внутренне противоречивого характера жизни, не может «мирить противоположностей в одном и том же предмете», не способен понять, «что добро и зло идут о бок и что без борьбы добра со злом не было бы движения, развития, прогресса, словом—жизни» (16, т. IX, стр. 83—84)⁶⁵. В другой статье, апеллируя по существу к всеобщим принципам диалектики, Белинский пишет, что жизнь есть развитие, а развитие есть переход от низшей формы к высшей; что не развивается, то не живет, то лишено плодотворного зерна (см. 16, т. VI, стр. 456).

Особенно подчеркивает Белинский роль отрицания в истории: «Это круговая порука: в том и состоит жизненность развития, что последующему поколению есть что отрицать в предшествовавшем. Но это отрицание было бы пустым, мертвым и бесплодным актом, если б оно состояло

только в уничтожении старого... Жизненная подвижность развития состоит в крайностях, и только крайность вызывает противоположную себе крайность. Результатом сшибки двух крайностей бывает истина...» (16, т. VI, стр. 459—460). Неизбежность борьбы в обществе Белинский объясняет следующим образом: поклонники разных мнений живут в одно и то же время; «... их существование есть признак жизни и развития общества, в которое царственный преобразователь-зиждатель вдохнул душу живу, да живет вечно!» (там же, стр. 462).

Но дело не только в воспроизведении всеобщих принципов диалектики. Идея единства и борьбы противоположностей развертывается русскими мыслителями-социалистами в целую философско-историческую концепцию, раскрывающую их представление об истории как «движении человечества к освобождению и себяпознанию, к сознательному деянию» (45, т. 2, стр. 310).

Всего четче пронизанная диалектикой и обосновывающая социалистический идеал философия истории представлена в работе Герцена «Дилетантизм в науке». Отдельные ее стороны раскрываются и в статьях Белинского 1843—1845 гг., посвященных историческим темам.

Ступени общественного развития различаются, по Герцену и Белинскому, как и у Гегеля, формами отношения человека к миру, уровнем и характером развития духа.

Первая стадия — древний греко-римский мир. Его основа — реалистическое отношение человека к природе. Живя «заодно» с природой, человечество, однако, еще не уразумело могущества собственного духа, не поднялось до понимания великих неотъемлемых прав отдельной личности. В эту эпоху «личность индивидуума терялась в гражданине, а гражданин был орган, атом другой, священной, обоготворяемой личности — личности города. Трепетали не за свое «я», а за «я» Афин, Спарты, Рима... Греки... поглотили всеобщим личностью, городом — гражданина, гражданином — человека; но личность имела свои неотъемлемые права, и, по закону возмездия, кончилось тем, что индивидуальная, случайная личность императоров римских поглотила город городов» (45, т. 3, стр. 30, 31).

На развалинах античной цивилизации родилось учение, представлявшее разрешение прежних противоречий, — христианство. Неправильно понятое в эпоху средневековья, оно было извращено, стало нравственной (точнее, безнрав-

ственной, антигуманной) основой феодальных порядков. Основа средневековья, этой эпохи «романтизма» — «спиритуализм, трансцендентность. Дух и материя для него не в гармоническом развитии, а в борьбе, в диссонансе. Природа — ложь, не истинное; все естественное отринуто... Жизнь, постигнув себя двойственностью, стала мучиться от внутреннего раздора и искала примирения в отречении одного из начал» (45, т. 3, стр. 31, 32). Средние века — это «время лжи явной, бесстыдной» (там же, стр. 33). Тут «противоречия самые страшные, примиренные формально и свирепо раздирающие друг друга на деле... Приписывая своей личности права бесконечной свободы, отнимали все человеческие условия бытия у целых сословий» (там же, стр. 32).

Гегель полагал, что «право особенности субъекта получать удовлетворение, или, что то же самое, право субъективной свободы представляет собой поворотный пункт и центральный пункт отличия между античным и новым временем. Это право в его бесконечности высказано в христианстве, которое сделало его всеобщим, действенным принципом новой формы мира» (34, т. VII, стр. 143). «Принцип самостоятельной внутри себя бесконечной личности единичного человека, субъективной свободы» (там же, стр. 214) внутренне «взошел», по Гегелю, в христианской религии, а внешне — в римском мире, но не получил там подобающего развития.

Аналогичным образом рассуждали Герцен и Белинский. Можно привести целый ряд их высказываний по этому поводу. Пожалуй, всего выразительнее следующая запись в дневнике Герцена от 30 сентября 1842 г.: «Христианство удивительно приготовило индивидуальность к настоящему. Углубление в себя, признание бесконечности в себе, очищенный и вместе с тем доведенный до высочайшей степени эгоизм и, следовательно, развитие собственного достоинства. А с другой стороны, мысль самопожертвования для всеобщего, любовь и пр. Эта борьба сама по себе развила все богатство духа человеческого. А с другой стороны, борьба с материальным, временным. Эта вечная ложь феодальных веков, говорящих о уничтожении страстей, о пренебрежении землей и поступающих совсем иначе, — сколько должна была развить практического и теоретического. Современность, ставящая реальнейшей сущностью государство (именно царство божие на земле, по религиозному

выражению), разом уничтожает ложь, ибо государство имеет и свою временную сторону и свою вечную, любовь и эгоизм, развитие себя и отдавание себя, всеобщее в каждом и каждый, втекающий, снимающийся всеобщим, которому царь — Разум. Тут истинное осуществление темно провиденного христианством и всему отзыв etc.» (45, т. 2, стр. 231).

Уже из этих слов Герцена видно: понимание им идеального общества, государства как «царства божьего на земле», как гармонии временного и вечного, любви и эгоизма, индивидуального и всеобщего во многом перекликается с гегелевским. Основной же смысл «третьего тома» мировой истории, ведущий принцип нового мира, на пороге которого стоит человечество, русские социалисты определяют подобно утопистам Запада: это — ликвидация социальных противоположностей, единство общества и личности.

Посылки для принципа всеобщей, универсальной гармонии ранее выдвигали многие мыслители. Среди них Герцен называет Бруно и Ванини, Кампанеллу и Телезио и др. Но более всего этот принцип был разработан, по Герцену, в немецкой науке. «Первое имя, загремевшее в Европе, произносимое возле имени Наполеона, было имя великого мыслителя. В эпоху судорожного боя начал, кровавой распри, дикого расторжения вдохновенный мыслитель провозгласил основой философии примирение противоположностей; он не отталкивал враждующих: он в борьбе их постигнул процесс жизни и развития. Он в борьбе видел высшее тождество, снимающее борьбу. Мысль эта, заключающая в себе глубокий смысл нашей эпохи, едва пришла в сознание и высказалась поэтом-мыслителем (Шеллингом. — *A. B.*), как уже развилась в стройной, строгой, наукообразной форме спекулятивным, диалектическим мыслителем» (45, т. 3, стр. 39).

Правда, даже и у Гегеля истина «задернулась мантией схоластики и держалась в одной отвлеченной сфере науки; но мантия эта, изношенная и протертая еще в средние века, не может нынче прикрывать — истина лучезарна: ей достаточно одной щели, чтоб осветить целое поле» (45, т. 3, стр. 40). Философия Гегеля — обоснование неизбежности торжества разума не только в мире мысли, но и в мире действительном, историческом. «Разум сущий прояснил для себя в науке, свел свои счета с прошедшим и настоящим, — но осуществиться будущему надобно не в од-

ной всеобщей сфере... Мысль должна принять плоть, сойти на торжище жизни, раскрыться со всею роскошью и красотой временного бытия, без которого нет животрепещущего, страстного, увлекательного деяния» (там же, стр. 75—76). Примирившись в науке, человек, по Герцену, «жаждет примирения в жизни; но для этого надобно творчески одействовотворить нравственную волю во всех практических сферах» (там же, стр. 76). Со временем прекратится борьба духа и материи, расторженность науки и масс. «Истинное осуществление мысли не в касте, а в человечестве... Можно предположить, что *roug la bonne bouche* [напоследок] цех человечества обнимет все прочие» (там же, стр. 44). «Новый век требует совершить понятое в действительном мире событий» (там же, стр. 82). «Из врат храма науки человечество выйдет с гордым и поднятым челом, вдохновенное сознанием: *omnia sua secum portans* [все свое неся с собой] — на творческое создание веси божией. Примирение науки ведением сняло противоречия. Примирение в жизни снимет их блаженством» (там же, стр. 87—88)⁶⁶.

Аналогичные мысли высказывал Белинский в своей статье о «Руководстве к всеобщей истории» Ф. Лоренца, напечатанной в апрельской книжке «Отечественных записок» за 1842 г. (см. 16, т. V, стр. 601), в своем обозрении русской литературы за 1842 г. и в других сочинениях.

Наше время, считает Белинский, характеризуется тем, что «элементы новой жизни до сих пор еще в брожении, до сих пор еще не примирились и не слились в единое и целое...» (16, т. VI, стр. 383). Титло «человек» священно только на словах, в жизни о нем никто не заботится (об этом же писал и Герцен в «Дилетантизме»). В древности «общество, освободив человека от природы, слишком и покорило его себе. Зато средние века уж слишком освободили его от общества и впали в другую крайность. Теперь настает время примирения этих двух крайностей во имя *средних веков и древнего мира*» (там же, стр. 389).

Задача состоит в претворении идеальной истины в действительность. И тогда «свет победит тьму, просвещение победит невежество, образованность победит дикость» (16, т. VI, стр. 429). Для этого — еще и еще раз повторяет Белинский — надо соединить «идеализм», являющийся источником национальной жизни Германии, и свойственное французам «тревожное стремление к идеалу и уравниению с ним действительности» (там же, стр. 615).

В статье «История Малороссии...» (1842) Белинский подобно Герцену писал о том, что одной из самых характерных черт современности является «стремление к единству и сродству доселе разрозненных элементов умственной жизни. Жизнь, очевидно, стремится теперь стать единою и всецелою. И если доселе она проявлялась в тысячах односторонностей... это противоположное органическому единству стремление было необходимо для самого же этого органического единства, заря которого уже занимается на горизонте человечества» (16, т. VII, стр. 44). «И не далеко уже время, — пишет Белинский, имея в виду социалистическое будущее, — когда исчезнут мелкие, эгоистические расчеты так называемой политики, и народы обнимутся братски, при торжественном блеске солнца разума, и раздадутся гимны примирения ликующей земли с умилованным небом!» (там же, стр. 46).

С таким пониманием будущего «органического единства» прежних «односторонностей», «разрозненных элементов» связана у Белинского мысль о том, что человечество развивается целенаправленно (и тут опять вспоминается Гегель), к познанию самого себя, к тому моменту, когда оно не только по сути, но и по формам своего существования выступит как единое.

Человечество, идущее по пути постепенного совершенствования, в настоящем веке «уже начало сознавать себя человечеством — значит, близко время, когда оно будет человечеством не только непосредственно, как было доселе, но и сознательно» (16, т. VIII, стр. 279). Выдвинув идеал такого человечества, «теория далеко опередила практику, и идеал истории, ясный и определенный в сознании; до сих пор не осуществлен фактами» (там же, стр. 280).

Русские социалисты критикуют гегелевскую идею завершенности истории. По Белинскому, «нет предела развитию человечества, и никогда человечество не скажет себе: «Стой, довольно, больше идти некуда!»» (16, т. VIII, стр. 284). Правда, современность они, вслед за Гегелем, стремятся определить как закономерный результат всего предшествовавшего развития. «...Современное состояние человечества есть необходимый результат разумного развития», — говорит Белинский. Но тут же он развивает эту мысль, уже отступая от Гегеля: «...от его настоящего состояния можно делать посылки к его будущему состоянию... свет победит тьму, разум победит предрассудки, сво-

бодное сознание сделает людей братьями по духу и — будет новая земля и новое небо» (16, т. VI, стр. 96). В этих словах, почти буквально совпадающих с положениями статьи Бакунина «Реакция в Германии» (см. 12, т. III, стр. 130), — о ней речь впереди, — четко выражена социалистическая направленность размышлений Белинского.

С точки зрения этой философско-исторической концепции современная действительность оценивается русскими социалистами как переходная эпоха. Характерна в этом смысле уже первая фраза «Дилетантизма в науке»: «Мы живем на рубеже двух миров...» (45, т. 3, стр. 7).

Отсюда и взгляд на судьбы мыслящих в такое переходное время. В «Дилетантизме» Герцен указывает на «особую тягость, затруднительность их жизни» (45, т. 3, стр. 7). О том же говорит он и в «Письмах об изучении природы»: «...последнее время перед вступлением в новую фазу жизни тягостно, невыносимо для всякого мыслящего. Бедные промежуточные поколения — они погибают на полудороге обыкновенно, изнуряясь лихорадочным состоянием; поколения выморочные, не принадлежащие ни к тому, ни к другому миру, они несут всю тягость зла прошедшего и отлучены от всех благ будущего. Новый мир забудет их...» (там же, стр. 209).

Белинский также относил свое время к «переходной эпохе», когда «заря нового видна только немногим избранным, одаренным ясновидением будущего по темным для других приметам настоящего» (16, т. VIII, стр. 281). Считая такие эпохи «бесплодными и лишенными великих и живых верований», Белинский, однако, полагает, что они вовсе не свидетельствуют о слабости духа человечества, об остановке в его развитии: «И даже теперь, в наш век, холодный и расчетливый, положительный и мануфактурный, в наш век, в котором малодушие видит только гниение и близкую смерть и в котором действительно маленькими самолюбиями заменились великие страсти, а маленькими людьми — великие люди, — разве даже и в наш век развитие человечества остановилось? Да, если хотите, оно остановилось, но для того только, чтоб собраться с силами, запастись материальными средствами, которые столь же необходимы для него, как и духовные! И эти паровые машины, эти железные дороги, электрические телеграфы — все это что же такое, если не победа духа над грубою материей, если не предвестник близкого освобождения чело-

века от материальных работ, унижающих душу и сокрушающих волю, от рабства нужды и вещественности!» (там же, стр. 283—284; ср. 34, т. VIII, стр. 53—54).

5

Представляется необходимым еще раз подчеркнуть, что философско-историческая концепция русской революционной демократии 40-х годов к гегелевской философии истории не сводилась. Определенная неудовлетворенность Гегелем была здесь налицо (ср. 260, стр. 97). Русские мыслители отмечали не только политическую консервативность, но и методологическую ограниченность философии истории Гегеля, притупленность его исторического чутья нуждами системы (см. 355, стр. 30).

Возьмем Герцена. Все яснее сознавая стремление Гегеля вывести многообразие бытия из логики, он уже в 1843 г. приходит к пониманию того, что действительные вопросы, «не так-то легко разрешимые», Гегель иногда разрешал «логическими штуками»; что метод Гегеля, как он применяется некоторыми его русскими поклонниками, в частности Грановским, связан со «своего рода идеализмом», «необходимо наталкивается на антиномии» и действительное движение подчас подменяет «поэзией» (45, т. 2, стр. 317—318).

Характерно, что панлогизм Гегеля, тенденцию подчинить сложное развитие всего сущего логике, ее законам, насиловать действительность в угоду схеме Герцен замечает прежде всего в философии истории немецкого мыслителя. 6 декабря 1843 г., читая «Гегелеву философию истории», Герцен записывает в дневнике: «Чем более мы зреем, тем заметнее решительный идеализм великого замыкателя христианства и Колумба для философии и человечественности» (45, т. 2, стр. 318—319). Этот идеализм Герцен связывает с наличием в философии Гегеля абстрактных конструкций, посторонних самому историческому процессу. Согласно же Герцену, события не подчиняются формальному закону необходимости и искусственным границам. «Величайшие мыслители Германии не миновали соблазна насильственного построения истории, основанного на недостаточных документах и односторонних теориях... Их теоретическая и тягостная необходимость явилась доведенною до нелепости в сочинениях некогда очень известного Кузе-

ня. В Кузене я вижу Немезиду, мстящую немцам за их любовь к отвлеченности, к сухому формализму... Он таким внешним образом понял необходимость, что чуть не вывел из общей формулы развития человечества кривую шею Александра Македонского. Это была реакция вольтеровскому воззрению, которое, наоборот, приводило судьбы мира в зависимость от очертания носа у Клеопатры» (там же, стр. 127).

Критика гегелевского «формализма», еще более раздутого его «правыми» истолкователями, по существу вела к новой постановке проблемы исторического субъекта, движущих сил и законов истории.

На первое место выдвигался при этом не божественный закон восхождения мирового духа к предначертанному идеалу царства разума, не неумолимая триада, а закон противоречия, единства и столкновения противоположностей (причем в их реально-историческом облики) как движущего начала истории. Тенденция ставить «логику жизни» выше «логики мысли» у русских социалистов очень сильна.

Отсюда стремление Белинского и Герцена понять историческую действительность (в особенности это касается трактовки периода, начинающегося немецкой реформацией и английской революцией XVII в.) как результат сложного взаимодействия противоборствующих сил. «Побежденное и старое — писал, например, Герцен, — не тотчас сходит в могилу; долговечность и упорность отходящего основаны на внутренней хранительной силе всего сущего: ею защищается донельзя все однажды призванное к жизни; всемирная экономия не позволяет ничему сущему сойти в могилу прежде истощения всех сил. Консервативность в историческом мире так же верна жизни, как вечное движение и обновление; в ней громко высказывается мощное одобрение существующего, признание его прав; стремление вперед, напротив, выражает неудовлетворительность существующего, искание формы, более соответствующей новой степени развития разума; оно ничем не довольное, негодует; ему тесно в существующем порядке, а историческое движение тем временем идет диагональю, повинувшись обоим силам, противопоставляя их друг другу и тем самым спасаясь от односторонности» (45, т. 3, стр. 206).

Но Гегель, хотя он и критикуется русскими социалистами, все же не отбрасывается.

Нужды «системы», писал Энгельс в 80-х годах, довольно часто заставляли Гегеля в различных исторических областях «прибегать к тем насильственным конструкциям, по поводу которых до сих пор поднимают такой ужасный крик его ничтожные противники. Но эти конструкции служат только рамками, лесами возводимого им здания. Кто не задерживается излишне на них, а глубже проникает в грандиозное здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность» (2, т. 21, стр. 278)⁶⁷.

Некоторые из этих ценных «бесчисленных сокровищ» были увидены и спасены передовой русской мыслью 40-х годов. «...Объявить данную философию ошибочной еще не значит покончить с ней... Ее (гегелевскую философию. — А. В.) надо было «снять» в ее собственном смысле, то есть критика должна была уничтожить ее форму и спасти добытое ею новое содержание» (2, т. 21, стр. 281).

Как же можно было спасти это «содержание», добытое гегелевской философией? Очевидно, один из путей — это проверка того, насколько учение Гегеля оправдывается современной историей.

Здесь перед нами очень важный новый аспект концепции русских социалистов 40-х годов. По поводу одной из своих статей Герцен записал однажды в дневнике: «Тут моя поэзия, у меня вопрос науки сочленен со всеми социальными вопросами» (45, т. 2, стр. 265). Вот это «сочленение» науки (а для революционной мысли 40-х годов это понятие — синоним философии, преимущественно гегелевской*) с социальными вопросами реально означало включение в ткань теоретических рассуждений, в контекст размышлений над Гегелем не только собственных впечатлений от окружающей действительности, но и — это особенно важно — достижений современной социально-исторической мысли. Такое «сочленение» науки, философии с социальным, с историей показывает, в каком именно направлении и в каких формах русские социалисты перерабатывали гегелевские философско-исторические идеи.

Здесь нелишне напомнить, что «Гегель никогда не называл диалектикой подведение массы «случаев» под общий

* См. об этом в нашей статье «А. И. Герцен о развитии науки (К характеристике интерпретации и критики Гегеля в русской мысли XIX в.)». — «Ученые о науке и ее развитии». М., 1971.

принцип» (2, т. 30, стр. 168), хотя часто и подчинял исторический материал абстрактным схемам, в частности принципу триадичности⁶⁸. Не будучи профессиональным историком (см. 355, стр. 35), Гегель тем не менее ставил проблему исторической конкретизации. Он считал, как мы уже говорили, что объяснение истории должно доходить до обнаружения страстей людей, их гения, их действующих сил — только тогда оно может стать действительно удовлетворительным (см. 34, т. VIII, стр. 13—14). Отсюда насыщенность гегелевской философии истории конкретным, реальным историческим материалом. Энгельс подчеркивал, что Гегель «сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из этого лабиринта систем к действительному положительному познанию мира» (2, т. 21, стр. 279). Этот путь определенно проглядывался, в частности, в гегелевских рассуждениях о собственных действиях людей как обязательном компоненте исторического движения. «Но раз вы изображаете людей как действующих лиц и авторов их собственной истории, то вы приходите окольным путем к истинной точке отправления, потому что вы покидаете вечные принципы, от которых вы отправлялись вначале» (2, т. 4, стр. 138).

При всем том формализм, заданность и схематизм действительно имели место в философии истории Гегеля. Выражалось это, как мы уже отмечали, в значительной степени в том, что реальный исторический субъект, человеческая деятельность во всех ее видах и формах часто рассматривалась лишь как средство осуществления мирового разума, как проявление его «хитрости». «...Подобно водителю душ, Меркурию, — писал Гегель, — идея воистину является водителем народов и мира, и именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий...» (34, т. VIII, стр. 9). «...Всеобщая идея... остается недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (там же, стр. 32). Счастье людей «вообще предоставляется случайности, к царству которой оно относится, и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств...» (там же).

Такое понимание исторического субъекта, связанное с некоторым умалением роли людей как действительных исторических деятелей, не могло удовлетворить революционно-демократическую мысль. Очевидно, и этим, а не только общим ходом политического развития и логикой научных занятий русских революционных демократов объясняется их чрезвычайная увлеченность историей. «История, — писал Белинский, — сделалась теперь как бы общим основанием и единственным условием всякого живого знания: без нее стало невозможно постижение ни искусства, ни философии» (16, т. VI, стр. 90). «Мы разумеем здесь преимущественно философию, как науку тех живых истин, которые положены краеугольными камнями мироздания. Впрочем, здесь влияние было взаимное: от успеха истории как науки сделался возможным окончательный успех философии, которая, в свою очередь, по мере собственных успехов возвышала достоинство истории как науки» (там же, стр. 91—92)⁶⁹. О том же говорит и Герцен. В 1843 г. в статье «Публичные чтения г. Грановского» он пишет: «В наше время история поглотила внимание всего человечества, и тем сильнее развивается жадное пытанье прошлого, чем яснее видят, что бывшее пророчесствует, что, устремляя взгляд назад, мы, как Янус, смотрим вперед» (45, т. 2, стр. 112—113).

Итогом «параллельного», одновременного изучения русскими мыслителями и философии Гегеля, и трудов ученых-историков, рассматривавших человеческое развитие без тех формалистических привнесений, которые свойственны были гегелевской системе, было соединение основополагающих идей диалектики и важнейших положений, обобщений, добытых исторической наукой того времени.

Этот синтез философии и истории был в известной мере подготовлен тем, что на произведениях целого ряда ведущих французских историков, пользовавшихся известностью в России, уже лежал ответ гегелевских идей.

Обратим внимание в этой связи на интересную статью «Французская литература. Труды по части истории философии и философии истории», опубликованную в 1847 г. в «Отечественных записках». В ней говорится много хвалебного по адресу гегелевской философии истории, и в частности: «Взгляд Гегеля на философию истории был исходным пунктом всех трудов по части философии и истории во Франции. Значение истории как ряда прогрессов ума

человеческого было взято от Гегеля. Удивительное явление, до какой степени этот великий архитектор отвлеченностей владел таким глубоким инстинктом жизни! Никто не чувствовал до него в такой мере движения человечества, постепенного развития идей и событий... Нельзя сказать, чтоб знаменитый берлинский философ исчерпал философию истории, чтоб он нашел самый закон развития человечества — нет; но самая идея этого развития, чувство этого беспрестанного хода, не было никем доказано с такою последовательностью и силою. Вследствие этой системы нет более эпох исторических без всякого значения, нет пустынь и степей в ряду веков. Эта теория теперь господствует и в истории политической, и в истории наук и искусств; она была приложена и оправдана со многих сторон... Французское историко-философское направление Кузена, труды Гизо и Вильмена не будут иметь исходного пункта, если вы их лишите главного начала, высказанного Гегелем. Мысль Гегеля присутствует во всех исторических трудах новейшей Франции...» (187, № 11, стр. 7, 8). Автор данной статьи был, безусловно, прав, когда говорил о влиянии гегелевских идей на французскую историографию 20—40-х годов. Прав он был и тогда, когда указывал на различие между Гегелем и французскими историками в освещении истории: «То, что имело некоторый вид фатализма у Гегеля, логическое сцепление событий, исчезло под пером французских историков, допустивших во многом влияние воли человека и старавшихся примирить верховный план Провидения с свободою человеческою» (там же, стр. 7—8).

Мы не можем поэтому не видеть того положительного значения, которое имело изучение русскими социалистами произведений современных им западных историков. Обращаясь к этим произведениям, они стремились конкретизировать философско-исторические принципы Гегеля, слить их с реальным историческим знанием.

В июне 1843 г. Герцен штудирует «Историю десяти лет» Луи Блана, посвященную событиям 1830—1840 гг. «Чрезвычайно замечательное явление по взгляду, по изложению и по ревелациям» — так оценивает он это сочинение (45, т. 2, стр. 284). По всей вероятности, об этой работе Герцен имел летом 1843 г. беседы с Белинским, который также познакомился с первой ее частью (см. 320, стр. 92—94). Сочинение Луи Блана не только произвело боль-

шее впечатление на русских социалистов ясно выраженной в нем симпатией к движению народных масс, но и позволило им несколько конкретизировать свои представления об историческом процессе вообще. Закономерности развития «великого потока революции» (45, т. 2, стр. 284) — вот что интересовало их прежде всего.

Один из важных выводов, который Герцен делает при чтении Луи Блана, характеризует его как сторонника социалистических воззрений. Подобно Луи Блану он дает резкую критику «царству среднего сословия», поддерживая ту идею, что отныне «политические перевороты без социального сделались невозможны» (45, т. 2, стр. 87). Вера Луи Блана в неизбежность социализма вполне импонировала Герцену. Дочитав первые три тома лублановского труда⁷⁰ и вновь подчеркнув идею «необходимости социального переворота» (там же, стр. 289), Герцен заключает: «Франции принадлежит великая инициатива этого переворота. Она ему положила начало Конвентом. Болезненно достигает она до осуществления. Достигнет ли, когда? — Все равно человечество ей не забудет первый шаг» (там же).

Философско-исторические идеи конкретизируются Герценом и при изучении им работ Ф. Гизо и А. Карреля в июле 1843 г. В «Истории английской революции...» Гизо Герцена в особенности привлекал материал, показывающий, как происходит процесс политического воспитания масс в самом ходе революционной борьбы, процесс, в котором растет чувство «достоинства человека» (45, т. 2, стр. 291). По поводу «Истории контрреволюции в Англии» А. Карреля Герцен пишет: «Карель замечает, что республика была невозможна для Англии при ее разделении на классы, — бесспорно. Оттого-то и во Франции не провозглашается республика. Государство разделенное должно иметь центр, связующий его, — государя, иначе будет охлократия или *régime de terreur* [режим террора]. Самая власть Кромвеля опиралась на консервативных интересах одного класса так, как власть Людвига-Филиппа» (там же, стр. 294). В обоих случаях Герцена более всего интересует проблема движения масс, классов, социальных групп, зависимость форм и результатов революционного процесса от степени политической развитости масс, от степени осознания ими прав «свободно разумной личности» (там же, стр. 292).

Свой сложившийся к середине 1843 г. взгляд на ход исторических событий в Европе Герцен подытоживает в записи от 10 июля: «Феодальный быт и управление развились органически из элементов народных и исторических, и развились во всей силе и красе с чрезвычайной многосторонностью и последовательностью. В нем и им развиты католицизм и рыцарство, романтизм и общины. Но стремительно развивающийся дух Европы в несколько веков изжил романтико-феодальное содержание, остались формы, да и те должны были ждать видоизменений — час христиано-германского мира наступал; он делался тесен для вновь развивавшихся идей — революция за революцией начинают с XV столетия громить феодальное *statu quo*. Реформация начала освобождение от католицизма и вместе с тем от христианства... Французская революция является совершенно последовательным вторым отрицанием феодализма. Центральная власть отреклась от народа и аристократов, оставя божественность короля в пользу его. Французская революция была тем же действием со стороны масс, она доказала небожественность власти и замкнула приготовительную эру перехода в новый мир. В наше время фактически, по старой памяти, многое стоит — но дряхлое, оглуевшее, как Талейран в последние годы, представитель этого былого» (45, т. 2, стр. 294, 295).

В заключение этой записи Герцен делает такой вывод: «Это изнашивание форм, некогда прекрасных, есть признак сильной жизни, это, говоря языком философии, та великая трансценденция *der übergreifenden Subjektivität* [всеохватывающей субъективности] человечества, из которой состоит история. Народы, слабые внутренними началами, бедные жизнью и мыслию, как Китай, Персия, века живут под одной формой, и им она довлеет» (45, т. 2, стр. 296).

Эта запись показывает, как именно «сочленялись» в мышлении Герцена идеи гегелевской философии с конкретно-историческим знанием. Видно, где и в чем Герцен в своих взглядах на историю следует Гегелю: здесь и представление о некоторых народах как о неисторических (ср. 351), и общий взгляд на развитие человечества как на развертывание абсолютного духа, отождествляемого с «всеохватывающей субъективностью» человечества...

В то же время видно несовпадение герценовских идей с гегелевскими. В отличие от Гегеля Герцен не считает

«христиано-германский» мир высшим итогом развития человечества. По Герцену, он лишь завершает «приготовительную эру перехода в новый мир», представление о котором у Герцена, как мы знаем, связано с социализмом.

Если философия истории Гегеля внутренне замкнута, то у Герцена она скорее «открыта». Потому ее основоположения гораздо труднее уловимы, даже при попытках определения их самим мыслителем. Но это и выдает, обнаруживает как раз поисковый характер его мышления. Особенно рельефно эта черта мировоззрения Герцена выявляется в записи, сделанной им на следующий день — 11 июля: «Иметь свою теорию, свои твердые, однажды оконченные стремления и цели — так же негодно в политической деятельности, как в науке. Кромвель говорил: «В перевороте всех дальше уйдет тот, кто не знает, куда идет». Он на себе доказал истину этих слов. Само собою разумеется, что есть краеугольные начала, общие тенденции, очень сознательные и очень сознанные, — но лишь бы не было требования осуществить их по субъективному мнению, надобно дать волю обстоятельствам, и, выразив их указание, стать во главе их, покоряясь им — покорить их себе; это принесение на жертву мнения, не говоря о прочем, совершенно законно уже потому, что я смотрю на предмет с известной точки, а событие, развивая его, развивается вследствие всех сторон. Самый трогательный пример вреда от настроений — Лафайет⁷¹. Это идеализм в политике. Человек жизни идет до конца, до последних следствий. Человек рефлексии и теории не идет дальше грани, поставленной им самим, и тут всегда, при благороднейшем стремлении, при безусловной чистоте, при таланте, он тормозит ход происшествий, а так как гора крута, его расширяет, как Жиронду. Ни Робеспьер, ни Наполеон не могли иметь предварительно определенного плана действий; они были живые органы, отдавшиеся событиям, участникам и развивателям их, и, наоборот, развивались ими... Но нелегко уразуметь, сродниться с своим временем так, чтоб понимать его, следить за ним, забегать и не потерять ни своего, ни того, что видоизменяет его. После легко обсуживать ошибки, — события прошедшие, — как труп рассеченный ясно показывает, где причина смерти; но когда они живы — одному острому глазу доступно внутреннее строение из-за цвета и пара страстей и одно-сторонности» (45, т. 2, стр. 297).

Эта запись примечательна еще и тем, что в ней уже отражается, очевидно, первоначальный результат изучения Герценом «Истории восемнадцатого столетия» известного немецкого историка французской революции XVIII в. Шлоссера (см. 237, стр. 154—155). Весь июль 1843 г. Герцен внимательнейшим образом штудирует это произведение. И в центре всех заметок его по этому поводу — переворот во Франции конца XVIII в.: «Велика французская революция. Она первая возвестила миру, удивленным народам и царям, что мир новый родился — и старому нет места» (45, т. 2, стр. 302).

Аналогичным образом происходило и развитие философско-исторических идей у Белинского. Во всяком случае общность позиций его и Герцена в оценке основных проблем и фактов новой истории не подлежит сомнению.

Философия истории Гегеля, таким образом, осмысливается и критически перерабатывается русскими мыслителями-социалистами 40-х годов с учетом достижений современной им буржуазной историографии (указание на роль классов у Луи Блана, положение о зависимости форм политического движения от развитости масс у Карреля, диалектика средств и целей у Гизо, понимание объективной роли насилия у Шлоссера и т. п.). Происходило «сращивание» исходных диалектических принципов с «мясом» действительной истории.

6

Мы уже говорили, что в отличие от Гегеля русские революционные демократы рассматривали общество будущего как социалистическое. Они осуждали намерение Гегеля быть «в ладу с существующим». Но гегелевские рассуждения об идеальном обществе, о государстве разума, главным признаком которого является, по Гегелю, совпадение всеобщего и особенного, вполне могли, думается, привлечь их внимание. Во всяком случае «школа» Гегеля, глубокое прочтение его сочинений наложило, по нашему мнению, отпечаток и на разработку русскими социалистами проблемы соотношения индивидуального и общественного.

Диалектический принцип единства личного и общего, ставший прочным достоянием русской социалистической

мысли 40-х годов, ее теоретики обращают как против правогегельянского культа всеобщего, превознесения государства в ущерб личности (если не считать некоторых крайних выражений Белинского в 1841 г., самого Гегеля они за это не критикуют), так и против буржуазного индивидуализма, как против мещанского «гётевского» эгоизма, так и против уравнивательных тенденций в некоторых социалистических утопиях, как против учений, игнорирующих роль личности в истории, так и против фейербаховского антропологизма.

По Герцену, «первый признак, отличающий человека от животного, — общественность» (45, т. 3, стр. 54). Нельзя человеку ограничиться миром частной жизни, ибо здесь он целиком находится в сфере случайности. «Не отвергнуться влечений сердца, не отречься от своей индивидуальности и всего частного, не предать семейство всеобщему, но раскрыть свою душу всему человеческому, страдать и наслаждаться страданиями и наслаждениями современности, работать столько же для рода, сколько для себя, словом, развить эгоистическое сердце во всех скорбящее, обобщить его разумом и в свою очередь оживить им разум... Поднимаясь в сферу всеобщего, страстность не утрачивается, но преобразуется, теряя свою дикую, судорожную сторону; предмет ее выше, святее; по мере расширения интересов уменьшается сосредоточенность около своей личности, а с нею и ядовитая жгучесть страстей» (45, т. 2, стр. 63—64).

И далее — позиция, характеризующаяся своеобразной диалектикой: «В самом колебании между двумя мирами — личности и всеобщего — есть непреодолимая прелесть; человек чувствует себя живою, сознательною связью этих миров, и, теряясь, так сказать, в светлом эфире одного, он хранит себя и слезами, и восторгами, и всюю страстностью другого» (45, т. 2, стр. 64).

Герцен утверждает, что помимо своих личных привязанностей человек должен иметь «симпатию к современности, любовь к родине, к искусству, к науке» (45, т. 2, стр. 66). «Любовь, — пишет Герцен, — один момент, а не вся жизнь человека; любовь венчает личную жизнь в ее индивидуальном значении; но за исключительную личностью есть великие области, также принадлежащие человеку, или, лучше, которым принадлежит человек и в которых его личность, не переставая быть личностью, теряет свою

исключительность. Монополию любви надобно подорвать вместе с прочими монополиями. Мы отдали ей принадлежашее, теперь скажем прямо: человек не для того только существует, чтоб любиться...» (там же, стр. 67).

Жизнь «общественную, художественную, сциентифическую» — вот что предлагает своему современнику Герцен: «Человек должен развиваться в мир всеобщего; оставаясь в маленьком, частном мире, он надевает китайские башмаки, — чему дивиться, что ступать больно, что трудно держаться на ногах, что органы уродуются? чему дивиться, что жизнь, не сообразная цели, ведет к страданиям?...» (45, т. 2, стр. 68—69).

Ту же мысль высказывает Белинский: «Если б вся цель нашей жизни состояла только в нашем личном счастье, а наше личное счастье заключалось бы только в одной любви, — тогда жизнь была бы действительно мрачною пустынею, заваленною гробами и разбитыми сердцами, была бы адом, перед страшною существенностию которого побледнели бы поэтические образы подземного ада, начертанные гением сурового Данте... Но — хвала вечному разуму, хвала попечительному промыслу! есть для человека и еще великий мир жизни, кроме внутреннего мира сердца, — мир исторического созерцания и общественной деятельности, — тот великий мир, где мысль становится делом, а высокое чувство — подвигом, и где два противоположные берега жизни — *здесь и там* — сливаются в одно реальное небо исторического прогресса, исторического бессмертия... Это мир непрерывной работы, нескончаемого делания и становления, мир вечной борьбы будущего с прошедшим, — и над этим миром носится дух божий, оглашающий хаос и мрак своим творческим и мощным глаголом *«да будет!»* и вызывающий им светлое торжество настоящего — радостные дни нового тысячелетнего царства божия на земле...» (16, т. VII, стр. 195; ср. т. V, стр. 96).

Однако «школа» Фейербаха⁷² не прошла для русских революционных демократов даром: призывая человека «развиться в мир всеобщего», они вовсе не желают подчинять личность этому всеобщему: без личности оно «пустое отвлечение». «Истинное понятие о личности, — по Герцену, — равно не может определиться ни в том случае, когда личность будет пожертвована государству, как в Риме, ни когда государство будет пожертвовано личности, как в

средние века. Одно разумное, сознательное сочетание личности и государства приведет к истинному понятию о лице вообще... Сочетание это — труднейшая задача, поставленная современным мышлением; перед нею остановились, пораженные несостоятельностью разрешений, самые смелые умы, самые отважные пересоздатели общественного порядка, грустно задумались и почти ничего не сказали» (45, т. 2, стр. 155).

Герцен констатирует, как видим, нерешенность этой проблемы всей предшествующей и современной ему мыслью. Признаваясь далее в том, что и у него самого нет решения данной проблемы («мы не беремся дотрагиваться до нее...»), Герцен недвусмысленно отклоняет одно из модных в то время ее псевдорешений: «...думаем, однако, что она не разрешена механическими опытами сочетать феодальную личность с римским понятием государства; это — одно перемирие, т. е. такое соединение враждебных начал, при котором каждый остается при своей неприязни, но, уступая внешним обстоятельствам, не дерется, а протягивает руку врагу» (45, т. 2, стр. 155).

Как в этой выписке, так и в ряде других суждений Герцена совершенно очевидно просвечивает главное стремление: не только (в отличие от Фейербаха) ясно прокламировать идею несводимости человека к его антропологическим характеристикам, не только понять его как «зоон политикон [общественное животное]» (45, т. 2, стр. 155), но и, критикуя принцип подчинения личности всеобщему, воплощающемуся в государстве, попытаться уяснить подлинную диалектику личного и социального начал в истории, найти принцип гуманистического решения этой проблемы для будущего общества.

Сильная критика уравнительности некоторых социальных утопий, столь характерная для мысли Герцена 40-х годов, генетически связана, по нашему мнению, помимо всего прочего, с глубоким изучением Гегеля.

Эта критика имела место в середине 40-х годов и у Бакунина. В уже цитированной нами статье «Коммунизм» Бакунин порицал уравнительно-коммунистические представления о будущем обществе, развитые в Германии В. Вейтлингом: «Это — не свободное общество, не действительно живое объединение свободных людей, а невыносимое принуждение, насилием сплоченное стадо животных, преследующих исключительно материальные цели и ничего

не знающих о духовной стороне жизни и о доставляемых ею высоких наслаждениях» (12, т. III, стр. 223).

Проблема полноты жизни индивида в будущем обществе мучила и Огарева. «Столько язв в обществе, и когда это все залечится, и как? — пишет он М. Л. Огаревой 5 сентября 1842 г. — Христианство и фурьеризм — два противоречия — этого еще Г[ерцен] не заметил. Христианство все основано на внутренней жизни, на Gemüt [чувстве, душе], на идеализации, а фурьеризм на голой реальности. Христ[ианство] не удовлетворяет оттого, что людям надо реальной жизни, действительного, а не заоблачного блаженства, а фурьеризм не удовлетворяет потому, что когда Gemüt не живет, плох человек бывает» (134, т. II, стр. 334).

В критике принципа уравнительности русские социалисты сходились с такими мыслителями, как братья Бауэры и М. Штирнер. Однако если эволюция последних привела их к крайнему индивидуализму, к отверганию не только общественных институтов, действительно подавляющих человека, но даже и вообще всех социальных связей, будто бы препятствующих полной «свободе» индивидуального духа, то русские социалисты, критикуя представления уравнительного коммунизма о будущем, не только не отвергали социализма, а, наоборот, пытались дать ему более глубокую трактовку.

Другое дело, что при позитивном определении идеального общественного строя русские социалисты 40-х годов обычно ограничиваются самыми общими формулами. Им ясен лишь его «общий смысл». «Мы можем предузнавать будущее, потому что мы — посылки, на которых оснуется его силлогизм, — но только общим, отвлеченным образом, — говорит Герцен на последней странице «Дилетантизма». — Когда настанет время, молния событий раздерет тучи, сожжет препятствия, и будущее, как Паллада, родится в полном вооружении. Но вера в будущее — наше благороднейшее право, наше неотъемлемое благо; веруя в него, мы полны любви к настоящему.

И эта вера в будущее спасет нас в тяжкие минуты отчаяния; и эта любовь к настоящему будет жива благими деяниями» (45, т. 3, стр. 88).

Положительной стороной такого подхода к проблеме будущего был не только отказ от ненужного, преждевременного определения и тем более регламентирования по-

рядков в социалистическом обществе (чем грешили многие социалисты-утописты того времени), но и нацеленность на реальность, на настоящее (тут вновь стоит вспомнить о Гегеле) и провозглашение принципа действия, «деяния», без которого настоящее никогда не превратится в желанное будущее, а социалистическая теория останется мертвой утопией.

Социализм, революция и категория „действие“



Установление «союза» между гегелевской философией и утопическим социализмом в русской мысли 40-х годов означало не только использование и соединение их животворных принципов, но также и критику их слабостей, их ограниченности.

При этом русские мыслители выдвигают и развивают также ряд идей, которые, по видимости, прямо не связаны ни с Гегелем, ни с утопическим социализмом, но которые тем не менее отражают как в фокусе само существо их социально-теоретических исканий, придают особую, своеобразную окраску и их философии, и их социалистическому учению.

Важнейшее место среди этих идей занимает идея исторического действия (практики, дела, действия).

Опираясь именно на эту идею, русские социалисты рассматривают философию как орудие революционного изменения действительности, а социализм понимают как такой общественный строй, достижение которого требует не мирного и постепенного, а коренного и решительного преобразования социальных отношений.

1

В нашей литературе общепринято положение о том, что русские социалисты 40-х

годов были не мирными реформистами, а политическими революционерами⁷³.

Действительно, Белинский, Герцен, некоторые другие мыслители 40-х годов, трезво оценивая современную им действительность, полагали, что новое, социалистическое общество возникнет скорее всего в процессе острой, кровавой борьбы.

Основание для такого вывода давали события в Западной Европе того времени. Вот одна из записей герценовского дневника (от 9 октября 1843 г.): «3 сентября в Афинах и движение в Италии. Итак, Юг Европы не спит. В Италии будут казни. В Греции — бог знает что. Правительство Людвига-Филиппа против — оно не хочет понять своего призвания в борьбе двух начал и укрепляет Париж. Без крови не развяжутся эти узлы. Отходящее начало судорожно выдерживает свое место и, лишенное всяких чувств, готово всеми нечеловеческими средствами отстаивать себя» (45, т. 2, стр. 309)⁷⁴.

Совершенно недвусмысленно высказывался по поводу осуществления социализма в своих письмах Белинский. Он считал смешным мнение, будто это «может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови. Люди так глупы, — аргументировал Белинский, — что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов» (16, т. XII, стр. 73). Белинский вполне оправдывал гильотину как средство преобразования общества, восхвалял террористов конца XVIII в. (см. там же, стр. 110), защищал Робеспьера от критики его со стороны Грановского. 16 апреля 1842 г. Белинский писал Боткину: «Тут нечего объяснять: дело ясно, что Р[обеспьер] был не ограниченный человек, не интриган, не злодей, не ритор и что тысячелетнее царство божие утвердится на земле не сладенькими и восторженными фразами идеальной и прекраснородушной Жиронды, а террористами — обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов» (там же, стр. 105).

Необходимо, однако, отметить одну особенность в трактовке проблемы революции русскими социалистами 40-х годов, всего ярче проявляющуюся, пожалуй, в творчестве Герцена. Они прямо не призывают к революции, а говорят о ее естественности, оправданности. Такое отношение русских мыслителей к революции несколько не принижает

их революционности. Наоборот, оно свидетельствует о трезвости их подхода к действительности.

Эта трезвость была обусловлена в значительной степени их серьезными раздумьями о французской революции конца XVIII в., изучением ее уроков, штудированием литературы, ей посвященной. Оправдывая ее, считая закономерными даже крайние ее формы, русские социалисты одновременно далеки от ее идеализации, указывают на ее историческую ограниченность и ошибки.

Налицо определенное созвучие их оценок Французской революции с теми, которые были даны ей Сен-Симоном и Фурье, с одной стороны, Гегелем — с другой.

Мы уже говорили о сложном отношении Гегеля к революциям вообще, к Французской в особенности. Хочется еще раз напомнить, что из диалектических идей Гегеля следовало требование постоянного обновления социально-политической жизни, прогрессивного изменения государственных форм. «Каждый народ, — писал Гегель, — необходимо должен с течением времени производить такие изменения в своей наличной конституции, которые все больше и больше приближают ее к истинной конституции... Если для него (народа. — *А. В.*) уже не истинно то его «в себе», которое его конституция все еще высказывает ему как истину, если его сознание или понятие и его реальность отличны друг от друга, то народный дух представляет собою разорванное, раздвоенное существо. Тогда наступает одно из двух: народ разбивает посредством внутреннего насильственного взрыва это право, которое еще требует, чтобы его признавали, либо же он изменяет спокойнее и медленнее тот закон, который считается еще законом, но уже больше не представляет собою подлинной составной части нравов, а является теперь тем, что дух уже преодолел собою» (34, т. X, стр. 206).

«Государственные перевороты, — утверждал Гегель, — совершаются без насильственных революций, когда это понимание (т. е. понимание того, какова истинная конституция и что находится в противоречии с ней. — *А. В.*) становится всеобщим достоянием: учреждения спадают, как зрелый плод, исчезают неизвестно как, — каждый покоряется тому неизбежному факту, что он должен потерять свое право. Но что для этого наступило время, это должно знать правительство. Если же оно, оставаясь в неведении относительно того, что есть истина, привязывается к

временным учреждениям, если берет под свое покровительство имеющее силу закона несущественное против существенного... то оно благодаря этому низвергается напирющим духом, и распад правительства приводит к распаду и самого народа; тогда возникает новое правительство,— или же может случиться, что правительство и несущественное одерживают верх» (34, т. X, стр. 207).

Одобрительное в общем отношении Гегеля к французской революции XVIII в. не подлежит никакому сомнению. «Французская революция, — считал он, — была вынуждена неподвижным упорством предрассудков и главным образом высокомерием, полнейшей безмозглостью, корыстолюбием... Нам легко делать упреки французам за их нападки на религию и государство; нужно представить себе картину ужасного состояния общества, бедственности, подлости, царивших во Франции, чтобы понять заслугу этих философов. Теперь лицемерие, ханжество, тирания, видящая, что у нее отняли награбленное ею, слабоумие могут сказать, что французские философы нападали на религию, государство и нравы. Но какая это была религия! Не очищенная Лютером, а презреннейшее суеверие, поповщина, глупость, низкий образ мысли и главным образом растранивание богатства и утопание в изобилии земных благ при господствующей нищете. Какое это было государство! Бесконтрольнейшее господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа. Бесстыдство, несправедливость достигали невероятных пределов, нравы только соответствовали низости учреждений; мы видим бесправие индивидуумов в гражданском и политическом отношениях, равно как и в области совести, мысли» (34, т. XI, стр. 389).

Само собой понятно, что «французский», революционный образ мысли Белинского и Герцена мог находить себе подкрепление в этих гегелевских рассуждениях.

Известно, что Гегель, особенно в последние годы жизни, выступал публично как противник революционного способа решения социальных проблем. Однако его позиция в этом вопросе не была столь проста и однозначна, как это иногда представляется. Критик либеральных антиправительственных акций того времени, называвший их «фор-

мой нечистой совести», Гегель особенно подчеркивал их «ненависть к закону». «Что право и нравственность и подлинный мир права и нравственности постигает себя посредством мысли, сообщает себе форму разумности, а именно, всеобщность и определенность, — как раз в этом, в законе, то чувство, которое оставило за собою право на произвол, та совесть, которая перемещает правду в область субъективного убеждения, справедливо видит нечто, наиболее враждебное им. Форма правды как обязанности и закона ощущается этим чувством как мертвая, холодная буква, как оковы; ибо оно не познает в нем самого себя, не познает, следовательно, себя в нем свободным, потому что закон есть разум предмета, и этот разум не позволяет чувству греться у камелька своей собственной, частной обособленности. Закон представляет собою поэтому... тот главный лозунг, по которому можно отличать ложных братьев и друзей так называемого народа» (34, т. VII, стр. 11).

Без сомнения, в этих словах Гегеля, в его намеренном, софистическом смешении двух значений понятий закона — как исторической необходимости и как юридического установления — нашло свое выражение его стремление быть «в ладу с существующим». И за это Гегель был подвергнут русскими социалистами острой критике.

Однако несомненна также и правота Гегеля, требовавшего совпадения политических требований с «разумом предмета», т. е. учета закономерностей развития данного, исторически-конкретного общества. Нельзя требования права, нравственности и долга основывать на «субъективных целях и мнениях», «субъективном чувстве и частном убеждении» — таково искреннее и в общем верное мнение Гегеля. Ибо «из этих принципов проистекает разрушение как внутренней нравственности и правдивой совести, права и любви в отношениях между частными лицами, так и общественного порядка и государственных законов» (34, т. VII, стр. 12).

В «Философии духа» Гегель пишет о том, что революция невозможна без смены, реформы религии. Законы, выведенные только и исключительно из разума, «даже и при самом истинном их содержании, терпят крушение при столкновении с совестью, дух которой отличен от духа этих законов и их не санкционирует. Безумием новейшего времени следует считать стремление изменить пришедшую к

упадок систему нравственности, государственного устройства и законодательства без одновременного изменения религии, — революцию произвести без реформации — вообразить, что наряду со старой религией и ее святынями может жить во внутреннем мире и гармонии с ней противоположное ей государственное устройство... Желание отделить права и законы от религии можно рассматривать только как крайний шаг, свидетельствующий о бессилии проникнуть до глубины религиозного духа и поднять его до его собственной истины» (34, т. III, стр. 339; ср. т. VIII, стр. 419).

Можно, конечно, усмотреть здесь только антинаучное, реакционное начало. Да внешне это и в самом деле выглядит так, будто Гегель просто превозносит религию или, в лучшем случае, предпочитает реформацию революции.

Однако, вчитавшись в данный текст, мы увидим, что речь здесь идет по существу не столько о религии собственно, сколько о необходимости при осуществлении радикальных преобразований считаться с уровнем и характером «народной нравственности», общественного сознания в данное время в данной стране. Объективно тут затрагивалась действительно важная проблема, далеко не безразличная при определении путей исторического прогресса.

Вопрос о зависимости форм освободительного движения, способов революционной борьбы от развития сознания народных масс занимал большое место в теоретических исканиях отечественных социалистов. Гегелевские суждения на эту тему вполне могли привлечь их внимание, равно как и вообще его высказывания о Французской революции, в частности о теневых сторонах ее крайних форм, прежде всего якобинского террора. Вот Герцен. Восхищаясь «грозным и сильным» переворотом, совершившимся в конце XVIII в. «в мире политическом» (45, т. 3, стр. 113), он в то же время далеко не во всем приемлет Французскую революцию, пишет о ее односторонности. По его словам, очень напоминающим суждения Гегеля, в XVIII в. «французы хотели все вывести из разума: и гражданский быт и нравственность, — хотели опереться на одно теоретическое сознание и пренебрегали завещанием прошедшего, потому что оно не согласовалось с их а priori, потому что оно мешало каким-то непосредственным, готовым бытом их отвлеченной работе умозрительного, сознательного построения, и французы не только не знали

своего прошедшего, но были врагами его» (там же, стр. 310—311). «Отсутствие всякой узды» — вот что не нравится Герцену в деятельности французов.

В статье «Несколько замечаний об историческом развитии чести» Герцен пишет, что в перевороте против феодализма не было откровенности (см. 45, т. 2, стр. 169). «Что же касается до крестьян, до неимущих, об них никто не справлялся, их все забывали, даже революция забыла их при сборе Национального собрания, их собственно никто не представлял. Народный голос, раздавшийся еще в Реформацию, совершенно умолк... все делалось для общественной пользы, для общественного благосостояния, для блага народа, а ему все становилось хуже» (там же, стр. 171).

Однако Герцен был противником реакционной критики революции. Он подчеркивает ее историческую необходимость, оправданность, правоту ее лозунгов. «Общественный договор и права человека были две оси, около которых обращались все вопросы того времени» (45, т. 2, стр. 172),—это положение Герцен направляет против германской «исторической» школы права, пытавшейся доказать неисторичность, искусственность революции. Полемизируя с ней, Герцен аргументирует следующим образом: «Само собою разумеется, что мысль об общественном договоре была отвлеченна, но именно в то время нужна была такая абстракция. «Abstractionen in der Wirklichkeit gelten machen, — говорит Гегель, — heißt die Wirklichkeit zerstören» [«считаться с абстракциями в действительности — значит разрушать действительность»], — цитирует Герцен Гегеля и продолжает: — Исторические школы никогда не умеют вполне понять исторического смысла логических, отвлеченных понятий, им они все сдаются какими-то тенями иного мира. Между тем все перевороты начинаются с идеала, с мечты, с утопии, с абстракции» (там же, стр. 173).

Итак, русских социалистов 40-х годов роднят и с Гегелем, и с социалистами-утопистами Запада мысли о недостаточности чисто политических переворотов, об ограниченности Французской революции. Вместе с тем они признают революцию способом решения социальных проблем, требуемым условиями самой — не столь уж разумной— исторической действительности.

При разработке идеи революции русские социалисты 40-х годов не просто продолжали традиции предшествующей отечественной освободительной мысли — традиции Радищева и декабристов, не просто усваивали опыт западноевропейского демократического движения, запечатленный в произведениях политических деятелей и историков самых различных направлений, но и использовали теоретические положения, выдвинутые современной им философской мыслью.

Революционные идеи русских социалистов опирались на общетеоретическую концепцию, согласно которой основной формой развития разума человечества является активное действие, историческая практика, реализующая требования и законы мирового духа. Это понятие — действие, практика — одно из главных в социально-философском учении отечественных социалистов 40-х годов. Им связывались воедино идеал и настоящее, политика и философия, жизнь и наука.

Строго говоря, о содержании понятия действия, деятельности писал и сам Гегель. «Деятельность, — полагал он, — есть средний термин заключения, одним из крайних терминов которого является общее, идея, пребывающая в глубине духа, а другим — внешность вообще, предметная материя. Деятельность есть средний термин, благодаря которому совершается переход общего и внутреннего к объективности» (34, т. VIII, стр. 26).

Хорошо представляя себе своеобразие социальной действительности по сравнению с природой (хотя и выражая это крайне идеалистическим образом), Гегель писал, что в истории «развитие является не просто спокойным процессом, совершающимся без борьбы, подобно развитию органической жизни, а тяжелой недобровольной работой, направленной против самого себя; далее, оно является не чисто формальным процессом развития вообще, а осуществлением цели, имеющей определенное содержание» (34, т. VIII, стр. 53).

Вот почему в своей философии Гегель не оставил без внимания и вопрос об активности человека, его социальном «деянии». «Воля, которая ничего не решает, — писал Гегель, — не есть действительная воля; бесхарактерный никогда не доходит до решения... Кто хочет совершить

великое, говорит Гёте, должен уметь ограничивать себя. Лишь благодаря решению человек вступает в действительность, как бы тяжело это ему ни приходилось. Косность не хочет выходить из углубленного внутрь себя раздумья, в котором она сохраняет за собою всеобщую возможность. Но возможность не есть еще действительность» (34, т. VII, стр. 43). При этом, полагая, что «право не признавать ничего такого, разумности чего я не усматриваю, есть величайшее право субъекта» (там же, стр. 150), Гегель тут же добавлял: «Кто хочет что-нибудь делать в этой действительности, тот именно этим подчинился ее законам и признал право объективности» (там же, стр. 151; см. также стр. 45, 152).

Мало того. Говоря о недостаточности лишь осознания человеком собственной правоты, Гегель призывал к тому, чтобы «находить удовлетворение в поступке, а не в том, чтобы застревать в разрыве между самосознанием человека и объективностью деяния» (34, т. VII, стр. 141). «Ряд поступков субъекта, это и есть он», — утверждал Гегель (там же, стр. 143). «...Мы должны хотеть чего-то великого, но нужно также уметь совершать великое; в противном случае — это ничтожное хотение. Лавры одного лишь хотения суть сухие листья, которые никогда не зеленели» (там же, стр. 144).

Однако, что касается собственно проблемы практики, то она все же была разработана Гегелем очень слабо. Точнее говоря, она была изучена им главным образом как один из способов реализации процесса познания, который якобы и составляет основную форму человеческой деятельности.

С другой стороны, сфера исторического действия у Гегеля сугубо ограничена — рамками настоящего. В этом находили выражение не только идеалистические, но и квинтэссенционные, консервативные тенденции его философии.

Известную неудовлетворенность трактовкой Гегелем проблемы практики, взаимоотношения философии и жизни мы видим уже у Ганса. Он стремился поставить теорию на службу передовым социально-политическим идеям и устремлениям, говорил о действенности философии, необходимости ее связи с политикой⁷⁵.

В младогегельянском движении идея действия как формы единства философии и жизни звучала более сильно. Это было не просто возвратом к Фихте, а попыткой от-

бросить политически консервативные выводы Гегеля и, не сходя с позиций детерминизма, поставить само его учение на службу буржуазному демократизму.

Категорией, выражавшей в младогегельянстве идею единения, примирения науки и жизни, и было «действие» (Tat). Отсюда и название этого направления мысли — «философия действия», причастными к которому были А. Цешковский, А. Руге, М. Гесс и др., а по-своему и молодые Маркс и Энгельс.

Впервые идея исторического действия, опирающегося на философское знание и реализующего его в жизни, получила теоретическое обоснование в уже упомянутой нами работе Цешковского «Пролегомена к историософии». Мы уже говорили об этой работе при характеристике процесса формирования «философского социализма» в Германии. Здесь мы вновь должны вернуться к ней, особенно подчеркивая тот факт, что выдвигание категории действия было связано именно с интерпретацией философии истории Гегеля с позиций социализма.

В работе Цешковского было дано и само определение понятия действия (практики) как синтеза идеальности и объективности. Выдвигая идею «философии действия», Цешковский полагал, что эта философия не только венец развития мировой мысли, но и своеобразный конец философии вообще, поскольку она сливается с действительностью. Раньше человек был всего-навсего бессознательным орудием абсолютного духа; теперь он сам сознательно определяет свою судьбу. История превращается в продукт и процесс сознательной деятельности людей. Отныне человек будет руководить становлением истории по законам разума. «Практическая философия, или, точнее говоря, философия практики, ее конкретнейшее влияние на жизнь и социальные отношения, развитие истины в конкретной деятельности — таков вообще будущий удел философии» (цит. по 296, стр. 151).

Цешковский усматривал главную заслугу Гегеля в том, что он вывел в своей философии основные законы развития человечества, однако упрекал его в консерватизме, в том, что всю человеческую деятельность он свел к познанию и что открытые им законы он применял лишь к прошлому. Задача же состоит в замене консервативной философии активным волевым действием, нацеленным на будущее.

Идеи «философии действия» разрабатывались в дальнейшем в младогегельянской литературе 40-х годов, особенно на страницах журнала «Deutsche Jahrbücher».

В октябре 1843 г. в сборнике «Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz» М. Гесс опубликовал специальную статью «Философия действия», в которой утверждал, что действие есть основной закон жизни и что только благодаря деятельности человек приходит к правильному пониманию мышления и бытия (см. 296, стр. 385).

Свое выражение идеи «философии действия» нашли и в брошюре Б. Бауэра «Трубный глас страшного суда над Гегелем» (ноябрь 1841 г.). Здесь говорилось, что только критическое действие упраздняет иррациональное из истории. «Философия... является критикой устоев... Различается то, что есть, от того, что должно быть. Но должствующее есть единственно-истинное, правомерное, оно требует признания, господства и силы... Теоретический принцип должен прямо перейти в практику и в дело... Следовательно, философия и в области политики должна стать активной силой, решительно атаковать и расшатать существующий порядок, если он противоречит ее самосознанию» (13, стр. 83—84)⁷⁶.

3

Идеи «философии действия», выдвинутые немецкой мыслью конца 30-х — начала 40-х годов, встречены были в России с сочувствием и пониманием⁷⁷.

Одним из первых на них откликнулся Н. В. Станкевич, хотя в его истолковании эти идеи не имели революционного звучания. Познакомившийся незадолго до своей кончины с брошюрой Цешковского Станкевич понял призыв последнего — «наука должна перейти в дело, исчезнуть в нем» — лишь как требование «связать теснее эти разбросанные категории (философии. — А. В.) с жизнью сердца» (167, стр. 672—673).

С наибольшим энтузиазмом к идее действия как «перевода» философии в жизнь отнеслись социалистические мыслители России. В ней они увидели не только основу для решения ряда теоретических проблем. Абстрактные, спекулятивные формулы «философии действия» немецких младогегельянцев русские социалисты, воодушевленные идеей самоотверженной борьбы против самодержавия

и крепостничества, наполняли конкретным, реальным революционным содержанием.

Стремление к активной социальной деятельности всегда было свойственно русским революционным демократам. Именно в философско-теоретическом обосновании борьбы с существующим усмотрел Герцен в процессе изучения Гегеля одну из первых своих задач. И тут ему очень по сердцу пришли те мысли, которые развивались в брошюре Цешковского.

В конце июля 1839 г. Герцен пишет из Владимира А. Л. Витбергу: «Все время после нашей разлуки я очень много занимался, особенно историей и философией, между прочим я принялся за диссертацию, которой тема «Какое звено между прошедшим и будущим наш век?». Вопрос важный, я обработал очень много. Вдруг вижу что-то подобное, напечатанное в Берлине «Prolegomena zur Historiographie», выписываю и представьте мою радость, что во всем главном я сошелся с автором до удивительной степени. Значит, мои положения верны — и я еще больше при myself за обработку ее» (45, т. 22, стр. 38)⁷⁸. Таким образом, уже в 1839 г. русская мысль выдвигает идеи, созвучные наиболее радикальному истолкованию Гегеля, дававшемуся тогда в Германии (см. 408). А в письме к Огареву от 14 ноября 1839 г. Герцен уже зовет друга к «действию практическому» (45, т. 22, стр. 54)⁷⁹.

Белинский вскоре после кратковременного «примирения с действительностью» приходит к мысли о том, что надо не любоваться, глядя на «ужасную действительность» со стороны и сложа руки, «а действовать елико возможно, чтобы другие потом лучше могли жить, если нам никак нельзя было жить» (16, т. XI, стр. 581)⁸⁰.

Уже в 1840 г. в письмах Белинского появляется немецкое слово «Tat» как наиболее подходящее, по его мнению, обозначение провозглашаемого им принципа. Говоря о своем духовном родстве с Шиллером, восхваляя Гейне, который «весь отдался идее достоинства личности» (16, т. XII, стр. 17) («это немецкий француз — именно то, что для Германии теперь всего нужнее») (там же), выдвигая положение о необходимости коренной переделки общества («пора освободиться личности человеческой, и без того несчастной, от гнусных оков неразумной действительности—мнения черни и предания варварских веков») (там же, стр. 13), Белинский употребляет в этой связи понятие

«действие»: «Я теперь совершенно сознал себя, понял свою натуру: то и другое может быть вполне выражено словом Tat, которое есть моя стихия» (там же, стр. 13—14).

Более ясные формы «философия действия» на русской почве, причем как аспект социалистической мысли, получает в 1841—1845 гг.

Здесь мы прежде всего хотим отметить замечательную близость идей, содержавшихся в письмах Белинского Боткину и Герцена Огареву, написанных почти одновременно — весной 1841 г.

2 марта 1841 г. Герцен пишет из Петербурга Огареву: «Я было затерялся (по примеру XIX века) в сфере мышления, а теперь снова стал действующим и живым до ногтей; самая злоба моя восстановила меня во всей практической доблести, и, что забавно, на самой этой точке мы встретились с Виссарионом и сделались партизанами друг друга. Никогда живее я не чувствовал необходимости перевода, — нет — развития в жизнь философии» (45, т. 22, стр. 103—104).

Отметим прежде всего само это желание переводить, развивать философию в жизнь. Интересно и то, что Герцен констатирует свое единство с Белинским: «точка», на которой они «встретились», — это именно «практическая доблесть», идея действия.

Буквально за день до этого, 1 марта, Белинский писал из Петербурга Боткину: «Отрывок из «Hallische Jahrbücher» меня очень порадовал и даже как будто воскресил и укрепил на минуту — спасибо тебе за него, сто раз спасибо... Глупцы врут, говоря, что Г[егель] превратил жизнь в мертвые схемы; но это правда, что он из явлений жизни сделал тени, сцепившиеся костяными руками и пляшущие на воздухе, над кладбищем. Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем (в субъекте), бросает его, как старые штаны. Я имею особенно важные причины злиться на Г[егеля], ибо чувствую, что был верен ему (в ощущении), мирясь с расейскою действительностью... Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здравия китайского императора (т. е. гегелевской Allgemeinheit [всеобщности]). Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стре-

мись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, — а споткнешься — падай — черт с тобою — таковский и был сукин сын... Благодарю покорно, Егор Федорыч, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моя. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить свою участью идею дисгармонии... Выписка из Эхтермейера⁸¹ порадовала меня, как энергическая стукушка по философскому колпаку Г[егеля]...» (16, т. XII, стр. 22—23).

Это письмо Белинского — важный документ, свидетельствующий о характере и направлении его философского развития начала 40-х годов.

Отметим прежде всего, что Белинский выражает радость по поводу созвучия своих мыслей с положениями из «Hallische Jahrbücher». В выступлении младогегельянцев он усматривает факт гражданской зрелости немецкого философского движения.

Что касается Гегеля, то, защищая его от «глупцов»⁸², Белинский вместе с тем критикует его за идею подчинения человеческой личности движению «всеобщего». Именно в противовес консервативным тенденциям гегелевской философии Белинский выдвигает идею борьбы за освобождение личности.

Подобно младогегельянцам и, по-видимому, вслед за ними (откликаясь, очевидно, на какое-то сообщение Боткина) Белинский критикует современное прусское государство: «Хорошо прусское правительство, в котором мы могли видеть идеал разумного правительства! Да что и говорить — подлецы, тираны человечества! Член тройственного союза палачей свободы и разума. Вот тебе и Гегель! В этом отношении Менцель умнее Г[егеля], а о Гейне и нечего говорить!» (16, т. XII, стр. 23—24).

В этом же письме Белинский провозглашает и идею отрицания: «...к дьяволу все субстанциальные силы, все предания, все чувства и ощущения, да здравствует один разум и отрицание!» (16, т. XII, стр. 27).

В письмах этого времени Белинский рассматривает различные аспекты «философии действия». 13 марта 1841 г. он пишет, что не признает ни отречения, ни покорности судьбе. «То и другое есть отрицание себя для общего, а я ненавижу общее, как надувателя и палача бедной человеческой личности» (16, т. XII, стр. 32). В «гегелизме», пишет Белинский в начале апреля 1841 г., много «кастратского, т. е. созерцательного или философского, противоположного и враждебного живой действительности... Да, теперь уже не Гегель, не философские колпаки — мои герои... Гёте отвратителен как личность; теперь снова возникли передо мною во всем блеске лучезарного величия колоссальные образы Фихте и Шиллера, этих пророков человечности (гуманности), этих провозвестников царства божия на земле, этих жрецов вечной любви и вечной правды не в одном книжном сознании и браминской созерцательности, а в живом и разумном *Tat*» (там же, стр. 38).

Как видим, Белинский вновь обращается к понятию «живого и разумного» действия, выдвигая его на передний план. Причем это действие истолковывается им как революционное отрицание, борьба за свободу человека. «Я весь в идее гражданской доблести», — пишет он в июне 1841 г. — «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на правде и доблести» (16, т. XII, стр. 51).

Это новое общество, согласно Белинскому, воплотит в себе все рациональное предшествующей истории. А пока оно не наступило, да здравствует отрицание старого! «На почве Греции и Рима выросло новейшее человечество. Без них средние века ничего не сделали бы. Я понял и французскую революцию, и ее римскую помпу, над которою прежде смеялся. Понял и кровавую любовь Марата к свободе, его кровавую ненависть ко всему, что хотело отделяться от братства с человечеством хоть коляскою с гербом. Обаятелен мир древности. В его жизни зерно всего великого, благородного, доблестного, потому что основа его жизни — гордость личности, неприкосновенность личного достоинства... Личность человеческая сделалась пунктом,

на котором я боюсь сойти с ума. Я начинаю любить человечество маратовски: чтобы сделать счастливую малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную» (16, т. XII, стр. 52).

Не стоит очень уж буквально воспринимать эти тирады Белинского: он сам говорит, что находится в крайности. Но безусловно одно: в 1841 г. он приходит к концепции действия как борьбы со всем тем, что угнетает человека (ср. 314). Именно отсюда начинается его «живое, меткое, оригинальное сочетание идей философских с революционными» (45, т. 9, стр. 28).

Примерно в это же время к идеям «философии действия» обращается и Огарев. 7 июля 1841 г. (нового стиля) он пишет Герцену, что уяснил в последнее время «много понятий»: «Из мира ощущений, мечтаний, смутных идей, из области мысли даже я пришел к положительному, ищу die Tat и полон надежды» (134, т. 2, стр. 315). «Много вещей без всякого разумного основания вошло в науку потому только, что существуют в действительности. Нет! Messieurs [господа], не все, что действительно, разумное; но разумное должно быть действительно. Лучшая мысль современной германской философии — die Philosophie der Tat [философия действия]. Я нашел реакцию против Гегеля. Но об этом очень долго распространяться...» (там же, стр. 316). Через два дня, 9 июля, Огарев пишет Грановскому: «...я вижу, что Германия из сферы мысли... переходит в жизнь и после Philosophie des Geistes [философии духа] следует Philosophie der Tat и радуюсь» (цит. по 345, стр. 60).

Начиная с этого времени (весна — лето 1841 г.) категория действия становится одной из самых фундаментальных в теоретических построениях русских социалистов.

Блестящую разработку в подцензурной русской печати она получила в цикле статей Герцена «Дилетантизм в науке». Развивая здесь положение о деянии, действовании, «одействовании» идеи как подлинной форме человеческого бытия, Герцен пишет, что Гегель, «раскрывая области духа, говорит о искусстве, науке и забывает практическую деятельность, вплетенную во все события истории», что он «более намекнул, нежели развил мысль о деянии. Это дело не его эпохи, — дело эпохи, им порожденной» (45, т. 3, стр. 73).

С тем большей силой Герцен утверждает поэтому, что

«полный мир — в деянии». Неудовлетворенный фейербаховским культом любви, он в равной мере отвергал и гегелевскую абсолютизацию мышления. «Деяние отвлеченного разума — мышление, уничтожающее личность; человек бесконечен в нем, но теряет себя; он вечен в мысли, но он — не он; деяние отвлеченного сердца — частный поступок, не имеющий возможности раскрыться во всеобщее; в сердце человек у себя — но проходящ. В разумном, нравственно свободном и страстно энергическом деянии человек достигает действительности своей личности и увековечивает себя в мире событий. В таком деянии человек вечен во временности, бесконечен в конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный орган своей эпохи» (45, т. 3, стр. 71).

«Истина, высказанная нами, далека от того, чтобы быть сознанною» (45, т. 3, стр. 71), — подчеркивает Герцен. Он понимает, следовательно, что полностью проблема «деяния» еще не решена, но именно потому, быть может, он и продолжает так сильно настаивать на принципе деяния, активности человеческой личности.

Выдвижение принципа действия имело смысл не только социальный, но и собственно нравственный. В этой области «развитие философии в жизнь» означало помимо всего прочего рассмотрение существующих моральных норм и обычаев с позиций этического рационализма, отличавшего Гегеля и проповедовавшегося русскими революционными демократами.

Известно, что Гегелю свойствен глубоко рационалистический подход к проблемам нравственности. Согласно его мнению, нравственность не нуждается в религиозной санкции, человек ищет своей свободы и основания нравственности в мышлении (см. 34, т. VII, стр. 8).

Такое рационалистическое начало можно видеть и в мысли Герцена о необходимости внести свет разума в самые глубокие тайники человеческих отношений, чтобы «рассмотреть нить за нитью паутину ежедневных отношений, которая опутывает самые сильные характеры, самые огненные энергии» (45, т. 2, стр. 77). Призывая к расчистке человеческого сознания «от всего наследственного хлама, от всего осевшего ила, от принятия неестественного за естественное, непонятого за понятное» (там же, стр. 74), бичуя «романтические выходки против разума, основанные на неопределенном чувстве, на темном голосе» (там же,

же, стр. 88), Герцен с этой точки зрения критиковал мораль современного ему российского общества как «мертвую», «существующую только на словах, а на самом деле недостойную управлять поступками; современная мораль не имеет никакого влияния на наши действия: это милый обман, нравственная благопристойность, одежда — не более» (там же, стр. 76). Разумность, автономность нравственности, ее независимость от официальной религии и политической власти — вот за что убежденно и горячо ратует Герцен.

Вслед за Гегелем, убежденным, что правительственные, государственные законы не могут «простираются также и на умонастроение, ибо в области морали я существую для себя самого, и насилие не имеет здесь смысла» (34, т. VII, стр. 113), Герцен резко разграничивал сферы нравственности и права, считая, что «два наказания только могут остановить человека — это угрызение совести и общественное мнение» (45, т. 2, стр. 401).

В этом контексте очень большое значение приобретала категория совести — одна из тех, посредством которых оба мыслителя — каждый по-своему — оправдывали выступления человека против неправой действительности.

Полагая, что «жизнь как совокупность целей имеет право пойти наперекор абстрактному праву» (34, т. VII, стр. 146), Гегель утверждал: «Как более всеобщая историческая формация, направление, *ищущее внутри* себя и знающее и определяющее из себя, что есть право и добро, появляется в те исторические эпохи (у Сократа, у стоиков и т. д.), когда то, что считается правым и добрым, в действительности и нравах не может удовлетворять волю лучших людей. Когда наличный мир свободы изменил этой воле, она уже не находит себя в пользующихся признанием обязанностях и вынуждена стараться найти гармонию, утерянную в мире действительности, лишь в идеальной глубине внутреннего голоса... Лишь в эпохи, в которые действительность представляет собою пустое, бездуховное и лишенное устоев существование, индивидууму может быть дозволено бежать от действительности и отступить в область внутренней душевной жизни. Сократ выступил в период разложения афинской демократии; он заставлял улетучиваться существующее и ушел в себя, чтобы искать там правое и доброе. И в наше время также более или менее имеет место исчезновение благоговения перед существ-

вующим...» (там же, стр. 157, 158). Так писал Гегель в «Философии права». Подобным образом говорил он и в лекциях по «Философии истории»: «Когда Сократ утверждал, что человек может действовать, руководясь разумением, убеждением, — он признал, что субъект имеет решающее значение в противоположность отечеству и обычаю... Открылся внутренний мир субъективности и благодаря этому произошел разрыв с действительностью... Тогда многие граждане удалялись от практической жизни, от государственных дел, чтобы жить в идеальном мире. Принцип Сократа оказывается революционным по отношению к афинскому государству, так как особенность этого государства заключается в том, что обычай есть та форма, в которой выражается его существование, а именно нераздельность мысли и действительной жизни» (34, т. VIII, стр. 253; ср. стр. 308).

Герцен, которому нравилась гегелевская трактовка Сократа, рассуждал по существу в том же духе. Он вообще уделял много внимания Сократу (а также стоикам и софистам): его личность выступает у Герцена как своеобразный символ «распадения» «правого человека с неправой действительностью», которая, однако, материально сильнее его и потому необходимо губит его. «...Мы глубоко, непримиримо распались с существующим...» (45, т. 2, стр. 383) — это Герцен писал ведь о себе самом, о своем поколении и потому его так волновал Сократ. «Вся вина софистов и впоследствии Сократа состояла в том, — говорилось в «Письмах об изучении природы», — что они подняли в сферу всеобщего сознания то, что каждый представлял себе как частный случай и отступление, что они мыслию подтвердили факт нравственной свободы, что они трусость перед гомерическим преданием признали трусостью: они смело направили свою мысль против всего существовавшего... Сократ нанес существующему порядку в Греции тяжелейший удар, нежели все софисты... Софисты — блестящая жиронда, а Сократ — монтаньяр, но монтаньяр нравственный и чистый... Сократ застал логическое развитие на сознании несостоятельности внешнего против мысли и на признании человека (как мыслящей личности) истиною. Но человек как частная индивидуальность гибнет, увлекая с собою мысль. Сократ спас мысль и ее объективное значение от личного и, следовательно, случайного элемента... Это чиноположение бесконечной субъективности

человека и совершенной свободы самопознания — тот великий камень, который Сократ положил при закладке великого здания, доселе не достроенного, камень этот — вместе с тем — пограничный столб: одна половина его уже лежит не на эллинской почве, принадлежит уже не древнему миру... Все его разговоры — непрерывная борьба с существующим; он восстал против свято хранимых афинских преданий во имя другого святого права — права вечной нравственности, аутономии мышления... Он осмелился поставить истину выше Афин, разум — выше узкой национальности; он относительно Афин стал так, как Петр I относительно Руси» (45, т. 3, стр. 165—167).

Сравнение Сократа с якобинцами и Петром I принадлежит, разумеется, самому Герцену. С Гегелем же его роднит прежде всего идея о праве личности, человека выступать против общества, государства, если оно уже отжило свой век. Рассматривая в другом месте «Писем» взгляды стоиков, Герцен называл «колоссальной», «глубокой и многозначительной» их мысль о том, что мудрый человек «не связан внешним законом, ибо он в себе носит живой источник закона и не повинен давать отчет кому-либо кроме своей совести» (45, т. 3, стр. 193). Здесь Герцен почти буквально следовал Гегелю. Следовал он ему и тогда, когда утверждал, что мысль о совести как единственной критерии человеческих поступков «высказывается только в те эпохи, когда мыслящие люди разглядывают во всем безобразии лжи несоответственность существующего порядка с сознанием; такая мысль есть полнейшее отрицание положительного права...» (там же).

Так, опираясь на Гегеля, русские революционеры теоретически объясняли свое отпадение от «положительного права» современной им России. Гегель помогал философски обосновать нравственное право человека «непримиримо распадаться» с существующей неразумной действительностью, активно выступить против нее.

Критикуя «чисто платоническую, идеальную» любовь к нравственной свободе, Герцен писал в статье «Новые вариации на старые темы»: «Людам страшна ответственность самобытности; любовь их к нравственной независимости удовлетворяется внешним ожиданием, вечным стремлением; они скромно рвутся, воздержно стремятся к предмету желаний и чувствительно верят, что их желания осуществятся если не в настоящем, то в будущем; такая вера

утешает и мирит их с настоящим — чего же лучше?» (45, т. 2, стр. 90). Герцен бичует «лень и привычку», как два несокрушимых столба, на которых покоится авторитет, унижающий человека, он настаивает на необходимости развития в человеке сознания своего собственного достоинства, возмущается эпидемией любви к подвластности: «Человек стоит беспрестанно на коленях... перед золотым тельцом или перед внешним долгом» (там же, стр. 93). Заставить человека подняться с колен — вот на что направлена «философия действия».

Конечный вывод из нее — идея революции. Об этом невозможно было, разумеется, прямо писать в подцензурных произведениях. Но неопубликовавшиеся в то время материалы свидетельствуют именно о таком понимании «философии действия».

Герой написанной Огаревым в начале 40-х годов поэмы «Юмор» провозглашает:

«В науке весь наш мир идей;
Но Гегель, Штраус не успели
Внедриться в жизнь толпы людей,
И лишь на тех успех имели,
Которые для жизни всей
Науку целью взять умели.
А если б понял их народ,
Наверно б был переворот»
(133, т. 2, стр. 31—32)⁸³.

Документом русской социалистической мысли, в котором революционный смысл «философии действия» получил ясное выражение, была статья Бакунина «Реакция в Германии», опубликованная в октябре 1842 г. под псевдонимом Жюль Элизар в младегегельянском журнале «Deutsche Jahrbücher». Выступая против всякого рода пристрастия в политике, в частности против одностороннего политического фанатизма, Бакунин писал в этой статье: «Великий принцип, служению которого мы себя посвятили, дает нам между многими другими выгодами прекрасное преимущество быть справедливыми и беспристрастными, не вредя этим нашему делу. Всем, что только основано на односторонности, истина не может пользоваться даже как оружием, ибо истина и односторонность противоположны» (12, т. III, стр. 132). Такому, гегелевскому по своему происхождению, философскому понятию истины как единства противоположностей Бакунин считал наиболее соответст-

вующим «всеобъемлющий принцип безусловной свободы» (там же). Гегель, по Бакунину, «является величайшим философом современности, высочайшею вершиною нашего современного односторонне теоретического образования. Более того... в качестве такой вершины он уже перерос теорию (сначала, конечно, в пределах самой теории) и постулировал новый практический мир, мир, который никоим образом не будет рожден путем формального приложения и распространения готовых теорий, а будет создан только самобытною работою практического автономного духа» (там же, стр. 137).

Как видим, пальму первенства в «постулировании» нового практического мира Бакунин отдает самому Гегелю. Тут он мог опираться на такие, например, высказывания Гегеля: «Итак, цель всемирной истории состоит в том, чтобы дух достиг знания того, что он есть поистине, чтобы он сделал это знание предметным, чтобы он превратил его в действительно существующий мир, чтобы он объективировал себя» (цит. по 323, стр. 73).

В то же время Бакунину чуждо представление Гегеля о конституционной монархии как оптимальном политическом строе. Будущий «самобытный и новый практический мир» есть, согласно Бакунину, «действительное царство свободы» (12, т. III, стр. 137). Осуществлено же оно будет посредством революционного отрицания всего существующего. «Нет, господа, — возвещал Бакунин, — революционный дух не побежден; он только снова ушел в себя, после того как его первое появление потрясло весь мир в его основаниях; он только углубился в себя, чтобы затем вскоре снова проявиться в качестве аффирмативного; творческого принципа, и, если мне дозволено будет употребить здесь выражение Гегеля, роется теперь как крот под землю⁸⁴... Вокруг нас появляются признаки, возвещающие нам, что дух, этот старый крот, уже выполнил свою подземную работу и что скоро он явится вновь, чтобы держать свой суд. Повсюду, особенно во Франции и в Англии, образуются социалистически-религиозные союзы, которые, оставаясь совершенно чуждыми современному политическому миру, почерпают свою жизнь из совершенно новых, нам неизвестных источников и развиваются и расширяются в тиши. Народ, бедный класс, составляющий, без сомнения, большинство человечества, класс, права которого уже признаны теоретически, но который до сих пор по

своему происхождению и положению осужден на немущее состояние, на невежество, а потому и на фактическое рабство, — этот класс, который собственно и есть настоящий народ, принимает везде угрожающее положение, начинает подсчитывать слабые по сравнению с ним ряды своих врагов и требовать практического приложения своих прав, уже всеми признанных за ним. Все народы и все люди полны каких-то предчувствий, и всякий, чьи жизненные органы еще не парализованы, смотрит с трепетным ожиданием навстречу приближающемуся будущему, которое произнесет слово освобождения» (там же, стр. 146—148).

Статья Бакунина заканчивалась призывом «довериться вечному духу, который только потому разрушает и уничтожает, что он есть неисчерпаемый и вечносозидающий источник всякой жизни» (12, т. III, стр. 148).

Выступление Бакунина в младогегельянском органе, выводившее из гегелевской философии идею революции, представляло собой факт как русской, так и западноевропейской социально-теоретической мысли. В России эта статья, конечно, не могла бы увидеть света — здесь за-силье цензуры исключало подобные выступления.

Но Белинским и Герценом эти мысли Бакунина были приняты с восторгом, и прежде всего потому, что сами они разделяли и развивали подобные идеи⁸⁵.

Любопытно, что бакунинская статья как статья, написанная якобы французом, позволяет Герцену поставить вопрос о недостаточности немецкого младогегельянства. «Художественно превосходная статья, — пишет Герцен в дневнике. — И это чуть ли не первый француз (которого я знаю), понявший Гегеля и германское мышление. Это громкий, открытый, торжественный возглас демократической партии, полный сил, твердый обладанием симпатий в настоящем и всего мира в будущем; он протягивает руку консерватистам, как имеющий власть, раскрывает им с невероятной ясностью смысл их анахронистического стремления и зовет в человечество... Когда французы примутся обобщать и популяризировать германскую науку, разумеется понявши ее, тогда наступит великая фаза der Betätigung [деятельности]. У немца нет еще языка на это». И очень знаменательное окончание этой важной записи: «В этом деле, может, и мы можем вложить лепту» (45, т. 2, стр. 256—257).

Идеи «философии действия» русские революционные демократы проповедают — насколько это позволяли цензурные условия — на страницах отечественных журналов. Правда, изложение этих идей в печати далеко не точно соответствовало тому, что хотели сказать авторы и о чем они достаточно свободно говорили в своих письмах. И все же очевидна та настойчивость, с которой Белинский и Герцен стремились к их популяризации.

Одной из этих идей, раскрывающих «философию действия» русских социалистов 40-х годов, была мысль о необходимости внедрения науки в жизнь, просвещения народа как соединения духовного и материального. Если некоторые немецкие младегегельянцы выдвигали в качестве центральной задачи создание своеобразной духовной элиты, объединение критически мыслящих личностей, ведущих за собой «толпу», косную, незрелую массу, то у русских социалистов эта проблема ставится иначе: они проповедают идею просвещения самих масс, идею приобщения их к историческому разуму, воплощенному в науке, в философии. Герцен, видевший в полярности, «борьбе монополии и масс» «одно из явлений жизненного развития человечества», писал в «Дилетантизме»: «Современная наука начинает входить в ту пору зрелости, в которой обнаружение, отдавание себя всем становится потребностью» (45, т. 3, стр. 43, 44).

Свести науку с ее трона, сомкнуть ее с жизнью, объединить ее с массами — эту задачу могут решить только особые люди, люди-подвижники, не просто ученые, а «образованные люди», как называет их Герцен (45, т. 3, стр. 52). Они-то и составляют передовую фалангу человечества, которая «первая освещается восходящей идеей и первая побивается грозой» (там же, стр. 57). Это пока еще немногие люди, которые развились «до живого уразумения понятия человечества и современности. Этот круг, более или менее просторный, смотря по степени просвещения страны, есть живая, полная сил среда, пышный цвет, в который втекают разными жилами все соки, трудно разрабатанные, и преобразуются в пышный венчик. В нем настоящее, переходя в будущее, разворачивается во всей красе и благоухании для того, чтоб насладиться настоящим...» (там же).

Правда, вопрос о роли народа и личностей в истории решается русскими социалистами еще идеалистически, во многом здесь они следуют Гегелю. Белинский писал, например: «Судьба избирает для решения великих нравственных задач благороднейшие сосуды духа, возвышеннейшие личности, стоящие во главе человечества, героев, олицетворяющих собою субстанциальные силы, которыми держится нравственный мир» (16, т. V, стр. 54). «Жизнь слагается из толпы и героев, и обе эти стороны в вечной вражде, ибо первая ненавидит вторую, а вторая презирает первую» (там же, стр. 56).

Однако сам факт разорванности мыслящих личностей с массами, с народом, пребывающим в состоянии спячки, воспринимался русскими социалистами очень болезненно. Это особенно хорошо видно из дневника Герцена. Много раздумывая об «органическом развитии всемирной истории», Герцен приходит к выводу, что «народ собственно мало участвовал во всей истории». Вот и в России «он пробуждался иногда, являлся с энергией как в 1612 г., так и в 1812 г.», но «никогда не показывал ни малейшего строящего, зиждущего начала и удалялся пахать землю» (45, т. 2, стр. 337).

Тема социальной пассивности масс находит свое отражение и в «Письмах об изучении природы». Рассматривая здесь развитие европейского общества, Герцен при характеристике Ренессанса как эпохи классического образования писал, что массы в эту эпоху ничего не выиграли. Наоборот, «это распадение с массами, возвращенное не на феодальных предрассудках, а вышедшее полусознательно из самой образованности, усложнило, запутало развитие истинной гражданственности в Европе» (45, т. 3, стр. 235).

Сблизить науку с массами и сделать их таким образом активными творцами истории — к такой идее очень близки русские социалисты 40-х годов. И только неразвитость исторической инициативы народа ограничивает этот аспект их «философии действия» рамками постановки вопроса.

Что касается основной исторически значимой формы деятельности, в которой воплощаются у русских социалистов идеи «философии действия», то таковой в России 40-х годов являлась социальная критика — критика религии, морали, политики существующего общества, критика, близкая той, которую осуществляли в это время наиболее радикальные немецкие младогегельянцы⁸⁶.

Одной из статей, в наибольшей степени отразивших идеи «философии действия» в этом плане, была «Речь о критике» Белинского, опубликованная в «Отечественных записках» (сентябрь — ноябрь 1842 г.). «Дух анализа и исследования, — писал здесь Белинский, — дух нашего времени. Теперь все подлежит критике, даже сама критика. Наше время ничего не принимает безусловно, не верит авторитетам, отвергает предание; но оно действует так не в смысле и духе прошедшего века, который, почти до конца своего, умел только разрушать, не умея созидать; напротив, наше время алчет убеждений, томится голодом истины» (16, т. VI, стр. 267). Выступавший против соглашательской «золотой середины» — этого «идола посредственности», а также против фанатического увлечения крайностями, «этой болезни односторонних умов», Белинский определял свою эпоху как «век перехода» (там же, стр. 268) и подчеркивал, что формой деятельности, наиболее соответствующей времени, является критика, орудиями которой являются отрицание, сомнение и скептицизм (см. там же, стр. 270).

Полагая, что «для России наступает время сознания» (16, т. V, стр. 118), Белинский утверждал (в несколько ранее написанных статьях), что появление отрицателей в молодом обществе есть признак рождающейся мыслительной жизни. Отрицание не убивает верования, а лишь очищает его. Движение и развитие состоит в непрерывном отрицании низших элементов в пользу высших. «Мрачный дух сомнения и отрицания, как элемент, или, лучше сказать, как сторона всецелого и вечного духа жизни, играет в движении великую роль, отрывая отдельные лица и целые массы от непосредственных и привычных положений и стремя их к новым и сознательным убеждениям...» (16, т. VI, стр. 95)⁸⁷.

В статье о критике Белинский продолжает развивать эти идеи: «Разум разрушает явление для того, чтоб оживить его для себя в новой красоте и новой жизни, если он найдет себя в нем. От процесса разлагающего разума умирают только такие явления, в которых разум не находит ничего своего и объявляет их только эмпирически существующими, но не действительными. Этот процесс и называется «критикою»... Суд предлежит разуму, а не лицам, и лица должны судить во имя общечеловеческого разума, а не во имя своей особы... Критиковать — значит искать

и открывать в частном явлении общие законы разума, по которым и чрез которые оно могло быть, и определять степень живого, органического соотношения частного явления с его идеалом» (16, т. VI, стр. 270). Критика, утверждает Белинский, есть «философское сознание» действительности. Наше время — «критикующее время». «В критике нашего времени более, чем в чем-нибудь другом, выразился дух времени» (там же, стр. 271). Критика — «самовластная царица современного умственного мира» (там же, стр. 272).

Как видим, Белинский трактует понятие «критика» весьма расширительно, он сближает его с гегелевским понятием «снятие», причем ударение делается на процессе отрицания. Характерны и те примеры исторической критики, которые приводит Белинский. Считая, что «есть критика не только для произведения искусства и литературы, но и критика предметов наук, истории, нравственности и пр.» (многозначительное «пр.»!), он обращает внимание на таких критиков: «Лютер, например, был критиком папизма, как Боссюэт был критиком истории, а Вольтер критиком феодальной Европы» (16, т. VI, стр. 271).

Здесь Белинский в осторожной форме излагает свои мысли о положительной роли «отрицателей» в истории, нашедшие ясное выражение в его письме от 8 сентября 1841 г. к Боткину, где в качестве первейших отрицателей, критиков «феодальной Европы» он называет как раз революционеров (см. 16, т. XII, стр. 70—72).

Такое истолкование «философии действия», являвшееся радикальной трактовкой диалектики Гегеля, и придавало ей характер «алгебры революции» (45, т. 9, стр. 23)⁸³. Сущность истории трактовалась как активная деятельность разума человечества, требующего постоянного движения, в котором старое, отживающее — вроде российского самодержавия зиждущегося на одной материальной силе — «нравственной, исторической основы никакой» (45, т. 2, стр. 260), — необходимо должно уступить дорогу новому, разумному, ибо «у развивающейся жизни ничего нет заветного» (45, т. 3, стр. 92).

Та самая философия, которая поставляла теоретические аргументы для оправдания всего существующего, оказывается, содержала в себе и мощное революционное начало — стоило хотя бы только по-иному понять все ту же формулу «все разумное — действительно, все действительно — разумно», а именно понять ее как философское обо-

снование того, что только разумные порядки имеют право быть действительными, а все лишнее разумного начала существующее неизбежно должно уйти в небытие, ибо оно есть всего-навсего обреченное на гибель «гнилое существование» (34, т. VIII, стр. 35).

«Диалектика Гегеля, — писал позднее Герцен, — страшный таран, она, несмотря на свое двуличие, на прусско-протестантскую кокарду, улетучивала все существующее и распускала все мешавшее разуму» (45, т. 20, стр. 348).

5

Положение об отрицании, критике, действии в истории заняло важнейшее место среди идей русских социалистов 40-х годов, идей, раскрывающих их концепцию закономерного движения общества к социализму. Эти идеи существенно отличали их от тех утопистов Запада, которые были заняты главным образом конструированием будущего общества и мало занимались вопросом о путях движения к нему.

В этом отношении русские социалисты оказывались близки молодым Марксу и Энгельсу. Вспомним, что писал Маркс Руге в сентябре 1843 г.: «... мы не стремимся догматически предвосхитить будущее, а желаем только посредством критики старого мира найти новый мир. До сих пор философы имели в своем письменном столе разрешение всех загадок, и глупому непосвященному миру оставалось только раскрыть рот, чтобы ловить жареных рябчиков абсолютной науки... Но если конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не есть наше дело, то тем определеннее мы знаем, что нам нужно совершить в настоящем, — я говорю о беспощадной критике всего существующего, беспощадной в двух смыслах: эта критика не страшится собственных выводов и не отступает перед столкновением с властями предрержащими.

Поэтому я не стою за то, чтобы мы водрузили какое-нибудь догматическое знамя. Наоборот, мы должны стараться помочь догматикам уяснить себе смысл их собственных положений» (2, т. 1, стр. 379).

На пути к такому пониманию связи настоящего и будущего были и русские мыслители-социалисты 40-х годов: сторонники «философского социализма», они в то же вре-

мя все больше приходили к убеждению: действительность надо брать такой, какова она есть, и лишь из нее угадывать дальнейший ход истории.

Но дело было не только в этой объективной близости, очевидной переключке идей наиболее радикальных мыслителей Германии и России, но еще и в том, что русские социалисты сознательно принимали ряд идей тех немецких младогегельянцев 40-х годов, которые критиковали Гегеля «слева» и делали из его учения не только атеистические, но и прямо революционные выводы (см. 4, т. 21, стр. 256).

Мы уже приводили некоторые факты, свидетельствующие о внимании русских к их выступлениям. Остановимся еще на следующем.

В дневнике Герцена мы найдем ясные свидетельства симпатии к «философии действия» младогегельянцев. 15 августа 1842 г. он пишет о журнале «Deutsche Jahrbücher»: «Им философия германская выступает из аудитории в жизнь; становится социальна, революционна, получает плоть и, след., прямое действие в мире событий. Тут видны, ясны большие шаги в политическом воспитании, и немцы являются почти свободны от обвинений, обыкновенно налагаемых на них» (45, т. 2, стр. 223)⁸⁹.

Вообще следует отметить поразительно большое внимание, которое русская общественность уделяла младогегельянскому движению 40-х годов⁹⁰.

При этом характеристика младогегельянства, его отношения к учению самого Гегеля и — в этой связи — трактовка вопроса о соотношении гегелевских принципов и выводов оказываются у русских социалистов весьма близкими к тем, которые дал Энгельс в своей работе «Шеллинг и откровение».

Герцен познакомился с положениями этой работы через рецензию на нее, опубликованную в «Deutsche Jahrbücher». В своем дневнике Герцен делает ряд записей, явно переключаясь с положениями Энгельса.

Приведем эти записи.

22 сентября 1842 г.:

«Геройство консеквентности, самоотвержение принятия последствий так трудно, что величайшие люди останавливались перед очевидными результатами своих же принципов. Таков Гегель, развитие юного гегельянства, развитие его начал; но Гегель бы отрекся от них, он любил, уважал das Bestehende [существующее], он видел, что оно не выне-

сет удара, — и не хотел ударить, ему казалось, на первый случай и того довольно, что он дошел до своих начал. Юное поколение с них начало, шаг вперед был именно тот удар, который должен был глубоко поразить *das Bestehende*. Гегель бы отрекся от них; но вот в чем дело: они *вернее* были бы ему, нежели он сам. Т. е. ему, мыслителю, отрешенному от его случайной личности, эпохи и пр., Шеллинг — живой пример, как можно отстать от собственной своей мысли, когда мыслитель остановится на половинной дороге ее развития, не имея, впрочем, силы остановить им же данного движения. Положение Шеллинга истинно трагическое, как выразился Руге⁹¹. Всякая остановка, половинность не годится, когда развитие идет вперед. Жиронда явным образом положила голову на плаху, ставши между якобинцами и монархистами. Ежели б королевская партия одолела, их всё бы казнили. Таково ныне положение правой стороны гегельянства. Маргейнеке поступил с доброй целью для Бруно Бауэра престранно, он хотел попасть в *juste-milieu* [золотую середину] и попал между двух стульев на пол⁹². И прусское правительство и юная гегельянская школа его обругали.

Будь горяч или холоден! А главное будь консеквентен, умеи *subir* [переносить] истину во весь объем» (45, т. 2, стр. 229—230).

30 сентября 1842 г.:

«Продолжая, вот еще что следует заметить. Не должно обвинять Гегеля в хитрости, в лицемерстве. Новое воззрение так далеко отрезывало от прежнего, что он не смел себе *признаться* во всех следствиях своих начал, оттого неминуемое последствие — *неясность* в многих практических выводах. Он хочет не истинного, естественного, само собою текущего результата, но еще чтоб он был в ладу с существующим. Ему страшно было говорить так, как страшно б было другим слушать. Юная школа могла высказать больше, для нее не шло вперед то уважение к окружающему фактическому миру, которое было у Гегеля; но не должно забывать, что... Гегель поставил юное поколение на высокую точку, с которой они могли разом увидеть то, что он вырабатывал и что ему открывалось, как вид входящему на гору. Когда он взошел, ему не видать было больше горы, он испугался этого, она слишком была связана со всеми испытаниями, судьбами, которые он пережил. Таково всегда было развитие во времени идеи. А потому вели-

чайшая справедливость должна быть в приговорах деятелям. И Лютер, и Мирабо, и Платон были переилены, т. е. развиты.

Критика делается исполненной высокой страстности, она делается религиозна, наконец. Самое отрицание, конечно, вместе и положение. Ее знает свобода так, как знала философия самопознание. Свобода, т. е. освобождение от внешнего, мертвого ограничения, от цепей былого, не признанного за вечное самопознанием, свобода действия по разумению, мышление, изложение мысли etc.» (45, т. 2, стр. 230—231).

Конечно, Герцен записывает здесь свои собственные мысли. Но и повод к ним, и наиболее вероятный их источник — брошюра Энгельса. Что же касается вопросов о взаимоотношении принципов и выводов у Гегеля и об отношении к нему младогегельянства, то они излагаются почти буквально по Энгельсу (ср. 2, т. 41, стр. 174—177)⁹³.

Свою вторую, на этот раз печатную жизнь эти положения получили в третьей статье из цикла «Дилетантизм в науке», подписанной ноябрем 1842 г. «Гегель, — говорилось здесь, — несмотря на всю мощь и величие своего гения, был тоже человек; он... боялся идти до последнего следствия своих начал; у него недостало геройства последовательности, самоотвержения в принятии истины во всю ширину ее и чего бы она ни стоила... Гегель видел, что многим из общепринятого надобно пожертвовать; ему жаль было разить; но, с другой стороны, он не мог не высказать того, что был призван высказать. Гегель часто, выведя начало, боится признаться во всех следствиях его и ищет не простого, естественного, само собою вытекающего результата, но еще чтоб он был в ладу с существующим; развитие делается сложнее, ясность затемняется... Человек настоящего времени стоит на горе и разом обнимает обширный вид; но проложившему дорогу на гору вид этот раскрывался мало-помалу. Когда Гегель взошел первый, ширина вида его подавила; он стал искать своей горы: ее не было видно на вершине; он испугался: она слишком тесно связалась со всеми испытаниями его, со всеми воспоминаниями, со всеми судьбами, которые он пережил; он хотел сохранить ее. Юное поколение, легко взнесшееся на мощных раменах гениального мыслителя, не имеет уже к горе ни той любви, ни того уважения: для него она *прошедшее*» (45, т. 3, стр. 62—63).

Несколько месяцев спустя, вновь отмечая, что «Гегель часто непоследователен своим началам», Герцен пишет о тех путях (беспрерывно порываемых его гениальной натурой), которые накладывали на него «дух времени, воспитание, привычка, образ жизни, звание профессора» (45, т. 3, стр. 82—83).

Познакомившись в 1844 г. с биографией Гегеля, написанной К. Розенкранцем, Герцен еще более укрепился в мнении о противоречии между Гегелем-ученым и Гегелем-человеком. И это уже иная позиция, чем та, которую Герцен занимал в 1841 г., когда он призывал Белинского критиковать лишь правых последователей Гегеля, а «великую тень» не трогать. Теперь Герцен пишет: «Гегель был величайший представитель переворота, долженствовавшего от *a* до *ω* провести новое сознание человечества в науке, — в жизни он был ничтожен. К этому, само собою разумеется, много способствовало время, в которое он жил, и страна... Его преподавание философии права — сколько принесло важной пользы и рассеяло пустую и всеобщую теоретическую демагогию, столько же сделало вреда, защищая с энергией существующее зло и ругаясь, как над величайшей пошлостью, над прекрасной душой юношеских порывов» (45, т. 2, стр. 378—379).

Подобно молодому Энгельсу (см. 1, стр. 335) Герцен полагает, что Гегелю никто более не повредил, чем его собственные ученики из «правых». Спасение метода Гегеля — так определяется задача. В одном из «Писем об изучении природы» Герцен утверждает: «В наше время подвиг Гегеля состоит именно в том, что он науку так воплотил в методу, что стоит понять его методу, чтоб почти вовсе забыть его личность, которая часто без всякой нужды выказывает свою германскую физиономию и профессорский мундир берлинского университета, не замечая противоречия такого рода личных выходов с средою, в которой это делается. Но это появление личных мнений у Гегеля до такой степени неважно и неуместно, что никто (из порядочных людей) не останавливается перед ними, а его же методу бьют наголову те выводы, в которых он является не органом науки, а человеком, не умеющим освободиться от паутины ничтожных и временных отношений; из его начал смело идут против его непоследовательности — с твердым сознанием, что идут за него, а не против него» (45, т. 3, стр. 189).

Белинскому идеи Энгельса стали известны, по-видимому, несколько позже, после его знакомства со статьей Боткина «Германская литература», опубликованной в № 1 «Отечественных записок» за 1843 г. Как установлено, эта статья содержала сокращенный и несколько видоизмененный перевод вступительной части памфлета «Шеллинг и откровение».

В пространном введении к этой статье Боткин дал очень интересную характеристику немецкого идейного движения. «Наука в Германии, — писал он, — представляет в настоящее время характер в высшей степени любопытный. Почти исключительно вращаясь до сего времени в теоретическом, отвлеченном направлении, — она теперь с какою-то жадностью обратилась к сфере практической, или, точнее сказать, она стремится осуществить результаты свои в жизни». Современную германскую литературу, пишет Боткин, представляет отнюдь не беллетристика. «...Интересы современной Германии так расширились, достигли такой упругости и возвышенности, что форма художественного произведения стала слишком сжатою для них. Полнейшим представителем современного движения в Германии должно считать ее историческую и философскую критику, в которой преимущественно сосредоточиваются все ее современные вопросы науки и жизни». И далее: «Никогда еще Германия не разделялась на столько ученых партий, как в настоящее время, никогда еще не было такой ожесточенной борьбы между этими партиями, как ныне. На первом плане этой борьбы стоит так называемая «молодая гегелевская школа»» (19, № 1, стр. 1). Именно эта школа, по словам Боткина, «пробудила» ожесточенную борьбу партий в Германии, «сосредоточив в ней все современные вопросы» (там же).

Далее Боткин развивал мысль, содержащуюся в работе Энгельса, но высказанную там очень кратко, — о сходстве младогегельянского критического направления с французским Просвещением XVIII в. «Это критическое движение в основах своих имеет много общего с характером французской литературы XVIII века; разница только в том, что вращавшееся там более в чувстве, предположениях, мнениях, основанных на внутренней достоверности, — в Германии, в продолжение 100 лет, выработалось в определенное, логическое знание, основанное на исторической критике, вооруженной всеми результатами иссле-

дований германских наук» (19, № 1, стр. 1)⁹⁴. «Немцы, доселе смотревшие с презрением на писателей французских XVIII века, теперь не только с жадностью читают, но снова переводят и указывают на них» (там же, стр. 1—2).

Центральным событием интеллектуальной жизни Германии последнего времени Боткин считает «чтения Шеллинга», которые имели целью «парализировать критическое движение. Но история его призвания в Берлинский университет составляет такое замечательное событие в современном положении германской науки, что мы считаем не лишним сказать здесь об этом несколько слов» (19, № 1, стр. 2). Эти «несколько слов» Боткин как раз и заимствует — без всякого указания на это — из брошюры Энгельса⁹⁵.

О внутренних противоречиях гегелевской философии Боткин писал, почти дословно следуя Энгельсу: «... необычайная верность и крепость ума Гегеля видна именно в том, что система его слагалась независимо от его личных мнений, так что лучшая критика выводимых им результатов есть проверка их его же методом. И в этих-то результатах часто видно влияние его личных мнений» (19, № 1, стр. 3. Ср. 2, т. 41, стр. 176)⁹⁶.

Правда, у Энгельса речь идет о противоречии между принципами Гегеля и его выводами вообще, у Боткина же — в контексте его статьи — это относится лишь к философии религии и права. Да и терминология у Боткина несколько иная. У Энгельса: «Принципы всегда носят печать независимости и свободомыслия, выводы же — этого никто не отрицает — нередко осторожны, даже. нелиберальны» (2, т. 41, стр. 176). У Боткина: «Принципы в них (т. е. в философии религии и в философии права. — А. В.) всегда независимы, свободны и истинны, — заключения и выводы часто близоруки» (19, № 1, стр. 3). У Энгельса говорится: «Тут-то выступила часть его учеников, которая, оставаясь верной принципам, отвергала выводы, если они не могли найти себе оправдания» (2, т. 41, стр. 176—177). Боткин пишет иначе: перед этой фразой он вставляет от себя: «В этом обстоятельстве (т. е. в противоречии между принципами и выводами. — А. В.) лежала причина разделения школы на правую и левую» (19, № 1, стр. 3). Потом — почти как у Энгельса, но затем вновь следует добавка от себя: «Они же (левогегельянцы. —

А. В.) внесли в диалектический метод его все жизненные вопросы времени... Правая осталась при одних выводах, нисколько не думая о принципах их» (там же)⁹⁷.

«Наука у немцев, — пишет Боткин далее, — еще до сих пор не свергла с себя своей отчасти схоластической внешности, которая иногда отталкивает от себя людей ученых и образованных: ибо, не освоившись с ее внешностию, языком, терминологиею, не без большого труда можно приступить к ней. Критическая школа понимает это и первая начала употреблять старания сблизить науку с жизнью, т. е. выработанные наукою результаты излагать и объяснять простым, общепотребительным языком» (19, № 1, стр. 4)⁹⁸. Здесь мы вновь встречаемся с формулой «сближение науки с жизнью», введенной Боткиным в начале статьи, а ранее использованной Белинским, считавшим важнейшей и характерной чертой современного ему периода истории то, что «наука сближается с жизнью и обществом» (16, т. VI, стр. 272).

Мы не только потому так подробно остановились на этой статье Боткина, что благодаря ей основные идеи энгельсовской брошюры стали уже в начале 1843 г. достоянием русской читающей публики, но и потому еще, что именно усвоением отразившихся в ней идей Энгельса объясняется появление некоторых очень важных положений в статьях Белинского 1843—1845 гг.

Так, в статье «История Малороссии...» (1843), рисуя картину развития философии в Германии — от Канта через Фихте и Шеллинга к Гегелю⁹⁹ — Белинский писал: «...философия Гегеля обняла собою все вопросы всеобщей жизни, — и если ее ответы на них иногда обнаруживаются принадлежащими уже прошедшему, вполне пережитому периоду человечества, зато ее строгий и глубокий метод открыл большую дорогу сознанию человеческого разума и навсегда избавил его от извилистых окольных дорог, по которым оно дотоле так часто сбивалось с пути к своей цели. Гегель сделал из философии науку, и величайшая заслуга этого величайшего мыслителя нового мира состоит в его методе спекулятивного мышления, до того верном и крепком, что только на его же основании и можно опровергнуть те из результатов его философии, которые теперь недостаточны или неверны: Гегель тогда только ошибался в приложениях, когда изменял собственному методу. В лице Гегеля философия достигла высшего своего развития,

но вместе с ним же она и кончилась как знание таинственное и чуждое жизни: возмужавшая и окрепшая, отныне философия возвращается в жизнь, от докучного шума которой некогда принуждена была удалиться, чтоб наедине и в тиши познать самое себя» (16, т. VII, стр. 49—50).

Нам хочется отметить не только сходство этих положений с теми, которые развивал Боткин в своей статье 1843 г. и Герцен в «Письмах об изучении природы», но и их явную перекличку с положениями Энгельса.

Важно и то, в чем именно видит Белинский дальнейшее движение философских идей после Гегеля. Он пишет: «Начало этого благодатного примирения философии с практикою совершилось в левой стороне нынешнего гегелианства. Примирение это обнаружилось и жизненностию вопросов, которые занимают теперь философию, и тем, что она оставляет понемногу свой тяжелый схоластический язык, доступный одним адептам ее, и тем, что она возбудила против себя ожесточенных врагов уже не в одних школах и в книгах. Теперь уже это не школьная, не книжная философия, знающая только самое себя и уважающая только собственные интересы, холодная и равнодушная к миру, которого сознание составляет ее содержание: нет, теперь она должна быть строгою, суровою и холодною, как разум, но вместе с тем и вдохновенною, как поэзия, страстною и симпатическою, как любовь, живую и возвышенною, как верование, могучею и доблестною, как подвиг...» (16, т. VII, стр. 50).

В этих словах Белинского как бы в фокусе отражено все многосложное отношение русских социалистов 40-х годов к Гегелю, они показывают то направление, в котором мыслилась ими дальнейшая разработка философской теории.

Что они вовсе не случайны, говорит еще и тот факт, что в одной из своих статей 1845 г. — в рецензии на книгу А. П. Татаринова «Руководство к познанию теоретической материальной философии» — Белинский так оценивал «гегелизм»: «Теперь гегелизм распался на три стороны — правую, которая остановилась на последнем слове гегелизма и далее нейдет; левую, которая отложила от Гегеля и свой прогресс полагает в живом примирении философии с жизнью, теории с практикою; и центральную, составляющую нечто среднее между мертвою стоячестью правой и стремительным движением левой стороны» (16, т. VIII,

стр. 502). И далее Белинский характеризует «левую сторону гегелизма» вполне в духе Боткина, а значит, и Энгельса: хотя она, по его словам, и «отложилась от своего учителя, это не значит, чтоб она отвергла его великие заслуги в сфере философии и признала его учение пустым и бесплодным явлением. Нет, это значит только, что она хочет идти дальше и, при всем ее уважении к великому философу, авторитет духа человеческого ставит выше духа авторитета Гегеля» (там же.).

Стоит сравнить это с тем, что Белинский писал еще в начале 1843 г.: немцы «в знании признают то, чего еще нет, но что должно быть по разуму, и отвергают то, что есть в действительности, но чего бы не должно быть по разуму, а живут в ладу и в мире со всякою действительностью: для немца *знать* и *жить* две совершенно различные вещи» (16, т. VI, стр. 617). Как раньше социализм «примирил» Белинского с «французами», так теперь развитие младогегельянского движения позволило ему несколько по-новому взглянуть на «немцев»...

Ставя идеи диалектики на службу не только радикально-политическому, но и социалистическому мировоззрению, русские революционные демократы пытаются развить их далее, притом не только в области истории, но и в эстетике, гносеологии и т. д.

В этом мы видим одно из свидетельств выхода русской социалистической мысли 40-х годов на магистральную дорогу мировой социально-философской науки.

Кризис
„философского социализма“
(конец 40-х годов)
и поиски
новых путей обоснования
социалистического идеала



«Союз» гегелевской философии с социализмом выражал объективную тенденцию развития социально-теоретической мысли XIX в.

Сравнивая опирающийся на гегелевскую философско-историческую диалектику утопический социализм русских мыслителей 40-х годов с предшествовавшими ему социальными утопиями, мы видим в нем серьезную попытку рационалистически обосновать закономерный ход развития человечества к социализму. Идеи историзма, социального детерминизма, почерпнутые в значительной мере из гегелевской философии, либо подкрепленные ею, выгодно отличали русских социалистов 40-х годов от тех утопистов, которые основывали свою проповедь «царства божьего на земле» на религиозной вере, а также от тех представителей социалистической мысли, которые строили картину будущего «золотого века» из головы, считая вполне достаточным аргументом в пользу общества социального равенства ссылку на требования человеческой природы. Обращение философии к социальной проблематике, попытка дать материалистическое истолкование логики

Гегеля, понимание его диалектики как «алгебры революции» — все это составляло определенную заслугу отечественных социалистов.

В общем и целом «философский социализм» 40-х годов был формой движения общественной мысли к научному пониманию истории, к научному социализму, попыткой сочетания, соединения в одну теорию тех учений, которые явились (наряду с английской классической политической экономией) теоретическими источниками марксизма.

1

Нельзя, однако, не видеть также исторических и теоретических ограниченностей, слабостей «философского социализма», обусловивших его кризис в конце 40-х годов.

В последнем счете все они коренились в том, что представление об истории все еще было идеалистическим и даже телеологическим. Отсюда и неизбежные отступления от принципа социального детерминизма, а временами даже апелляция к вере, находившаяся в противоречии с самим принципом рационалистического обоснования социалистического идеала.

Идеализм русских социалистов-утопистов в понимании исторического процесса проявлялся прежде всего в многократно развивавшихся ими положениях о том, что история есть не что иное, как развитие, развертывание идеи, проходящей через ряд фазисов. Белинский, к примеру, полагал, что «все общее, все субстанциальное, всякая идея, всякая мысль — основные двигатели мира и жизни» (16, т. V, стр. 45—46). А потому «история есть фактическое жизненное развитие общей (абсолютной) идеи в форме политических обществ» (там же, стр. 95). «В историю должно входить только необходимое, существенное, только то, что оставляет по себе вечные, неизгладимые следы, а это — идея» (16, т. VII, стр. 58)¹⁰⁰.

Гегелевским по своему происхождению является у русских мыслителей и понятие народного духа: «Источник внутренней истории народа заключается в его «миросозерцании», или его непосредственном взгляде на мир и тайну бытия» (16, т. V, стр. 328). «Содержание истории составляет таинственная психея народа» (там же, стр. 541)¹⁰¹.

И даже когда речь заходит о роли материальных фак-

торов в истории, о «материальной потребности» как «исходном пункте нравственного совершенства» (16, т. VIII, стр. 287), и тогда русские социалисты не выходят за пределы исторического идеализма: просто, оказывается, «дух не гнушается никакими путями и побеждает материю ее же собственным содействием, ее же собственными средствами» (там же).

Правда, самые общие понятия гегелевской философии — «идея», «дух», «разум» — все же подвергаются трансформации. «Идея» у Герцена или Белинского далеко не то же самое, что «идея» у Гегеля¹⁰². У русских социалистов «идея» — это в конце концов не божественный разум, а деятельность реального исторического человечества, законы его движения. Законы диалектики понимаются ими не как формы существования надмирового духа, а как законы развития хотя особой идеальной, но вместе с тем и вполне реальной «личности» — человечества. Основные категории диалектики рассматриваются либо как законы его развития, раскрывающие его природу, либо как понятия, фиксирующие несовпадение сущности человека с условиями его существования. История в целом истолковывается соответственно как движение человечества к бытию, наиболее адекватному его природе. «В непосредственной жизни человечества, — писал Белинский, — мы видим стремление к разумному сознанию, стремление — непосредственное сделать в то же время и сознательным, ибо полное торжество разумности состоит в гармоническом слиянии непосредственного существования с сознательным» (16, т. VIII, стр. 278). Здесь мы обнаруживаем близость социалистической мысли не только с Гегелем, но также с философским антропологизмом, с Фейербахом в частности.

В таком контексте, естественно, понятие «человечество» выступало на передний план. Человечество — это и есть исторический субъект, который живет, трудится, развивается. Поэтому «человечество» — одно из основных понятий в исторической науке: «Сущность истории как науки состоит в том, чтоб возвысить понятие о человечестве до идеальной личности; чтоб во внешней судьбе этой «идеальной личности» показать борьбу необходимого, разумного и вечного с случайным, произвольным и преходящим... Да, задача истории — представить человечество как индивидуум, как личность и быть биографией этой «идеальной личности». Человечество есть именно — «иде-

альная личность»: личность — потому что у него есть свое я, есть свое сознание, хотя и выговариваемое не одним, а многими лицами; есть свои возрасты, как и у человека, есть развитие, движение вперед; идеальная — потому что нельзя эмпирически доказать ее существования, указав неверующему пальцем и сказавши: «Вот человечество — смотри!»» (16, т. VI, стр. 93).

Такого рода рассуждениями заполнены многие страницы статей Белинского и Герцена. Они очень часто пишут о «великой идее человечества», бесконечном разуме, родовом мышлении человечества и т. п. (см. 16, т. VII, стр. 51; т. VIII, стр. 279, 284; 45, т. 3, стр. 43, 113).

Понятие «человечество», концепция единства законов общественного развития, идея подчиненности истории (как и природы) законам разума (отождествляемого с «духом человечества») использовались русскими революционными демократами для доказательства необходимости исторического прогресса в России, отставшей в своем развитии от более передовых стран Европы.

Однако при всей своей положительности такое понимание истории все же не спасало от идеализма и телеологии. Из положения о том, что человечество всегда находится в движении, что оно «не давало подписки жить всегда, как теперь» (45, т. 3, стр. 92), Герцен, к примеру, делал такое заключение: «Совершенствование идет к золотому веку» (там же, стр. 206). Неизбежность социализма доказывалась ссылкой на изначальную разумность истории, на ее устремленность к великой цели. Разделяя герценовское убеждение в том, что «биография» человечества «имеет глубокий и единый всесвязывающий смысл» (там же, стр. 87), представление о телеологическом, целенаправленном характере исторического процесса, Белинский также в сущности лишь на этом основывал свою веру в лучшее будущее. В статье «Сочинения Константина Масальского» он писал: «Сам дух жизни, ведущий человечество, всегда на стороне нового против старого, потому что без этого исключительного и одностороннего стремления всегда к новому, всегда к будущему не было бы никакого движения, никакого хода вперед, не было бы прогресса, истории, жизни, и человечество превратилось бы в огромное стадо диких животных...» (16, т. IX, стр. 13).

Настойчиво стремясь перенести акценты с логики на жизнь, с философии на историю, с идеи на человечество,

русские социалисты 40-х годов самое историю, само развитие человечества понимают все еще в духе Гегеля: «Сущность истории, — по словам Белинского, — составляет только одно разумно необходимое...» (16, т. V, стр. 95). Соответственно трактуется и взаимоотношение между историей и философией: «...философия есть душа и смысл истории, а история есть живое, практическое проявление философии в событиях и фактах. По Гегелю (насколько характерна эта апелляция! — А. В.), мышление есть как бы историческое движение духа, сознающего себя в своих моментах; и ни один философ не дал истории такого бесконечного и всеобъемлющего значения, как этот величайший и последний представитель философии...» (16, т. VI, стр. 92). И если философия, по определению Белинского, это «наука развития в мышлении довременных и бесплотных идей», то история — это «наука осуществления в фактах, в действительности, развития этих довременных идей, таинственных и первосущных матерей всего сущего, всего рождающегося и умирающего и, несмотря на то, вечно живущего...» (там же, стр. 471). «Историк должен прежде всего возвыситься до созерцания общего в частном, другими словами — идеи в фактах» (16, т. VII, стр. 53).

Объективную закономерность истории русские социалисты вслед за Гегелем пытались определить в понятиях диалектической логики — и в этом их несомненная историческая заслуга. Это касается конкретного раскрытия ими — применительно к истории — таких категорий, как закономерность, действительность, необходимость, возможность, внутреннее и внешнее, причина и следствие, цель и средства и проч.

Характеризуя в «Былом и думах» тот период в развитии науки, когда «остов диалектики стал обрастать мясом», Герцен писал: «Диалектическим настроением пробовали тогда решить исторические вопросы в современности; это было невозможно, но привело факты к более светлому сознанию» (45, т. 9, стр. 132). Эти слова в общем справедливы и в отношении того истолкования диалектики Гегеля, которое мы наблюдаем в русской социалистической мысли 40-х годов.

«...Это было невозможно», — говорит Герцен. Сами по себе абстрактные принципы логики слишком широки и общи, чтобы уловить подлинную природу исторического процесса и выразить его специфические формы, чтобы на-

учно определить содержание практической деятельности. Можно даже с известной оговоркой сказать, что, трактуя законы истории как общие законы бытия вообще, как законы диалектики, как законы разума, законы логики, раскрытые гегелевской философией, русские социалисты на место реальных общественных отношений вольно или невольно ставили тем самым абстрактные диалектические схемы. Связь между философией и теорией исторического процесса понималась чересчур упрощенно: философия и есть якобы теория истории; формула «спекулятивной науки» (т. е. гегелевской диалектики) «исчерпывает и самое содержание» (45, т. 3, стр. 67). Подобным способом рассуждения по существу снимался вопрос о специфических, своеобразных законах общественного развития.

Гегелевская идея разумности жизни, истории, вошедшая в состав теоретического мышления русских социалистов и находившая выражение в отождествлении ими понятий необходимости и разумности, закона и идеи и т. п., предопределила коренной мировоззренческий порок «философского социализма». Понимание истории как беспрестанного развертывания разума человечества поневоле толкало к некоторому выпрямлению пути развития человечества, к его, так сказать, «фатализации», в частности к недооценке роли стихийных начал, фактора случайности.

Послушаем, к примеру, Белинского: «В движении исторических событий, кроме внешней причинности, есть еще и внутренняя необходимость, дающая им глубокий внутренний смысл: само движение событий есть не что иное, как движение из себя самой и в себе самой диалектически развивающейся идеи. И потому в общем ходе истории, в итоге исторических событий нет случайностей и произвола, но все носит в себе отпечаток необходимости и разумности. Такой взгляд на историю, — спешит заявить Белинский, — далек от всякого фатализма: он допускает и произвол, и случайность, без которых жизнь была бы механически несвободна, но в произволе и случайности он видит зло временное и преходящее, видит силу, которая вечно борется с разумною необходимостью и вечно побеждается ею» (16, т. VII, стр. 53). Случайность, по Белинскому, это «то, что лишено идеи» (16, т. VI, стр. 100).

В духе Гегеля раскрывают категорию случайности и другие русские социалисты этого времени. Так, Бакунин в статье «Реакция в Германии» заявляет: «Я вообще не

придаю случайности никакого реального значения в истории: история есть свободное, но вместе с тем необходимое развитие свободного духа» (12, т. III, стр. 128). Равным образом и Герцен, несмотря на разного рода оговорки, несмотря на некоторый уклон к натурализму, все же придерживался того взгляда, что история есть процесс диалектического развертывания разума, составляющий содержание «родовой деятельности» человечества. Разумность истории — такова и его отправная позиция в размышлениях о движении человечества. В сущности сливая понятия «разум» и «закон» (см. 45, т. 3, стр. 125) и потому настаивая на «ограниченном» характере влияния случайности в мировом процессе (см. 45, т. 2, стр. 251), которая рассматривается им не как проявление закона, а скорее как сторона факта, несущественная для процесса в целом, — Герцен явно недооценивает ее роль в истории: «Все сущее во времени имеет случайную, произвольную закраину, выпадающую за пределы необходимого развития, не вытекающую из понятия предмета, а из обстоятельств, при которых оно одействовворяется...» (45, т. 3, стр. 135). «Случайность, — по Герцену, — имеет в себе нечто невыносимо противное для свободного духа», и поэтому он призывал человека «выйти из мира случайности», поднявшись и развившись «в сферу разумную и вечную всеобщего» (45, т. 2, стр. 63).

Неправильно было бы говорить просто о непоследовательности, об идеалистических «ошибках» русских социалистов в понимании истории. Их исторический идеализм, концепция разумности истории были самым непосредственным образом связаны с утопически-социалистическим характером их учения: ведь если история изначально не движется к разумному существованию, если в закон ее развития не входит устремленность к лучшему будущему, если цель не составляет смысла жизни — а Белинский именно так понимает отношение между целью и движением: «Все разумное имеет свою точку отправления и свою цель; движение есть проявление жизни, цель есть смысл жизни» (16, т. VIII, стр. 278), — то где тогда искать гарантий тому, что человеческий род не «сойдет с ума»?

Словом, уверенность в благоприятной социальной перспективе опиралась на идеалистическую философию истории, исходящую в значительной мере из Гегеля. Именно исходя из концепции разумности истории русские социа-

листы весьма оптимистически смотрят на будущее человечества; их надежды основываются в конце концов на вере в мировой разум, в неодолимость его движения ко все более полной свободе: да, в мире идет борьба и зачастую господствует зло, но силы добра, разума, справедливости в конечном счете победят инерцию косной материальной силы, повергнут зло, ибо история изначально разумна¹⁰³.

Говоря о том, что «настоящее историческое положение» резко противоречит прекрасному будущему, когда «народы обнимутся братски, при торжественном блеске солнца разума», Белинский полемизирует с теми, кто представляет социализм «несбыточной мечтою разгоряченной фантазии». Его прогноз вполне радужен: «...для умов мыслящих и способных проникать в сущность вещей это настоящее историческое положение человечества, как ни безотраднo оно, представляет все элементы и все данные, на основании которых самые смелые мечты в настоящем становятся в будущем самую положительную действительностью» (16, т. VII, стр. 46).

Но, спрашивается, на чем основывается эта вера? А вот на чем: «...так как источник прогресса есть сам же дух человеческий, который непрерывно живет, т. е. непрерывно движется, то прогресс не прерывается даже в эпохи гниения и смерти обществ, ибо это гниение необходимо, как приготовление почвы для цвета новой жизни, и самая смерть в истории, как и в природе, есть только возродительница новой жизни» (16, т. VIII, стр. 287).

Такие понятия, как «высшая воля», «дух», использующий «великие исторические личности» как свои «орудия», «недоступная для телесных очей, но понятная разуму невидимая рука» (16, т. VIII, стр. 287—288) — это у Белинского, конечно, метафоры, но вместе с тем и выражение веры в разум человечества, который в конце концов «вывезет»: «Бывают в истории эпохи, когда, кажется, готова погаснуть в обществах последняя искра живительной идеи, когда над миром царит ничтожество и эгоизм, когда, кажется, уже нет более спасения, — но тут-то и близко оно, — и готовая потухнуть слабая искра жизни вдруг вспыхивает морем пламени, и осиянный ею мир дивится, откуда явилось его спасение» (там же, стр. 288).

Итак, концепция разумности истории оборачивается телеологизмом: «Нет более случайности: дух божий ведет

и движет дух человеческий к его цели! Исторический фатализм — богохульство; живая вера в прогресс и — ее следствие — сознание своего человеческого достоинства — вот плоды изучения истории, вот великое значение великой науки!..» (16, т. VIII, стр. 284). А отсюда и истолкование понятия прогресса: «Понятие о *прогрессе* как источнике и цели исторического движения, производящего и рождающего события, должно быть прямым и непосредственным выводом из воззрения на народ и человечество как на идеальные личности» (там же, стр. 286) — так пишет Белинский в 1844 г.

А вот как замыкается им ряд основных понятий философии истории: «Без исторического созерцания, без понятия о прогрессе человечества, без веры в разумный промысл, вечно торжествующий над произволом и случайностью, нет истинного и живого знания в наше время» (16, т. VI, стр. 95). Обратим внимание на это сближение и даже отождествление понятий «прогресс» и «разумный промысл». Оно не случайно; еще и в 1845 г. Белинский утверждает: «Произвол не производит ничего великого: великое исходит из разумной необходимости, следовательно, от бога» (16, т. VIII, стр. 395; см. также т. VI, стр. 275).

Послушаем теперь Герцена: «...дух человечества, — говорит он в «Дилетантизме», — нося в глубине своей непреложную цель, вечное домогательство полного развития, не мог успокоиться ни в одной из былых форм; в этом тайна его трансценденции, его перехватывающей личности (*übergreifende Subjectivität*)» (45, т. 3, стр. 86). 18 ноября 1842 г. Герцен записывает в дневнике: «Человечество достигает истины, краеугольные основы его бытия нравственного лежат в нем (*an sich*), но ясны ему могут быть на конце развития, а не при начале, не в прошедшем. Всею истиной прошедшее никогда не обладало. Да и это фундаментальное, истинное есть всеобщее, идея, бог, и притом бог, понятый не *jenseitlich* [потусторонне], не фантастически образно, а в имманенции и присущей ей трансценденции (мир мышления, нравственности, идеи, уничтожающей, снимающей все временное, как трансценденция самой природы и человека). Важно не слово, а понятие, смысл» (45, т. 2, стр. 243). И далее, самое для нас интересное: «Все течет и текуче, но бояться нечего, человек идет к фундаментальному, идет к объективной идее, к абсолютному, к полному самопознанию, знанию истины и действию»

сообразному знанию, т. е. к божественному разуму и божественной воле» (там же).

Если Гегель, говоря о подчинении процесса всемирной истории разуму, утверждал: это известно из «той религиозной истины, что мир не предоставлен случаю и внешним случайным причинам, но управляется *провидением*» (34, т. VIII, стр. 13), то русские социалисты, утверждавшиеся на атеистических позициях, отвергают теологические тенденции. Однако, поскольку они принимают концепцию разумности истории, они не в силах последовательно развести сливавшиеся у Гегеля понятия «закон», «разум» и «бог», не могут совсем отрешиться и от религиозной терминологии.

Можно, конечно, говорить о формальном характере упоминаний у них бога. Но тот факт, что и Белинский и Герцен все же не могут вовсе отбросить этого понятия, говорит сам за себя достаточно выразительно¹⁰⁴.

Таким образом, «союз» гегелевской философии с социализмом отражал не только сильные, но и слабые стороны этих учений: он включал в себя и абстрактно-просветительские представления о социализме как об обществе, к которому изначально стремится якобы все человечество, и чреватую телеологием идею разумности истории...

2

Наличие противоречий внутри «философского социализма» в немалой степени обусловило — несмотря на все принципиальное значение этого синтеза как закономерного этапа на пути от утопии к науке — недолговечность данного идейного образования. К концу 40-х годов стала ясной ограниченность, недостаточность апелляции к мировому разуму как способа доказательства неизбежности социалистического общества¹⁰⁵.

Тенденции к этому наблюдались, как мы уже отмечали, и раньше. Но теперь совершается кардинальная перестановка логических ударений: действительность не подчиняется законам разума, а потому не очень-то считается с доводами философии.

Тут обнаруживается все большее расхождение путей русской социалистической мысли с тем сентиментальным «истинным социализмом», в который в общем и целом вырождалось направление «философского социализма» в Германии (см. 353, 352, 286). Русские социалисты отходят от

утопической заданности, «финализма» той философии истории, на которую они опирались раньше. Их представление об историческом процессе становится все более близким тому, которое впоследствии было блестяще сформулировано Энгельсом: «История... не может получить окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное «государство», это—вещи, которые могут существовать только в фантазии. Напротив, все общественные порядки, сменяющие друг друга в ходе истории, представляют собой лишь преходящие ступени бесконечного развития человеческого общества от низшей ступени к высшей» (2, т. 21, стр. 275).

И Гегель, и утопические учения социалистов Запада становятся теперь объектами критики, в сущности одинаковой по содержанию: они упрекаются в предвзятом конструировании истории, в телеологизме, в сеянии иллюзий насчет «разумности» человечества.

Творчество Белинского последних лет жизни свидетельствует об отказе его от «философского социализма». В это время Белинский крайне пренебрежительно, с раздражением отзывается о социалистах Запада. Они для него теперь «насекомые, вылупившиеся из навозу, которым завален задний двор гения Руссо» (16, т. XII, стр. 323). Леру вызывает теперь у Белинского только едкую насмешку (см. там же, стр. 330, 332). Особенно его возмущает Луи Блан, не понимающий исторического значения капитализма. В письме к Боткину от 7(19) июля 1847 г. Белинский говорит о нем: «О лошады! Буржуазии у него еще до сотворения мира является врагом человечества и конспирирует против его благосостояния... Ух как глуп — мочи нет!» (там же, стр. 385)¹⁰⁶. Отстаивая положение о том, что буржуазия есть «явление не случайное, а вызванное историею» (там же, стр. 448), Белинский все более твердо становится на почву реальных фактов. Теперь для него не философия, а история — «высший суд над людьми» (там же, стр. 447).

С этой точки зрения прежние розовые надежды на победу разума над случайностями, отождествляемую с установлением социализма, связанная с ними вера в прогресс представляются мыслителю придуманными, скороспелыми, мистическими. Отсюда и резкость его выпадов против идеализма Бакунина, сохранявшего эти иллюзии. «Вне религии вера есть никуда негодная вещь», — подчеркивает Бе-

линский (16, т. XII, стр. 440). И вот почему: «Вера есть поблажка праздным фантазиям или способность все видеть не так, как оно есть на деле, а как нам хочется и нужно, чтобы оно было. Страшная глупость эта вера» (там же, стр. 441).

И потому, не принимая западной действительности, Белинский отвергает и надежды на ее скорое преобразование: похоже, что «в народе есть потребность на картофель», но не на конституцию. «А все-таки будет так, как угодно деспотизму и неправде, а не как общественному мнению, что бы ни говорил об этом верующий друг мой, Б[акунин]!» (16, т. XII, стр. 402). Пора отбросить и мечты насчет скорого преобразования России: «Нам хочется поскорее, а ей торопиться нечего. Личность у нас еще только наклеивается» (там же, стр. 433).

Сбрасывая с себя «мистическое верование в народ», (16, т. XII, стр. 467), воспринятое в свое время, по его словам, от французских социалистов (см. там же, стр. 435), Белинский вместе с тем покидает и идею телеологизма.

Да и Герцена, который еще накануне революции 1848 г. утверждал, что «буржуазия не имеет великого прошедшего и никакой будущности» (45, т. 5, стр. 34), за что его и критиковал Белинский (см. 16, т. XII, стр. 448—449), и его, верившего тогда в близость революции, одолевали сомнения: «Где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?» (45, т. 6, стр. 27). На этот вопрос, поставленный им самим, Герцен ответа не дает и чувствует, что дать не может. «Социалистический идеал, — писал Плеханов в статье «Герцен-эмигрант», — мог бы явиться источником нравственного удовлетворения только в том случае, если бы у людей, им проникнутых, было бы какое-нибудь объективное ручательство за то, что он осуществится. А Герцен ни в чем не видит этого ручательства. Он говорит Галахову: «Нет причины думать, что новый мир будет строиться по нашему плану»... Иначе сказать: уже в 1847 г. тогдашний утопический социализм перестал удовлетворять Герцена по той причине, что не заключал в себе теоретических данных, необходимых для разрешения антиномии между субъектом и объектом, между сознанием и бытием в ее применении к ходу исторического развития человечества» (336, т. 23, стр. 423).

Кризис «философского социализма» в особенности обо-

стрили события революции 1848 г., навсегда подорвавшей исторический идеализм прежнего, оптимистического типа. Значение этой революции для социальной науки состояло помимо всего прочего в том, что, прояснив действительные взаимоотношения социально-классовых сил в обществе, она подрывала идею «разумности» исторического процесса. Обнаружился не только утопизм домарксистской социалистической мысли в целом, но и ущербность, несостоятельность того, философского, обоснования социалистического идеала, которое опиралось в значительной степени на учение Гегеля.

Из западноевропейских мыслителей кризис духовных ценностей, составлявших основное содержание прежнего социально-романтического мировоззрения, всего резче был пережит, пожалуй, Гейне. В предисловии ко второму изданию работы «К истории религии и философии в Германии» — той самой, в которой впервые была выдвинута идея сближения немецкой философии и социализма, — Гейне саркастически писал о своем давнем ошибочном мнении, будто немецкая философия «совершенно покончила с деизмом и лишь в мире явлений он влачит свое жалкое существование... Деизм живет, живет самой живучей жизнью, он не умер, и менее всего убила его новейшая немецкая философия. Эта паутинообразная берлинская диалектика неспособна выманить собаку из-под печки, она неспособна даже кошку убить, не то что бога» (37, т. 6, стр. 16). Не менее резко отзывался Гейне в пореволюционный период и о социализме.

Настоящую духовную драму породили события революции у Герцена. Подобно Гейне с болью расставаясь с прежними идеями и убеждениями, он обращает острие своей язвительной критики против немецкой философии и утопизма социалистов.

Выход из этого мировоззренческого кризиса в политическом отношении мог состоять лишь в переходе на определенные классовые позиции — и Герцен ищет их всю свою остальную жизнь, с трудом преодолевая свои просветительские иллюзии.

В философском же отношении этот выход заключался в поисках новой формы детерминизма, учитывающей в гораздо большей степени, чем прежде, своеобразие исторического движения, и в частности роль субъективного, человеческого действия.

Внешне эти новые теоретические искания находят свое выражение в критике и отбрасывании разных форм фатализма и телеологизма. Как представлялось Герцену, события революции, обнаружив «неразумный» ход истории, тем самым выявили неудовлетворительность одной из основных посылок гегелевской философии — идеи совпадения необходимости с разумностью, опровергли концепцию истории как прогресса идеи свободы. Духовная драма Герцена, порожденная событиями 1848 г. и имевшая главным своим политическим аспектом разочарование в буржуазной демократии, в философском отношении состояла как раз в отказе от идеи разумности истории.

Конечно, те оговорки в отношении этой разумности, которые были у Герцена раньше, тоже нельзя сбрасывать со счетов. И в предреволюционный период наблюдение действительности не раз порождало у Герцена, как мы видели, горькие мысли о том, что «нелепость» слишком «крепкими корнями» «прирастает к земле», что ход истории далеко не так разумен и необходим, как это мыслится философией.

И все же до 1848 г. Герцен в общем верил, что разум человечества возьмет верх над силами реакции, над «старым». На одно из первых мест в философии он, как и другие социалисты 40-х годов, ставил категорию необходимости, истолковываемую им телеологически.

Теперь же, отвергая идею разумности истории, Герцен видит одну из насущнейших задач в раскрытии ложности телеологических и фаталистических представлений: «Остановить исполнение судеб до некоторой степени возможно; история не имеет того строгого, неизменного предназначения, о котором учат католики и проповедают философы, в формулу ее развития входит много изменяемых начал...» (45, т. 6, стр. 137). «Мы ни в коей мере не признаем фатализма, который усматривает в событиях безусловную их необходимость, — это абстрактная идея, туманная теория, внесенная спекулятивной философией в историю и естествознание» (45, т. 7, стр. 160).

При этом непосредственно критикуется как раз Гегель. «Разумеется,—говорит Герцен в книге «С того берега»,—законы исторического развития не противоположны законам логики, но они не совпадают в своих путях с путями мысли, так как ничто в природе не совпадает с отвлеченными нормами, которые трюит чистый разум» (45, т. 6, стр. 67). В этом выпад против разума, «троящего» отвле-

ченные нормы в истории, — прямая критика гегелевского принципа триадичного развития.

Герцен теперь признает все права действительности за понятием случайности. «Довольно удивлялись мы отвлеченной премудрости природы и исторического развития; пора догадаться, что в природе и истории много случайного, глупого, неудавшегося, спутанного» (45, т. 10, стр. 120).

Очень сильно подчеркивает теперь Герцен неподвластность исторической действительности разуму, сознанию человечества. Он говорит об «отсутствии обязательной силы истины над действительным миром» (45, т. 10, стр. 120). Ход истории подчас алогичен, и с этим следует считаться. «Тут есть своя логика, безумная, но логика» (там же, стр. 207), — скажет однажды Герцен. «Безумная логика» — это станет лейтмотивом многих его рассуждений о развитии общества.

Шутливая фраза о «родовом безумии человечества» обернулась после 1848 г. горькой истиной.

Разум (наука) или «безумие» (природа) царит в мире?

Этот вопрос Герцена периода его духовной драмы, вопрос, с нашей, историко-материалистической точки зрения, в сущности даже неправильно поставленный, был своеобразной формой осознания той истины, что общие законы, законы диалектики, вскрытые философией Гегеля и отождествленные им с законами разума, и законы собственно исторические, законы социального движения, — это два ряда законов, которые в реальности далеко не совпадают, и что поэтому нельзя усматривать в абстрактных диалектических схемах доказательное теоретическое обоснование движения общества к свободе, к социализму, к царству гармонии.

Несмотря на парадоксальность способа выражения, сентенции Герцена о расхождении, точнее, о несовпадении логики с исторической жизнью, еще больше отдалявшие его от гегелевской философии истории, содержали в себе глубокую мысль: в конечном счете речь идет у Герцена о том, что история человеческого общества имеет свой собственный ход, который нельзя объяснить одним лишь действием общих законов мироздания, тем более законов теоретического мышления.

В своих рассуждениях о несовпадении законов логики с законами исторического развития Герцен доходит даже

до отрицания применимости к общественному процессу таких понятий, как прогресс, причина и т. д. «...Раз навсегда не спрашивайте ничему причины... — пишет Герцен своим знакомым. — Юм очень дельно уничтожает всякое понятие каузальности. Искать причину — значит находить смысл, разум, а его, поверьте, ни в чем нет... В этом-то и замысловатость жизни, что она не имеет смысла, или если и имеет, то так, будто бы мерцающий...» (45, т. 23, стр. 155).

Такая установка не только закрывала путь к определению перспектив общественного развития, но и вела к недооценке роли общественной теории. Поскольку нет «смысла» в жизни, поскольку события истории «независимы ни от чьей воли, ни от чьего сознания», поскольку мира не переделать «по какой-нибудь программе, он идет своим путем и никто не в силах его сбить с дороги» (45, т. 6, стр. 90—91), то, естественно, ставилась под вопрос и необходимость философии истории, умалялось значение социальной теории вообще.

В одном из писем к московским друзьям Герцен заявляет: «...история только и отделяется от природы развитием сознания, а впрочем, вовсе не покорена законам фил[ософии] истории, не имеет цели, каждый народ представляет результат, la composité [конгломерат] всякой всячины... Вот тебе, Петр Григорич, и Гегель!» (45, т. 23, стр. 184). Зафиксированное в этом письме продолжение полемики с гегельянством одного из московских приятелей Герцена, П. Г. Редкина, в высшей степени симптоматично.

Если прежде, в произведениях предреволюционных лет, русские социалисты только о «человечестве» и писали, то теперь Герцен называет это слово «препротивным». Он подчеркивает своеобразие жизни каждой отдельной нации, многовариантность исторических судеб, осуждает концепцию «исторической алгебры», указывающую на общее в судьбе разных народов, но не определяющую специфических, особенных условий и путей развития каждого из них.

Оборотной стороной этой недооценки общих законов истории, этого недоверия к теории, как часто бывает, явился субъективизм. Ведь если история «не имеет смысла», если в ней «все импровизация, все воля» (45, т. 6, стр. 36), если либретто истории пишется лишь при ее исполнении, то нет ничего невероятного и в том, что, «не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки,

растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих...» (45, т. 11, стр. 246).

В пореволюционном скептицизме Герцена, касающемся не только перспектив исторического процесса, но и философско-исторической теории, заключалось, впрочем, и здоровое, рациональное начало. Оно проявлялось, в частности, в том, что, критикуя идеалистические иллюзии утопических социалистов (свои собственные в том числе), призывая к «вглядыванию» в действительность «без заготовленной темы, без придуманного идеала» (45, т. 6, стр. 89), Герцен с известным основанием выступал против убеждения Гегеля (которое он сам прежде разделял) в непогрешимости разума, философии, против какого бы то ни было доктринерства и догматизма.

Раньше Герцен понимал и трактовал науку как выражение разума человечества вообще. Теперь оказывалось, что «попы разума», выражающие идеологию буржуазии, ничуть не лучше средневековых «попов безумия».

Раньше научное, прекрасное, нравственное были для Герцена чуть ли не синонимами. Теперь все больше обнаруживается: наука сама по себе в общем лишена начал нравственности. Более того, буржуазный рационализм оказывается даже в чем-то явлением более ущербным по сравнению не только с социализмом, но и с «общественной религией» дворянства: «Правилами политической экономии нельзя заменить догматы патриотизма, предания мужества, святыню чести...» (45, т. 5, стр. 34). С этой точки зрения нравственное представляется Герцену высшим по сравнению с лишенными этического начала абстрактными, равнодушными к судьбам человечества знаниями. Наука есть понимание действительности такой, как она есть. Но именно поэтому она может быть использована во вред народу, не понимающему — в силу социальной придавленности — ни окружающей действительности, ни своих подлинных интересов. «Историческое дело — только дело живого понимания существующего. Если десять человек понимают ясно, чего тысячи темно хотят, тысячи пойдут за ними. Из этого еще не следует, что эти десять поведут к добру. Тут-то и начинается вопрос совести» (45, т. 19, стр. 174).

Таким образом, Герцен весьма значительно разводит познавательное, научное и этическое, нравственное начала. В этом нельзя не видеть известного отступления от раз-

делявшейся им прежде идеи исключительно положительной роли знания. Показывая, что исторический прогресс во все не обязательно и отнюдь не всегда осуществляется как все большая рационализация жизни, Герцен окончательно отходит от прежнего, характерного для Гегеля, возвышения науки над всеми остальными проявлениями духовной деятельности.

Если в «Письмах об изучении природы» Герцен пытался сформулировать своеобразную позицию «соприсущности» науки и жизни, то теперь начиная с конца 40-х годов Герцен склонен видеть в науке социальный феномен, с которым история считается мало, ибо имеет свой собственный ход развития. «Жизнь несравненно упорнее теорий, она идет независимо от них и молча побеждает их» (45, т. 6, стр. 127). Именно потому, что развитие в истории далеко не так телеологично, как это представлялось ранее, именно потому, что это развитие «не то что не может отклониться, но должно беспрестанно отклоняться...» (45, т. 16, стр. 146), именно поэтому наука, философия, вскрывающая лишь законы всеобщего, законы необходимости, не предопределяет характера социальных преобразований.

В качестве своеобразного социологического закона Герцен констатирует диспропорцию между духовным и конкретно-историческим развитием. Мысль, по Герцену, нетерпелива, «ей хочется сейчас, ей ненавистно ждать, — а жизнь не довольствуется отвлеченными идеями, не торопится, медлит с каждым шагом, потому что ее шаги трудно поправляются» (45, т. 6, стр. 39).

Еще накануне революции, в 1847 г., Герцен подчеркивал — по существу полемизируя с Гегелем — особую трудность осуществления понятого: «Все мы страшные теоретики, а на приложения смотрим свысока... Приложение вовсе не легко, оно-то и трудно. В теории можно понять всякую истину, всякую мысль, а на практике не устроишь свой домашний быт» (45, т. 5, стр. 39). После революции Герцен с еще большей отчетливостью указывает на громадность дистанции между тем, что понято и доказано научно, и тем, что происходит и осуществлено в жизни. «Беда в том, — говорит он, — что мысль забегает всегда далеко вперед, народы не поспевают за своими учителями» (45, т. 6, стр. 24).

Ни в одном из современных ему учений Герцен не видит удовлетворительного решения узловых социальных

проблем. Социалистические теории подвергают резкой критике существующее, и эта критика представляет собой закономерный момент в развитии науки, ибо отрицание настоящего есть вполне естественное явление. Но и только: «Критика — сила нашего века, наше торжество», однако и «наш предел» (45, т. 5, стр. 61).

Среди требований, которые Герцен предъявляет социальной науке будущего, — необходимость учета уровня духовного развития масс. «Народы слишком поэты и дети, чтоб увлекаться отвлеченными мыслями и чисто экономическими теориями» (45, т. 5, стр. 62). Вообще проблема эмпирического, обыденного сознания — сознания народа в собственном смысле этого слова — стоит в пореволюционные годы у Герцена чрезвычайно остро. Он к ней обращается многократно — причем почти всякий раз в форме противопоставления народного здравого смысла науке. «Народ, — пишет Герцен, — как женщины, понимает вещи особым процессом и особенно развитым тактом; до чего мы дорабатываемся длинным теоретическим трудом, то он схватывает вдруг целиком и, по-видимому, даром. Новая истина, поражающая его, если он ее поймет, переходит не в рассуждение, а в непосредственное действие, его понимание больше страстное и художественное, нежели логическое» (45, т. 5, стр. 204).

Этим Герцен пытается объяснить и замысловатые судьбы социальных теорий, социалистических учений в частности. Он иронизирует над мнением, будто «достаточно доказать истину, как математическую теорему, чтоб ее приняли... Выходит совсем иное, одни говорят одно, а другие слушают их и понимают другое, оттого что их развития разные» (45, т. 6, стр. 98).

Высказывая согласие с одной из самых фундаментальных мыслей Оуэна — характер человека определяется окружающими его обстоятельствами, а потому изменять надо в первую очередь общественные учреждения, — Герцен тут же замечает: «Ахиллова пята Оуэна не в ясных и простых основаниях его учения, а в том, что он думал, что обществу легко понять его простую истину. Думая так, он впал в святую ошибку любви и нетерпения, в которую впадали все преобразователи и предтечи переворотов от Иисуса Христа до Томаса Мюнстера, Сен-Симона и Фурье» (45, т. 11, стр. 220).

Герцен упрекает современный ему социализм в абстракт-

тности, однако защищает его от буржуазной критики: «Обвинение, что социализм не выработал своего воззрения, не развил своих учений, а принялся их осуществлять, школьно и пусто; общественные перевороты никогда не бывают готовы перед борьбой; готово бывает отрицание старого; борьба — действительное рождение на свет общественных идей, она их делает живыми из абстракции, учреждениями из теоретических мыслей; готовы и выработаны являются утопии — Платонова республика, Атлантида Томаса Моруса, царство небесное, весь божия христиан...» (45, т. 5, стр. 186).

Герцен готов даже отдать предпочтение тем теориям, в которых дана лишь постановка действительно актуальных вопросов, перед законченными, стройными, но далекими от жизни теоретическими конструкциями. «В большей части социальных сочинений важны не идеалы, которые почти всегда или недостигаемы в настоящем, или сводятся на какое-нибудь одностороннее решение, а то, что, достигая до них, становится *вопросом*» (45, т. 10, стр. 185).

«Людам дальнего идеала, пророкам разума и прорицателям будущего, — пишет Герцен в 1859 г., — мало дела до прикладных затруднений, они указывают на разумные начала, к которым общество стремится, его законы, общую формулу его движения, предоставляя грядущим поколениям посылно осуществлять их в ежедневной борьбе сталкивающихся выгод и партий... Такие люди, восстановители прав разума в капризной и фантастической сказке истории, велики и необходимы, и все эти предтечи мира, как Сен-Симон, Фурье, займут огромное место в сознательном развитии человечества, в самопознании общественного быта, но им почти нет прямого участия в текущих делах — это доля нас, будничных работников» (45, т. 14, стр. 10).

Реальное историческое движение представляется Герцену в конечном счете некоторой результирующей от взаимодействия теории и стихийного исторического процесса. Это в равной мере относится и к будущему. «Исполнение социализма представляет... неожиданное сочетание отвлеченного учения с существующими фактами. Жизнь осуществляет только ту сторону мысли, которая находит себе почву, да и почва при том не остается страдательным носителем, а дает свои соки, вносит свои элементы... Идеалы, теоретические построения никогда не осуществляются так, как они носятся в нашем уме» (45, т. 6, стр. 78).

Современную ему западную действительность Герцен считал поразительно отставшей от развития теории: «Трудно переродиться старому Адаму, социализм слишком широк для изношенных людей и слишком несовместен с обветшалыми формами, в которых держится старая жизнь Западной Европы» (45, т. 5, стр. 156). Так что же: проклясть теорию, отказаться от социалистического идеала и покорно примириться с существующим, сославшись на закон объективного, независимого от человеческого сознания развития истории?

Нет. Человек лишь тогда свободно смотрит на предмет, когда он не только «не гнет его в силу своей теории», но и «сам не гнется перед ним» (45, т. 5, стр. 89). Подчеркивая, что «влияние человека и науки» все же «чрезвычайно важно» в истории (45, т. 11, стр. 252), продолжая свою полемику с гегелевским воззрением на ход развития человечества, Герцен пишет в очерке «Роберт Оуэн»: «Гордиться должны мы тем, что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории... Мы знаем, что ткань эта не без нас шьется, но это не цель наша, не назначенье, не заданный урок, а последствие той сложной круговой поруки, которая связывает все сущее концами и началами, причинами и действиями.

И это не все: мы можем *переменить узор ковра*. Хозяина нет, рисунка нет, одна основа, да мы одни-одинохоньки...» (45, т. 11, стр. 249). «Люди не так покорны, как стихии, но мы всегда имеем дело с современной массой, — ни она не самобытна, ни мы не независимы от общего фонда картины, от одинаких предшествовавших влияний; связь общая есть» (там же, стр. 253). Будущность людей, народов зависит и «от нас с вами», — провозглашает Герцен. «*Как же после этого нам сложить руки!*» (там же).

И потому Герцен выступает за всемерное развитие науки, которое усматривается им в прогрессирующем освобождении человеческого сознания от идеализма и мифологии, во все более чутком улавливании реального исторического движения. «Косность мысли принадлежит религии и доктринаризму; они предполагают упорную ограниченность, оконченную замкнутость, живущую особняком или в своем тесном круге, отвергающем все, что жизнь вносит нового... или по крайней мере не заботясь о том. Реальная истина должна находиться под влиянием событий, отражать их, оставаясь верною себе, иначе она не была бы живой исти-

ной, а истиной вечной, успокоившейся от тревожений мира сего — в мертвой тишине святого застоя» (45, т. 10, стр. 187).

В этих словах — продолжение расчета с Гегелем, с обоготворением абстрактной науки, с формализмом и догматизмом. В словах друга Герцена — Огарева эта критика гегелевского «боготворения науки» доводится до еще большей остроты: «Сколько бы трансцендентальная философия (иначе метафизика) ни стремилась сделать из науки религию, сколько бы академии ни создавали цеховых ученых — никогда религиозное боготворение науки и никакие цеховых дел мастера от науки не придадут ей непогрешительности и не узаконят в ней *statu quo*; здравый смысл и действительное понимание всегда останутся благородными скептиками» (135, стр. 311).

Скептицизм Герцена и Огарева этой поры означал настаивание на относительности любых научных истин, борьбу с догматизмом и авторитаризмом в науке, в каких бы формах они ни проявлялись. Исторический процесс, проповедовали они, настолько сложен, что всякая претензия на его полное, абсолютное познание граничит с своего рода религиозной верой. Раньше они выступали глашатаями единой и самовластной науки. Теперь, после 1848 г., они провозглашают, что «безусловной науки нет (как вообще нет ничего безусловного). Наука в действительности всегда обусловлена; отражаемый мир явлений — в человеческом сознании, — она делит его судьбы, с ним движется, растет и отступает, постоянно находясь во взаимодействии с историей. Оттого в развитии ее тот же поглощающий, страстный интерес, та же поэзия и драма, те же страдания и увлечения, как в истории» (45, т. 14, стр. 163).

3

Почти все историки русской общественной мысли, независимо от их классово-политической принадлежности и методологических установок, фиксируют спад интереса к Гегелю и изменение отношения к нему у социалистов России 50—70-х годов XIX в. Объясняют они этот спад, разумеется, по-разному, но показательна уже сама по себе одинаковость в констатации этого сдвига.

Из факторов, повлиявших на изменение отношения русских социалистов-утопистов второй половины XIX в. к

Гегелю, необходимо отметить прежде всего гораздо больший, чем в 40-х годах, поворот отечественных революционно-демократических мыслителей к историческому реализму, стремление обосновать социалистический идеал исходя из фактов самой действительности. Как совершенно очевидно показали революция 1848 г. и ряд последовавших затем событий в Западной Европе и в самой России, эта действительность была далеко не разумна. Осознание этого в значительной мере и обусловило перелом в отношении русских социалистов к Гегелю.

До чрезвычайности обострив и обнажив классовые антагонизмы, революция 1848—1849 гг. обратила взоры русских социалистов-шестидесятников к реальной общественной жизни. «Организация общественных отношений» (64, т. II, стр. 328) становится у них основным предметом размышлений и изучения. «Благодаря историческим трудам последнего времени и еще более новейшим событиям в Европе, мы начинаем немножко понимать внутренний смысл истории народов...» (там же, стр. 378), — констатирует Н. А. Добролюбов. «В наше время Гегель, наверное, не был бы гегельянцем, потому что только узкие и вялые умы живут в области преданий тогда, когда можно выйти в область действительно живых идей и интересов», — подчеркивает Д. И. Писарев (144, т. 1, стр. 142).

Стремление разобраться в исторической действительности самой по себе вело к тому, что акцент в рассуждениях русских социалистов этого поколения делался на том, чтобы не какой-либо теорией объяснять действительность, а из самой жизни выводить теорию. Если пользоваться словами Маркса, шестидесятники были против того, чтобы «а priori изобрести формулу для «решения социального вопроса»», и за то, чтобы «источником науки делать критическое познание исторического движения, движения, которое само создает материальные условия освобождения» (2, т. 16, стр. 27).

«...Науки слагаются по жизни» — вот одна из центральных идей Добролюбова. Он категорически против «смешения» «общих теоретических положений с точкой зрения действительности» и призывает следовать «за живым течением событий»: «...нужно для естественности жертвовать даже отвлеченною логичностью, в полной уверенности, что жизнь, как и природа, имеет свою логику и что эта логика, может быть, окажется гораздо лучше той, какую мы

ей часто навязываем...» (64, т. II, стр. 29). «...От сознания еще слишком далеко до практической деятельности», — все вновь и вновь подчеркивает Добролюбов (65, т. 4, стр. 31). Расхождение между требованиями разума и ходом действительности фиксируется Чернышевским как своего рода закон развития общества¹⁰⁷.

Такая позиция в значительной степени обуславливала критическое отношение шестидесятников не только к большинству западных социалистов, но и к Гегелю, в особенности к его философии истории, которая рассматривалась как попытка затолкать жизнь в формулу и заразить людей «идеологической язвой» (193, т. 2, стр. 396), уверив их, будто разум, наука, сознание определяет ход истории. «Теоретикам нет дела до того, что есть в наличности; они говорят: так должно быть, поворачивают все вверх дном и утешаются тем, что внесли симметрию и систему в живой мир явлений. Кто хоть понаслышке знаком с философией истории Гегеля, тот знает, до каких поразительных крайностей может довести даже очень умного человека магия всюду соваться с законами и всюду вносить симметрию» (144, т. 1, стр. 121) — так пишет Писарев. Бичуя «идеализм и пустое доктринерство, расходящиеся с жизнью», Писарев ставит Гегеля рядом с Платоном как мыслителей-идеологов, занимавшихся никчемным построением «систем мира» (144, т. 2, стр. 109).

Надо учесть также еще одну серьезную «школу» — уже не политическую, а собственно научную, которую «окончили» Чернышевский и его сподвижники и которая способствовала восприятию ими Гегеля именно в критическом плане. Мы имеем в виду то обстоятельство, что теоретическое мышление Чернышевского, его последователей и продолжателей воспитывалось в значительной степени на сочинениях крупных историков того времени — Гизо и Шлоссера, Луи Блана и Нибура, Вебера и Гервиниуса.

Говоря так, мы вовсе не отказываемся от ранее высказанной мысли о том, что Герцен и другие социалисты 40-х годов подходили к Гегелю с точки зрения тех глубоких знаний, в том числе и в области историографии, которые они ко времени знакомства с ним сумели приобрести. Нет, речь идет лишь о степени. Здесь, может быть, мы имеем как раз тот случай, когда количество если и не переходило в новое качество, то уж по крайней мере очень близко подводило к нему. Если Герцен и Белинский конкретизировали

ли диалектику Гегеля фактами истории, то шестидесятники на самого Гегеля смотрят сквозь призму исторического знания. Любопытна первая реакция Чернышевского на Гегеля: познакомившись с его учением, он не находит в нем «ничего особенного»; более того, ему даже кажется, что некоторые положения Гегеля «как бы списаны у Гизо» (194, т. I, стр. 147), историка, наиболее ценившегося Чернышевским на рубеже 40—50-х годов (см. 265, стр. 363—368).

В своих взглядах на общественный процесс шестидесятники куда более реалистичны, конкретны и «эмпиричны» по сравнению не только с Гегелем, но и со своими русскими предшественниками. К 60-м годам в историографии накопился громадный материал, свидетельствовавший о неукладываемости истории в прокрустово ложе идей разумности истории и непрерывного прогресса свободы, и шестидесятники, опираясь на этот материал, обращали первостепенное внимание на «живые противоречия живой жизни».

С этой точки зрения они вовсе не случайно оценивают «людей сороковых годов» как людей «принципа». Именно такой упрек бросает им Добролюбов. Характеризуя отличие своего поколения от предшествующего, он писал: «Люди того поколения проникнуты были высокими, но несколько отвлеченными стремлениями. Они стремились к истине, желали добра, их пленяло все прекрасное; но выше всего был для них принцип. Принципом же называли общую философскую идею, которую признавали основанием всей своей логики и морали» (64, т. I, стр. 393).

Эта характеристика прилагается Добролюбовым ко всем деятелям 30—40-х годов, выступавшим под знаменем истины и прогресса «против неправды и застоя» (64, т. I, стр. 121). Так, о Станкевиче Добролюбов писал: «Его стремления были возвышенны и идеальны, он искал все обобщить, во всем дойти до идеи, до начала знания» (там же, стр. 205). Правда, Белинский, по мнению Добролюбова, смог слить «себя со своим принципом и, таким образом, придать ему жизненность» (там же, стр. 393), т. е. сделать его законом собственной жизни. Но большая часть поколения «осталась только при рассудочном понимании принципа» (там же, стр. 394). «Отлично владея отвлеченной логикой, они вовсе не знали логики жизни и потому считали ужасно легким все, что легко выводилось посред-

ством силлогизмов, и вместе с тем ужасно мертвили всю жизнь, стараясь втиснуть ее в свои логические формы» (там же). Новому поколению, согласно Добролюбову, не принципы важны, а положение человека. Люди нового времени «спустились из безграничных сфер абсолютной мысли и стали в ближайшее соприкосновение с действительной жизнью. Отвлеченные понятия заменились у них живыми представлениями, подробности частных фактов обрисовались ярче и отняли много силы у общих определений» (там же, стр. 396).

Писарев уже прямо нападает на «гегельянство» Белинского, хотя и считает, что имевшее место в России 40-х годов, по его мнению, господство гегелевской философии было обусловлено историческими обстоятельствами (см. 144, т. 2, стр. 387). Вот как полемизировал Писарев с Белинским: «Шелухой гегелизма я называю идею органического развития, которая засела очень глубоко в голове Белинского и которую он, всеми правдами и неправдами, старается провести даже там, где она совершенно неприменима» (144, т. 3, стр. 377). Эту «шелуху гегелизма» Писарев призывает «соскабливать» с сочинений Белинского.

Следует учесть и то обстоятельство, что философия Гегеля, которую в 30—40-х годах охранительная идеология квалифицировала как опасную и безбожную, берется в 60-х годах на вооружение целым рядом консервативных и даже откровенно реакционных течений¹⁰⁸. К этому причастны славянофильство, «почвенничество» и в особенности так называемая государственная школа права и истории, возведшая в непререкаемый догмат гегелевский этатизм (см. 54, стр. 81). В процессе острой идейной борьбы с этими направлениями русские социалисты обрушиваются и на самого Гегеля, на его политические и правовые идеи прежде всего.

Характерно, что Писарев называет противников нигилистического «свиста» в России «русскими Гегелями и Шопенгауэрами» (144, т. 1, стр. 132) и что при анализе взглядов Киреевского он значительное внимание уделяет его общению с Гегелем.

Русское либеральное «гегельянство» подвергается неоднократно атакам на страницах «Современника» (см. 302, стр. 228—238).

П. Л. Лавров, приступая к анализу «практической», т. е. политически-правовой, философии Гегеля, исходит в

первую очередь из того факта, что «многие практические мнения Гегеля до сих пор имеют приверженцев» (100, т. 1, стр. 332). Разбор мнения Гегеля о прусской администрации, объявлявшейся им разумной, позволял подвергнуть критике — конечно косвенной, подцензурной — режим николаевской бюрократии. Именно поэтому Лавров так много писал в своих статьях «Гегелизм» (1858) и «Практическая философия Гегеля» (1859) о политических взглядах немецкого философа. Ведь, согласно им, по словам Лаврова, «тот человек нравственнее», который лучше умеет «соглашать свое право и свою совесть с административными распоряжениями, с решениями дипломатов, с историческими данными» (там же, стр. 233). Особо возмущает Лаврова требование Гегеля, чтобы «человек заколол свою личность на алтаре государства» (там же, стр. 245), понимание им порядка как «надзора, власти и подчинения» (там же, стр. 254). «Не в государственных законах находит человек критериум добра и зла...» (там же, стр. 246), — подчеркивает Лавров, выступая против попытки немецкого мыслителя слить «с догматом развития безусловного политический догмат» (там же, стр. 279), против его стремления «в пылу полемики и в увлечении действительностью» перенести на прусское государство качества, «которые в глубине души приписывал высшей действительности» (там же, стр. 254).

В сущности бесправие личности в российском государстве имел в виду и Писарев, когда писал: «...религиозные войны, утопические теории, реформы с высоты административного величия или отвлеченной мысли доказывают ясно, что необходимость уважать человеческую личность не была признана во всем своем объеме ни мыслителями, от Платона до Гегеля, ни практическими деятелями, от Кира Персидского до Наполеона III» (144, т. 1, стр. 112).

Определенную роль в развитии отрицательного отношения к Гегелю сыграло и воздействие разного рода антигегелевских выступлений западноевропейских философов — Фейербаха, вульгарных материалистов (которые были довольно популярны в России 60-х годов), позитивистов. Более последовательный материализм шестидесятников был органически связан и с более четкой критикой гегелевского идеализма и панлогизма.

Правда, известная переоценка русскими социалистами этого времени западноевропейских материалистических и

позитивистских мыслителей послегегелевского периода имела своей оборотной стороной недооценку научного значения философии Гегеля, характеристику ее как «вчерашнего дия» науки, а то и просто как пустой схоластики. И когда Писарев утверждал, что «умозрительная философия скончалась вместе с Гегелем, и приемы опытных наук проникли и продолжают проникать до сих пор во все отрасли человеческого мышления» (144, т. 2, стр. 362), то в этих его словах отражался не только его материализм, но и воздействие на него вульгарно-материалистической и позитивистской литературы.

Особо должно быть отмечено то обстоятельство, что сочинения самого Гегеля изучаются в это время очень мало. Во всяком случае его не штудируют так, как это было в 40-е годы. В произведениях большинства социалистических мыслителей пореформенного периода мы не найдем следов серьезного изучения Гегеля, хотя его работы как раз в 60-х годах одна за другой появляются в русском переводе¹⁰⁹. Даже тогда, когда эти мыслители обращаются к самому Гегелю, он воспринимается ими обычно сквозь призму посвященной ему литературы.

Чернышевский, например, сначала знакомится с Гегелем по историко-философскому курсу К. Михелета. Обратившись же к гегелевской «Философии права», он не нашел в ней особого богатства мыслей и вынес из этой работы лишь то, что Гегель — «раб настоящего» (194, т. I, стр. 231). Примечательно, что в своем предисловии к «Эстетическим отношениям...» Чернышевский, вспоминая о своем идейном становлении, писал: «Он (Чернышевский говорит о себе в третьем лице. — А. В.) был знаком с русскими изложениями системы Гегеля, очень неполными. Когда явилась у него возможность ознакомиться с Гегелем в подлиннике, он стал читать эти трактаты. В подлиннике Гегель понравился ему гораздо меньше, нежели ожидал он по русским изложениям. Причина состояла в том, что русские последователи Гегеля излагали его систему в духе левой стороны гегелевской школы. В подлиннике Гегель оказывался более похож на философов XVII века и даже на схоластиков, чем на того Гегеля, каким являлся он в русских изложениях его системы. Чтение было утомительно по своей явной бесполезности для формирования научного образа мыслей» (194, т. II, стр. 121).

Очевидно поэтому же в дневнике, письмах, статьях

Добролюбова мы не находим никаких следов изучения им сочинений Гегеля.

Писарев, по его собственному признанию, самого Гегеля не читал, а представление о его философии составил по брошюре Штейнталя «Языкознание В. Гумбольдта и философия Гегеля», которую он переводил, не имея, как он сам говорил, «никакого понятия ни о Гегеле, ни о Гумбольдте, ни о философии...» (144, т. 2, стр. 153). Цитировал Писарев в одной из своих статей и книгу Р. Гайма «Гегель и его время», соглашаясь с автором в том, что в связи с возрастанием самостоятельности исторической науки и естествознания умозрительная философия упала в общественном мнении ученого мира (см. 144, т. 1, стр. 124). Работа Р. Гайма (перевод ее был опубликован в 1860 г. в «Журнале Министерства народного просвещения», а в 1861 г. вышел отдельным изданием) была, по-видимому, основным источником сведений о Гегеле и для М. Антоновича и М. Налбандяна (см. 10 и 115). В этой книге революционная суть гегелевской диалектики по-позитивистски игнорировалась, а все его учение квалифицировалось как философское оправдание реставрации. Это мнение в известной мере определило и оценки, дававшиеся некоторыми русскими социалистами 60-х годов Гегелю.

Действуя в совокупности, рассмотренные нами факторы и предопределили негативное в целом отношение русских социалистов 60-х годов к Гегелю.

Возьмем Добролюбова. Если верить свидетельству Антоновича, он заявил однажды: «...логика Гегеля сама по себе не представляет ничего поучительного...» (207, стр. 174—175). А в одной из своих статей («А. В. Кольцов») Добролюбов писал: «Философию у нас вообще привыкли считать чем-то чрезвычайно трудным и темным, но на самом деле она весьма проста, потому что основывается на здравом смысле и простой логике, которые есть, конечно, у всякого неглупого человека. У немцев все это выходит, правда, довольно мудрено, потому что они в философии употребляют множество особенных слов и оборотов» (65, т. 1, стр. 422). Обе последние цитаты логически дополняют друг друга: если основой философии считать «здравый смысл» и «простую логику» «неглупых» людей, отказывая ей тем самым в рассмотрении, а тем более в решении серьезных научных проблем, то «Логика» Гегеля, конечно же, представится лишь пустой схоластикой.

Антонович равным образом проявил непонимание действительного существа философии Гегеля, его роли в истории мысли. Выражая свое согласие с мнением Гайма, что «философия Гегеля отжила свой век и вовсе не годится для нашего времени» (10, стр. 127—128), Антонович высказал особое возмущение по поводу диалектического метода Гегеля, который он называл «пресловутым». Истоковывая диалектику таким образом, будто она «одному и тому же понятию или предмету придает два предиката, два свойства, совершенно противоположные» (там же, стр. 113), Антонович иронизировал над воззрением Гегеля, согласно которому «каждое понятие, всякая мысль, даже всякий предмет диалектичны, то есть непременно заключают в себе две противоположности» (там же). Основной упрек его Гегелю состоял в следующем: напрасно немецкий философ диалектику, свойственную в известной мере понятиям, области мышления, «перевел в объект, самим предметам приписал способность развиваться, производить и рождать друг друга диалектически» (там же, стр. 114).

Подобных — если не более крайних и узких — взглядов на Гегеля придерживался Писарев. Явно недооценивая роль философской теории, Писарев полагал, что «умозрительная философия — пустая трата умственных сил, бесцельная роскошь, которая всегда останется непонятною для толпы, нуждающейся в насущном хлебе. Этого не понимали ни Гегель, ни Шеллинг...» (144, т. 1, стр. 325). А однажды он с присущей ему категоричностью прямо заявил: «О философии Гегеля распространяться нечего. Всякий читатель знает понаслышке, что это штука хитрая и что понимать ее мудрено и, кроме того, бесполезно» (144, т. 2, стр. 152)¹¹⁰. Односторонне отрицательный характер имела и оценка, данная Гегелю Н. В. Шелгуновым (см. 205).

Таким образом, от 40-х годов к 60-м совершается явный сдвиг в отношении к Гегелю: передовые русские мыслители пишут теперь не столько о заслугах Гегеля перед наукой и человечеством, сколько о его идеализме и политической реакционности.

Можно отметить и тенденцию нарастания критического отношения к Гегелю. Дело доходит даже до его третиования. Идеологи демократического движения 70—80-х годов (исключение — П. Лавров), а затем либеральные на-

родники все более активно «очищают» «науку» от Гегеля (см. 281, стр. 108—109).

Так, П. Н. Ткачев, полагающий, что «философия потеряла свой кредит в глазах каждого здравомыслящего человека», что «серьезно заниматься философией может теперь или человек полупомешанный, или человек дурно развитый, или крайне невежественный», уже во второй половине 60-х годов не видит в философии Гегеля ничего кроме «чепухи», ставя его в один ряд с Куно Фишером, Гаймом и А. Шwegлером (174, т. 5, стр. 171).

Анархист В. Н. Черкезов считает Гегеля просто реакционером. Н. К. Михайловский приписывает ему не только догматический априоризм, но и полное игнорирование человека. «Нет философской системы, — пишет Михайловский, — которая относилась бы к личности с таким уничтожающим презрением и холодной жестокостью, как система Гегеля» (112, стр. 55).

4

Отвергая в принципе гегелевскую философию как явление, характеризующее вчерашний день науки, социалисты 60-х годов ищут и предлагают иные способы и формы обоснования идеала будущей гармонии, нежели те, которыми пользовались их предшественники.

Правда, среди их теоретических аргументов в пользу социализма остается тезис о требованиях природы человека, тот антропологический принцип, который пронизывал учения многих социалистов Запада, а в России 40-х годов особенно широко использовался, как говорилось, петрашевцами. Антропологизм составляет и одну из философских основ социализма шестидесятников. Уже только это очевидное свидетельство утопического характера их социалистических идей.

Даже у Чернышевского антропологический принцип выступает в качестве теоретического обоснования социалистических идей. Это роднит руководителя «Современника» с другими социалистами-утопистами, представлявшими себе разумный строй будущего как такой, который в полной мере соответствует природе, естественным потребностям человека, «врожденным и неотъемлемым склонностям человеческой природы» к доброжелательству и прав-

де (193, т. 2, стр. 145; см. также 194, т. III, стр. 228, 229).

Рассматривая с точки зрения антропологизма проблему несовпадения человеческой сущности и человеческого существования, Чернышевский писал: «Если самостоятельность общества действительно должна быть целью общественной теории, то очевидно, что этой цели можно достигнуть только покровительством всему, что содействует развитию самостоятельности, — именно заботой об истреблении бедности, распространении просвещения, о смягчении нравов и об истреблении тех причин, от которых портится характер и получают фальшивое направление человеческие наклонности» (194, т. V, стр. 589).

Рабство, по Чернышевскому, противно врожденным стремлениям человека (см. 194, т. VII, стр. 53). И все человеческое развитие рассматривается им как все большее обнаружение и удовлетворение этих врожденных стремлений, осуществляемое при этом в крайне противоречивой форме: «...в истории общества каждый последующий фазис бывает развитием того, что составляло сущность предыдущего фазиса, и только отбрасывает факты, мешавшие более полному проявлению основных стремлений, принадлежащих природе человека» (там же, стр. 49). В истории улучшение неоспоримо. Основа его — внутреннее стремление людей к улучшению своего материального и нравственного быта. «...А формы, под влиянием которых должен вырабатываться этот прогресс, не всегда благоприятны ему, потому что происходят совершенно из других начал и поддерживаются совершенно иными средствами» (там же, стр. 477). Что общего имел, к примеру, феодализм с трудолюбием и любознательностью?! И труд и знания развивались «наперекор тогдашним формам. Только вот этим и объясняется медленность прогресса, неудовлетворительность цивилизации после стольких веков исторической жизни. Ни в чем, кроме натуры человека, не находила себе цивилизация поддержки, а люди, трудом и любознательностью которых вырабатывалась она, находились в положении чрезвычайно стесненном, так что деятельность их была очень слаба и беспрестанно подвергалась помехам, уничтожавшим бóльшую часть даже того немногого, что успевала она произвести... Но результат, произведенный человеческою натурою наперекор форме, тяготевшей над ним, очень многими приписывается дейст-

вию формы: при ней, следовательно, благодаря ей,—таков силлогизм, обманывающий большинство историков» (там же, стр. 477—478).

Антропологический принцип в философии и в «нравственных», т. е. общественных, науках принимается и разрабатывается и другими социалистами России 60—70-х годов, в том числе и Добролюбовым (статья «Роберт Овен»).

Однако идеи антропологизма не составляли специфической особенности русского утопического социализма второй половины XIX в. в обосновании идеала будущей гармонии. Гораздо более характерной для них была апелляция к фактам, событиям, закономерностям самого реального исторического процесса, стремление именно в них увидеть решающее доказательство неизбежности установления социалистического общества.

Такой подход, в общем не чуждый утопическому социализму на предшествующих этапах его развития, занимал, как правило, подчиненное положение.

Что касается русской мысли, то в 30-х годах в ней отсутствует такого рода аргументация: русский социализм этого времени окрашен, как уже говорилось, преимущественно в религиозные тона. Настойчивее становится обращение к самой истории по мере развития социалистической мысли России 40-х годов: философскую аргументацию все более оттесняют ссылки на факты самой действительности, прежде всего на требования экономики, отражаемые в экономических теориях.

Аналогичную тенденцию мы наблюдаем в это время и в развитии западноевропейского утопического социализма. В этом отношении любопытно признание, которое сделал М. Гесс в письме к Марксу в июне 1846 г.: «С твоими взглядами на коммунистическую литературную деятельность, которые ты недавно сообщил Даниэльсу, я совершенно согласен. Насколько сначала была необходима связь коммунистических стремлений с немецкой идеологией, настолько теперь необходимо обоснование их исторических и экономических предпосылок; иначе не покончишь ни с «социалистами», ни с противниками всех мастей. Я теперь тоже набросился исключительно на чтение по экономике и с нетерпением жду твоего сочинения, которое буду изучать с большим усердием» (цит. по 353, стр. 76—77).

Герцен уже в первых своих «письмах» из Франции (1847) указывает на важность экономического вопроса.

В «материальном благосостоянии» он видит «самый внутренний, самый глубокий, самый жизненный, существенный и по преимуществу практический вопрос общественного устройства» (45, т. 5, стр. 58). От его разрешения «зависит не только насущный хлеб большинства, но и его цивилизация» (там же). С этой точки зрения Герцен оценивает как предшествующие революции, так и современную ситуацию: «Все несчастье прошлых переворотов состояло именно в опущении экономической стороны, которая тогда еще не была настолько зрела, чтоб занять свое место» (там же, стр. 59). Теоретики социализма, обрушившиеся на политическую экономию «в ее ограниченно доктринерской и мещанской форме» (там же, стр. 61), не смогли, однако, разработать убедительного, отвечающего потребностям масс экономического учения: «Попытки нового хозяйственного устройства одна за другой выходили на свет и разбивались об чугунную крепость привычек, предрассудков, фактических стародавностей, фантастических преданий. Они были сами по себе полны желанием общего блага, полны любви и веры, полны нравственности и преданности, но не знали, как навести мосты из всеобщности в действительную жизнь...» (там же, стр. 62). Потому народ и остался глух к новым «евангелиям».

Нечто подобное читаем мы и у петрашевцев: «Из взаимного проникновения разума и индустрии выйдет то новое вожделенное начало, на котором построится будущая жизнь человечества» (63, т. II, стр. 17—18).

Но, пожалуй, наиболее характерной фигурой для 40-х годов, олицетворявшей это направление социалистической мысли, являлся В. А. Милютин. В его мировоззрении были элементы и религиозного, и философского социализма. По-своему интерпретируя гегелевскую диалектику, Милютин писал, что «раздвоение и борьба есть не более как один из моментов исторического развития, приводящий всегда рано или поздно к единству и примирению» (110, стр. 86). По всей вероятности, он имел в виду опять-таки Гегеля, когда пытался доказать, что не только религия и история, но и философия свидетельствует в пользу социализма как царства разума: ведь она говорит, «что все разумное должно быть действительным, что противоречие между разумом и бытием не может существовать постоянно, но должно постепенно исчезать и изглаживаться, как и всякое явление неразумное, призрачное, не имеющее в

себе внутреннего оправдания» (там же, стр. 73). Всего более, однако, Милютин интересен как один из первых отечественных мыслителей, попытавшихся обосновать социалистический идеал при помощи экономической науки.

Соглашаясь со всеми другими социалистами-утопистами, что «совершенство должно признать необходимо окончательной целью стремлений человечества и последним пределом его деятельности», что эта цель состоит в «гармоническом всестороннем развитии его способностей и в полном удовлетворении всем законным его потребностям, данным ему природой и развитым образованностью», что «истинное призвание человечества заключается в непрерывном стремлении к счастью» (110, стр. 70), Милютин считает, что хотя идеям социализма «без сомнения принадлежит будущность», но пока они «по своей нетвердости и незрелости не представляют еще достаточного удовлетворения потребностям общества и науки» (там же, стр. 40).

Учение о новом, справедливом обществе выступает все еще в виде утопии. Задача же состоит в том, чтобы «освободить утопию от ее мистического, мечтательного характера и придать ей характер рациональный и положительный, необходимо, другими словами, изучить и понять действительность, раскрыть ее стремления и силы и сообразно с этим видоизменить самую мечту, сблизив ее с жизнью» (110, стр. 349). «Этого назначения современные учения до сих пор еще не выполнили, но должны выполнить его рано или поздно; и в постоянном стремлении к такой цели заключается, по нашему мнению, как настоящее их призвание, так и залог для дальнейших успехов науки» (там же, стр. 356).

Для того чтобы решить эту задачу, социальные науки должны, по мнению Милютина, заниматься прежде всего экономическими вопросами. Кроме того, они должны овладеть методами положительных, т. е. естественных, наук. Так будет создана совсем новая наука об обществе, основная функция которой — «приложение открытых истин к жизни и преобразование экономического устройства сообразно с требованиями разума и общей пользы» (111, стр. 17). С этой точки зрения он дает такое определение цели будущего общества: «...найти средства для постепенного усовершенствования экономической организации» (110, стр. 354).

Ставя задачу превращения политической экономии в

науку о народном благосостоянии (см. 110, стр. 276 — 277), Милютин так характеризует историю социалистической мысли: «...прежние утопии придуманы были тогда, когда еще не существовало науки народного благосостояния, между тем как новейшие образовались уже после и вследствие построения этой науки. От этого и происходит, что новейшие школы в своем стремлении к отысканию идеального устройства обществ заботятся преимущественно о решении экономических задач, об организации хозяйственных отношений» (там же, стр. 345).

Социалисты-шестидесятники подхватили идеи, развивавшиеся Милютиним. В особенности сильно настаивал на требовании считаться при определении социального идеала с самой действительностью Чернышевский. В отличие от многих других утопистов он выступал в своих сочинениях 60-х годов как трезвый реалист, понимающий, что «те чувства и требования, которые вызываются и поддерживаются действительностью, гораздо сильнее всех фантастических стремлений и надежд...» (194, т. III, стр. 231). Сугубое внимание он уделял проблеме исторических, экономических предпосылок будущего общества. Разумеется, и он оставался в конечном счете утопистом: будущий строй не определяется им как необходимый результат имманентного экономико-политического развития буржуазного общества. Но нельзя не видеть, что Чернышевским сделан решительный шаг навстречу научному социализму: он категорически отказывается от того, что Маркс называл догматическим предвосхищением будущего (см. 2, т. 1, стр. 379), и переходит к изучению исторического процесса «рождения нового общества из старого» (4, т. 33, стр. 48).

Сама экономическая история, по Чернышевскому, движется к осуществлению принципа товарищества. «Человечество, действительно, идет к заменению вражды, принимающей в промышленных делах форму конкуренции, товариществом, союзом» (194, т. VII, стр. 168—169). Исходя из этого, он постоянно подчеркивал роль промышленности, полагал, что экономические предпосылки для социалистического общества создаются развитием капитализма. В особенности указывал он на значение акционерных обществ: «Тут везде — нечто похожее на коммунизм» (194, т. IX, стр. 902).

Отсюда и соответствующий подход Чернышевского к истории социалистических учений: он оценивает и класси-

фиксирует их в зависимости от отношения к «экономической стороне» жизни. «...Общий ход исторических явлений состоит в том, — формулирует он свою исходную позицию, — что основные мотивы движения выступают по мере его развития все ярче и ярче на первый план и затемняют собою те, хотя и сродные с ним, но не прямо принадлежащие к нему элементы, из которых оно еще не выделялось в первое время. Сущность социализма относится собственно к экономической жизни. Но не в одном экономическом быте должны произойти коренные перемены: им подвергается вся жизнь человека: и его отношения к другим людям по кровным или душевным привязанностям, и его воспитание, и его национальные отношения и т. д. Все эти перемены будут вести к цели, сходной с целью социализма, к улучшению жизни человека. Но тем не менее задача о переменах чисто экономических есть задача очень различная от усилий к улучшению других сторон жизни» (194, т. IX, стр. 828—829). При оценке учения сен-симонистов Чернышевский отмечает, что у них «эта экономическая задача еще расплывалась в неопределенной экзальтированной жажде пересоздать вообще всю жизнь человека. Характеристическою чертою их учения были пылкие тирады о какой-то «любви»... Таким образом, в сен-симонизме элемент, собственно называющийся социализмом, был еще под владычеством стремлений, принадлежащих не экономической жизни, а так называемой жизни сердца» (там же, стр. 829). Фурьеризм составляет, с точки зрения Чернышевского, следующую, более высокую ступень в развитии социализма: он «уже прямо занимается всего более экономической стороною жизни. Но она в нем рассматривается нераздельно от всех других научных, нравственных и общественных вопросов...». Более того: «...экономическая часть системы, хотя и составляет самый обширный предмет исследования, исследуется у фурьеристов на основании психологической их теории, которая и служит корнем всего учения». Поэтому «фурьеризм еще имеет характер слишком энциклопедический или философский, и социалистическое движение при дальнейшем своем развитии должно было получить вид более частный или специальный, чем какой имеется в фурьеризме» (там же, стр. 829).

По словам Чернышевского, это уже произошло: «Нынешний социализм (в качестве примера Чернышевский указывает на Луи Блана. — А. В.) все свое содержание огра-

ничивает экономической стороною жизни, точно так же как политическая экономия» (194, т. IX, стр. 830; ср. там же, стр. 345—347, а также 192, стр. 83—84).

Идеи исторического, экономического обоснования социализма развивали также Писарев (одну из фундаментальных основ социализма он усматривал в развитии принципа промышленной ассоциации), Лавров и другие мыслители 60—70-х годов.

На этом пути, в поисках аргументов в пользу возможности и необходимости социализма, аргументов, извлекаемых из самой социальной действительности, русские социалисты обратили внимание на крестьянскую общину, в которой усмотрели реальный элемент, зародыш нового быта, радикальное средство преодоления утопизма прежних социалистических учений. Не касаясь здесь содержания созданной на этой основе особой разновидности социальной утопии — народничества, отметим лишь ценное наблюдение Плеханова: он считал, что апелляция Герцена — одного из основоположников народничества — к крестьянской общине «была полупризнанием того, что не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление» (336, т. 23, стр. 403).

Правда, уже вскоре перед русскими социалистами со всей очевидностью обнаружилось отрицательные стороны общины. Однако, и отвергая надежду на полупатриархальную сельскую общину как основание будущего общества, они не оставляли намерения обосновать социалистический идеал доводами, опирающимися на самое историческую действительность.

На этом пути русская социалистическая мысль обратила особое внимание и на проблему социальных, классовых движений в Европе как закономерной формы борьбы за новое общество. В этом плане важны те оценки, которые дал Чернышевский событиям 1848 г. «По одному большому сражению в начинающейся вековой борьбе за социализм было уже дано в обеих передовых странах Западной Европы. Во Франции это была июньская битва на улицах Парижа; в Англии колоссальная апрельская процессия хартистов по лондонским улицам. Обе битвы... были проиграны. Но на нашем веку еще будут новые битвы...» (194, т. IX, стр. 833). Показательны также в этом отношении герценовская характеристика I Интернационала как зародыша, прообраза будущего братства, как «пер-

вой сети и первого восхода будущего экономического устройства» (45, т. 20, стр. 582), а в дальнейшем — размышления некоторых революционных народников над опытом Парижской коммуны 1870 г.

Наконец, на этом пути русские социалисты обратили внимание также на марксизм как революционную теорию, непосредственно связанную с действительностью, с движением рабочего класса и научным образом доказывающую неизбежность социализма. В конце 80-х годов, указывая на исторический опыт революций 1848—1849 гг., Лавров так писал об учении Маркса: «Практические задачи времени во всей совокупности требовали пересмотра, и этот пересмотр должен был сделаться гораздо радикальнее, чем все то, что предлагали утописты-социалисты первой половины века. Социализм уже не мог и не стремился быть охранением общества от политических революций, как думали это Сен-Симон, Фурье и Оуэн... Новому социализму приходилось быть революционным в своей сущности и воспринять в себя более традиций Бабефа, чем можно было ожидать после полувека полемики против революционных принципов прошлого столетия» (100, т. 2, стр. 660). Следя за развитием социалистического движения в Англии, Лавров с удовлетворением отмечал, что некоторые бывшие оуэнисты «научились от немцев» пониманию связи между политикой и экономикой и «читают по-английски и «Капитал» Маркса и «Положение рабочих в Англии» Энгельса» (цит. по 385, стр. 387).

„Гегелевский пласт“
в теоретическом мышлении
русских
социалистов-утопистов
второй половины XIX в.



1

Резко критическое, отрицательное отношение русских социалистов 60—70-х годов к Гегелю не означает, что они остались вне влияния его философии. Было бы неправильным утверждать, будто эта философия не входит в состав идейных источников их мировоззрения.

Правда, сами они далеко не всегда сознавали факт воздействия на их мышление гегелевской философии. Более того, определение ими сущности этой философии и ее места в развитии мировой науки, как правило, не соответствовало ее действительному значению. Исключение составляют, пожалуй, Чернышевский, считавший, что «человек, не имеющий понятия о таком важном факте, как, например, Гегелева философия, не может считаться просвещенным человеком...» (194, т. VII, стр. 48), да Лавров, посвятивший учению Гегеля цикл интересных статей.

Хотя из всех новейших философов Чернышевский выделял Фейербаха, считая, что он «лучше всех», как в свое время Спиноза (194, т. XV, стр. 23), он не раз отмечал исторические заслуги Гегеля. Так, в 1875 г. Чернышевский пишет своему сыну:

«Знаешь ты, Гегель — он ныне вышел из моды и, точно, устарел; но по силе ума и громадности знаний никто из нынешних ученых в подметки не годится ему...» (194, т. XIV, стр. 588). Недостаток Конта Чернышевский видел в том, что тот не знал Гегеля (см. там же, стр. 651). Самым ценным в учении Гегеля Чернышевский считал его метод, диалектику. Об этом он писал в статье «Антропологический принцип в философии»: «Гегель — умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы в надежде не допустить до развития революционный дух, служащий ему орудием к ниспровержению слишком ветхой старины» (194, т. VII, стр. 223).

На эти-то «революционные принципы» Гегеля Чернышевский и пытается опереться. Правда, он несколько переоценивает роль младогегельянцев и в особенности Фейербаха, полагает, что ученики Гегеля, «с строгою последовательностью развивая существенные идеи учителя, отвергли все, что в его системе противоречило этим основным принципам, и, наконец, преобразовали его систему так, как прежде он преобразовал систему Шеллинга» (194, т. III, стр. 179). «Без всякого преувеличения надобно сказать, — пишет Чернышевский, — что так называемую школу Гегеля образовано было совершенно новое философское учение, которому система самого Гегеля служила не более, как предшественницею, только в этом учении получившею свой смысл и оправдание» (там же). Чернышевский иногда даже утверждает, что Гегель «имеет значение только как предшественник стройного и полного учения, выработанного его школою из тех принципов, которые в его системе высказывались не более, как в виде темных предчувствий, оставались без приложений и даже были подавляемы противоречащими их существенному смыслу трансцендентальными понятиями, наследием одностороннего идеализма» (там же, стр. 180).

Характерно, что, рассуждая о Прудоне и указывая — как на «одну из сильнейших его сторон» — на то, что он «проникся духом немецкой философии» (194, т. VII, стр. 237), Чернышевский видит в этом и одну из причин неудовлетворительности понятий Прудона: «...он узнал немецкую философию под формую системы Гегеля и остановился на этой форме, как на окончательном выводе, между тем как в Германии наука развивалась дальше. Система

Гегеля, проникнутая духом, господствовавшим над общественным мнением во время Реставрации и получившим свое начало во время Первой империи, сама по себе уже не соответствует нынешнему состоянию знаний. Надобно еще прибавить, что Гегель по своей натуре или, быть может, по расчету облекал свои принципы в одежду очень консервативную, когда говорил о политических и теологических предметах» (там же, стр. 237—238).

Как бы то ни было, Чернышевский подобно Герцену и Белинскому и вслед за ними ставит проблему расчленения революционных принципов, метода Гегеля и консервативных его выводов. В «Очерках гоголевского периода русской литературы», констатируя «двойственность» системы Гегеля, «разноречие» между ее принципами и выводами, духом и содержанием, Чернышевский пишет: «Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны: несмотря на всю колоссальность его гения, у великого мыслителя достало силы только на то, чтобы высказать общие идеи, но недостало уже силы неуклонно держаться этих оснований и логически развить из них все необходимые следствия» (194, т. III, стр. 205—206). «Гегель ныне уже принадлежит истории, настоящее время имеет другую философию», — утверждает Чернышевский, однако тут же еще раз подчеркивает: «...но должно согласиться, что принципы, выставленные Гегелем, действительно, были очень близки к истине...» (там же, стр. 206).

Гегелевские понятия, приемы мышления входят в идейный арсенал шестидесятников, которые, повторяем, пользуются ими, подчас даже не сознавая этого. Так, к примеру, когда Лавров пишет, что история не есть арена, где всегда торжествует правый (см. 100, т. 1, стр. 567), он фактически воспроизводит — в несколько «отредактированном» виде — одно из положений гегелевской философии истории.

Можно сказать, что диалектика Гегеля оказала существенное влияние на формирование теоретических основ русского утопического социализма 60-х годов. Сравнивая социалистическую мысль этого времени с социализмом Герцена и Белинского 40-х годов и отмечая куда более серьезную апелляцию шестидесятников к исторической действительности, мы видим среди идей, обосновывавших социалистический идеал, и идеи, идущие от Гегеля.

Так, в работах Чернышевского мы встретим имеющую очевидную связь с гегелевской философией идею неодолимости общественного развития, восходящего характера исторического процесса, идею, на которой зиждилась его вера в неизбежность социализма.

В одной из своих статей Чернышевский с большим оптимизмом писал: «Вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием или стремлением, вследствие усиления того же стремления, высшего развития того же содержания, — кто понял этот великий, вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению, — о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие!.. Он не жалеет ни о чем, отживающем свое время, и говорит: «пусть будет, что будет, а будет в конце концов все-таки на нашей улице праздник!»» (193, т. 2, стр. 492). Отблески гегелевской концепции можно видеть и в некоторых других рассуждениях Чернышевского об исторической необходимости: «Ход великих мировых событий неизбежен и неотвратим, как течение великой реки... Они совершаются по закону столько же непреложному, как закон тяготения или органического возрастания» (194, т. IV, стр. 70).

С разработкой именно этой идеи — идеи прогрессивного развития — связывал основную заслугу Гегеля перед наукой Лавров. «Истинная философия нашего времени, — писал он, — должна включать в себя гегелизм...» (100, т. 1, стр. 505). Одну из своих задач Лавров видел в том, чтобы проследить, как Гегель был приведен всем предшествующим развитием мысли к идее безусловного развития всего сущего, к пониманию истории «как живого организма» (там же, стр. 141). Хотя Лавров не считал диалектический процесс — понимаемый им как триадичное развитие — «истинным и всеобщим» (там же, стр. 162), он полагал, что Гегель «внес во всемирное убеждение, под форму диалектического процесса, великое начало развития» (там же, стр. 175). «Дело не в том, как Гегель думал о том или другом факте; дело в той важности, которую Гегель придавал общему факту исторического развития» (там же, стр. 328).

В статье «Развитие учения о мифических верованиях» (1868) Лавров с воодушевлением писал о том, как раскрывалась идея всеобщего развития в «знаменитой «Феноменологии духа»»: «Тут все исторические явления и все явле-

ния человеческого духа предстали, как неизбежные фазы развития одного безусловного духа, постепенно переходящего от чувственного убеждения к безусловному знанию. Все прошедшее человека, точно так, как все его заблуждения, не заслуживали с этой точки зрения ни порицания, ни борьбы. Как ступени развития духа, все исторические явления в сознании и в истории необходимы и заслуживают уважения. Отречься нельзя ни от одной пережитой ступени, потому что с нею мы отрекаемся от всего следующего развития. Перескочить нельзя нигде через ступень, потому что развитие принадлежит не человеческому произволу, а неизменному закону развития безусловного, но в то же время и нельзя остановиться ни на одной ступени, потому что ни одна из них не заключает безусловного в его целостности» (99, стр. 63).

Принимая из гегелевской философии идею постоянного развития, Лавров давал ей собственную интерпретацию в духе социализма.

Думается, что и один из основных тезисов разрабатывавшегося в 60-х годах народнического социализма — о возможности для России миновать капитализм — также опирается некоторыми своими гранями на гегелевские положения: о переходе исторической инициативы от одного народа к другому, о диалектике общего и особенного. В своих общетеоретических рассуждениях о «мировых законах» Чернышевский, признавая истинным «положение современной науки о преемственности форм», вместе с тем подчеркивал, что из этого положения «непосредственно следует понятие о том, каждое ли отдельное проявление общего процесса должно проходить в действительности все логические моменты с полной их силою, или обстоятельства, благоприятные ходу процесса в данное время и в данном месте, могут в действительности приводить его к высокой степени развития, совершенно минуя средние моменты или по крайней мере чрезвычайно сокращая их продолжительность и лишая их всякой ощутительной интенсивности» (193, т. 2, стр. 477).

В произведениях Чернышевского обнаруживается еще и такая форма использования гегелевской диалектики, которая очень близка ее трактовке социалистической мыслью 40-х годов: указание на закон отрицания отрицания, принцип триадичного развития как на важный довод в доказательство того, что в конечном счете человечество придет

к социализму, восстановит общественную собственность, которую оно в свое время разрушило.

Наиболее яркое представление о том, как именно применялись эти философские аргументы для доказательства неизбежности социализма, дает статья Чернышевского «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858): «Мы не последователи Гегеля, а тем менее последователи Шеллинга; но не можем не признать, что обе эти системы оказали большие услуги науке раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития. Основной результат этих открытий выражается следующей аксиомой: «По форме высшая степень развития сходна с началом, от которого оно отправляется». Эта мысль заключает в себе коренную сущность шеллинговой системы; еще точнее и подробнее раскрыта она Гегелем, у которого вся система состоит в проведении этого основного принципа чрез все явления мировой жизни от ее самых общих состояний до мельчайших подробностей каждой отдельной сферы бытия. Для читателей, знакомых с немецкою философиею, последующее наше раскрытие этого закона не представит ничего нового; оно должно служить только к тому, чтобы выставить в полном свете непоследовательность людей, не замечавших, что дают оружие сами против себя, когда налегают с такою силою на первобытность формы общинного владения.

Высшая степень развития по форме сходна с его началом — это мы видим во всех сферах жизни» (193, т. 2, стр. 457).

Оговариваясь: «Само собою разумеется, что, при сходстве форм, содержание в конце безмерно богаче и выше, нежели в начале...», Чернышевский указывал на всеобщее «господство общей нормы, открытой новою немецкою философиею...» (193, т. 2, стр. 463).

А далее следовали положения, показывающие способ применения этой диалектической «общей нормы» к теории социализма: «Надобно ли говорить, что... все общественное устройство стремится к возвращению от рангов и разных других подразделений по привилегиям всякого рода к тому однообразному составу, из которого выделились все бесчисленные рубрики?» (193, т. 2, стр. 466). «Доходя до высокой интенсивности, те самые обстоятельства, которые в менее сильной степени были враждебны первобытной

форме, обращаются в неизбежный вызов к ее восстановлению» (там же, стр. 471).

О том, что Чернышевский закон отрицания отрицания, «подробно раскрытый», по его словам, Гегелем, принимал всерьез, свидетельствует и такое его высказывание: «...если кто-нибудь не захочет согласиться на признание всеобщего и неизменного господства этой нормы во всех без исключения явлениях материального и нравственного, индивидуального и общественного бытия, тот сделает нам большое одолжение, указав хотя один факт, который не был бы подчинен этому решительно всеобщему закону». У Гегеля, продолжает Чернышевский, «все это давным-давно уже доказано и объяснено» (193, т. 2, стр. 474). Заметим, кстати, что еще за несколько лет до этого, в 1854 г., в статье «Песни разных народов», Чернышевский подобным образом апеллировал к этому закону: «Один из величайших мыслителей нашего века высказал идею о том, что высшая степень развития по форме совпадает с совершенной неразвитостью, существенно отличаясь от нее содержанием. В приложении к истории такая идея оказывается совершенно справедливою. Мы видим теперь, что конечный результат исторического развития состоит в теснейшем сближении всех членов нации в одно плотное духовное целое. Таково же положение людей до начала цивилизации» (194, т. II, стр. 295).

Вновь перед нами своеобразная форма использования гегелевских идей для философского обоснования социализма. Мы уже говорили о причинах и историческом значении такого понимания диалектики Гегеля. Остается лишь добавить, что после критики Дюринга Энгельсом и Михайловского Лениным нам ясны не только сильные, но и слабые стороны такого применения диалектики. Необходимость социализма определяется действием объективных законов общественного, прежде всего экономического, развития самого капиталистического общества — и ничем иным. У Чернышевского же, как и у некоторых других социалистов-утопистов, ссыла на абстрактную диалектику, на господство ее в мире, на всеобщность ее форм служила одним из доводов в пользу идеи неизбежности нового, социалистического мира.

Однако это была всего лишь одна сторона, и притом не самая важная — в истолковании Чернышевским диалектики, примененной к историческому процессу. Мы обра-

щаем на нее внимание лишь для того, чтобы показать, что стремление непосредственно соединить идеи Гегеля с социалистической теорией было живо в русской мысли еще и в 60-х годах XIX в.

2

Диалектика русских социалистов 60-х годов раскрывается также в их сознательном применении закона единства и борьбы противоположностей к анализу исторических событий.

Оценивая существо диалектики Гегеля, Чернышевский писал, что его принципы были направлены против так называемого субъективного мышления и позволяли открывать «в каждой сфере жизни тождество законов природы и истории с своим собственным законом диалектического развития...» (194, т. III, стр. 208). Чернышевский, как говорилось, делает попытку освободить принципы диалектического анализа из-под гнета «трансцендентальных понятий». С наибольшей определенностью принцип диалектического исследования он сформулировал в «Очерках гоголевского периода русской литературы»: «Сущность его (диалектического метода мышления Гегеля. — А. В.) состоит в том, что мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений. Этим способом, вместо прежних односторонних понятий о предмете, мало-помалу являлось полное, всестороннее исследование и составлялось живое понятие о всех действительных качествах предмета» (193, т. 1, стр. 666).

Истолковав таким образом метод Гегеля, Чернышевский пытался приложить его к различным областям исследования. Применение им «очищенного» от «одностороннего идеализма» гегелевского диалектического метода к социальной действительности было явлением глубоко положительным, антипозитивистским и антиметафизическим одновременно, было плодотворной формой движения отечественной мысли к подлинно научной методологии. Это

и составляло, пожалуй, самый глубокий «гегелевский пласт» в мышлении Чернышевского.

Когда мы говорим о разработке им диалектики исторического процесса, мы имеем в виду не просто общетеоретическое толкование им различных вопросов философии истории и не описание каких-то конкретных исторических явлений. Нет, в творчестве Чернышевского мы сталкиваемся с таким исследованием общественного процесса, где философия неотрывна от историографии, где имеет место единство общетеоретического и конкретно-исторического подходов. И именно в этом пункте, по нашему мнению, он, используя Гегеля и опираясь на него, всего ближе подошел к диалектико-материалистическому пониманию общества.

При рассмотрении различных аспектов «диалектики действительности» Чернышевского мы должны прежде всего отметить, что от Гегеля его отличает ясно осознанная мысль: исторический процесс подчинен своим собственным объективным законам, вовсе не совпадающим с законами разума. Настойчиво повторяя, что в истории господствует «путаница» (194, т. V, стр. 221), подчеркивая этим специфичность общественных отношений, Чернышевский одновременно показывает объективный и глубоко диалектический характер социального движения.

Равным образом и Добролюбов, зная не желавший Гегеля, отвергавший даже само слово «диалектика» (см. 64, т. I, стр. 111, 234)¹¹¹ (подобно тому как Фейербах отвергал «материализм»), много писал об объективной диалектике реальной жизни. Его статьи полны замечаний о противоречивости общественных явлений, о «естественной живой связи событий», которую игнорируют историки, о необходимости обнимать историческое явление «во всей его обширности, со всею обстановкою...», о «законах» «однородных фактов жизни» (там же, стр. 184, 351; см. также т. II, стр. 29). Каждая сфера жизни, по Добролюбову, имеет свои законы развития (см. 64, т. II, стр. 41, 117, 455, 478). «...Всею жизнью управляет не логика, а [чистейший] произвол» (там же, стр. 491), — писал Добролюбов, преследуя задачу обратить внимание на этот «произвол», на его закономерности, на его логику. Все дело в том, чтобы вскрыть эту частную логику, а не какие-то всеобщие — ненужные, по мнению Добролюбова, — законы.

Позиция Чернышевского (хотя именно от него Добро-

любов берет идею о примате конкретного над абстрактным, особенного над общим, практики над теорией) далеко не столь категорична. Иногда и он высказывался таким образом, что «в истории ничто не повторяется, и каждый момент ее имеет свои особенные требования, свои особенные условия, которых не бывало прежде и не будет после» (194, т. V, стр. 7). Но, подчеркивая сложный, диалектический характер взаимоотношения общего и специфического, теории и исторического движения, он утверждал, что теория является отражением действительности и потому составляет необходимое условие практики.

В практической деятельности, считал Чернышевский, «нелегко удерживать других и самому удерживаться от односторонности». Здесь «часто один какой-нибудь факт, режущий глаза своей нелепостью, заставляет человека забывать обо всем остальном, кроме средства, служащего противоядием именно против этого факта. Когда у вас перед глазами откуп и пьянство, трудно вам удержаться от проклятия вину; и, например, французу и пруссаку, каждый шаг которого стеснен путами мелочной бюрократии, трудно помнить в столкновениях практической жизни, что только дурная и утрированная форма государственного вмешательства в частные дела должна быть отвергаема, а не самый принцип, и что противная односторонность была бы не менее вредна и даже не менее стеснительна. На практике трудно бывает иногда щадить принцип в споре против формы» (193, т. 2, стр. 558—559). В теории—другое дело; здесь критика односторонностей чрезвычайно легка (см. там же, стр. 559). «Отвлеченные истины могут быть уместны в ученом трактате, но слова публициста (так Чернышевский называет человека, стремящегося оказать влияние на события.— А. В.) должны прежде всего собразоваться с живыми потребностями известного общества в данную минуту» (там же, стр. 624), хотя и для него, «кроме знания потребностей общества, нужно также понимание форм, по которым движется общественный прогресс» (там же, стр. 625).

История движется крайностями, через односторонности, в форме антагонизма, но Чернышевский считал это не отклонением от нормального пути развития, как думало большинство социалистов-утопистов, а нормой, законом исторического прогресса. Рассуждая, например, об индивидуалистическом кредо экономистов XVIII в. (А.-Р.-Ж.

Тюрго и др.), Чернышевский писал: «Мы видели, как ложно и опасно было учение экономистов XVIII века. Но не будем опрометчиво винить их. Они с слепой страстью приняли принцип индивидуализма потому, что противоположный принцип, принцип власти, вызвал против себя безусловную реакцию, как необходимость той эпохи. Когда палка искривлена в одну сторону, ее можно выпрямить, только искрививши в противоположную сторону: таков закон общественной жизни. Будем уважать его, хотя он прискорбен; будем признательны даже к ошибавшимся за их ошибку, если она содействовала исправлению других более важных и гибельных ошибок» (193, т. 2, стр. 429. Подчеркнуто мной. — А. В.).

Противоречивый характер истории Чернышевский объяснял именно и прежде всего сложностью социальных связей, столкновением различных сил: «...когда внимательно посмотришь на ход исторического развития, почти всегда видишь, что оно шло по каким-то узким и извилистым путям, там, где прямая и естественная дорога была загромаждена непреодолимыми препятствиями» (194, т. IV, стр. 162). «В историческом развитии неизбежны увлечения и ошибки — кто хотел бы непременно воспрещать их, воспрещал бы вместе с ними всякое развитие, хотел бы убивать жизнь» (там же, стр. 180). И в другом месте — слова, которые так любил повторять В. И. Ленин: «Исторический путь — не тротуар Невского проспекта; он идет щеликом через поля, то пыльные, то грязные, то через болота, то через дебри. Кто боится быть покрыт пылью и выпачкать сапоги, тот не принимайся за общественную деятельность» (194, т. VII, стр. 923).

Чернышевский далек от апологетики хода общественного развития: вся история человечества — история человеческих страданий (как не вспомнить здесь мысли Гегеля о трагическом в истории). «Нам представляется, что на ход исторических событий гораздо сильнее влияние имели отрицательные качества человека, нежели положительные; что в истории гораздо сильнее были всегда рутинность, апатия, невежество, недоразумение, ошибка, ослепление, дурные страсти, нежели здравые понятия о вещах, знание и стремление к истинным благам; что всегда грошовой результат достигался не иначе, как растратой миллионов; что путь, по которому несется колесница истории, чрезвычайно извилист и испещрен рытвинами, косогорами

и болотами, так что тысячи напрасных толчков претерпит седок этой колесницы, человек, и сотни верст исколесит всегда для того, чтобы подвинуться на одну сажень ближе к прямой цели. Кто не согласен с нами, великодушно извинит такое наше заблуждение. Но мы — общая участь людей — воображаем, что фактами подтверждается именно наш, а не какой-нибудь другой взгляд» (193, т. 2, стр. 325).

Такое понимание закономерно-трагического хода мировой истории позволяло Чернышевскому правильно оценить многие явления не только прошлой, но и современной ему социальной действительности. Он считал, что закономерностью общественного движения является наступающий время от времени революционный сдвиг в формах жизни. «История движется медленно, но все-таки почти все свое движение производит скачок за скачком» (194, т. VI, стр. 13). Указывая на революции как на естественный способ радикального решения общественных вопросов, как на закономерную форму движения в истории, Чернышевский писал в одной из своих статей: «Обыкновенный путь к изменению гражданских учреждений нации — исторические события (этим понятием Чернышевский пользовался в подцензурных статьях для обозначения революции. — А. В.). Так... вследствие войн с маврами учредилась в Испании инквизиция, которая уничтожена французским завоеванием. Подобным путем всегда изменялись гражданские учреждения во Франции; до конца XVII века им изменялись они и в Англии» (193, т. 2, стр. 206). По словам Чернышевского, в эпохи революций, которые «зачернены перед нами как эпохи неслыханных насилий и жестокостей, было совершено жестокостей и насилий меньше, чем в эпохи, прославляемые за свое спокойствие» (194, т. VII, стр. 110).

Центральная задача, которую при рассмотрении исторических сюжетов ставил перед собой мыслитель, исходивший из идеи неразрывности в истории практики и теории, стихийности и сознательности, — извлечение «правил политического благоразумия» (193, т. 2, стр. 299), т. е. разработка революционной теории политической практики.

Вот одно из этих «правил», выведенных Чернышевским: «Напрасно было бы думать какой-нибудь партии, что вред, наносимый противникам, непременно должен обратиться ей в пользу. Нет, действительно существуют выше всех

вопросов о победе той или другой партии интересы целого общества, и те действия, которые вредят им, приносят в результате вред не одним противникам, но всем без исключения, в том числе даже людям, основывающим свой успех на них. Есть меры, к которым никогда не должен прибегать расчетливый человек, как бы губительны ни были они для людей, ему ненавистных... Конечно, — повторяет Чернышевский одну из заветнейших своих мыслей, — хорошо говорить это людям, спокойно смотрящим издали на историческую борьбу, и почти нет человеку возможности удержаться от опрометчивых действий, когда он охвачен вихрем исторической жизни, влекущей к столкновениям, столь же неизбежным, как и напрасным. Но если уже нельзя удержаться от вредной растраты собственных сил и общественных средств в бесплодных катастрофах, то надобно по крайней мере помнить, что есть другой, гораздо спокойнейший путь к разрешению общественных вопросов, путь ученого исследования; и надобно было бы не бесславить тех немногих людей, которые работают на этом пути за всех нас, увлекающихся пристрастием к внешним событиям и к эффектному драматизму собственно так называемой политической истории» (193, т. 3, стр. 118—119). Чернышевский имеет в виду в данном случае социалистических мыслителей-утопистов.

Однако сам Чернышевский далек от социального проектерства. Он понимает, что выработка «правил политического благоразумия» — одно, а общественная практика — другое, что не так-то просто направить развитие общества в желательном направлении. «В наше время часто случается встречать преувеличенные понятия о силе общественного мнения над характером быта... Общественное мнение указывает только зло и средства к его искоренению; но если эти средства не приводятся в действие, зло остается неприкосновенно. Все общественные явления зависят от законов, управляющих обществом» (193, т. 2, стр. 205). А потому верховным критерием у Чернышевского всегда оказывается жизнь, действительность, практика. «Практика — великая разоблачительница обманов и самообольщений не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Потому-то в науке ныне принята она существенным критерием всех спорных пунктов. «Что подлежит спору в теории, на чистоту решается практикою действительной жизни»» (194, т. II, стр. 102—103)¹¹².

Одной из важных проблем русской утопически-социалистической мысли второй половины XIX в. была проблема исторического прогресса. Ею занимаются Герцен и Огарев, Чернышевский¹¹³ и Добролюбов, Лавров и другие теоретики освободительного движения. Острота в постановке ими этой проблемы определялась необходимостью — отвергая телеологическую концепцию, свойственную и Гегелю, и прежним социалистам, указать основу закономерного движения истории именно в направлении к социализму. Трактовка этой проблемы русскими революционными демократами этого периода была очень противоречивой.

Одно из противоречий обнажается в герценовских размышлениях о «смысле истории». Прогресс не есть цель истории, полагает Герцен; скорее он ее «последствие». «Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? кто этот Молох, который, по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: «Morituri te salutant» [«Осужденные на смерть приветствуют тебя»], только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле?» (45, т. 6, стр. 34). История «не имеет цели», никуда не идет, уверяет Герцен. Ее пути «прокладываются без плана» (45, т. 15, стр. 144). «Нет ничего абсолютно необходимого. Будущее не бывает неотвратимо предрешено; неминуемого предназначения нет» (45, т. 12, стр. 177). Но именно потому, что «будущее слагается», что оно «продолжает прошедшее» (там же), возможно, по Герцену, на основании данных прошлой истории и настоящей действительности, «по теории вероятностей» (45, т. 14, стр. 46), предусмотреть, предсказать его, и это будущее — социализм.

Взаимосвязь настоящего и будущего фиксировалась здесь в принципе верно, однако задача установления критериев общественного прогресса и его необходимости оказывалась в конечном счете все же нерешенной.

По пути к этому решению Герцен шел, когда пытался определить роль деятельного, активного начала в истории. Он подчеркивал, что история — процесс, с одной стороны, объективный, стихийный, но с другой — сознательный, творческий. Она ни от кого не зависит, однако подчинит-

ся любому, кто сумеет повести ее за собой. «История делается волей человеческой, а не сама собою. Оттого она нам так дорога» (45, т. 12, стр. 92), — подчеркивал он. «Покрыть все действия человеческие широкой амнистией исторической необходимости — очень легко, но с тем вместе это значит утратить достоинство личности и лишить историю всего драматического интереса» (45, т. 5, стр. 159). «Обстоятельства — многое, но не все. Без личного участия, без воли, без труда — ничего не делается вполне. В этом-то и состоит все величие человеческого деяния в истории. Он творит ее, и исполнение ее судеб зависит от его верховной воли. Чем обстоятельства лучше, тем страшнее ответственность перед собой и перед потомством» (45, т. 12, стр. 269—270).

Важнейшее место в раздумьях Герцена 50—60-х годов над вопросом о смысле и направленности истории занимало понятие возможности. Решительно отказавшись от веры в какие бы то ни было «предопределения» и «даже в пресловутое «совершенствование человечества»» (45, т. 12, стр. 433), он, говоря о будущем, был далек от категоризма именно потому, что «возможное развитие» не есть «неминуемо необходимое»: «Что из возможного осуществится, что нет — я не знаю, потому что в жизни народов очень много зависит от лиц и воли» (там же).

Фиксирование «круговой поруки» исторического закона и человеческой воли представляло собой движение мыслителя к верному решению вопроса об основах и своеобразии социальной детерминации.

Серьезное внимание уделял проблеме исторического прогресса Огарев. Гораздо дольше по сравнению с Герценом сохранявший гегелевскую в сущности веру в разумность истории (сочлененную, конечно, с социалистическим идеалом), Огарев, как это ни кажется странным, некоторое время критиковал Герцена именно за продолжающееся пристрастие к немецкой философии: «Да кто же его просил давным-давно не отстать от громких сентенций *des Geistes* [духа] в противоположность природы? Ведь я не знаю иных сентенций, как сентенции германской метафизики о духе, развивающемся в человечестве, в противоположность природе, стоящей на одном месте. Дух штука неопределенная и романтическая. Шеллинг назвал его: *das Schwebende* [витающее]. Я не знаю лучшей критики на слово «дух», как это наивное определение посредством неопределенно-

сти» (134, т. 2, стр. 423). Полагая, что «единство природы» человеческого рода выражается в его сознании, способном к развитию, Огарев именно в нем усматривал основу «солидарности в прогрессе»: «Имея общее сознание человечества, мы убеждены в прогрессе» (там же, стр. 424).

Впрочем, одной лишь «убежденности» в прогрессе все же недостаточно. Это понимал и Огарев. Свидетельство тому — его теоретические статьи и заметки, в которых вопрос о смысле истории был одним из главных. «История не идет ни по плану Боссюэта, ни по плану Гегеля. Если бы человечество развивалось по предначертанному плану, нам можно бы скрестить руки в приятной праздности...» (134, т. 2, стр. 24), — пишет Огарев в 1859 г.

В заметке «Пролегомина ад гисториософиям» Огарев, определяя место Гегеля среди других философов истории, делит предшествовавших Гегелю мыслителей на две группы: одни из них ищут преемственность и прогресс в истории, другие изучают волнообразные формы ее движения. «Боссюэт и Кондорсе ищут единства и движения в роде человеческом; Вико и St. Simon [Сен-Симон] — методы, по которой совершается история.

Гегель соединяет оба направления. Путь от непосредственности к самосознанию дает и прямолинейный толчок развития и замкнутость циклов. Но тут одно странно: Аристотель должен быть поставлен в цикл непосредственности, а Луи-Наполеон в цикл самосознания. Одно двойственное христианство займет соответственный себе цикл; а древний и новый мир никак не вогнешь в эту трилогическую рамку. Но, наконец, что делать с последним циклом трилогии? Или довести человечество до кат-экзохин [самых высот] самосознания, создать для него философскую аркадию, или за неимением дела уморить, или предоставить самосознание бесконечному развитию и возвратиться к Кондорсе.

Comte [Конт] повторил всех — и Вико с Сен-Симоном и Гегеля. У него и кольца, и трилогия, и, раз ставши на почву положительной философии, приходится идти по прямолинейному пути Кондорсе.

Во всем этом забыто, что движение рода человеческого может идти только по направлению составной силы и что надо разложить ее на элементарные силы, чтоб определить направление» (134, т. 2, стр. 50—51).

Решение, предлагаемое самим Огаревым, крайне рас-

плавчато (см. 134, т. 2, стр. 51—53). Однако основной его смысл состоит в том, чтобы, отрицая и кругооборот и цель в истории, доказать ее поступательный характер.

Добролюбов противопоставляет абстрактным, ни к чему не обязывающим рассуждениям русских либералов о прогрессе вообще только действительность: «Наши разглагольствования... совершенно ничего не значат пред твердым и могучим ходом жизни, не спрашивающей у нас никаких программ» (64, т. II, стр. 301).

Сторонник выведения теорий из непосредственных данных, Добролюбов несколько скептически относился к предвидению. Он писал, что, «чем далее в будущее простирается замысел, чем более должен он опираться на событиях, еще не совершившихся, а только задуманных, тем глубже уходит он из мира действительности в область фантазии» (64, т. I, стр. 280).

Добролюбов был прав, когда, отвергая безжизненные философские абстракции, обращал внимание на своеобразие развития исторической действительности. Однако, что представляют собой законы общественной жизни, в чем состоит ее специфическая «логика» и, главное, как эта логика соотносится с логикой мышления, с законами научного познания, с человеческими идеалами и действиями— на эти вопросы мы у Добролюбова ясного ответа не найдем. Если же он и пытался ответить на них, то в общем дальше указания на естественное стремление человека к свободе как главную пружину истории не шел.

Что касается Чернышевского, то, признавая исторический прогресс, он прежде всего подчеркивал крайнюю неравномерность в восходящем движении человечества. Это проявляется, в частности, в разной степени участия народов в исторической жизни. «Мы, — писал Чернышевский, — нимало не принадлежим к приверженцам какой бы то ни было старины; мы не сомневаемся и в том, что если нет слишком сильных причин, извращающих натуральное развитие народной жизни, то жизнь идет вперед, и позднейшие явления бывают совершеннее предшествовавших им. Но часто бывает и иначе. Если историческое движение целого человеческого рода всегда идет путем прогресса, то отдельные народы подвергаются часто влиянию неблагоприятных обстоятельств. В пример, довольно указать на историю Испании. Понятие о прогрессе имеет свои ограничения в жизни народов. Еще чаще такие несоответст-

венные прогрессу явления замечаются, когда мы берем исключительно одну сторону народной жизни. Потому едва ли может соответствовать истине такое построение истории отдельной нации, в котором решительно каждое важное явление в каждой отрасли народной жизни представляется возникающим и упадающим сообразно правилу прогрессивного развития» (194, т. III, стр. 571—572).

Прогресс, по Чернышевскому, противоречив. «Не всегда в истории прогресс совершался, если можно так выразиться, путем строгой экономии, путем торжества именно наилучших элементов. Часто, напротив, торжествовал узкий эгоизм, опирающийся на слепом невежестве или на излишней доверенности тех, помощью которых он пользовался... Неужели же в самом деле победа есть несомненный признак справедливости, неперемненное право на сочувствие историка?» (194, т. IV, стр. 823).

Но в том-то и дело, что прогресс совершается независимо от воли, совершается даже теми, кто вовсе не озабочен судьбами человечества. «Закон прогресса — ни больше, ни меньше как чисто физическая необходимость, вроде необходимости скалам поиемнугу выветриваться...» (194, т. VI, стр. 11—12). «Один хлопочет об удовлетворении своего корыстолюбия, другой об удовлетворении своего тщеславия, — и всеми их хлопотами пользуется история, чтобы извлечь что-нибудь доброе из действий, направляемых во все не заботою о добре, а просто эгоизмом, иногда и очень грубым, извлечь какую-нибудь пользу даже из тех действий, которые имели целью вред... Правда, такой путь прогресса и тяжел и медлителен, но что ж делать, когда он все-таки самый надежный путь» (194, т. IV, стр. 860). Все добро на земле делается не по доброй воле, а силой обстоятельств. «История, если хотите, разочаровывает человека, но с тем вместе делает его в известном смысле оптимистом. Многого не ждешь ни от чего, зато от всего ждешь хотя немногого. Да, будем оптимистами» (там же).

Подчеркивая «чрезвычайную медленность» исторического прогресса, Чернышевский дает такую обобщающую формулу исторического развития. С его точки зрения, «общий вид истории» состоит в следующем: «...ускоренное движение и вследствие его застой и во время застоя возрождение неудобств, к отвращению которых была направлена деятельность, но с тем вместе и укрепление сил для нового движения, и за новым движением новый застой и

потом опять движение, и такая очередь до бесконечности. Кто в состоянии держаться на этой точке зрения, тот не обольщается излишними надеждами в светлые эпохи одушевленной исторической работы: он знает, что минуты творчества непродолжительны и влекут за собою временный упадок сил. Но зато не унывает он и в тяжелые периоды реакции: он знает, что из реакции по необходимости возникает движение вперед, что самая реакция prepares и потребность и средства для движения. Он не мечтает о вечном продолжении дня, когда поля облиты радостным, теплым светом солнца. Но когда охватит их мрачная, сырая и холодная ночь, он с твердой уверенностью ждет нового рассвета и, спокойно всматриваясь в положение созвездий, считает, сколько именно часов осталось до появления зари» (194, т. VI стр. 13—14; см. также т. IX, стр. 252—254, 351, 616).

Таким образом, по сравнению и с Гегелем, и с большинством утопических социалистов Запада русские социалисты 60-х годов разрабатывают довольно сложную концепцию исторического прогресса, свидетельствующую о движении их в направлении материалистического понимания истории, к научному социализму.

Однако, повторяем, до конца решить вопрос о движущих силах истории и критериях прогресса в обществе они все же не могут. Прекрасно сознававший универсальную связь и взаимообусловленность социальных явлений, их «круговую поруку», Герцен, например, тем не менее не может определить первоисточник исторического движения, ограничиваясь констатацией его противоречивого характера (см. 246). Подобное мы видим и у Чернышевского: при анализе того, как он понимает и решает самые общие проблемы общественной теории, обнаруживается отсутствие социологического монизма в строгом смысле слова.

При ответе на основной вопрос философии истории — что первично: общественное бытие или общественное сознание? — Чернышевский занимает весьма противоречивую позицию. Очень схожая с той социологической платформой, которую в 50—60-х годах занимал Герцен, она может быть определена как концепция «круговой поруки» материального и духовного в истории.

И в самом деле. Не может не озадачить тот факт, что в произведениях Чернышевского мы встречаем самые разные, даже взаимоисключающие трактовки вопроса о дви-

жущих силах общества, о субъекте исторического процесса. Так, в работе «Лессинг, его время...» Чернышевский недвусмысленно пишет в духе исторического идеализма: «Пусть политика и промышленность шумно движутся на первом плане в истории, история все-таки свидетельствует, что знание — основная сила, которой подчинены и политика, и промышленность, и все остальное в человеческой жизни» (194, т. IV, стр. 6). В других же работах Чернышевского можно найти заявления совсем иного рода, говорящие об отходе его от традиционно просветительского, идеалистического взгляда на движущие силы общественного движения. В примечании к переводу Гервиниуса (1863 г.) он утверждает: «...просим читателя обратить внимание на коренную мысль Бокля, что история движется развитием знания. Если дополним это верное понятие политико-экономическим принципом, по которому и умственное развитие, как политическое и всякое другое, зависит от обстоятельств экономической жизни, то получим полную истину: развитие двигалось успехами знания, которые преимущественно обуславливались развитием трудовой жизни и средств материального существования. Влияние других исторических элементов было по преимуществу регрессивным» (194, т. X, стр. 441).

Наиболее легким способом объяснения этого явного противоречия в рассуждениях Чернышевского было бы указание на историческую эволюцию, развитие его социологических взглядов от идеализма к материализму. Однако на самом деле вопрос не решается так просто. Послушаем-ка вполне зрелого Чернышевского: «Прогресс основывается на умственном развитии; коренная сторона его прямо и состоит в успехах и разлитии знаний. Приложением лучшего знания к разным сторонам практической жизни производится прогресс и в этих сторонах... Стало быть, основная сила прогресса — наука, успехи прогресса соразмерны степени совершенства и степени распространенности знаний. Вот что такое прогресс — результат знания» (194, т. VII, стр. 645).

Но это далеко не окончательный ответ, который на самом деле гораздо сложнее: «Политическая власть, материальное благосостояние и образованность — все эти три вещи соединены неразрывно. Кто находится в нищете, тот не может развить своих умственных сил; в ком не развиты умственные силы, тот не способен пользоваться властью

выгодным для себя образом; кто не пользуется политической властью, тот не может спастись от угнетения, т. е. от нищеты, т. е. и от невежества. Эта неразрывность условий, похожая на фальшивый логический круг, приводит в отчаяние людей нетвердых духом или нетерпеливых. Но что же делать, если так устроен свет?.. Все народы всегда находились в этом фальшивом кругу; потому-то прогресс и шел всегда и теперь идет с такою страшною медленностью. Но если все-таки было некоторое, хотя очень медленное движение вперед, то, значит, этот фальшивый круг не абсолютно сковывает развитие жизни. Дело в том, что если каждое условие благосостояния порождается только совокупностью всех других условий, то успех, сделанный каким бы то ни было из них, все-таки отражается несколько благоприятным образом на других условиях, как бы неудачны ни были его действия в собственной частной сфере, какими бы разочарованиями ни печалили эти частные последствия людей, слишком надеявшихся на всемогущество одинокого условия» (194, т. VII, стр. 97—98).

С этой внутренне противоречивой позиции Чернышевский и развивал идею неизбежности прогресса, демонстрируя, к каким теоретическим результатам ведет подобное понимание действительности. «...Кто начал думать о благосостоянии, тот скоро поймет, что ни одно из условий благосостояния не может существовать без разумного порядка дел, которым бы обеспечивались приобретения каждого отдельного лица, скоро поймет, что возможность благосостояния для отдельного лица обуславливается общим хорошим порядком дел. А чтобы водворить такой порядок дел, нужно знание, и потому стремление к материальному довольству всегда влечет за собою пробуждение жажды знаний, оживление умственной деятельности в нации... Потребность улучшить свой быт необходимо влечет за собою потребность умственного труда» (194, т. IV, стр. 244—245).

Считая «не совсем рассудительными» споры о том, какая из исторических потребностей — материальное благосостояние, нравственное развитие и т. д. — наиболее важна, Чернышевский утверждал: «...есть довольно много потребностей, одинаково важных с общей точки зрения, и та или другая берет перевес над остальными только на время, по стечению обстоятельств, а с изменением их уступает первенство какой-нибудь другой; следовательно, ре-

шение принадлежит уже только практике, зависящей от обстоятельств, а вовсе не теории» (193, т. 2, стр. 583).

Отсутствие однозначности при решении основных философско-исторических проблем не только показывает высоту, до которой поднялась русская социалистическая мысль 60-х годов в своих неустанных поисках определения путей и форм движения общества к социализму, но и обнаруживает также незавершенность, незаконченность этих поисков.

В последующем, отказываясь от идеи «круговой поруки» исторических событий, русские социалисты начинают склоняться либо к субъективизму, либо к объективизму.

Так, в трактовке Лаврова социальный идеал, как и всякий идеал, есть идеал субъективный, нравственный. «Идеал добра и справедливости личность все-таки должна создать из себя...» (100, т. 1, стр. 246), и именно этот нравственный идеал есть не только «единственный светоч, способный придать перспективу истории в ее целом и в ее частностях» (100, т. 2, стр. 292), но и своеобразный «мотор» исторического развития: «Человек является... двигателем в истории... создателем событий во имя общественного идеала, в котором гармонически совокупаются цели личных привязанностей, пользы, политического устройства и духовных потребностей» (100, т. 1, стр. 569). Отсюда и провозглашаемый Лавровым якобы неизбежный субъективизм в подходе к общественным явлениям, которым он и полагает необходимым дополнить объективистский позитивизм: «Сознательно или бессознательно человек прилагает ко всей истории человечества ту нравственную выработку, которой он сам достиг» (100, т. 2, стр. 42). Лавров не видит объективности социалистического идеала, его обусловленности независимым от какой бы то ни было нравственности историческим процессом.

С другой стороны, в творчестве Писарева и Ткачева верх берет «объективистская» тенденция. «Мы хотим знать, что есть, а не догадываться о том, что может быть» — такова позиция Писарева (144, т. I, стр. 123).

Еще более грубые формы эта тенденция принимает у Бакунина, уже вовсе отрицающего роль науки в развитии революционного движения, считающего бесплодной теоретическую работу ума и по существу выступающего против разработки теории революции. Можно привести множество высказываний Бакунина, характеризующих его,

если воспользоваться выражением П. А. Кропоткина, «умственную мыслебоязнь», его убежденность в противоположности теории и практики, мысли и дела, философии и жизни. Вот одно из них: «...у меня нет ни малейшего интереса к теории, ибо уже давно, а теперь больше, чем когда-либо, я почувствовал, что никакая теория, никакая готовая система, никакая написанная книга не спасет мира. Я не держусь никакой системы: я искренне ищущий» (цит. по 333, стр. 125—126). Постоянство в неприятии философской теории было свойственно для всей деятельности Бакунина, начиная с периода революции 1848 г.

При этом обнаруживается такого рода закономерность: и сторонники субъективной социологии, и мыслители, склонявшиеся к экономическому фатализму, либо к вульгарному революционаризму, одинаково гневно обрушиваются на Гегеля: для одних он воплощал принцип детерминизма, который понимался как фатализм, для других он был типичным «идеологом», далеким от реальной действительности.

Русская домарксистская социалистическая мысль после выступлений Чернышевского 60-х годов в общем порывает с гегелевскими, диалектическими традициями в философии. Два идейных направления, сближения которых так настойчиво добивались выдающиеся мыслители 40-х годов, вновь расходятся.

4

Рассматривая теоретические искания русских социалистов-утопистов XIX в. в связи с усвоением и критикой ими философии Гегеля, мы не можем не отметить, что на оценки, данные ими Гегелю, некоторое влияние имели характеристики немецкого философа, содержащиеся в известных им работах основоположников марксизма.

Мы уже говорили о том, что в 40-е годы определенную роль в процессе выработки отношения русских революционных демократов к Гегелю сыграли положения о сущности и судьбе гегелевской философии, развитые Энгельсом в брошюре «Шеллинг и откровение».

На понимание диалектики Гегеля отечественными социалистами следующих поколений наложила свою печать трактовка ее в «Анти-Дюринге» — книге, которая сразу же стала известной в России в изложении Н. И. Зибера:

в статье «Диалектика в ее применении к науке», опубликованной в ноябрьском номере журнала «Слово» за 1879 г., он напечатал большое извлечение из этой работы Энгельса.

Оценки, данные Гегелю некоторыми представителями передовой русской общественной мысли в 80-е годы, отражают определенное воздействие на них работы Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии».

В 70—90-е годы публицисты типа Ю. Г. Жуковского, предельно сближая марксизм с гегельянством, пытались таким образом дискредитировать научный социализм. Комментируя положение Маркса о том, что задачи переустройства общества возникают лишь тогда, когда созрели уже материальные предпосылки для их решения, Жуковский писал: «Рассуждение это, конечно, совершенно согласно с духом гегелевской философии, которую Маркс критикует, и кто не узнает в нем повторения тех же известных положений учителя: «Никто не может возвыситься над своим временем или опередить его...»» (72, стр. 68). Называя Маркса «учеником формалистической философии», Жуковский утверждал, что он «в корне ученик гегелевской философии, как он от нее ни отнекивался» (там же, стр. 71). Маркс, по Жуковскому, всего лишь представитель «левого» направления гегелевской философии, которое «потопило содержание философии своего учителя в чуждом ему потоке новых идей... но удержало его манеру и метод, которые, как родимое пятно, выдают их неотразимым образом» (там же).

Подобную трактовку диалектики Гегеля и Маркса лишь как формальной схемы, в которую втискивается реальное научное содержание, давали также и Н. Михайловский, и В. Чернов (см. 371, стр. 136). Ими искажалось существо не только Марксовой, но и гегелевской диалектики.

Вот почему такое большое значение для отечественной мысли последней трети XIX в. имело воспроизведение в русской печати тех оценок существа гегелевского метода, которые были даны Энгельсом.

Еще весной 1886 г. познакомившийся с «Людвигом Фейербахом...» Энгельса (см. 3, стр. 536, 767) Лавров в своем предисловии к первому русскому изданию статьи Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение» (1887) по существу воспроизвел энгельсовские характеристики Гегеля из этой работы.

Философию Гегеля Лавров рассматривает как учение, «которое играло весьма значительную роль в истории мысли XIX века... которое послужило точкой исхода для работ Давида Штрауса и Людвиг Фейербаха, для проповеди Бакунина и Лассаля, в особенности же для трудов Карла Маркса и Фридриха Энгельса» (100, т. 2, стр. 584). В примечании к этому месту, констатируя «некоторое разногласие» теперешних своих оценок Гегеля с тем, что было написано им о «гегелизме» в конце 50-х годов, Лавров писал: «...стыдно было бы мне с тех пор ничему не научиться. Имя Маркса и его труды были мне тогда совершенно неизвестны» (там же, стр. 584—585). Как видим, изменение своего взгляда на Гегеля Лавров связывал прежде всего со своим знакомством с произведениями Маркса.

Далее в предисловии Лавров писал о том, что Гегель «возвратился к научной стороне идеализма, к требованию понять все сущее путем строгого метода, который был для него методом научным. Он создал метод, сущность которого заключалась в определенном приеме развития понятия от самого общего и отвлеченного до самого сложного и конкретного. Самые прочные и определенные понятия и формы прежних учений о мысли, о природе, о человеке, об обществе потеряли под разлагающим действием диалектики новой философии свою прочность, сделались лишь преходящими фазисами, подготовленными другими понятиями и формами и подготовляющими еще дальнейшие фазисы развития. Но для Гегеля это не было только развитие понятия о сущем; это был в то же время процесс развития самого сущего, начиная с логических категорий, переходя к реальным законам природы и кончая историческими категориями жизни человечества, причем все завершалось тем пониманием логики, природы и истории, которое заключала в себе философия безусловного идеализма, именно философия Гегеля. И Гегель не только набросал план этого здания. Он выполнил этот план. Его объединяющая мысль разместила по многочисленным ступеням длинных лестниц трех главных отделов его системы все логические приемы, все явления природы, все катастрофы истории, все продукты художественного, религиозного, метафизического творчества... Построив великолепное энциклопедическое здание мысли, он совершил архитектурный подвиг...» (100, т. 2, стр. 598—599).

Эти рассуждения явно перекликаются с тем, что писал Энгельс в «Людвиге Фейербахе...» о «рациональном зерне» учения Гегеля, о его диалектике. Как известно, Энгельс, говоря об «истинном значении и революционном характере гегелевской философии», отмечал прежде всего то, что «она раз и навсегда разделалась со всяким представлением об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия... Истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки, поднимающейся с низших ступеней знания на все более высокие... И так обстоит дело не только в философском, но и во всяком другом познании, а равно и в области практического действия» (2, т. 21, стр. 275). Энгельс писал и о том, что «гегелевская система охватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя система, и развила в этой области еще и поныне поражающее богатство мыслей. Феноменология духа... логика, философия природы, философия духа, разработанная в ее отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии, история философии, эстетика и т. д., — в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития. А так как он обладал не только творческим гением, но и энциклопедической ученостью, то его выступление везде составило эпоху» (там же, стр. 278).

Много общего с Энгельсом у Лаврова и в трактовке формулы о «разумной действительности». Подобно Энгельсу (ср. 2, т. 21, стр. 274—275) он писал, что «фатальным» следствием системы Гегеля была «двусмысленность, на основании которой можно было легко допустить, что именно та жалкая действительность, которую видели около себя немцы в эти печальные годы, была действительность разумная» (100, т. 2, стр. 600). И говоря о раздорах внутри гегелевской школы, Лавров вновь обращается к этой теме: «Все, что было действительно, согласно ее (гегелевской философии. — А. В.) построению было и разумно и должно было господствовать над низшими элементами. Но что именно, в наличных фактах и формах, было действительно, а не призранно? Что, следовательно, было разумно и должно было господствовать?» (там же, стр. 601).

Как и Энгельс, Лавров много внимания уделял тому процессу переосмысления Гегеля, «перевертывания» его с

головы на ноги, который был начат общим движением младогегельянства и завершен созданием Марксом новой философии. «Учитель дал безусловно верный, по мнению учеников, метод, но всегда ли полно приложил его, всегда ли ясно высказал необходимые заключения? Точно ли догматы официального прусского богословия были необходимыми высшими продуктами приложения диалектического метода к религиозному мышлению? Точно ли политические формы Германии представляли нечто действительное — следовательно, и разумное, — а не были призраками, которые следовало разогнать во имя разума? Наконец, во имя того самого диалектического метода, приложенного к самым основам гегелевского построения, нельзя ли было разуметь нечто иное под развитием безусловного духа? По учителю, этот безусловный дух сначала в своем божественном спокойствии создавал ряд логических категорий; потом объективировался в законах природы; и окончательно на почве последней сознавал себя все полнее и полнее в личной, общественной и исторической эволюции человека. Не было ли тут во имя более строгой критики возможно и необходимо небольшое изменение? Под формулу безусловного духа не скрывалась ли эволюция бессознательного вещества в сознательную личность и в прогрессивную историю? Не составлял ли материализм действительной и разумной подкладки всего идеалистического построения и нельзя ли было еще лучше и полнее понять все величественное здание природы и истории, выходя из этой точки зрения?» (100, т. 2, стр. 601—602).

Вслед за Энгельсом Лавров указывал на основные факты процесса разложения гегелевской школы (ср. 2, т. 21, стр. 279—281). При этом он особо отмечал своеобразный, более радикальный — по сравнению с другими младогегельянами — характер философской эволюции Маркса. Комментируя работу Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение», Лавров писал: «Переход немецкой мысли от идеализма к тому «материализму», который, отказываясь от безусловной истины, искал истину «для человека» и объявлял, что для него высшее существо есть «сам человек», был для Карла Маркса неразрывно связан с переходом от политического строя, представлявшего «анахронизм», путем самой «основательной» революции к строю, экономические основы которого обуславливали бы его политические приобретения. Эта революция настолько

же стояла бы выше прежних политических революций Франции, насколько антропологический реализм Фейербаха стоял выше метафизического идеализма Гегеля, из которого он развился как высший фазис... Гегелизм, выступавший пред этим как бы охранителем наличного общественного строя и сделавшийся в «Галльских летописях» уже учением революции политической, в статье Маркса развертывал знамя революции политически-социальной» (100, т. 2, стр. 605—606)¹¹⁴.

Большое значение для передовой русской общественной мысли конца XIX в. имело опубликование в 1889 г. в журнале «Северный вестник» первого русского перевода «Людвига Фейербаха...». Хотя переводчик¹¹⁵ не везде адекватно воспроизводил текст Энгельса, однако страницы, посвященные Гегелю, были переведены им полностью и достаточно точно. Важно и то, что в собственном введении к работе Энгельса переводчик подчеркнул актуальность идей немецкой классической философии в условиях России конца XIX в.

Автор введения полемизировал с мнением, будто события в идейной жизни Германии начала XIX в. уже стали достоянием истории. Он говорил о распространении такого мнения и в России: «Так думают многие и не только у нас, где индифферентизм к философским вопросам вполне оправдывает поверхностность в этом отношении... Тем не менее великое философское движение в Германии конца прошлого и начала настоящего столетия имеет для нас не только исторический, но и непосредственный, так сказать жизненный, интерес. Это не только одно из крупнейших и ближайших к нам звеньев в цепи исторического развития современного человечества, но мы непосредственно соприкасаемся, находимся в кровном родстве с ним; многие из «проклятых вопросов», терзающих теперь человечество, нашли в нем решение, сохранившее свою силу до настоящего времени, многие взгляды, господствующие теперь, или, что гораздо важнее, несомненно приближающиеся к бесспорному господству, представляют лишь модификацию того, что сказала по данным вопросам философия классического немецкого идеализма. Наконец, классический идеализм или, точнее, гегелианство послужило исходным пунктом одному из самых видных направлений общественной мысли нашего времени, которому, как мы полагаем, принадлежит будущее...» (49, № 3, стр. 43—44). «Это

направленне, не обинуясь, заявляет, что его родословная идет от Гегеля» (там же, стр. 44).

В заключение статьи говорилось, что «расцвет классического идеализма и падение его» отражают процесс развития буржуазного общества — от его расцвета до начала его падения (49, № 4, стр. 37). «...Общий прогресс знаний и дальнейшее развитие общественных отношений дали возможность, с одной стороны, устранить идеалистическую подкладку учения Гегеля и точнее разработать его учение о развитии, с другой — понять противоречия господствующего общественного строя, констатировать новое общественное течение, которое готовится на смену ему. И это новое общественное течение является наследником и продолжателем той освободительной борьбы, которую так победоносно вела буржуазия, так же как и соответствующее ему умственное движение (автор имеет в виду марксизм.— А. В.) является истинным наследником и продолжателем дела философии классического идеализма» (там же, стр. 38).

В 80—90-х годах эстафету борьбы за справедливую оценку Гегеля, за научную трактовку его идей принимают от социалистов предшествующего периода первые российские марксисты.

В конце 80-х годов Г. В. Плеханов изучает Гегеля. Это видно хотя бы из его письма к В. И. Засулич (лето 1888 г.) (см. 145, стр. 230). А уже в 1891 г. он выступил в трех номерах «Die neue Zeit» с большой статьей «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (см. 335, т. I, стр. 422—450). В этой работе, защитив немецкого мыслителя от разного рода нападков, Плеханов первым из русских марксистов дал подробный разбор его идей. Он писал, в частности: «Нет ничего легче, как сделать... то блестящее открытие, что... взгляд Гегеля на всемирную историю пропитан идеализмом чистойшей воды. Это бросается в глаза, как выразился бы Гоголь, всякому, даже не обучавшемуся в семинарии. Точно так же нет ничего легче, как ограничить «критику» гегелевской философии истории презрительным пожатием плеч по поводу его крайнего идеализма. Так и поступают нередко люди, которые сами не способны ни к какому последовательному мышлению...» (там же, стр. 429). «Философия Гегеля имеет, во всяком случае, то неоспоримое достоинство, что в ней нет ни атома эклектизма. И если ее ошибочная идеалистическая ос-

нова действительно дает себя чувствовать слишком часто; если она ставит слишком тесные пределы движению гениальной мысли великого человека, то именно это обстоятельство и должно заставить нас отнестись к философии Гегеля с величайшим вниманием... Она учит нас последовательности в мышлении, и кто с любовью и со вниманием пройдет ее суровую школу, тот навсегда получит спасительное отвращение от эклектического винегрета...» (там же, стр. 430). Энгельс высоко оценил эту работу Плеханова. «Статьи Плеханова превосходны», — писал он 3 декабря 1891 г. К. Каутскому (2, т. 38, стр. 205).

В статье «Гром не из тучи» (1901), вновь давая отповедь противникам Гегеля, на этот раз анархистам, Плеханов так писал о гегелевской философии: «И эту-то *алгебру прогресса*... осмеливаются называть философией реакции жалкие люди, лишенные всякого философского образования, не прочитавшие ни одной страницы из сочинений Гегеля и вряд ли даже издали выдавшие эти сочинения!» (335, т. II, стр. 693; ср. стр. 682).

В лице Плеханова марксистская мысль России выступила как преемница той плодотворной интерпретации Гегеля, которую давали немецкому мыслителю социалистические теоретики предшествующего, революционно-демократического этапа освободительного движения.

Необходимо при этом отметить, что не у всех социал-демократов конца XIX в. эта деятельность Плеханова встречала понимание и поддержку. Так, член группы «Освобождение труда» Л. Г. Дейч писал в 1889 г. Засулич и Плеханову, что последний в своих статьях, опубликованных в «Социал-демократе», излишне часто ссылается на Гегеля. По мнению Дейча, надо считаться со «вкусами читающей публики»: «Раз, — основательно или неосновательно, другой вопрос, — с 60-х годов явилось враждебное отношение к этому мыслителю, то частым напоминанием о нем не рассеешь этого чувства, а наоборот, в виде реакции против чрезмерного превозношения этого (во всяком случае во многом ошибавшегося) философа, — вызовешь скорее упорное нежелание признать и то, что левые гегельянцы (так Дейч называл социал-демократов. — А. В.) проповедуют» (62, стр. 246). Говоря о «практической» необходимости «считаться с предубеждениями», Дейч полагал, что уничтожить их можно «не голословными ссылками на «заслуги» Гегеля, а обстоятельными разъяс-

нениями, в чем [состоят] эти заслуги. Но последнее вовсе не особенно важно и интересно теперь, — вновь повторял он, — это имеет лишь историческое значение генезиса идей «левых» (т. е. социал-демократов. — *А. В.*), а кому из наших читателей это важно?» (там же, стр. 247)¹¹⁶.

Однако обращение к философии Гегеля как одному из источников марксизма в период складывания пролетарской партии в России было очень важной составной частью общепартийного дела. И потому деятельность Плеханова в этом отношении нашла полную поддержку у Ленина.

И сам Ленин, уже в первой своей работе «Что такое «друзья народа»...» уделивший большое место вопросу о различии между марксистской диалектикой и методом Гегеля, в статье «Фридрих Энгельс» счел необходимым подчеркнуть революционный в целом характер гегелевской философии. «Хотя сам Гегель был поклонником самодержавного прусского государства, на службе которого он состоял в качестве профессора Берлинского университета, — учение Гегеля было революционным» (4, т. 2, стр. 7), — писал Ленин. А в одном из примечаний он отметил: «Маркс и Энгельс не раз указывали, что они в своем умственном развитии многим обязаны великим немецким философам и в частности Гегелю. «Без немецкой философии, — говорит Энгельс, — не было бы и научного социализма»» (там же).

Заключение

Мы попытались раскрыть смысл и содержание того «союза» социалистической мысли и гегелевской философии, создание которого составляло важнейшую задачу и направление теоретической деятельности ряда наиболее глубоких демократических мыслителей России XIX в., прежде всего Белинского и Герцена.

Разумеется, мы не считаем исследование вполне завершенным. Дело не только в невозможности охватить в достаточно удовлетворительной степени все аспекты темы. Оно еще и в трудности анализа такого рода сложных образований, как социально-философская мысль, в особенности на тех этапах ее развития, когда она находится на значительном удалении от реального освободительного процесса, соотношение с которым только и может выявить действительное содержание философских теорий. Тут приходится считаться с той самой относительной самостоятельностью духовного развития, которая столь осложняет изучение истории идей.

Отсюда и некоторые особенности данной работы. Автор стремился не столько к законченности выводов, сколько к тому, чтобы из приводимого материала читатель сам мог убедиться в том, сколь противоречивыми путями шло развитие передовой русской социально-философской мысли XIX в.

Тем не менее нам представляется, что некоторые общие выводы все же необходимо и возможно сделать.

1. Почти одновременное обращение к философии Гегеля и к утопическому социализму придало антифеодальной идеологии в России XIX в. некоторые черты, отличающие ее от классического западноевропейского Просвещения XVIII в.

Своеобразие антифеодальной освободительной мысли в России начиная примерно с 40-х годов прошлого столетия состояло, во-первых, в том, что по своей форме, по самосознанию она выступает в целом и как антибуржуазная, социалистическая. Дело не просто в общей окрашенности революционного российского Просвещения 40—60-х годов в социалистические тона, а в том, что наиболее последовательное развитие антифеодальных идей осуществлялось в России именно с социалистических позиций.

Во-вторых, антифеодалная революционно-демократическая идеология в России 40—60-х годов XIX в. опирается на более высокую форму философской теории, нежели, скажем, французское Просвещение. Будучи материалистической, она в значительной степени пронизана идеями диалектики, в то время как просветители предшествовавшей эпохи опирались, за редким исключением, на метафизические концепции.

Выявлению ограниченности старого, созерцательного материализма и разработке диалектики в значительной мере способствовало знакомство русских мыслителей с философией Гегеля, приобщение их к его диалектической методологии.

Несмотря на это своеобразие философской базы радикальной русской антифеодалной мысли 40—60-х годов, социальная функция философии в системе идеологии в целом была аналогичной функции, присущей классическому Просвещению: теоретическое обоснование грядущего социального преобразования.

А поскольку идеалом русских революционных демократов был социализм, постольку и возникла перед нами задача: выяснить, как гегелевская диалектика, известным образом понятая и интерпретированная, справлялась с этой ролью, как ее идеи «монтировались» не только с основным комплексом типично просветительских идей (рационализм, демократизм, гуманизм и т. д.), но и с новым, социалистическим идеалом.

2. «Союз» философии с социализмом, осуществлявшийся в русской революционно-демократической идеологии XIX в., был своеобразной формой социалистической интерпретации идей Гегеля. Он имел определенный аналог в движении молодых Маркса и Энгельса к революционно-демократическому и социалистическому «обмирщению философии», был схож также с подобными попытками, предпринятыми в 30—40-е годы XIX в. рядом других мыслителей Германии, Польши, Чехии, а отчасти и других народов, что свидетельствует о наличии некоторых общих черт в развитии социально-философской мысли этих стран в рассматриваемый период.

Эта общность объясняется не только обращением к одной и той же — наряду с другими — исходной теоретической концепции (философия Гегеля) и в отдельных случаях идейными контактами между данными мыслителя-

ми, но прежде всего объективным сходством потребностей и задач национального социально-политического развития, сходством тех условий, в которых находилась общественная мысль этих стран.

Это был этап становления революционной буржуазно-демократической (в ряде стран — крестьянской) идеологии, причем становления, происходившего в условиях, когда буржуазный строй на Западе уже обнаружил свой антинародный характер и передовые французские и английские мыслители выдвинули новый общественный идеал — социалистический.

Однако реальное движение масс в пользу социализма находится в рассматриваемых странах в сущности еще в зачаточном состоянии. У мыслителей, воодушевленных идеей социализма, еще отсутствуют четкие представления о тех общественных силах, которые могут поддержать эту идею. Незрелость классовых отношений отражается в сфере социальной мысли, в частности, в том, что политическое сознание оказывается еще заключенным в философские оболочки.

Абстрактные положения гегелевской философии оказались очень подходящим материалом при построении такой формы идеологии.

3. В самом обращении русских социалистов к Гегелю проявилась важнейшая тенденция развития европейской социально-философской мысли XIX в., а именно поиск теории общества, воплощающей, концентрирующей в себе те рациональные представления об историческом процессе, которые содержались в различных идейных направлениях, до тех пор между собой в общем не соприкасавшихся и даже противостоявших друг другу.

Дело не просто во взаимообогащении этих направлений — философского и социалистического, «немецкого» и «французского», — хотя, вообще говоря, чрезвычайно интересно само по себе и то, что ход идейного развития толкал, скажем, некоторых фурьеристов и сен-симонистов к Гегелю, а некоторых гегельянцев — к идеям социализма. Дело в том, что сближение, слияние, соединение указанных двух направлений духовного развития отвечало настоятельной потребности: создать — с учетом, разумеется, и данных других наук — подлинно научную теорию общественного развития.

Русская общественная мысль 40—60-х годов XIX в.

и была своеобразным «полигоном», где был произведен этот любопытнейший опыт по «скрещиванию», синтезированию гегелевских идей с социалистическим идеалом.

4. Мы рассмотрели некоторые аспекты этого опыта: его предпосылки и условия, основные этапы и тенденции развития, результаты и уроки, его понятийный и терминологический инструментарий.

Самое важное теоретическое значение исследованного нами «союза» состояло в высвобождении из-под гнета «абсолютной» системы Гегеля научного, ценного содержания его учения, прежде всего его диалектического метода. Именно социализм выступил наследником гегелевской философии, преемником ее «рационального ядра».

Более того, приложив этот диалектический метод к самой исторической действительности, применив его к анализу реального социального развития, русские социалисты вплотную приблизились на этом пути к диалектико-материалистической трактовке общества.

Однако в силу ряда условий этот процесс не был завершен: разорвать диалектику и идеализм, слитые в гегелевском учении воедино, русским социалистам все же не удалось.

«Союз» философии Гегеля с социализмом опирался не только на сильные, но и на слабые стороны обоих учений. Представление о разумной необходимости, будто бы определяющей ход движения человечества, преодолевалось русскими социалистами с большим трудом. Отсюда и элементы телеологизма — оборотная сторона социального утопизма.

Если обычно связь философии с политикой — в процессе их длительного совместного развития — является довольно сложной, опосредствуется целым рядом многообразных, в каждом конкретном случае особых исторических обстоятельств, то в «философском социализме» русских революционных демократов эта связь оказалась относительно простой и более или менее непосредственной: философия — и прежде всего диалектика Гегеля — составляет одну из отправных теоретических посылок определенных социальных идеалов и даже практических действий. Да и самими отечественными мыслителями 40-х годов эта связь между философией и социальным движением понимается чересчур прямолинейно: философия якобы и есть теория истории, ее формула исчерпывает и само содержа-

ние исторической науки. При таком подходе по существу снимался вопрос о своеобразии законов общества как особой сферы бытия, не совпадающей с природой, но и не сводящейся к духовному творчеству человечества.

Прогнозы социального развития выводились в этом случае не столько из самой конкретной действительности, сколько из общих принципов диалектики, пусть даже понятых в качестве основных законов развития человечества. Несмотря на материалистическую тенденцию, понимание истории как сферы проявления разума осталось в 40-х годах в сущности не преодоленным.

5. Знакомство с домарксистской социалистической мыслью второй половины XIX в. показывает, на каких путях искали теоретики русского освободительного движения средства преодоления прежних утопических иллюзий, обнаруживает и реальные тенденции дальнейшего движения к трезвому, глубокому отражению исторической действительности, и целый ряд боковых и даже тупиковых линий, доводивших до крайности отдельные моменты той концепции истории, которая наиболее всесторонне была разработана Чернышевским.

Констатируя снижение интереса и изменение отношения к Гегелю в русской революционной домарксистской мысли этого периода, а также находившееся в несомненной связи с этим понижение ее общефилософского уровня в 70—80-е годы, мы с тем большей силой хотим подчеркнуть историческое значение той критической переработки Гегеля, которая осуществлялась русскими социалистами 40-х годов и которая в 60-е годы была продолжена Чернышевским.

Произведения Белинского, Герцена, Чернышевского, которого Ленин назвал «великим русским гегельянцем» (4, т. 18, стр. 381), подготавливали новое поколение революционеров к восприятию марксистской, материалистической диалектики. Ленин не только отмечал близость позиций Герцена к диалектическому и историческому материализму и большие заслуги Чернышевского в разработке социалистической теории, но и прямо свидетельствовал, что Чернышевский первый указал ему «на роль Гегеля в развитии философской мысли и от него пришло понятие о диалектическом методе, после чего было уже много легче усвоить диалектику Маркса» (5, стр. 654).

Примечания

Введение

¹ Из произведений, опубликованных на Западе сравнительно недавно, отметим книгу голландского литературоведа Г. Бельцера «Гегель и Достоевский» (G. Belzer. Hegel en Dostoievsky. Leiden, 1953).

² Из работ последнего времени см.: Р. Ю. Данилевский. «Молодая Германия» и русская литература. Л., 1969; Ю. В. Манн. Русская философская эстетика (1820—1830-е годы). М., 1969; Е. Л. Рудницкая. Н. П. Огарев в русском революционном движении. М., 1969; В. Е. Евграфов. Актуальные проблемы исследования истории философии народов СССР.— В сб. «Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки». М., 1970; Н. Н. Мохнач. Идейная борьба в Белоруссии в 30—40-е годы XIX в. Минск, 1971.

³ Как видно из содержания «Очерков...», Чернышевский при подготовке разделов, в которых характеризуется отношение русской мысли 40-х годов к философии Гегеля, опирался на работу Герцена «О развитии революционных идей в России» (1850), а также на главы «Былого и дум», опубликованные в первой книжке «Полярной звезды» (1856).

⁴ В известной мере мы пытаемся здесь реализовать пожелание рецензента нашей предыдущей книги «Герцен», изданной в серии «Мыслители прошлого», — В. Г. Хороса. Считая обоснованным включение герценовских размышлений над философией Гегеля «в широкий исторический контекст» социалистической интерпретации гегельянства, осуществлявшейся мыслителями ряда стран Европы 30—40-х годов XIX в., а также то внимание, которое было нами уделено в этой работе философии Гегеля как своеобразной теоретической базе утопий, рецензент отмечал, что «весь этот сюжет стоило бы рассмотреть более подробно и пристально» («Вопросы философии», № 7, 1971, стр. 146).

Глава первая

⁵ В 20-е годы учение Гегеля известно немногим представителям хорошо образованного духовенства вроде пастора К. Зедергольма, издавшего в 1829 г. в Москве книгу «О возможности и условиях религиозной философии», которая содержала ряд ссылок на Гегеля (402, S. 52—54, 81, 87). Знакомятся с Гегелем — скорее всего понаслышке — и некоторые журналисты. В одном из своих «Писем из Дрездена» (декабрь 1826 г.), опубликованном в «Московском телеграфе», А. И. Тургенев упрекнул Ф. Гизо в том, что тот не видит развития философии вне Франции, а ведь в Германии «жили Кант, Шеллинг, Фихте, Гегель, Якоби с братиею» (177, стр. 14). Упоминает Гегеля и В. Ф. Одоевский в «Мнемозине» (см. 136, стр. 184).

⁶ Кроме И. В. Киреевского лекции Гегеля в 1829—1831 гг. слушали также А. А. Благовещенский, С. О. Богородский, Н. И. Крылов, К. А. Невалин, С. Н. Орнатский, А. И. Тургенев, П. Г. Редкин (см. 26, стр. 291—292; 395, S. 2, 144—145, 390; 177, стр. 424).

В одном из ленинградских архивов недавно обнаружен подробнейший конспект лекций Гегеля по философии истории, сделанный, по-видимому, кем-то из русских его слушателей (см. 253), но кем именно, до сих пор еще не выяснено.

Разумеется, стремление послушать самого Гегеля или берлинских профессоров, читавших «по Гегелю», включало в себя и момент моды. Один из внимательных наблюдателей того времени, А. И. Кирпичников, писал о 30-х годах: «Это был период, когда всякий молодой ученый, ехавший за границу, хотя бы с целью заниматься полицейским правом, финикийскими древностями или токсикологией, направлялся прежде всего в Берлин послушать Гегеля» (288, стр. 768). Однако, как и всякая мода, мода русских ученых на Гегеля отражала и определенную социальную потребность. Тот же Кирпичников признавал это: «И кто скажет, что школа Гегеля была совсем-таки бесполезна для этих токсикологов и полицейстов?» (там же).

В начале 30-х годов в Берлин на стажировку были направлены доктора философии М. М. Лунин (филология), Д. Л. Крюков (словесность), А. О. Валицкий (филология), П. И. Котельников (математика и астрономия), доктор прав И. И. Ивановский (политическая экономия), несколько докторов медицины (Н. И. Пирогов, Ф. И. Иноземцев, А. М. Филомафитский, Г. И. Сокольский, Н. А. Скандовский), а также магистры философии В. И. Лапшин (математика), М. С. Куторга (история), А. И. Чивилев (политическая экономия) и кандидаты В. С. Порошин (политическая экономия), В. С. Печерин (филология). Кроме того, в это время в Берлине находились — еще с 1830 г. — П. Г. Редкин и П. Д. Калмыков (см. 166, стр. 253—255; 130, стр. 509; 395, S. 379). Многие из этих молодых ученых слушали философские курсы у ближайших учеников Гегеля. Об этом говорилось, в частности, в тех отчетах, которые они присылали в Петербург. Так, в 1834 г. «Журнал Министерства народного просвещения» сообщал, что Печерин в продолжение летнего семестра 1833 г. слушал «Энциклопедию философских наук, по системе Гегеля» у профессора Геннинга. «...Ясное и блестящее преподавание г. Геннинга, — писал в своем отчете Печерин, — познакомило меня с главными идеями философии Гегеля...» (80, стр. 461). Слушал Печерин также лекции Э. Ганса (см. 141, стр. 5, 12, 100). М. Лунин посещал лекции К. Михелета — «строгого последователя Гегеля, изъясняющего верно и ясно идеи своего учителя», и Ганса (см. 80, стр. 462). И. Ивановский слушал среди прочих Геннинга, «вспомогательные курсы у профессора Ганса — о философическом общем и частном праве и о философии права, по системе школы Гегеля, и у проф[ессора] Гото (Hotho), одного из отличнейших воспитанников Гегеля» (80, стр. 466).

В 1837 г. в Берлинском университете мы видим Т. Н. Грановского (он выехал за границу в 1836 г.), Я. М. Неверова, Н. В. Станкевича. 21 ноября 1837 г. Грановский пишет из Германии своему товарищу по студенческим годам В. В. Григорьеву: «Я не знал, что такое философия, пока не приехал сюда. Фишер (А. А. Фишер — профессор Петербургского университета. — А. В.) читал нам какую-то другую науку, пользы которой я теперь решительно не понимаю» (цит. по 360, стр. 29). Вскоре после прибытия в Берлин Станкевич уведомлял московских друзей о том «плане занятий», который он «начертал» вместе с Грановским: тут посещение лекций К. Вердера о логике и метафизике («так называют популярно гегелевскую логику»), Ганса по философии истории (см. 167, стр. 160—162), Гото по

эстетике (см. там же, стр. 557). Помимо слушания университетских лекций Грановский берет у Вердера также и частные уроки по логике. В одном из писем (20 июня 1838 г.) Грановский так передавал свои впечатления о Гансе: «Большая часть слушателей Ганса бранят его, называют его поверхностным, и несмотря на то, уносят с его лекций много, очень много новых требований от жизни и науки. Я вовсе не принадлежу к числу безусловных почитателей Ганса; его тщеславие и частая болтовня мне жалки, но усилия его имеют право на уважение и благодарность. Он человек с убеждением и усердием» (цит. по 360, стр. 66).

В 40-х годах у Вердера занимаются И. С. Тургенев, М. А. Бакунин, М. Н. Катков, Н. П. Огарев и др. Уже в письме И. С. Тургенева из Берлина Грановскому от 8 (20) июня 1839 г. (оно опубликовано лишь недавно) есть строки, свидетельствующие об определенном воздействии на него идей гегелевской философии (см. 178, Письма, т. 1, стр. 173). 18 (30) мая 1840 г. Тургенев пишет, что Вердер продолжает давать ему уроки (там же, стр. 189—190). В 1842 г. в Берлине находятся Я. М. Неверов и А. Н. Попов, приехавший туда после защиты диссертации о «Русской правде» (см. 225, кн. 5, стр. 290). Лекции Михелета по истории философии слушал в 40-х годах юрист А. С. Жиряев.

По возвращении на родину многие «молодые профессора» стали одними из первых популяризаторов философии Гегеля, принципы которой они стремятся приложить к различным областям науки. Уже в 1835 г. публикуется статья А. Благовещенского «История метод науки законоведения в XVIII веке» (см. 17), «пробная лекция» М. Лунина «Переход средней истории к новой и значение сей последней», в которой чувствуется влияние гегелевской философии истории (см. 106, особенно стр. 449—450, 462, 464; см. также 303, стр. 146—147). В это же время в печати сообщается об успешных научных занятиях Куторги, Печерина, Крюкова, Порошина и др. (см. 130, стр. 512—516, 523—526). В 1837 г. Лунин выступает со статьей «Индия». Н. И. Крылов (см. 97) произносит 11 июня 1838 г. речь «Об историческом значении русского права...».

«Московский наблюдатель» пишет тогда же о благотворном влиянии проникнутых духом современной (т. е. гегелевской) философии молодых ученых на отечественную науку. Одного того обстоятельства, что новое поколение профессоров Московского университета черпало философское знание «в самом его источнике», достаточно, говорилось в журнале, «для речительства в современности их идей. Они попали в Берлинский университет в самую интересную эпоху науки, когда юное могучее поколение, образованное основателем новейшей философии Гегелем, деятельно трудится в приложении его глубоких, мирообъемлющих идей ко всем отраслям знания» (155, стр. 260—261).

В 1841 г. появляется первое в России «Обозрение гегелевой логики», осуществленное П. Г. Редкиным (см. 154). Некоторые идеи Гегеля нашли отражение в статье А. Попова «О философских принципах государственного права» (см. 151) и в других опубликованных тогда сочинениях. Вряд ли стоит здесь специально говорить о том значении, которое имели гегелевские «штудии» для творчества Грановского и Огарева. Даже в произведениях И. С. Тургенева, который впоследствии и в автобиографии, и в мемуарах не раз вспоминал о том, как он «с особенным рвением изучал Гегеля под руководством

проф. Вердера» (178, Соч., т. XIV, стр. 8; см. также стр. 208, 305; т. XV, стр. 205, 207), обнаруживаются следы воздействия гегелевской философии, в частности в его статье о «Фаусте», опубликованной в январском номере «Отечественных записок» за 1845 г. (см. 178, Соч., т. I, стр. 214—256).

Особо следует сказать о Д. Л. Крюкове и К. А. Неволине. В своих статьях и лекциях (их изданием был очень озабочен Герцен) Крюков пытался применить гегелевскую диалектическую методологию к истории античного общества. Смерть рано оборвала плодотворную научную деятельность этого талантливого человека (см. 292). Что касается Неволина, то очень скоро по возвращении из-за границы он защитил (8 февраля 1835 г.) диссертацию на степень доктора прав (см. 26). Его «Энциклопедия законоведения» (см. 123) получила ряд положительных откликов в отечественной журналистике. «Никогда еще на русском языке не были изложены с такою ясностью и определенностью философские системы Канта, Фихте и в особенности Шеллинга и Гегеля», — писал рецензент этого труда в «Отечественных записках» (см. 210, стр. 48). По просьбе М. П. Погодина работа Неволина была переведена на немецкий язык А. А. Куником (см. 225, кн. 5, стр. 383—397); так она стала известна за рубежом. Доносы, в которых Неволин обвинялся в «слепом увлечении к системе гегелевой», поступали на него и тогда, когда он стал ректором Киевского университета (см. 225, кн. 6, стр. 252).

⁷ В «Замечаниях на статью г-на Ся...», опубликованных за подписью «И. Б.» в 1827 г. в «Московском телеграфе», Гегель упоминается в одном ряду с такими незначительными мыслителями, как Стеффенс, Вагнер, Гёррес, Луден, Аст (см. 74, стр. 241). Судя по некоторым данным, этот же автор был рецензентом книги ученика И. И. Давыдова В. Рюмина «О причинах заблуждений» (М., 1821) в журнале «Благонамеренный», где сказано, что Гегель вместе с Фихте и Шеллингом сделал «в наши времена» много преобразований в философии (см. 81, стр. 18).

⁸ Энгельс имеет в виду издание сочинений Гегеля, выпущенное «друзьями покойного» в 1832—1845 гг. — 19 книг в 23 томах.

Это издание получило широкий отклик на страницах русской периодической печати, особенно «Отечественных записок». В начале 1839 г. в этом журнале сообщалось, что в Германии осуществляется «новое издание Гегеля, одного из четырех светил немецкой философии. Это издание совершается его друзьями Гансом, Мишеле, Геннингом, Шульце, Гото, Маргейнке, Бауманном и Ферстером, которые все уже успели заслужить себе почетное имя между мыслителями нашего времени» (39, стр. 63). В 1840 г. Неверов в статье «Германская литература», написанной по поводу выхода в свет подготовленных Гансом гегелевских лекций по философии истории, писал об этом труде: «... «Философия истории» Гегеля хотя и не может быть названа последним словом этой науки, но есть, однако ж, важное приобретение, имевшее большое влияние на прояснение идеи и значения истории» (118, стр. 3). М. Катков сообщал из Берлина 2(14) февраля 1841 г., что здесь «вторым тиснением» вышли гегелевские «Лекции о философии религии» и «Лекции о философии истории», что к последним сын философа — Карл Гегель — сделал прибавления; однако, несмотря на это, по мнению Каткова, «Философия истории» представляет собой все же «слабейшее сочинение» Гегеля (88, № 3, стр. 4). Информировал Катков читателей журнала и об издании

К. Розенкранцем случайно найденной в 1838 г. «Философской пропедевтики» Гегеля (см. там же, стр. 5). Несколько позже он писал о втором издании «Истории философии» под редакцией Михелета (см. 88, № 6, стр. 48). О втором издании «Логики» Гегеля Генningом «Отечественные записки» сообщали в феврале 1842 г. (см. 42, стр. 29). В том же номере среди прочих «разных известий» в журнале была помещена заметка следующего содержания: Михелет (он назывался здесь Мише) нарушил общее соглашение издателей гегелевских сочинений насчет того, что все предисловия должны одобряться коллегиально: в предисловии ко второму тому гегелевской «Энциклопедии философских наук» он «дозволил себе сильные нападки на Шеллинга» (152, № 2, стр. 97); соиздатели решили публично отказаться от этого предисловия*.

⁹ Цитируемая статья представляла собой сокращенный перевод помещенной в журнале «La France littéraire» (1835, январь) статьи А. Швейгаарда. В эту статью редакция «Библиотеки для чтения» сделала несколько вставок, усиливающих и без того критический тон антигегелевских замечаний автора. Внимание на статью Швейгаарда было обращено и в майском номере «Журнала Министерства народного просвещения» за 1835 г. (см. 128, стр. 282). Несколько позже в этом же журнале А. Краевский, изложив основные положения статьи, сделал упрек издателям «Библиотеки...» в произвольном обращении с ней и указал, что автор ее и сам «принадлежит к числу жарких противников германского любомудрия» (96, стр. 679). В 1837 г. эта статья вновь была напечатана в сокращенном переводе в «Московском наблюдателе» (см. 198, стр. 162—190).

Вообще говоря, редактор «Библиотеки для чтения» О. Сенковский не раз выступал с антигегелевскими материалами. В 1836 г. в анонимной рецензии на сочинение И. Х. А. Гейнрота «О истине» (пер. с нем. А. Накропин, 1836) «Библиотека» писала о вредных «туманных учениях германских философических систем»: «Начиная с Канта до Гегеля все тамошние умозрители добивались «безусловной» истины», в то время как истина «в одной только откровенной религии» (129, стр. 55, 56). В следующем году журнал приводил такой отзыв Гёте о К. Э. Шубарте: «Подобно Гегелю он настаивает на введении христианской религии в философию; тогда как области той и другой совершенно отделены» (46, стр. 131). В рецензии на книгу И. Вебера «Наука вещественной природы, или Динамика вещества» (Киев, 1838), представлявшую собой шеллингианский курс физики, подверглись критике «формы», которыми изъяснялись Шеллинг и Гегель, «формы темные, не выражавшие в точности их мысли, которой часто и выразить было невозможно, непонятные ни для кого более, кроме их самих...» (116, стр. 63).

Выпад против Гегеля и «гегелистов» содержится и в статье Сенковского «Гений» в «Энциклопедическом лексиконе» А. Плюшара: «В новейшее время мечтатели странным образом употребили во зло эту несомненную способность отлично организованной головы иногда угадывать неизвестное, то есть здоровую и светлую мыслью

* По поводу этого выпада Михелета против Шеллинга Кьеркегор писал 8 января 1842 г.: «Гегельянцы раздувают огонь. Шеллинг выглядит так мрачно, будто маринованный в уксусе» (цит. по 234, стр. 125).

издали видеть то, чего другие не видят вблизи, при всем напряжении своих исковерканных умственных способностей. Гегелисты до того простерли предполагаемую обширность этой способности, что, если их послушать, всякий человек может все угадать, ничего не изучая; может все открыть одним умозрением: стоит только углубиться умом в себя, и вы все ясно увидите. Эта система, которая в своей восторженности признала умственное представление (идею) единственною истинною человеческою, родилась, как видно, из тщеславного преувеличения одного из фактов нашей природы...» (159, стр. 19) *.

¹⁰ В «Московском телеграфе» Н. Полевого Гегель упоминается уже в 1832 г. В рецензии на «Брошюрки» Кронеберга говорилось, что Кузен, конечно, не сравним с Гегелем и другими «исполнителями философии немецкой», но является первым распространителем «истинной философии во Франции» (см. 22, стр. 558, 562). И в следующем 1833 г. Полевой называл в «Московском телеграфе» имя Гегеля в неестном для него сравнении с Шеллингом (см. 18, стр. 125).

¹¹ Такого рода рассуждения находили себе опору в том, что Гегель в своей «Философии истории» не очень-то высоко отзывался о славянах. И не случайно, что уже в 1835 г. на страницах «Журнала Министерства народного просвещения» подвергаются критике «мечтания германских философов» об исторических и неисторических народах, как «обидные для человечества» (17, стр. 423).

¹² В 1835 г. в «Московском наблюдателе» была опубликована (без подписи) интересная статья «Взгляд на системы философии XIX века во Франции» (см. 68, стр. 77—104). В этой статье в полном соответствии с Гегелем утверждалось, что «народ и философы различаются только формами одного и того же содержания», что философия — выше религии и искусства и что мышление народа следует искать и открывать в сочинениях философов (см. там же, стр. 79—80). В одном из примечаний к статье автор писал: «...чего недостает Франции? Истинного просвещения, знания; надобно, чтоб Франция более ознакомилась с Германиею, чтоб полуразвитые идеи Де-Местров, Ламене, Боналей были бы заменены глубокими и высокими взглядами на религию Шлейермахера, или, еще лучше, строго логическими, истинными понятиями о боге Дауба и Маргейнека; чтоб слабое, неосновательное учение, неправильно прозванное эклектическим, претворилось в ученое познание истины, в систему конкретного единства, в систему великого Гегеля. Понять или умереть — вот закон нашего столетия» (там же, стр. 100). Автором этой статьи был малоизвестный И. А. Ефимович.

Белинский писал по поводу этой его статьи: «Статья «Взгляд на системы философии XIX века во Франции» еще не кончена. До сих пор она может обратить на себя внимание двумя, тремя идеями, совершенно современными, показывающими, что автор ее понимает истины, еще для многих у нас недоступные. Проникнутый или еще проникаемый духом новой философии, он верно судит (там, где судит,

* В статье «Гегель», помещенной в 13-м томе Лексикона, об «основателе новой философской школы» (стр. 402—403) рассказывалось уже с гораздо большей объективностью. Это, насколько нам известно, вообще первая в России энциклопедическая справка о Гегеле. Упоминался он и в других статьях Лексикона — «Антиномия», «Бахман», «Бёме», «Берлин».

а в этой статье суждений немного) о попытках французов примириться с религиею. Он говорит, что Франции недостает знания, советует ей более ознакомиться с Германиею, указывает на последователей Гегеля, развивших его религиозные идеи. «Понять или умереть» — вот закон нашего века, говорит он» (16, т. II, стр. 165—166). Вместе с тем Белинский высказал ряд критических замечаний по поводу этой статьи.

В 1837 г. тот же журнал поместил подписанное автором, Ефимовичем, продолжение этой работы, в котором цитировалась третья часть гегелевской «Энциклопедии философских наук» (см. 69, стр. 149).

Два года спустя, уже в реформированном «Московском наблюдателе», Ефимович опубликовал рецензию на учебник логики Н. Ф. Рождественского, которая изобиловала гегелевской терминологией и кратко освещала сущность логического учения Гегеля (см. 70, стр. 27—32)*. Ефимовичу принадлежал также перевод первой части «Истории философии» И. Э. Эрдмана — «одного из знаменитейших учеников и последователей великого Гегеля», как характеризовал его в связи с выходом этой книги Белинский (16, т. III, стр. 96). Вероятно, Ефимович является автором и статьи «О переводе Эстетики Гегеля», подписанной «И. Яфимович» (см. 212).

¹³ В первом номере этого журнала за 1834 г. была напечатана университетская лекция М. Погодина «О всеобщей истории» (см. 146). В этой лекции наряду с другими политическими, философскими и религиозными учениями Погодин упоминал и теории сен-симонистов (см. 225, кн. 4, стр. 135). Однако при публикации в журнале эта часть лекции была опущена. Зато слова Погодина, обращенные против гегельянского направления, были воспроизведены редакцией полностью. Погодин с сарказмом говорил о тех «новых немецких философах» (очевидно, последователях Гегеля), которые «в упоении ученой гордости мечтают в конце своих учебников, что они все постигли. Когда я читаю историю, в таком догматическом тоне написанную; когда не встречаю ни на одной странице никакого сомнения, недоумения, вопроса; когда я вижу, что автор ее все знает, в противоположность Сократу... то я теряю доверенность к его умствованию, сомневаюсь в его сердечном убеждении, и он, равно как и его товарищи, кажутся мне логическими машинами, которые сами себя обманывают, приводят молодых людей в заблуждение и приносят истории гораздо менее пользы, особенно в своих приложениях, нежели сколько думают» (146, стр. 42). Эта статья очень понравилась С. С. Уварову (см. 225, кн. 4, стр. 259).

¹⁴ Лерминье писал в этой статье, что Кузен пользуется «крохами» учения Шеллинга и Гегеля, что в 1824 г. в Берлине он имел «ежедневные сношения со школой Гегеля, Ганс и Мишеле в продолжительных беседах излагали ему систему учителя». В своих лекциях 1829 г. в Париже Кузен, по словам Лерминье, без ссылки на Гегеля, «раскрыл некоторые начала системы Гегеля, которые, казалось, вылились прямо из его головы и принадлежали собственно ему». «Гегель шутил над сим... ибо германцам непонятно, как можно вводить чужое

* В этой же самой книжке «Московского наблюдателя» в рецензии К. Риделя на «Книгу песен» Гейне Гегель определялся как «величайший из гениев, которые когда-либо являлись в Германии» (156, стр. 10).

учение, не именуя его автора». Однако Кузен недолго «мешал» Канта с Гегелем: вскоре он отошел от превознесения философии, вернувшись к мысли о приоритете истории над остальными областями духа (см. 102, стр. 145—149).

К этой статье Лерминье было дано примечание «От переводчика», подписанное «Ф. М.» (этими инициалами подписан и перевод статьи Лерминье в № 16 «Телескопа» за 1831 г. Возможно, что это Ф. Н. Менцов, сотрудничавший в 1839—1840 гг. в «Журнале Министерства народного просвещения», где он так же подписывал свои материалы). Автор примечания иронизирует над Лерминье, которому «захотелось славы философа», что свидетельствует о бесосновательном стремлении французов «брать на себя первенство европейской мысли» (102, стр. 165). Но оригинален ли сам Лерминье? Отнюдь. «И Лерминье не хуже Кузенья прячет в один ящик шлифованные формулы Гегеля и сырой продукт Савиньи. Могу доказать, что Лерминье беспрестанно держится за полу Гегеля и Ганса там, где русский доктор, да — русский доктор — без поддержки шагнет своею твердою ногой» (там же, стр. 167). Ф. М. отмечает далее, что французской социально-философской мысли вообще не хватает капитальности: и сам блестящий Гизо «иногда без зазрения совести берет из немецких диссертаций и добытое потом немецким передает своим удивленным слушателям» (там же, стр. 168—169). «Стыдно нам шататься по распутьям чужеземной философии, не приличной нам ни в каком отношении. Пора возрастить нам свою великую мысль (так я называю философию)...» (там же, стр. 170).

¹⁵ Правда, перевод здесь звучал несколько иначе: в Германии мы видим «страшную сшибку идей, понятий, мнений, философических и поэтических... Философия Гегеля устремлена против философии Шеллинга, которая, в свой черед, губит других противников... Возведенное до самой величайшей высоты, умственное здание Германии, как древней Александрии, падает в совершенных развалинах...» (90, стр. 17).

¹⁶ Речь идет, вероятно, о работе Лерминье «Всеобщее введение в историю права» (см. 45, т. 21, стр. 449). В письме от 1—2 августа 1833 г. Герцен пишет, что он дочитывает Лерминье (см. там же, стр. 21). В так называемой вятской тетради Герцена Лерминье упоминается среди тех авторов, книги которых он, Герцен, по-видимому, намеревался взять с собой в Новгород (см. 45, т. 30, стр. 654). Работы Лерминье были известны и молодому Бакунину (см. 12, т. 1, стр. 247). В литературе высказывается мнение, что и Н. В. Станкевич в своем идейном развитии многим обязан Лерминье (см. 216, стр. 105—106. Ср. 297, стр. 115).

¹⁷ Впоследствии Герцен не раз пользовался, несколько видоизменяя его, установленным Кине параллелизмом философского (в Германии) и политического (во Франции) развития в Европе (см. 45, т. 1, стр. 135; т. 3, стр. 117). Упомянутая статья Кине была несколько лет спустя напечатана также в «Маяке» (см. 91).

Глава вторая

¹⁸ Комментаторы «Избранных социально-политических и философских произведений» Н. П. Огарева относят это письмо к 1840 г. Нам представляется убедительной аргументация М. Полякова, датирующего его (как и письмо от 20 октября) 1839-м годом (см. 337, стр. 580).

¹⁹ Установить точную дату письма не удалось. Фраза из письма:

«Бакунин погрузился в философию Гегеля» — ни о чем конкретно не говорит. Несколько более определенны слова: «Галахов к тебе едет. Боткин недавно возвратился...» (76, № 1, стр. 1). Если имеется в виду возвращение Боткина из Нижнего Новгорода, то письмо написано вскоре после 30 августа 1839 г. (день, когда Боткин прибыл в Москву) (см. 270, стр. 22).

²⁰ В одном из писем примерно того же периода Огарев и Кетчер делают упрек Герцену. Кетчер: «А побранить тебя есть за что. Что вы ни говорите, а вся литературная сволочь и в подметки не годится, за исключением даже и почтенного Губера, нелепому Белинскому...» Далее Кетчер писал, что Губер «тасовался с Цюриковым», которого «пришиб» Гегелем. «Несмотря на все уродливости, я все-таки советовал бы не расходиться совершенно с Белинским и не слушать всех вздором даже из уст Михайла Александровича», т. е. Бакунина. Огарев: «...как не стыдно было увлечься гегельством Губера, который, судя по его философским статьям (наверняка имеется в виду статья «О философии», помещенная в двух номерах «Отечественных записок», см. 58. — А. В.), если и читал Гегеля, то еще меньше понимает, чем Белинский понаслышке... Не слишком гнушайся Белинским» (76, № 1, стр. 11—13).

²¹ Герцен признается в «Былом и думах», что он «был на некоторое время подавлен» своими гегельянствующими противниками, умело пользовавшимися схоластическими приемами, «и работал, и работал, чтоб дойти до отчетливого понимания их философского jargon [жаргона]» (45, т. 9, стр. 24. Подчеркнуто мною. — А. В.).

²² Здесь речь идет о книге французского историка О. Т. И. Баршу «Histoire de la philosophie allemande, depuis Leibnitz jusqu'à Hegel» (Paris, 1836), присланной Герцену Кетчером.

Историко-философские работы Баршу наряду с некоторыми другими сочинениями западных историков философии (Ж. Э. Рейнгольда, В. Т. Круга и др.) пользовались в то время большой известностью в России. На них указывал «Журнал Министерства народного просвещения» (см. 23, стр. 174), о них писал «Московский наблюдатель» (см. 173, стр. 53), они изучались целым рядом русских мыслителей — Н. Станкевичем (см. 167, стр. 368), М. Н. Протопоповым (см. 395, S. 173) и др. В письме от 7 ноября 1837 г. Н. М. Сатин просил Белинского прислать ему книги Баршу (см. 14, стр. 266). П. В. Анненков называл Баршу «первым нашим посредником по знакомству с Гегелем» (7, стр. 37).

²³ Герцен имеет в виду статью «Воспоминания о Гегеле»*, опубликованную в № 1 «Отечественных записок» за 1842 г. К ней было сделано такое примечание от редакции: «Эта статья написана, говорят, одним из знаменитейших учеников Гегеля, стяжавших себе европейскую славу. Заимствуем ее из одного немецкого журнала, чтоб показать, как смотрят на великого философа высшие умы Германии в наше время» (28, стр. 1).

В центре статьи — процесс становления системы Гегеля, прежде всего ключевое место «Феноменологии духа» в идейном развитии мыслителя. Автор очень хвалит это произведение. Именно в нем, по его словам, «Гегель вывел философию из-под исключительного обладания некоторых и сделал ее общим достоянием, общею задачею всего

* По мнению М. М. Ковалевского, автор этих «Воспоминаний» — К. Михелет (см. 290, стр. 159).

равумного человечества». «Мужественность» философии Гегеля выявилась именно в «Феноменологии». «Там, в своих облеченных стальной броней положениях, немилосердно бичует он сантиментально-бессильные, пустые «прекрасные души», притворство, так называемый закон сердца и самолюбивое умничанье. Величайший подвиг, какой только можно требовать от человека, состоит в том, чтоб он убил свое эмпирическое, чувственное Я, — и удовлетворение этого требования, этот взгляд, брошенный в самое лицо нравственной смерти, есть именно творение великого человека, его феноменология. Перенести смерть своего эмпирического Я и однако ж удержаться в нем — вот в чем состоит жизнь мыслящего духа» (28, стр. 4) — так излагались здесь основные положения этой работы. Автор «Воспоминаний» считает, что Гегель — «упругий и непреклонный, как система его» — до самой смерти шел по проложенному им в юности пути, что — вопреки утверждениям сухих филистеров — его жизнь и его мышление всегда были в созвучии: «Да, мне кажется, Гегель был слишком греком. Идея греческого государства слишком близко носилась перед ним, когда он писал свою «Философию права»» (там же, стр. 7). Рассказав об отношениях между Шеллингом и Гегелем в семинарии, о неумении последнего ораторствовать и о других чертах его личности, автор видит особую заслугу Гегеля в том, что он «поставил героев всемирной истории вне сферы моральности и навсегда прекратил камердинерские созерцания исторического величия» (там же, стр. 8).

²⁴ Мнение Е. Л. Рудницкой, что уже юношеская работа Огарева «Profession de foi» (1837) «носит следы несомненного влияния «Философии истории» Гегеля» (345, стр. 41), представляется нам значительным преувеличением.

²⁵ Как раз в этом письме Белинский высказывает свое согласие с Герценом, точнее — с его критической оценкой рётшеровских произведений (см. 16, т. XI, стр. 578).

Глава третья

²⁶ В высшей степени характерно, что именно как гармоническое единство религии и философии гегелевское учение было воспринято в конце 30-х годов не только Станкевичем, Бакуниным и Белинским, но даже Огаревым и Герценом (см. 245, № 10).

В ноябре 1838 г. Герцен писал: «Нынешняя немецкая философия (Гегель) очень утешительна, это слитие мысли и откровения, воззрения идеализма и воззрения теологического» (45, т. 21, стр. 394). 14 февраля 1839 г., знакомый с Гегелем еще только по «отрывкам», Герцен дает о нем весьма одобрительный отзыв: «Главное, что меня восхитило, это его пантеизм... Это его трипостасный бог — как Идея, как Человечество, как Природа. Как возможность, как объект и как самопознание. Чего нельзя построить из такого начала?» Очень любопытно, за что именно хвалит Герцен Гегеля: «Гегель дал какую-то фактическую, несомненную непреложность миру идеальному и подчинил его строгим формулам, т. е. не подчинил, а раскрыл эти формулы его проявления и бытия...» (45, т. 22, стр. 12).

²⁷ Вот несколько фактов из истории борьбы российских теистов против гегелевского «пантеизма».

Профессор Ярославской семинарии И. А. Кедров, утверждая в своем «Опыте философии природы» (СПб., 1838), что Гегель довел «предметный идеализм» до «последней возможности», риторически

вопросил: «Каким же образом идеи, нераздельные от разума божественного, могут быть внутренним началом природы? Каким образом божество может быть сущностью мира? Здравый ум соглашается на то, что бог, по своему произволению, может открывать в явлениях природы и действительно открывает себя в них существам разумным. Но чтобы природа была, так сказать, организмом разума и, следовательно, всего существа божественного, так думать нет ни малейших оснований. Это значило бы видеть во всех окружающих нас предметах бога невидимого и признавать бытие его нераздельным от природы» (89, стр. 30—31). Гегель поддался пантеизму — одному из «важнейших заблуждений разума человеческого». «Возвышая природу до божественности, он унижает существо верховное до бездушных творений. Обращая в предмет особенного почитания всякого рода вещи, он отвлекает людей от истинного поклонения богу» (там же, стр. 31). «Божество есть диалектическая всеобщность, осуществляющаяся в духе народов...» — с таким пониманием бога у Гегеля не мог примириться и архимандрит Гавриил (29, ч. 4, стр. 139).

В № 1 «Журнала Министерства народного просвещения» за 1840 г. было помещено извлечение из письма Шевырева С. С. Уварову. В нем он, рассказывая о встрече и беседе с Шеллингом, с восторгом цитирует «прекрасные» слова Шеллинга: «Бог у Гегеля так скован узами логической необходимости, что теряет даже свое всемогущество; он не хочет сделать ничего необыкновенного, ничего сверхъестественного. Вот почему к Гегелеву богу нельзя принести молитвы: это лишнее, потому что бог его, скованный логической необходимостью, был бы не в силах ее исполнить» (201, стр. 4).

Этот взгляд на Гегеля разделял и сам Шевырев. И потому, став ведущим публицистом «Москвитянина», он превратил борьбу с Гегелем в одну из основных задач журнала. «Повергнуть знание к подножию веры» — вот к чему призывал «Москвитянин» (см. 200, стр. 284). Реализуя эту установку, журнал писал о враждебности гегелевской диалектики христианству, особенно нахваливая Ф. Баадера за то, что он «решительно отвергает притязания Гегелева учения на связь с христианством и доказывает, что здесь примирение невозможно» (199, стр. 380). В статье «Возможна ли у нас германская философия?» И. И. Давыдов писал в «Москвитянине» о том, что германская философия, которая «в ослеплении своем возмечтала руководить религию, ниспосланную свыше», «невозможна у нас, по противоречию ее нашей народной жизни религиозной, гражданской и умственной...» (59, стр. 399, 400).

Подобным образом и даже еще резче и раздраженнее писал о Гегеле «Маяк». Тут особенно отличался сам редактор — С. Бурачек: «Что больше: ум или бог, наука об уме или наука о боге? Если философию ограничить наукою об уме, то где же место остальному существу? О боге и помина не будет? Оставьте лучше эту мертвую философию Западу!» (25, стр. 62).

Подобные сентенции легко найти и на страницах других печатных органов 30—40-х годов. В сознание читающей публики настойчиво вбивалась мысль: «Если философия долженствует быть светильником для всех вообще наук; ежели от направления ее зависит осуществление в общежитии идей животворных или разрушительных, то отвлеченный пантеизм Гегеля не может обещать ничего доброго по отношению к нравственности и законодательству» (172, стр. 184; см. также 169, стр. 111, 116—117).

Складывался как бы своеобразный антигегелевский блок, включавший как теоретиков православной церкви, так и «вольных стрелков» из числа хранителей «чистоты» христианской веры.

Можно с известным основанием сказать, что критика, опровержение, травля Гегеля превращалась чуть ли не в составную часть политики русского правительства в сфере идеологии. Даже само имя Гегеля подчас вызывало раздражение у защитников самодержавия. 26 ноября 1843 г., на следующий день после визита к попечителю Московского учебного округа, Герцен записывает в дневнике: «Вчера возил графу Строганову первую статью о лекциях Грановского. Он согласился, чтоб она была напечатана в «Московских ведомостях», но чтоб имя Гегеля не было произнесено. Откуда эта гегелефобия?» (45, т. 2, стр. 317).

Вскоре ответ на этот вопрос Герцен услышал из уст самого Строганова. В начале 1844 г. Герцен передает в дневнике его слова: «Я, — говорил он, — всеми мерами буду противудействовать гегелизму и немецкой философии. Она противуречит нашему богословию; на что нам раздвоенность, два разные догмата — догмат откровения и догмат науки? Я даже не приму того направления, которое афиширует примирение науки с религией: религия в основе» (45, т. 2, стр. 324).

²⁸ «...В природе же вещей лежит, — продолжает Гегель, — что если кто-нибудь запродавал свою нравственность, нанявшись на грабж и убийство, то этот договор сам по себе не имеет никакой силы, и каждый обладает правом расторгнуть его. Точно так же обстоит дело с передачей моей религиозности священнику, являющемуся моим духовником, ибо такие интимные вопросы человек должен решать лишь сам с собою. Религиозность, часть которой отдается в руки другого, уже не есть религиозность, ибо дух един и он должен обитать во мне; мне должно принадлежать объединение в-себе- и для-себя-бытия» (34, т. VII, стр. 91).

²⁹ Маркс писал по этому поводу: «Ничего не может быть комичнее рассуждений Гегеля о частной земельной собственности. Человек как личность должен сделать действительной свою волю как душу внешней природы, и потому должен взять во владение эту природу как свою частную собственность. Если таково определение «личности», — человека как личности, — то отсюда следует, что каждый человек должен быть земельным собственником, чтобы осуществить себя как личность... Ясно во всяком случае, что отдельная личность посредством одной только своей «воли» не может утвердить себя как собственника вопреки чужой воле, которая также желает воплотиться в том же самом клочке земли. Тут необходимы вещи совершенно иного порядка, чем добрая воля. Далее, абсолютно невозможно усмотреть, где полагает «личность» границу осуществления своей воли...» (2, т. 25, ч. II, стр. 165).

³⁰ В другом месте Гегель так развивает эту мысль: «Индивидуум исходит из субъективности свободного произвола, примыкает к целому, избирает себе сословие и порождает себя таким путем как нравственный факт. Но у Платона этот момент, это движение индивидуума, этот принцип субъективной свободы отчасти не принят во внимание, отчасти же даже намеренно нарушается, потому что субъективная свобода действовала как нечто такое, что приводило к гибели Греции; он поэтому рассматривает лишь, как наилучшим образом организовать государство, а не вопрос, как создать наилучшую субъективную индивидуальность» (34, т. X, стр. 216—217). Ср. также: «Платон в своем

государстве изображает субстанциальную нравственность в ее идеальной красоте и истине, но он не может справиться с принципом самостоятельной особенности, ворвавшимся в его время в греческую нравственность...» (34, т. VII, стр. 213).

³¹ Критикуя Французскую революцию как противник якобинских, т. е. плебейско-революционных, методов разрешения общественных проблем, Гегель указывал на то, что во главу угла в революции был поставлен принцип личной, индивидуальной свободы; но что это такое без положительной концепции организации общества как целого?! Абсолютизация субъективных волей в ходе революции привела, по Гегелю, к расхождению между ее лозунгами и действительностью. В самом деле: к кому перешло управление? «В теории оно перешло к народу, а фактически к Национальному конвенту и к его комитетам» (34, т. VIII, стр. 416).

³² Заметим, кстати, что само понятие «государство» зачастую трактовалось Гегелем таким образом, наполнялось им таким содержанием, что становилось по существу равнозначным понятию «общество», «социальный организм», «социальная организация». При оценке гегелевской философии истории Энгельс иногда рассматривал «общество» и «государство» (причем второе слово Энгельс брал в кавычки) как понятия однопорядковые (см. 2, т. 21, стр. 275).

³³ Именно поэтому Гегель и выступал так резко против государства платоновского типа. В явном противоречии со своими собственными рассуждениями о необходимости для личности приносить свою жизнь в жертву государству Гегель писал, что в идее платоновского государства содержится несправедливость в отношении лица. «Платон не признавал знания, хотения, решения отдельного лица, не признавал за ним права стоять на собственных ногах и не умел совместить это право со своей идеей. Но справедливость столь же требует, чтобы также и этот принцип получил подобающее ему место, сколь и требует высшего растворения этого принципа и его гармонии со всеобщим. Противоположностью платоновского принципа является принцип сознательной свободной воли отдельного лица, который в позднейшую эпоху был поставлен во главе угла в особенности Руссо, — принцип, гласящий, что необходим произвол отдельного лица именно как отдельного лица, что необходимо давать каждому отдельному лицу высказаться до конца. У Руссо этот противоположный принцип доведен до крайности и выступает во всей своей односторонности. В противовес этому произволу и просвещению в себе и для себя всеобщее, мыслимое, должно существовать не как мудрый начальник и обычай, а как закон и, вместе с тем, как моя сущность и моя мысль, т. е. как субъективность и единичность. Люди со своими же интересами, со своими же страстями должны из самих себя породить разумное...» (34, т. X, стр. 222).

³⁴ «Существование государства, это — шествие бога в мире; его основанием служит сила разума, осуществляющего себя как волю. При мысли о государстве нужно иметь в виду не особенные государства, особенные учреждения, а скорее идею самое по себе, этого действительного бога... Государство не есть произведение искусства; оно находится в мире, следовательно, в сфере произвола, случайности и заблуждения; дурное отношение может его обезобразить со многих сторон. Но безобразнейший человек, преступники, больные и калеки суть все же еще живые люди: утвердительное, жизнь, существует несмотря на недостаток...» (34, т. VII, стр. 268—269). Указывая, что

«необычайная сила и глубина современного государства состоит в том, что оно дает принципу субъективности сполна развиться в самостоятельную крайность личной особенности и вместе с тем возвращает его обратно в субстанциальное единство и, таким образом, в нем же самым сохраняет последнее» (там же, стр. 270); что «сущность нового государства состоит в том, что всеобщее связано с полной свободой особенности и с благоденствием индивидуумов...» (там же, стр. 271), Гегель вовсе не имеет в виду какое-то уже реально существующее государство. Нет, и прошлые, и современные Гегелю государства суть еще такие, в которых «идея государства еще закутана» (там же). Гегелевские же пирамиды относятся, строго говоря, лишь к идее государства нового времени.

³⁵ Эту же мысль Гегель подчеркивает и развивает и в другом месте: «Объединение как таковое само есть истинное содержание и цель, и индивидуумы предназначены вести всеобщий образ жизни; их дальнейшее, особенное удовлетворение, особенная деятельность, особенный характер поведения имеют своим исходным пунктом и результатом это субстанциальное и обладающее всеобщей силой. Разумность, рассматриваемая абстрактно, состоит вообще во взаимопроникающем единстве всеобщности и единичности, а здесь, где она рассматривается конкретно, по своему содержанию, она состоит в единстве объективной свободы, т. е. всеобщей субстанциальной воли, и субъективной свободы, как индивидуального знания и ищущей своих особенных целей воли, и поэтому она по форме состоит в действовании, определяющем себя согласно мыслимым, т. е. всеобщим законам и основоположениям» (34, т. VII, стр. 264).

³⁶ Маркс еще в 1844 г. писал, что немецкая, т. е., собственно говоря, гегелевская, «философия права и государства» выше «реальных государственно-правовых порядков» Германии (см. 2, т. 1, стр. 420).

³⁷ Следует отметить, что положение о свободном выборе индивидуумом наиболее подходящей ему корпорации было направлено Гегелем, в частности, против Платона (см. 34, т. X, стр. 217).

³⁸ Чиновничество, по Гегелю, есть «среднее сословие», средоточие государственного сознания и «выдающейся образованности»: «Государство, в котором нет среднего сословия, еще не стоит поэтому на высокой ступени. Такова, например, Россия, в которой есть одна масса — крепостная и другая — правящая» (34, т. VII, стр. 320).

Глава четвертая

³⁹ Притязания Гейне имели определенные основания. Не будучи ни правоверным гегельянцем, ни убежденным сен-симонистом, он был знатоком и поклонником обоих учений. В начале 20-х годов он ученик Гегеля, прилежно слушает в 1821—1823 гг. его лекции в Берлинском университете, а затем тщательно штудирует его произведения. По свидетельству самого поэта, в бытность его студентом он не раз имел откровенные беседы с Гегелем о религии и политике, и тогда уже у него сложилось впечатление, что Гегель маскирует свои взгляды, что на самом деле его учение направлено против христианства и религии вообще и что лично он далек от апологетики существующих прусских порядков. «Когда однажды, — вспоминал Гейне в 1843 г., — я возмутился положением «все действительное разумно», он странно улыбнулся и заметил: «Можно бы сказать также: все разумное должно быть действительным»» (36, т. X, стр. 319). За несколько

лет до переезда во Францию Гейне познакомился и с основными принципами сен-симонистского учения. «Новое евангелие» сен-симонистов он изучал еще в Гамбурге. Приехав в мае 1831 г. в Париж, Гейне стал посещать собрания сен-симонистской общины, ему очень импонировали антикапиталистические проповеди, философско-исторические взгляды, развивавшиеся ее руководителями. «Материальное благосостояние народа», счастье людей — не на небе, а на земле, посредством развития индустрии и экономики (см. 37, т. 9, стр. 541) — это стало заветным идеалом также и Генриха Гейне. Превознося веру в прогресс, «веру, проистекающую из знания», Гейне писал: «Мы измерили страны, взвесили силы природы, исчислили средства промышленности — и вот мы нашли, что эта земля достаточно велика; что каждому она предоставляет достаточно места, чтобы построить хижину своего счастья; что эта земля может всех нас пристойно прокормить, если мы все будем работать и никто не вздумает жить на счет другого; и что мы не имеем необходимости указывать самому многочисленному и самому бедному классу на небеса» (37, т. 6, стр. 244).

⁴⁰ Любопытна, впрочем, и нота скепсиса, прозвучавшая в словах, непосредственно следующих за только что процитированными: «А быть может, и то и другое — лишь глупая надежда, и не существует никакого воскресения человечества, ни в нравственно-политическом, ни в апостольско-католическом смысле» (37, т. 6, стр. 25).

⁴¹ В написанной примерно в те же годы работе «Романтическая школа» Гейне писал, что со времен Шеллинга немецкие философы «перестали витать в идеалистических абстракциях... они сделали оправданиями того, что есть... стали государственными философами и занялись изобретением философских оправданий всех интересов государства, на службе у которого состояли. Так, например, Гегель, профессор в протестантском Берлине, включил в свою систему всю евангелически-протестантскую догматику...» (37, т. 6, стр. 216—217). Подобное Гейне утверждал и в предисловии к своей работе «Французские дела»: «Гегель должен был оправдывать рабство и существующее объявлять разумным» (37, т. 5, стр. 243).

⁴² Косвенным свидетельством довольно широкого распространения утопически-социалистических идей в Германии начала 30-х годов может служить следующий факт. В 1832 г. в журнале Н. И. Надеждина «Телескоп» в отделе «Новости иностранной литературы» была напечатана статья «Немецкая словесность» (подпись Л. В., очевидно, замаскирована из немецкой «Literatur-Blatt» — см. 266, стр. 94). В ней, в частности, говорилось о заслуживающих внимания «некоторых сочинениях о сен-симонистах» (124, стр. 106).

⁴³ Результаты революции не удовлетворили Э. Ганса. В сентябре 1831 г. он писал С.-М. Жирандену: «Если бог совершил Июльскую революцию только для лавочников улицы Сен-Дени, то я перестану заниматься философией и историей, так как я не могу измерять эту революцию их масштабом» (см. 296, стр. 102).

⁴⁴ Противодействие, оказывавшееся «философскому социализму» в Германии, состояло не только в цензурных, политических преследованиях. Уже в начале 40-х годов против этого направления общественной мысли выступили те младогегельянцы, взгляды которых были проникнуты субъективизмом и индивидуализмом, — М. Штирнер, братья Б. и Э. Бауэр и др. С позиции философского отрицания они обрушивались не только на религию, церковь и государство, но также

на коммунизм: в нем они усматривали ограничение, новые пути для абсолютной свободы «Я».

⁴⁵ С этих позиций, опираясь не только на идею социального равенства, но и на Гегеля, Гесс подверг острой и вполне заслуженной критике индивидуализм Штирнера, выразивший одну из крайностей младогегельянства. «Намерение сделать индивидуальную свободу формирующим, организующим принципом, — писал Гесс, — настолько неразумно, что даже не нуждается больше в опровержениях со стороны науки, так как оно уже давно опровергнуто жизнью» (цит. по 296, стр. 234; см. 403).

⁴⁶ Правда, некоторые из современных ему социалистов не видят этой близости и упрекают Фейербаха в индивидуализме. Любопытно, что в 1847 г. «Отечественные записки» защищают Фейербаха от подобных упреков — и вот каким образом: «Философы-социалисты упрекают Фейербаха в том, что он в доказательство против Гегеля, утверждающего неправду и неразумность индивидуального бытия, приводит сферу права, основанную чисто на различии и исключительности моего и твоего. Социалисты исключают эту исключительность моего и твоего, как основание наших правовых и социальных отношений. Но этот упрек переменяет совершенно точки зрения, потому что у Фейербаха идет дело только об истине и разумности частного, реального бытия; в том же вопросе — об отношении моего Я к этому единичному бытию, о вопросе естественного права, об исключительности владения и собственности» (98, стр. 8).

Как установлено Г. М. Фридендером, цитированная статья является замаскированным переводом статьи Германа Геттнера «Против спекулятивной эстетики» из четвертого тома «Wigand's Vierteljahrsschrift» за 1845 г. (см. 348, стр. 144—148). По своим философско-эстетическим взглядам Геттнер был близок Фейербаху. Его работы были популярны в России и в 60-е годы (см. 309).

⁴⁷ Имеются в виду работы Фейербаха «Основные положения философии будущего» (1843) и «Сущность веры в смысле Лютера. Дополнение к «Сущности христианства»» (1844).

⁴⁸ В статье «Быстрые успехи коммунизма в Германии» (1845) Энгельс с радостью констатировал, что «д-р Фейербах, наиболее выдающийся философский ум Германии в настоящее время, объявил себя коммунистом», заявив, «что коммунизм является лишь необходимым выводом из провозглашенных им принципов и что, по существу, коммунизм является лишь практикой того, что он сам уже давно провозгласил в теории» (2, т. 2, стр. 524). Об этом же Энгельс сообщал тогда и Марксу (см. 2, т. 27, стр. 21).

Отчеркивая в своих конспектах фразу из «Лекций о сущности религии» Фейербаха: «...и эгоизм ныне угнетенного большинства человечества должен осуществить и осуществит свое право и начнет новую эпоху истории», Ленин отмечает на полях: «NB „Социализм“ Фейербаха» (4, т. 29, стр. 58).

⁴⁹ Этот мессианиззм, облеченный в еще более мистическую форму, но все же опирающийся на Гегеля и использующий некоторые идеи сен-симонизма, нашел свое выражение в начале 40-х годов также у Анджея Товяньского. Близок к Цешковскому как в своих философско-исторических построениях, так и в представлении об избранности польского народа был Бронислав Трентовский. Идеи Цешковского нашли отражение и в творчестве польского поэта Зигмунта Красиньского, написавшего специальный трактат «О понимании Польши с бо-

жественной и человеческой точки зрения» (1841—1842). Ю. И. Крашевский, издававший в 1841—1852 г. журнал «Атенеум», на страницах которого популяризовалась философия Гегеля, и выпустивший в 1845 г. брошюру «Идея системы Гегеля», не был чужд и социалистических идей. Однако он не только стремился примирить их с христианством, но и призывал к борьбе с «неверием, материализмом, скептицизмом и новейшим пантеизмом молодой Европы» (цит. по 347, стр. 123). Польский поэт Ц. К. Норвид, живший в 40-х годах как в Германии, так и во Франции и изучавший не только Гегеля, но и гегельянцев (он дружил с Цешковским), также пытался соединить гегелевскую диалектику с абстрактным социалистическим идеалом, с идеей социальной гармонии. При этом гегельянская концепция детерминированного, диалектического процесса общественного развития сочеталась у него с верой в божественное предопределение (см. 282, стр. 247—248, 289, 355—356, 404—405, 429—432; 248, стр. 351—355; 404. S. 7—56, 170—244).

В 1841 г. «Отечественные записки» выступили с рецензией на книгу Бр. Трентовского «Vorstudien zur Wissenschaft der Natur...». Приводя такую цитату из этой работы: «Философия... просто обанкрутилась, что неоспоримо доказывается возвращением ее к схоластике и переходом в пиеизм. Великий Шеллинг и основанная им школа, некогда столь цветущая своею спекулятивною физикою, изменили своим началом; гегельянцы вообще сделали ханжами... Если продолжится такая суматоха, — суматоха, в которой не принимают участия только Герbart, Окен, Круг, Бенеке, да некоторые молодые поклонники Аполлона, то гений философии перелетит к славянским народам, жаждущим его появления» (41, стр. 2), рецензент иронически высказался по поводу мнения Трентовского, будто истинную философию в Германии может восстановить лишь иностранец. Автор статьи называет странным заключение Трентовского, будто «германская философия есть только односторонняя метафизика, а философия других народов — односторонняя физика», и что все дело в том, чтобы их соединить (там же). Потуги Трентовского оценивались в целом как «пантеистическое донкихотство»: «Бедная Германия! В ожидании того времени, когда г. Трентовский разовьет и объяснит основательно свою систему, ты должна довольствоваться каким-нибудь Гегелем, Шеллингом и Герbartом!» (там же, стр. 3).

⁵⁰ В «Лекциях по истории славянских литератур», прочитанных в мае—июне 1843 г. в Париже, Мицкевич говорил о Цешковском следующее: «...Цешковский... пускает в ход несколько выражений, весьма опасных для немецкой философии. Можно думать, что огромный авторитет, которым он теперь пользуется в Берлине, происходит от некоторого рода ужаса, который он внушает философам. Он думает, что философия дошла до такого момента, когда она, наконец, должна сделать кое-что, и он всеми своими силами призывает к действию; он находит, что человеческий ум уже достаточно развился посредством упражнений для того, чтобы сразу постигнуть истину и применить ее к действию» (79, т. II, стр. 325).

⁵¹ Идея ассоциации, которая пришла в Германию из Франции и начала пробиваться в религиозной философии Шлейермахера, Шлегеля и Шеллинга, является, согласно Мицкевичу, новой для немецкой философии: «Эта идея в конце концов разрушает гегелевскую школу, не имеющую формул, которые могли бы удовлетворительно объяснить ассоциацию, и не чувствующую даже потребности в таких формулах.

Шлейермахер основывает ассоциацию на религиозном чувстве; Шлегель выводит ее из правил католической церкви и прослеживает движение этого принципа в истории; Шеллинг стремится установить согласие между политической и религиозной ассоциациями. Таким образом, ассоциация — это великая проблема, поставленная теперь перед немецкой философией» (79, т. II, стр. 323). Характеристика, данная Мицкевичем Шлейермахеру, свидетельствует о его симпатии к христианскому социализму: «...он долго был членом «моравских братьев» и, следовательно, мог подвергнуться влиянию идей Гуса... Он хотел построить церковь на основе разума... Всякий человек должен быть священником и должен иметь свою собственную религию, потому что всякий человек владеет частицей божества, которая раскрывается в его индивидуальном чувстве... Когда мы... соединяем массу индивидуальностей и стремимся возбудить в них религиозное чувство, тогда эти индивидуальности творят общую истину, творят догму. Следовательно, согласно ему, догмы нет, но человеческая ассоциация должна постепенно выработать свою догму» (там же, стр. 323).

⁵² Дембовский проводит следующую параллель: Кант—Робеспьер, Фихте—Бабеф, Шеллинг—Сен-Симон, Гегель—Фурье, Фейербах—Прудон (см. 79, т. III, стр. 273).

⁵³ Гегель не вполне удовлетворял Дембовского, и вот почему: Дембовский пытался определить общественное развитие как процесс самостоятельности человечества, а «идея Гегеля, развитая в «Логике», является только «законом жизни», но не «живым законом»... т. е., выражаясь религиозным языком, является лишь мыслью бога в мире... Отсюда ясно видно, насколько понятие «творчество» выше, чем «идея» Гегеля» (79, т. III, стр. 275).

Отметим, что Дембовский был знаком с произведениями Фейербаха, а также с брошюрой Энгельса «Шеллинг и откровение», о которой он с похвалой отозвался в польской печати уже в октябре 1842 г. (см. 347, стр. 127).

⁵⁴ В ряде западноевропейских стран такой формы идеологии, как «философский социализм», однако, почти не существовало.

Так, в Болгарии те немногие мыслители, которые, по-видимому, испытали определенное влияние гегелевской философии (П. Берон), не испытывали никакого влечения к идеям социализма. В свою очередь представители передовой социально-политической мысли (Л. Каравелов) относились к учению Гегеля резко отрицательно (см. 391, стр. 133—134, 161, 167).

Хотя в Венгрии гегелевская философия была предметом острых дискуссий уже в конце 30-х годов («Никогда не преследовали Гегеля на родине так, как у нас», — вспоминал об этом в 50-х годах Я. Эрдейи), очевидно, лишь Эрдейи, хорошо знакомый и с самим Гегелем и с произведениями немецких младогегельянцев, признавал революционное значение диалектики Гегеля и отвергал его вывод о том, что человечество уже достигло высшей ступени развития (см. 78, стр. 188; см. также 370, стр. 11).

В Италии к направлению «философского социализма» был близок, пожалуй, Дж. Феррари (см. 227, стр. 107—117): с ним Феррари роднит положение о постепенном движении истории — по закону прогресса, дарованному народу разумом, философией, — к обществу, где будет осуществлено примирение противоположностей, к тому синтезу, который Феррари называет ассоциацией (см. там же, стр. 111). В философско-исторических построениях Феррари использованы идеи

диалектики Гегеля; очевидна также перекличка его идей с современным ему утопическим социализмом наподобие прудоновского, хотя целый ряд социалистов, в особенности Фурье, Феррари резко критиковал (см. там же, стр. 112). В 40-х годах концепция Феррари была всего подробнее изложена в его книге «Опыт о начале и пределах философии истории», вышедшей на французском языке.

Стоит сказать о том, что эта книга была замечена в России. «Отечественные записки», где имя Феррари было упомянуто еще в 1842 г., писали в январе 1844 г., что Феррари «силится отделить философию истории от истории положительной. История, уверяет он, может сделаться логическою только тогда, когда исключено будет случайное, и философия истории, чисто идеальная, должна отвергать индивидуальные лица, числа, события и должна представлять только определенный ряд систем в идеальном времени и в идеальном пространстве. Но что будет философия истории без положительной истории; что будет с положительной историей, если в ней видеть только игру суждений и событий? Он назначает три идеальные эпохи для интересов человеческих: царство силы, царство богатства, царство труда; три эпохи для разума: натурализм, аскетизм и любовь; наконец, три сходные эпохи для чувств. Показав настоящее противоречие наших начал и наших общественных действий, он заключает сомнением и спрашивает: будет ли когда-нибудь порядок дел человеческих и общественных таков, чтоб чувства согласовались с интересами и разумом и чтоб разные интересы стремились к одному и тому же пункту?» (185, № 1, стр. 5).

Впрочем, большинство передовых социальных мыслителей Италии встречают в рассматриваемый период философию Гегеля в штыки. Примечательно, что их представление о ней было в общем и целом весьма искаженным. Один из них, Джан Доменико Романьози, так писал в 1835 г. о немецкой философии: «Всякий знает о современном критицизме... который затрагивает основы человеческого познания, и о вторжении диалектики в область философии человеческого духа, что привело к возникновению новой, пустотелой философии, свидетелями шумного распространения которой в Германии и Франции мы являемся. Эта философия стремится ни более, ни менее как низвергнуть господство здравого смысла и, нацепив на него ярлык слепого эмпиризма, чувственного и подлого правителя, предоставить его воле слепой судьбы, а на его место возвести отвлеченную спекуляцию, лишенную всякого практического смысла» (цит. по 227, стр. 83). Такая изначальная оппозиция Гегелю со стороны социалистов-утопистов была в Европе 30—40-х годов далеко не единичным явлением.

Глава пятая

⁵⁵ В январе 1842 г. Липперт предрекает большой успех основанному в октябре 1841 г. Леру, Жорж Санд и Виардо *Revue Indépendante*, политической частью которого «заведывал» Ламенне. «Одно уже явление в области литературы, философии и политики этих знаменитых имен оппозиции должно было понравиться французам, охотникам до всяких новостей. Из журналов, развивающих положительную сторону радикализма, назовем только издаваемый Луи Бланом «*Revue du Progrès*» и основанный учениками Фурье „*Phalange*“...» (103, стр. 8). В следующем номере Липперт сообщал: «К литературным модным произведениям принадлежат теперь во Франции книги о

„humanité“, „civilisation“, „société“, „catholicisme“ (104, № 2, стр. 44).

⁵⁶ Далее в статье упоминается об одном богатом молодом англичанине Юнге, который «купил прежнее бенедиктинское аббатство de Citeaux (в департаменте Mont d'Or) с его обширными угодьями и землями, чтоб основать в нем фурьеристскую фалангу. Другие приверженцы Фурье купили богатые поместья близ св. Екатерины в Бразилии для той же цели, и из Гавра отправился уже корабль с 100 земледельцами в новую колонию; другие 1900 должны последовать вскоре за первыми» (104, № 2, стр. 44). В статье говорилось о деятельности фурьериста Пеллергина в Техасе.

⁵⁷ «По мнению петрашевцев, — писала Т. Усакина, — философия Л. Фейербаха как нельзя более соответствовала социологии утопистов, так как в основе ее лежали те же самые основания, на которые опирались Фурье, Сен-Симон, Консидеран» (365, стр. 11). Разумеется, вовсе игнорировать воздействие идей Гегеля на петрашевцев неправомерно. Ссылки на него содержались в выпущенном ими «Карманном словаре иностранных слов» (см. 182, стр. 288—289), в материалах допроса М. В. Петрашевского, в известном реферате Н. С. Кашкина, письмах Н. А. Спешнева и т. д. (там же, стр. 408, 494, 495, 497, 656). Безусловно знали Гегеля близкие к петрашевцам В. Н. Майков и В. А. Милютин. Но вообще-то петрашевцы считали философию Гегеля вчерашним днем науки. Их отпугивал «холод» его «абстрактных умозрений» (см. 140, т. 1, стр. 43), «подчинение» всего сущего «чистому мышлению» (107, т. 2, стр. 16, 17). Не случайно Майков называл его систему «мечтательною» (там же, стр. 17). Впрочем, как справедливо пишет Ю. В. Манн, «сколько-нибудь ярких следов изучения Гегеля в работах Майкова незаметно» (306, стр. 288), как не видны они и у других петрашевцев.

⁵⁸ В примечании к этому месту Герцен писал: «Например, множество чрезвычайно верных и глубоких мыслей у Бюше; в статьях «Новой энциклопедии», издаваемой Леру, в прежнем „Revue Encyclopédique“ и в многих других сочинениях» (45, т. 2, стр. 8). Вспомним, что в начале 30-х годов Герцен читал статьи из „Revue Encyclopédique“, сам написал работу о Бюше, а об «Энциклопедии» Леру отозвался в августе 1838 г. как о «дивном памятнике ведению XIX века» (45, т. 21, стр. 386).

⁵⁹ Среди других «замечательных статей» Липперт упоминает работу Леру «Вольтер». «Тот же Леру издал «Семь речей о нынешнем состоянии общества...» с эпиграфом «исследуем будущность государства»... Глубокомысленные наблюдения и несколько счастливых мыслей перемешаны здесь с самыми поверхностными суждениями» (104, № 4, стр. 26).

⁶⁰ В этой же статье упоминались также М. Гильем и Бюше — «оба страшные, непримиримые враги кантизма и эклектизма. Они уничтожают человеческое я, отнимают все у индивидуума и отдают все обществу; это, мы полагаем, то же самое, что г. Леру понимает под слиянием человека с человечеством». При этом Бюше характеризовался как «отставной сен-симонист, снова обратившийся к католицизму» (184, № 2, стр. 17).

⁶¹ К этому времени вышли брошюры Прудона «Что такое собственность. Изыскания о принципе права и государства» (1840), «Письмо к г. Бланки о собственности» (1841), «Предупреждение собственникам, или Письмо к г. Консидерану о защите собственности» (1842).

⁶² Юрист И. К. Блюнчли возглавлял правительственную комиссию по расследованию деятельности коммунистов в Швейцарии. Доклад этой комиссии, основанный на материалах, взятых при аресте Вейтлинга в июне 1843 г., и был опубликован Блюнчли под названием «Коммунисты в Швейцарии, по обнаруженным у Вейтлинга бумагам». Этот доклад Герцену прислал, по всей видимости, вместе с письмом от 29 сентября 1843 г. Огарев (см. 77, № 8, стр. 1—18). Впоследствии Герцен писал: «Блюнчли, журналист и член цюрихского правительства, во время дела коммуниста Вейтлинга скомпрометировал множество людей. Имея в своих руках досье Вейтлинга и его друзей, он написал брошюру, в которой предал гласности то, что, как должностное лицо, должен был сохранять в тайне» (45, т. 7, стр. 356). Энгельс отмечал, что брошюра Блюнчли «больше напоминает пристрастный донос, нежели хладнокровный официальный доклад» (2, т. 1, стр. 536).

⁶³ С «философским социализмом» Герцен мог познакомиться также и по книге Лоренца Штейна «Социализм и коммунизм в современной Франции» (Лейпциг, 1842), которая была довольно хорошо известна в России.

29 декабря 1842 г. Боткин писал А. А. Краевскому об этой книге: «...читаю я немецкое сочинение чрезвычайно умного немца Штейна о социализме и коммунизме нынешней Франции. Книга во всех отношениях превосходная. С удивительным вниманием наблюдает он биение внутреннего пульса нового франц[узского] общества, анализирует и излагает его с глубиной и тактом человека, стоящего на вершине современной цивилизации...» (20, стр. 55—56). Работу Штейна штудировал в 40-х годах и Ю. Ф. Самарин, собиравшийся даже писать о ней (см. 158, стр. 312, 323). Эту книгу из библиотеки Петрашевского брал Ф. Г. Толь (см. 299, стр. 402). В русской печати с оценкой этой работы выступил А. И. Тургенев: «В книге Штейна вы найдете все; он пользовался советами и намеками фурьеристов *Considerant, Louis Reybaud, Louis Blanc и Cabet*.— писал он в 1845 г. в «Москвитянине», рекомендуя читателям эту «лучшую книгу» о социализме, вышедшую в Германии.— История сен-симонизма, фурьеризма, коммунизма и прочего разделена на эпохи до самого 1842 года. Описаны расколы между раскольниками; вы найдете характеристику, и часто превосходно выраженную, *Lamenais, Leroux, Proudhon, Louis Blanc* и до последних *travailleurs-égalitaires*.— *Fouquier* и его фаланга подробно описаны: все объяснено, подкреплено документами, из коих некоторые были не всем известны. Любопытно, но более для французов, видеть значительность или участие сих последователей разных доктрин политических и социальных в политических смутах последнего столетия: все сие было раскрыто, выведено на свет божий или в захваченных бумагах, во время политических процессов или самими участниками в обществах социальных и проч.» (177, стр. 244).

В своей работе Л. Штейн, писал Энгельс, «пытался изложить связь социалистической литературы с действительным развитием французского общества» (2, т. 3, стр. 496). Противник социалистических учений, Штейн рассматривал в своей книге коммунизм как следствие Французской революции. Внимание Герцена могла привлечь здесь и аналогия между социализмом и немецкой философией права, и различие, проводившееся между коммунизмом как якобы носящим исключительно негативный характер и социализмом как учением позитивным

(см. 296, стр. 403). Именно в таком духе различал эти два понятия Герцен (см. 45, т. 2, стр. 345).

⁶⁴ В этой же статье Боткин дал описание праздника фурьеристов, так понравившееся Белинскому (в печать оно не попало).

⁶⁵ Далее у Белинского следуют рассуждения о том, что «историческое лицо может в одно и то же время действовать и по искреннему убеждению и по самолюбию и что история — говоря метафорически — есть гумно, на котором щепами анализа отделяются зерна от мякины человеческих деяний, и что количество мякины, хотя бы и превосходящее количество зерен, никогда не может уничтожить цены и достоинства самих зерен» (16, т. IX, стр. 84). Думается, что здесь перед нами форма критической интерпретации тех идей, которые развивал Гегель во введении к «Философии истории».

⁶⁶ Доносчик на «Отечественные записки» Б. М. Федоров в общем верно схватил суть одной из центральных идей герценовского «Дилетантизма»: «О соединении народов при блеске разума» (108, стр. 211).

⁶⁷ «Гегелевский способ мышления отличался от способа мышления всех других философов огромным историческим чутьем, которое лежало в его основе, — писал в 1859 г. Энгельс в рецензии на книгу Маркса «К критике политической экономии». — Хотя форма была крайне абстрактна и идеалистична, все же развитие его мыслей всегда шло параллельно развитию всемирной истории, и последнее, собственно, должно было служить только подтверждением первого. Если при этом истинное отношение было перевернуто и поставлено на голову, то все же реальное содержание повсюду проникало в философию, тем более, что Гегель в отличие от своих учеников не делал добродетели из невежества, а был одним из образованнейших людей всех времен. Он первый пытался показать развитие, внутреннюю связь истории, и каким бы странным ни казалось нам теперь многое в его философии истории, все же грандиозность основных его взглядов даже и в настоящее время еще поразительна, особенно если сравнить с ним его предшественников или тех, кто после него отваживался пускаться в общие размышления об истории. В «Феноменологии», в «Эстетике», в «Истории философии» — повсюду красной нитью проходит это великодушное понимание истории, и повсюду материал рассматривается исторически, в определенной, хотя и абстрактно извращенной, связи с историей» (2, т. 13, стр. 496).

⁶⁸ Отметим, что в русской науке 30—40-х годов, в особенности применительно к исторической области, имело место и сугубо формальное использование метода Гегеля. Втискивая материал живой жизни в философские схемы, некоторые ученые придавали своим трудам наукообразный вид, но зато и Гегеля они превращали в «костяного диалектика» вроде Вольфа (см. 45, т. 2, стр. 381).

⁶⁹ В интересной статье 1840 г. (см. 118), очень понравившейся Белинскому (см. 16, т. XI, стр. 459) и, очевидно, послужившей для него одним из важных источников сведений о гегелевской философии истории, Неверов писал: «История — это наша наука, наука XIX века... Только философия XIX века оценила вполне историю, сделала ее исходным пунктом и даже формой всякого знания». Историей «движется теперь вся область человеческих знаний». Перечислив первоклассных, по его мнению, историков Германии (Ранке, Лео, Раумер, Штенцель, Шлоссер), Неверов утверждал далее, что история сделалась «критизирующей», она «вооружилась сомнением, подвергла разбо-

ру и исследованию все, что даже принимаемо было за несомненную истину». История стала исследовать гражданское устройство, нравы, просвещение. Сформировавшаяся прагматическая история есть плод новейшей философии, «искавшей сблизиться с историею и на ней основать свои выводы». «Обе великие науки XIX века взаимно подали друг другу руки, а это тесное сближение их последовало в Германии, на почве философской...» (118, стр. 1—2). «...Философия убедилась, что все случающееся в истории не есть действие какого-нибудь произвола, а необходимое развитие какой-либо внутренней силы, результат борьбы каких-нибудь начал, каких-нибудь стремлений, которые выходят из источника, обуславливаемого духом народа и обстоятельствами его развития... Таким образом, изучение истории в наше время обратилось в изучение человека в самом высшем моменте его развития — человека в обществе, изучение духа народов, их стремления, их жизни, их развития, словом, сцена истории обняла теперь все, что только есть священнейшего и высочайшего для человека. На такую высоту эта наука была поднята философиею — и притом философиею новейшею, и в истории должно искать высшего торжества ее» (там же, стр. 2). По мнению Неверова, задачей философии истории является определение «высших начал», т. е. идей, к которым восходят, изучая факты. Однако пока еще такая система не создана.

Неверов хочет дать русскому читателю «почувствовать цену» книги, о которой, как ему кажется, в России «еще вовсе не знают, по крайней мере никто не упоминал о ней... Мы разумеем здесь изданную в 1837 году покойным берлинским профессором Гансом «Философию истории» (*Philosophie der Geschichte*) Гегеля. Гегель не успел сам довершить этот важный труд, который был бы блистательным венцом его общей философской системы...» (118, стр. 2—3). По словам Неверова, изданная Гансом «Философия истории» Гегеля не удовлетворяет всем требованиям, ибо «это не прямая мысль Гегеля, но переданная другими; правда, эти другие были гениальные ученики великого наставника» (там же, стр. 3), но материал для книги они черпали все-таки из студенческих тетрадок. Неверов отмечает ряд несоответствий в книге (так, Китай занимает почти треть ее). И все же «Философия истории» Гегеля, по словам автора, «прояснила идею истории, указала важность этой науки, высокое ее значение, заставила дорожить истинною фактов... словом, дала истории содержание (внутреннее) и форму» (там же). Вновь отмечая всеобщий интерес к истории, Неверов подчеркивает: «Люди и народы должны в себе самих или в истории своей (что все равно) искать решения всех тех вопросов, которые важны для развития нашего мира умственного, общественного и художественного» (там же, стр. 4).

⁷⁰ Четвертый том «Истории десяти лет» Герцен читает в декабре 1843 г. (см. 45, т. 2, стр. 321). Луи Блану много внимания уделяли «Отечественные записки». В 1844 г. в обозрении «Французская литература» говорилось, что книга Луи Блана «История последнего десятилетия» наделаала во Франции «много шума». И это, пишет обозреватель, не случайно: книга действительно интересна тем, что автор стремится показать связь, причины и настоящий характер современных ему событий: «Едва ли, впрочем, справедливо назвал автор свое сочинение историею. Мудрено написать историю современную, которая соответствовала бы всем требованиям истории; мудрено в современной истории уберечься от пристрастия, от духа партий, от одностороннего взгляда на предметы». Правда, отмечает обозреватель, «парижские

журналы почти единогласно хвалят книгу Луи Блана и приписывают ей беспристрастие» (185, № 1, стр. 6).

⁷¹ Оценку Лафайету Герцен дает и в одном из писем этого периода (см. 45, т. 22, стр. 14).

⁷² Говоря о «школе» Фейербаха, мы имеем в виду в данном случае воздействие его идей на передовых отечественных мыслителей 40-х годов. Отсылая читателя к обширной литературе, посвященной данному вопросу, остановимся на некоторых фактах, которые не получили еще пока широкого научного освещения.

Известно, что писал в «Былом и думах» Герцен о том впечатлении, которое произвела на него фейербаховская «Сущность христианства»: «Прочитав первые страницы, я вспрыгнул от радости. Долой маскарадное платье, прочь косноязычие и иносказания, мы свободные люди, а не рабы Ксанфа, не нужно нам облекать истину в мифы!» (45, т. 9, стр. 27). Эту книгу Герцен называл «дивным творением», способным с мощной силой «отрезвить людей от богословия» (45, т. 25, стр. 241).

«Сущность христианства» Герцену, по его словам, привез в Новгород Огарев. Правда, из воспоминаний Герцена не очень-то ясно, когда именно произошло его знакомство с Фейербахом. В литературе высказывалось соображение, что это случилось уже в декабре 1841 г. (см. 338). Однако аргументация, приведенная в пользу этого предположения, оказывается в ощутимом противоречии с самим характером взглядов Герцена этого периода. Только летом 1842 г. перо Герцена выводит в дневнике строки, в которых слышится явный отзвук фейербаховских идей*.

Упоминать имя Фейербаха в печати было в то время небезопасно, и потому приходилось прибегать к намекам и недомолвкам. Так, опубликованная в № 8 «Отечественных записок» за 1843 г. статья Герцена «По поводу одной драмы», пожалуй в наибольшей степени отразившая характер понимания, восприятия и критики им фейербаховского антропологизма, не содержала ссылок на Фейербаха. К этой статье Герцен дает такой эпиграф: «Сердце жертвует роду лицу, разум — лицу роду. Человек без сердца не имеет своего очага; семейная жизнь зиждется на сердце; разум — *res publica* человека». И подписывает: «Из какой-то немецкой книги». «Т. е. из «Сущности христианства» Л. Фейербаха», — делает к этому месту примечание Герцен в 1862 г. (45, т. 2, стр. 49). Некоторые исследователи искали эти слова в «Сущности христианства» и не нашли. Но главное в том, что смысл рассуждений Фейербаха они передают точно. К тому же в одном месте его сочинения мы читаем нечто очень близкое к ним: «Рассудок — *достояние рода*. Сердце является носителем *частных, индивидуальных побуждений*, рассудок — *побуждений всеобщих*. Рассудок сверхчеловеческая, то есть сверхличная, безличная сила или сущность в человеке» (179, т. II, стр. 66).

Вот Герцен читает у Фейербаха: «Только бытие имеет цель, основание и смысл. *Бытие существует, потому что только бытие ра-*

* В памяти самого Герцена появление «Сущности христианства» связывалось именно с 1842 г. 23 марта 1855 г. он писал Л. Пьянчани по поводу книги Мишле «Возрождение»: «С 1842 года, то есть после появления книги Фейербаха о христианстве, я ничего подобного не читал» (45, т. 25, стр. 249).

зумно и истинно. Бытие есть абсолютная потребность, абсолютная необходимость. В чем заключается основание самоощущающего бытия, жизни? В потребности жить» (179, т. II, стр. 74). И в дневнике Герцена 28 июля 1842 г. появляются такие слова: «Если глубоко всмотреться в жизнь, конечно, высшее благо есть само существование... Настоящее есть реальная сфера бытия... Цель жизни — жизнь. Жизнь в этой форме, в том развитии, в котором поставлено существо, т. е. цель человека — жизнь человеческая. Читаю Лукреция...» (45, т. 2, стр. 217—218). А чуть позже почти то же самое Герцен скажет в «Отечественных записках»: «Существовать — величайшее благо; любовь раздвигает пределы индивидуального существования и приводит в сознание все блаженство бытия; любовью жизнь восхищается собою; любовь — апофеоза жизни. Лукреций всю природу называет торжественным празднеством любви...» (там же, стр. 67).

Фейербах пишет: «Любовь в связи с рассудком и рассудок в связи с любовью образуют впервые дух, а дух есть цельный человек» (179, т. II, стр. 99). Вся статья Герцена «По поводу одной драмы» пронизана этой центральной антропологической идеей (см. 45, т. 2, стр. 49—72, особенно стр. 66).

Неверно думать, однако, что лишь эта статья представляла собой «отклик» Герцена на учение немецкого философа. Естественно предположить, что какие-то «следы фейербахианства» должны быть и в других его произведениях, и в частности в «Письмах об изучении природы», совсем близко по времени написания примыкающих к статье «По поводу одной драмы». И в самом деле — внимательное чтение «Писем» позволяет обнаружить там эти следы. Так, в третьем «Письме» Герцен высказывает мысль, генетически явно связанную с Фейербахом: «...высшая, сосредоточеннейшая личность (человек) и есть, несмотря на атомизм свой, всеобщая, родовая личность... Ее эгоизм, ее сосредоточенность есть вместе с тем и лучезарная любовь» (45, т. 3, стр. 160).

Есть в дневнике Герцена упоминания и об историко-философских работах Фейербаха.

Познакомившись с «Историей натурфилософии от Бэкона до Лейбница» Ю. Шаллера, Герцен дает ей такую оценку: «...скучная книга, хотя и есть интересные подробности. Какая необъятная разница с Фейербаховой историей!» (45, т. 2, стр. 362). Так Герцен пишет в дневнике в июле 1844 г. Отсюда следует, что уже до этого Герцен читал «Фейербахову историю». Но когда? Поиски следов этого чтения приводят нас к новым интересным данным: в дневнике Герцена за 1843 г. есть записи, которые обычно считаются изложением его собственных воззрений, но в действительности являются всего-навсего кратким конспектом «Истории новой философии» Фейербаха.

В августе этого года, приведя в дневнике латинскую цитату из Бэкона (о необходимости отказа человека от всяких призраков, «поскольку нет иного пути в царство человека, основанное на науках»), Герцен пишет далее по-русски: «Метод Бэкона *вовсе не эмпирия* в том смысле, в котором поняли ее некоторые из французских и английских естествоиспытателей. Он за истину ведения и цель принимал форму как всеобщее, как идею, но не абстрактную, а внутренне определенную и снимая одной другую, возвышаясь к всеобщности, искал *единство*» (45, т. 2, стр. 304). Как бы в развитие этой мысли Герцен делает 18 сентября пространную запись, характеризующую место

Бёме, Бэкона, Декарта и Спинозы в истории философии. Оговариваясь, что «генезис не есть еще сама философия», Герцен особенно восхищается Спинозой, который определяется как «истинный и всесторонний отец новой философии... Высота Спинозы поразительна. И какое полное жизни мышление! Он дал основу, из которой могла развиться германская философия, одна сторона была им исчерпана (дух как субстанция), и он первый не взял ничего внешнего, не прибегнул к религиозным или традиционным средствам. Спиноза был враг формализма, несмотря на схоластические формы, в которых излагает свое учение, — это недостаток века... Его взгляд на временное *sub specie aeternitatis* [с точки зрения вечности], всецелость разнообразия вечно живет в его разуме, оставляет далеко за ним его предшественников. Для него мышление было делом высоко религиозным и чисто нравственным» (45, т. 2, стр. 306—307).

Такое суждение о Спинозе кажется, конечно же, вполне естественным для Герцена. Оно вполне объяснимо еще и тем, что критику формализма, врагом которого Герцен называет Спинозу, он, Герцен, тогда считал весьма актуальной задачей.

Но есть и еще один очень важный момент: обе эти только что цитированные записи из дневника Герцена представляют собой в совокупности своеобразный — предельно краткий и обобщенный — конспект книги Фейербаха «История философий нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы».

По каким-то соображениям Герцен в дневнике не назвал этой работы, но именно из нее он заимствовал цитату из Бэкона о том, что в царство природы (человека или науки, ибо это одно и то же) можно войти, лишь очистившись, как дитя входит в царство небесное (см. 180, т. 1, стр. 92, 102). Цитированная же выше запись Герцена о сути метода Бэкона есть не что иное, как сжатое переложение фейербаховского параграфа «Философское значение Бэкона» (см. там же, стр. 94—95). Также и сопоставление Бэкона и Декарта, и суждение о Бёме, и, наконец, глубокое суждение о Спинозе — все это тоже имело своим истоком данную работу Фейербаха. Герцен цитирует этих мыслителей (собственно, Бэкона и Спинозу) не по первоисточнику*, а по обширным выпискам из их работ, приводимых в фейербаховской «Истории философии».

Обращение Герцена в период написания «Писем об изучении природы» к истории философии очень показательно: гегелевская философия не давала решения некоторых проблем, мучивших русского мыслителя, и среди них прежде всего вопросов о самодвижении материи и о существовании научного метода. Герцен, как писал Ленин, пошел дальше Гегеля, к материализму, вслед за Фейербахом (см. 4, т. 21, стр. 256). В этом процессе особую роль играло изучение им тех произведений, которые запечатлели путь самого Фейербаха к материализму. Лето 1843 г. и было временем, когда Герцен в поисках решения фундаментальных философских проблем штудировал «Историю новой философии» Фейербаха.

Раздел о Бэcone в герценовских «Письмах» опирается почти ис-

* Так можно подумать, обратившись к комментарию Л. Р. Ланского в «Собрании сочинений» Герцена. Здесь в качестве источника цитат указаны сочинения самих Бэкона и Спинозы (см. 45, т. 2, стр. 472).

ключительно на фейербаховскую книгу. Герцен берет из нее не только цитаты Бэкона; он заимствует также и некоторые положения самого Фейербаха (ср. 45, т. 3, стр. 259 с 180, т. 1, стр. 93). Вслед за Фейербахом Герцен популяризирует выдвинутую Бэконом концепцию опыта как проникнутой мыслью, оживленной ею эмпирии (см. 45, т. 3, стр. 260). В бэконовском опыте, который «не есть страдательное воспринимание внешнего во всей случайности его», а, напротив, представляет собой «сознательное взаимодействие мысли и внешнего», их «совокупную деятельность» (там же, стр. 258, ср. т. 2, стр. 304), Герцен подобно Фейербаху видит прообраз научного метода познания вообще.

В свою работу Фейербах включил большой раздел «Мысли Бэкона об особенном, извлеченные из его сочинений» (см. 180, т. 1, стр. 98—126). Так вот: Герцен почти целиком переносит этот раздел в свои «Письма», публикуя его под названием «Выписки из Бэкона» как приложение к седьмому из «Писем об изучении природы» (см. 45, т. 3, стр. 274—291); он лишь несколько сократил цитаты, приводимые Фейербахом, снял заголовки параграфов и ввел сплошную нумерацию.

И при рассмотрении других мыслителей XVII—XVIII вв. — Гоббса, Гассенди, Бэме, Декарта, Спинозы — Герцен пользуется фейербаховской «Историей...» (ср. 45, т. 3, стр. 238—240 с 180, т. 1, стр. 201, 210—211; 45, т. 3, стр. 247—248 с 180, т. 1, стр. 265—266, 268—269; 45, т. 3, стр. 250 с 180, т. 1, стр. 270).

9 августа 1844 г. Герцен делает в дневнике запись: «Читал Фейербаха о Лейбнице» (45, т. 2, стр. 372) — и далее дает краткое резюме работы Фейербаха «Изложение, развитие и критика философии Лейбница». К Лейбницу Герцен обращается в дневнике и впоследствии (см. там же, стр. 373—374). Характеристика Лейбница в «Письмах об изучении природы» во многом опирается на тот анализ, который дал его философии Фейербах (ср. т. 45, т. 3, стр. 155 с 180, т. 2, стр. 158).

Герцен читал и второе издание «Сущности христианства», вышедшее в Лейпциге в 1843 г. Обратим внимание на следующую переключку. В предисловии к этому изданию Фейербах писал: «Сущностью нашего века является притворство, притворство во всем, начиная с политики и науки и кончая религией и нравственностью. Всякий, кто говорит теперь правду, считается дерзким и «невоспитанным», а «невоспитанность» равносильна безнравственности. Правда в наш век стала безнравственностью» (179, т. II, стр. 14). Подобным образом писал и Герцен в одной из статей 1846 г.: «Мы лжем на словах, лжем движениями, лжем из учтивости, лжем из добродетели, лжем из порочности; лганье это, конечно, много способствует к растлению, к нравственному бессилию, в котором рождаются и умирают целые поколения, в каком-то чаду и тумане проходящие по земле. Между тем и это лганье сделалось совершенно естественным, даже моральным: мы узнаем человека благовоспитанного по тому, что никогда не добьешься от него, чтоб он откровенно сказал свое мнение» (45, т. 2, стр. 77).

Таким образом, творческий контакт Герцена с Фейербахом не ограничился актом 1842 г. Это был довольно длительный, продолжавшийся ряд лет процесс изучения важнейших произведений немецкого мыслителя, способствовавший переходу Герцена на позиции последовательного атеизма и материализма.

Идеи Фейербаха, критически и оригинально осмысленные, вошли и в состав мировоззрения Белинского.

Когда точно познакомился он с Фейербахом, мы не знаем. Существует предположение, что в середине июня 1842 г. Огарев, приехавший тогда в Петербург, страстно проповедовал Белинскому идеи Фейербаха, подготавливая тем самым «глубокое сочувствие» великого критика этим идеям (см. 320, стр. 51). Но ведь известно, что еще в марте 1842 г. Белинский получил от Боткина целую диссертацию на тему о сущности религии, пронизанную фейербаховскими идеями. Думается, что основные положения Фейербаха в изложении Боткина были использованы Белинским в его борьбе с засильем религиозного мистицизма, в том числе и в статьях, опубликованных в «Отечественных записках». Мало того. По свидетельству П. В. Анненкова, «для Белинского, собственно, был сделан в Петербурге одним из приятелей перевод нескольких глав и важнейших мест из книги Фейербаха, и он мог, так сказать, осязательно познакомиться с процессом критики, опрокидывавшей его старые мистические и философские идолы. Нужно ли прибавлять, что Белинский был поражен и оглушен до того, что оставался совершенно нем перед нею и утерял способность предьявлять какие-либо вопросы от себя, чем всегда так отличался» (8, стр. 274).

Как бы то ни было, идеи Фейербаха встретили у Белинского и горячий прием и понимание. Их влияние сказалось уже на ряде статей критика 1843 г. На страницах «Отечественных записок» Белинский о сущности христианской веры высказывает тогда мысли, во многом близкие к Фейербаху, хотя по цензурным соображениям он вынужден был говорить не прямо о религиозных суевериях, а о «романтизме», характерном для средневековья. «В основе всякого романтизма, — писал Белинский, — непременно лежит мистицизм, более или менее мрачный. Это объясняется тем, что преобладающий элемент романтизма есть вечное и неопределенное стремление, не уничтожаемое никаким удовлетворением... Средние века — действительно романтические по превосходству... В этом странном мире безумие было вышею мудростью, а мудрость — буйством; смерть была жизнью, а жизнь — смертью, и мир распался на два мира — на презираемое здесь и неопределенное, таинственное там... На тело смотрели не как на проявление и орудие духа, а как на вериги и темницу духа... Дикий фанатизм шел об руку с святотатством; злодейство и преступление сменялись покаянием, крайность которого, казалось, превосходила силы духа человеческого; набожность и кощунство дружно жили в одной и той же душе» (16, т. VII, стр. 153—155)*.

* Сравним эти положения с текстом письма, полученного Белинским от Боткина: «Чрез христианство, «которого царство не от мира сего», действительность явилась чуждою самой себе, такою, которая свою сущность, истину свою, своего бога, — не в себе имеет, но там, вне себя. И потому нам предстоит два царства: с одной стороны — действительный мир, — здесь, как царство конечности, временного греха; с другой стороны — мир представляемый, идеальный (в смысле противоположности действительному), т. е. мир веры, там, как царство бесконечности, вечности, святого: оба — один вне другого, — каждый противоположность другому... Мир явился извращенным: действительное — имеет значение, как несущественное и недейст-

И еще в одной из статей 1843 г. Белинский по-фейербаховски высмеивал «натянутый, приторный абстрактный идеализм», «который презирает землю и материю, питается воздухом и высокопарными фразами и стремится все «туда» (dahin!) — в эту чудную страну празднующегося воображения, в эту вечную Атлантиду себялюбивых мечтателей...» (16, т. VIII, стр. 52).

Едва ли не первым из русских прочитал «Сущность христианства» Огарев. 20 июля 1841 г. он писал М. Л. Огаревой: «Книга Feuerbach'a увлекательна. На многое открывает глаза. Я постараюсь тебе дать об ней короткий отчет. Но едва ли можно сыскать книгу разрушительнее для христианства» (134, т. 2, стр. 317).

Это «но» перед признанием антихристианской роли книги Фейербаха очень важно: прочитав ее, Огарев отнюдь не становится фейербахианцем, т. е. атеистом. Сомнения еще долго мучают его, хотя многое из мира идей и образов Фейербаха и вливается в его сознание. Прежде всего это — представление о чувстве как сущности христианства. Вот свидетельства.

22 июля 1841 г. Огарев пишет Марии Львовне: «Куда деваться с жизнью? Куда убежать от страдания? Где спокойствие? Где блаженство? Там! в том мире! Но в том мире хорошо настолько, насколько создала его наша фантазия. Отвращение от смерти, желание жить индивидуально заставили людей выстроить другой мир и на него возложить всю надежду» (134, т. 2, стр. 317). Да ведь это и есть тот самый «короткий отчет» о книге Фейербаха, что был обещан двумя днями ранее! Только все дело в том, что сам Огарев еще не преодолел барьера, разрушенного Фейербахом: «А существует ли тот мир — не знаю, — пишет он. — Знаю только, что в этом мире неловко. Знаю, что ум сомневается, что сердце страдает. Знаю, что от сомнений ума голова горит, как в огне; знаю, что от страданий сердца льются слезы, и все слезы...» (там же, стр. 317—318).

Однако уже и теперь Огарев полагает, что настало время для людей обходиться без надежд на мессию, «без дядьки и из сознания уже развитого и любви уже сознанной создать свой мир. Вследствие общественного сознания и любви, политическое положение общества должно возбуждать участие каждого и быть делом каждого» (134, т. 2, стр. 320—321). «Божественную натуру» человека, «святого духа» в нем Огарев видит в трех «высших человеческих потребностях» — воле, разуме и любви. И весьма примечательно, что если любовь он сближает с творчеством, искусством, а разум отождествляет с наукой (тут видна связь с Фейербахом), то реализацию третьей способности он видит в социализме, который, по его словам, «представляет разумную волю» (там же, стр. 321).

Идеи Фейербаха настолько долго и сильно занимали Огарева, что

вительное, — недействительное — как существенное и действительное, и — сей извращенный мир есть именно средние века... Красота есть безобразие и творение диавола; ум и мудрость суть пред богом заблуждение и слепота; а слепота и простота есть истинная мудрость; жизнь есть смерть, и лишь со смерти начинается собственно жизнь; здесь — есть чуждое, смердящее, лишенное божества, и — только там есть истинное здесь, отчизна и дом отчий» (15, т. II, стр. 420—421). Как видим, совпадение положений статьи Белинского с отрывками из письма Боткина почти буквальное.

еще в ноябре 1844 г. он пишет о своем намерении «в продолжении зимы написать... разбор Фейербаха» (цит. по 284, т. 2, стр. 393). К этому времени ему, очевидно, стали уже отчетливо видны некоторые слабые стороны фейербаховского учения. «Я с ним не сближаюсь, — пишет Огарев Герцену. — До сих пор мне кажется, что его человек не носит в себе своего процесса и результат является *ex machina*» (там же).

Первое известное нам высказывание Бакунина о Фейербахе содержится в статье «Реакция в Германии»: Фейербах рассматривается здесь как один из философов всеобщего «отрицания». Считая, что «нивелирующий, революционный принцип и принцип автономии духа» находится в «глубочайшем противоречии со всеми ныне существующими положительными религиями, со всеми современными церквями», Бакунин, обращаясь к «золотой середине», к тем, кто надеется примирить непримиримое, восклицает: «Оглянитесь только вокруг и скажите мне, что уцелело от старого католического и протестантского мира? Вы говорите о преодолении принципа отрицания! Но разве вы ничего не читали из Штрауса, Фейербаха, Бруно Бауэра и не знаете, что их сочинения находятся во всех руках?» (12, т. III, стр. 146).

Правда, уже через несколько месяцев в словах Бакунина о Фейербахе слышны ноты недовольства. 19 января 1843 г., познакомившись с изданным в Швейцарии сборником «Анекдоты к новейшей немецкой философии и публицистике», Бакунин пишет А. Руге, издателю этого сборника, что из всех статей, помещенных в нем, ему больше всего понравилась («превосходна») статья какого-то «Рейнца» (т. е. Маркса) о новейшей прусской цензурной инструкции (см. 2, т. 1, стр. 3—27) и статья самого Руге и менее всего — «Предварительные тезисы для реформы философии» Фейербаха: «Только одна статья мне крайне не понравилась, а именно статья Фейербаха. Это — догматическое опровержение догматизма; ее афористический тон содержит в себе какое-то несносное важничанье, а в конечном счете он говорит то же самое, что сказал мне мой друг Менцер: если философия теснее свяжется с естествознанием, то мир несомненно будет спасен. Эти теоретические рецепты спасения в высшей степени комичны, и поистине нужно обладать большой способностью отвлекаться от действительности, для того чтобы забавляться ими в нашей бедной, столь нуждающейся в практицизме современности. Не сердитесь на меня, дорогой Руге; я знаю, что Вы весьма высокого мнения о Фейербахе; я — также, я считаю его безусловно единственным живым среди философов; в нем много гениальности, самобытности, которые сказываются и в этой статье; он *существует*, и это — главное, так как другие даже не существуют. И тем не менее его статья — плохая, несуществующая, т. е. чисто теоретическая, недейственная статья. Это — еще одна попытка спасти теорию, которая, однако, должна в своей целостности разложиться изнутри — в этом ее единственное спасение. Практика *внутри теории* есть величайшее противоречие» (12, т. III, стр. 175—176).

Эти оценки Бакунина во многом сходны с тем, что сказал о Фейербахе примерно в это же время Маркс. В письме к Руге от 13 марта 1843 г., так же как и Бакунин похвалив статью Руге, посвященную критике немецкой «*Literarische Zeitung*», Маркс писал: «Афоризмы Фейербаха не удовлетворяют меня лишь в том отношении, что он слишком много напирает на природу и слишком мало —

на политику. Между тем, это — единственный союз, благодаря которому теперешняя философия может стать истиной» (1, стр. 257).

И вот что любопытно: переехав в Париж, Бакунин начинает работать над книгой о феербахизме. 14 октября 1844 г. он пишет из Парижа: «Работаю очень прилежно над Exposé et développement des idées Feuerbach [изложение и развитие идей Фейербаха]» (12, т. III, стр. 237). По всей вероятности, эта работа, как и огаревский «разбор» Фейербаха «для себя», так и не была написана.

Известность Фейербаха в России становилась с течением времени все большей. Очень авторитетен он был в кругу петрашевцев. Значительное влияние оказали его идеи на формирование философских взглядов Чернышевского, Лаврова и многих других мыслителей-демократов XIX в.

Ограничившись сказанным, мы хотим подчеркнуть, что не только в начале, но и на протяжении всех 40-х годов Фейербах — очень популярная фигура в кругу так называемых западников. Более того, именно его произведения явились не только поводом, но и предметом острых споров 1845—1846 гг. в этом кругу. Герцен, говоря в «Былом и думах» о тех, кто не примкнул к нему (и Огареву), точнее, кто не перешел на позиции атеизма и критики религии, писал: «У них был наш пример перед глазами и Фейербах в руках» (45, т. 9, стр. 203)*. Анненков, вспоминая об острых спорах среди западников, свидетельствовал, что одним из «горючих материалов» в этих спорах была «хорошо известная книга Фейербаха», которая «находилась тогда во всех руках. Можно сказать, что нигде книга Фейербаха не произвела такого потрясающего впечатления, как в нашем западном круге, нигде так быстро не упразднила остатки всех прежних предшествовавших ей созерцаний» (8, стр. 274).

Глава шестая

⁷³ Так, например, В. А. Малинин и М. И. Сидоров пишут, что «в истории социалистической мысли России Белинский стал первым мыслителем, который отчетливо представлял, что победа социализма невозможна вне классовой борьбы, а надежды на победу социализма мирными средствами через добровольный отказ власть имущих от своих интересов и привилегий называл «донжихотством». Победу социализма Белинский начинал ставить в зависимость от соединения социализма с робеспьеризмом» (305, стр. 49; см. также стр. 71—72).

⁷⁴ 17 июня 1844 г. Герцен записывает в дневник: «В Силезии бунтуют работники, ломают машины, бросают изделия etc., etc. Семья выработывает там в неделю 16 gute Gr[oschen], из которых в последнее время уменьшили еще 2! И после этого фурьеристы неправы, что обличили меркантилизм и современную индустриальность, как сифилитический шанкер, заражающий кровь и кость общества.. Месть бунтовавших очевидна, они жгли векселя, выбрасывали бумаги, деньги, портили товар и не крали» (45, т. 2, стр. 360). Нам представляется,

* Фейербах был действительно «в руках» ближайших друзей Герцена. Знаком с ним был Кетчер (см. 8, стр. 596). Знал Фейербаха и Грановский — главный оппонент Герцена в «соколовских спорах» 1846 г.

что последние слова — это полемика с Вейтлингом, утверждавшим, что кража есть единственная форма «свободной» деятельности, оставляемая рабочему эксплуататорским обществом.

⁷⁵ Питавший глубокую симпатию к идеалам Французской революции, Ганс в своих работах, а особенно в лекциях 30-х годов, вдохновенно прокламировал идею о необходимости связать философию Гегеля с жизнью, а жизнь пропитать духом философии, с тем чтобы привести общество к разумным формам общежития.

Деятельность Ганса находила блажелательный прием у русских его слушателей — будь то Печерин, Киреевский, Станкевич или Грановский. Когда Ганс умер, в «Отечественных записках» появилась большая статья о нем, написанная Я. Неверовым. В ней говорилось, что Ганс был более нежели просто профессор философии, что Германия с его смертью лишилась не только проповедника науки, но и выразителя общественного мнения. «Образовавшись в школе мужа, гений коего запечатлел печатью высшего дара науку и жизнь XIX века, Ганс, с свойственною его натуре восприимчивостию и жаром, принял и усвоил себе философию великого наставника своего, Гегеля. Но призванный к жизни деятельной, живой, эксцентрической, Ганс не мог ограничиться исключительно спекулятивным поприщем...» Идея Гегеля он понес «в историю, в самую жизнь современную... Он стал между наукою и обществом» (120, стр. 40). Заслуга Ганса, по мнению Неверова, в том, что он внушал любовь ко всему, что составляет жизнь разумную и деятельную. «Он дополнял собою то, чего не достает германской натуре, именно деятельности извне, этой подвижности, этого интереса современного; или, лучше, он представлял собою эту возникающую потребность, был начатком той новой эпохи, нового поколения, которое и глубокомыслию, и сосредоточенностию германской должно придать другие элементы, с тем, чтоб эти элементы низвели науку и мысль в самую жизнь, разлили их по всем членам общественного тела и дали духу свободно развиваться в нем по воле, не цепляясь за старые, педантские формы» (там же, стр. 42). Неверов утверждал, что Ганс шел впереди своих современников, поражая их иногда «смелою, дерзкою истиною» (там же, стр. 43). Он олицетворял собой единство слова и дела, философии и современности. В статье Неверова особенно подчеркивалась насущная потребность в такой деятельности, какую осуществлял Ганс — «один из тех немногих избранных умов, которые, владея ученостию и идеями века, становятся впереди его и столь тесно сливаются с ним своими симпатиями, что делаются с ним одно, не могут отделиться от него и сосредоточиться в себе, чтоб создать что-либо для бессмертия. Но в этом-то их и важность: для современников они необходимее гения: этот становится новою ступенью на помосте усовершенствования человечества, — те помогают людям взойти на нее» (там же, стр. 44).

⁷⁶ Свою особую интерпретацию «философия действия» получила в произведениях Маркса и Энгельса начала 40-х годов.

Уже в своей докторской диссертации Маркс рассматривает непосредственное осуществление философии в мире истории как закономерность развития, при которой мир становится философским, а философия — мирской (см. 1, стр. 76—79, 196—197). В статье «Ретроградные знамения времени» (ноябрь 1839 — январь 1840) Энгельс высказывает надежду «на взаимодействие науки и жизни, философии и современных тенденций, Бёрне и Гегеля», — на то взаи-

модействие, подготовка которого уже раньше имелась в виду одной частью так называемой «Молодой Германии» (см. там же, стр. 356). В статье «Эрнст Мориц Арндт» (октябрь—декабрь 1840 г.) Энгельс приветствует тот факт, что гегелевская философия выходит в «бурное море событий», и хвалит Руге за то, «что он привел политическую сторону гегелевской системы в соответствие с духом времени и оживил к ней интерес нации», за то, что он «открыто выразил свободомыслие гегельянства» (там же, стр. 369). Этими идеями проникнуты также вступительная и заключительная части брошюры Энгельса «Шеллинг и откровение» (конец 1841—начало 1842 г.) (см. 1, стр. 396—399; 444—445).

В рецензии на «Лекции о современной литературе немцев» А. Юнга, опубликованной в «Deutsche Jahrbücher» (№ 160—162, 7—9 июля 1842 г.), Энгельс вновь писал о необходимости соединить философию с практикой, Гегеля с Бёрне (см. 2, т. 1, стр. 478).

Летом 1842 г. в статье «Передовнца в № 179 «Kölnische Zeitung»» Маркс утверждал: «Так как всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени, то с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению, вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени. Философия перестает тогда быть определенной системой по отношению к другим определенным системам, она становится философией вообще по отношению к миру, становится философией современного мира» (2, т. 1, стр. 105).

В статье «К критике гегелевской философии права. Введение» (конец 1843—январь 1844 г.) Маркс усматривает задачу философии, находящейся на службе истории, в том, чтобы, после того как дана критика религии и разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения, дать критику права и политики, т. е. разоблачить самоотчуждение человека в его несвященных образах (см. 2, т. 1, стр. 415). Понятие критики выступает в это время у Маркса как центральное. Он полагает, что «упразднить философию» можно, только осуществив ее в жизни, и указывает в этой связи на роль пролетариата как силы, которая только и может воплотить философию в действительность (см. там же, стр. 420, 429).

⁷⁷ Русские вообще внимательно следили за развитием немецкого младогегельянского движения. Этот их интерес к нему объяснялся в конечном счете определенным сходством условий социально-политического и духовного развития Германии и России того времени. «Hallische Jahrbücher» и другая младогегельянская литература находились в сфере постоянного внимания отечественных мыслителей. Приведем лишь некоторые факты.

7 июля 1839 г. М. Катков пишет из Москвы в Петербург А. Краевскому, что готовит для «Отечественных записок» маленькую статью из «Hallische Jahrbücher» (см. 317, стр. 32—33). 19 июля Боткин сообщает из Москвы Бакунину, что вскоре он пришлет ему номер «Hallische Jahrbücher» со статьей, автор которой защищает Гегеля от критики Михелета (а пока он посылает ему стихи Фейербаха, опубликованные в его «Мыслях о смерти и бессмертии») (см. 295, стр. 525). 19 августа Белинский пишет Панаеву: «Новое поколение гегелистов основало журнал в pendant [подобно] к берлинскому «Jahrbücher», основанному Гегелем... и в этом журнале появи-

лась статья некоего гегелиста Фишера (немецкого эстетика. — А. В.) о Гёте... Достается от него и первому поколению гегелистов, которые, говорит, ослепленные ярким светом Гегелевой философии, пустились сгоряча все подводить под нее... Больше всех срезался Марбах... В этом же «Hallische Jahrbücher» есть статья о Данте, в которой доказывается, что сей муж совсем не поэт...» (16, т. XI, стр. 373—374). 1 февраля 1840 г. Станкевич сообщает из Флоренции Грановскому, что читает статьи Фишера о Гёте (см. 167, стр. 484). «Hallische Jahrbücher» упоминаются и в письме Белинского Боткину 4 октября 1840 г. (см. 16, т. XI, стр. 557).

В 8-й книге «Отечественных записок» 1839 г. печатается перевод статьи берлинского литератора Буля, констатирующего «умиротворение» в немецкой литературе: сходит на нет волна споров, порожденных «кельнским событием», со смертью Ганса затихает полемика между двумя направлениями в области философии права; наконец, «также миновался тот ученый «скандал», который сделали Лео и Шубарт в науке своими нападениями на гегелеву философию, один из них подозревая ее в безбожии, другой в революционном направлении» (24, стр. 99). Впрочем, это «затишье» оказалось мнимым, и уже несколько месяцев спустя в тех же «Отечественных записках» читатель мог прочитать о продолжении спора Лео с гегельянами и, в частности, о выходе брошюры некоего доктора Zschische «О боге проф. г. Лео и атеизме его противников», обвинявшей гегельянцев в атеизме (см. 40, стр. 88). В области «философского мышления» все «умственно-производительные силы Германии устремлены на решение вопросов политических, религиозных и пр. ...» философия проникает в науку, искусство, в жизнь, разветвляется повсюду...» (там же, стр. 87). Как любопытное явление отмечалась книга «талантливого и интересного» доктора Арнольда Руге — «одного из самых умных журналистов Германии». Эта книга — «Пруссия и реакция», как указывалось в журнале, представляет собой повторение мыслей Руге, высказанных в «Hallische Jahrbücher». «Известно, какую высокую важность приписывают философы и публицисты Германии прусскому государству: оно для них залог нового, свободного развития германского духа. Эти мысли выражены доктором Руге энтузиастически в упомянутом сочинении, весьма любопытном, особенно для тех, которые не читали постоянно «Гальской Газеты», по справедливости почитаемой теперь одною из лучших в Германии» (там же, стр. 89).

В 1841 г. в статье «Германская литература» М. Катков, определяя философию как «сердце и пульс духовной деятельности Германии» (88, № 3, стр. 3), дал следующий набросок развития духовной жизни в этой стране: «После смерти учителя (Гегеля. — А. В.), школа, увидев в своих руках несметные сокровища, приобретенные его гением, долгое время была в каком-то экстазе и пылко принялась за работу. Вскоре возникли разногласия и различные стороны учения нашли отдельных представителей, потому что противоречия не примирялись уже в единстве одного гениального индивидуума — они должны были распастись и развиваться отдельно. Вот уже скоро ровно десять лет со смерти учителя, и учение сделало великие завоевания. Философия сближается все более и более с жизнью, с обществом, тревожит ленивое спокойствие эмпирических наук, кипит, и вся — стремление в самом сознании своей полноты. Бесперывно новые интересы, новые вопросы, и в эту самую минуту, когда по-видимому она утомилась,

чуткое ухо слышит тайное брожение вопросов, ищущих средоточия, чтоб обнаружиться в мирообъемлющей силе» (там же, стр. 4).

⁷⁸ По всей видимости, Герцен познакомился с работой Цешковского сначала по рецензии на нее, опубликованной в «Hallische Jahrbücher» (№ 60—61, 11—12 марта 1839). Автор ее, Юлиус Фрауенштедт, называл заслугой Цешковского его попытку сделать объектом изучения также и будущее. Естественно, что эта идея, глубоко волновавшая Герцена привлекла его внимание, и он «выписал», т. е. запросил из Германии, и самую работу Цешковского, а получив ее, обнаружил, что «во всем главном» «сошелся с автором до удивительной степени» (45, т. 22, стр. 38).

Несколько лет спустя, в статье, посвященной публичным чтениям Грановского (тогда так и не увидевшей света и опубликованной впервые лишь в 1962 г.), Герцен дал высокую оценку «Пролегоменам» Цешковского. Упрекнув Гегеля за то, что у него настоящее получило «такое безусловное значение», Герцен отмечал в этой статье, что «честь первого опыта наукообразно выйти из гегелевского построения истории» принадлежит Цешковскому: «Он первый заметил односторонность, о которой мы говорили. Главная мысль его состоит в том, что он, оставляя целью германского мира ведение истины, не принимает эту цель за всеобщую цель истории, предоставляя грядущему благое и исполненное любви одействование истины» (45, т. 30, стр. 487—488).

⁷⁹ Огарев к тому времени уже познакомился с работой Цешковского. В октябре 1839 г. он пишет Герцену: ««Историософия» превосходная книга, Катков и комп. находят, что аналогия вещественной природы и истории — натяжка; я против этого спорю» (75, № 11, стр. 2). И в другом месте: ««Пролегомена» важная статья; спасибо за нее» (там же, стр. 5). Упомянутый здесь Катков некоторое время спустя дал лестный отзыв об этой работе Цешковского. В мартовском обзоре 1841 г. он писал, что «одним из числа живейших интересов» гегелевской школы является философия истории, «хотя нельзя еще указать ни на что, кроме небольшого сочинения, заключающего в себе одном много прекрасного, удачного — это «Историософия» Цешковского, вышедшая, если не ошибаюсь, в 1839* г., и многих статей, рассеянных по журналам, из которых особенно занимательна, по крайней мере по смелости и последовательности, статья Майзенбуга, помещенная в «Hallische Jahrbücher 1840». — Все это только очерки, планы, намеки, выходящие, однако, из живой, тревожной потребности узреть, наконец, полное осуществление разума в человечестве» (88, № 3, стр. 4).

⁸⁰ «Как же действовать? Только два средства: кафедра и журнал — все остальное вздор», — добавляет Белинский (16, т. XI, стр. 581). Объявляя войну «страшному» миру, Белинский усматривает образец для себя в деятельности Ганса. Он пишет Боткину 14 марта 1840 г.: «Если бы я получил воспитание, учился и поехал учиться в Берлин, я был бы поклонником Ганса; теперь для меня это ясно. Котерия — сфера моей жизни, а общее для меня только в искусстве» (16, т. XI, стр. 493). «Идея общества обхватила меня крепче, — и пока в душе останется хоть искорка, а в руках держится перо, — я

* Катков ошибся: в 1838 г.

действую...» (там же, стр. 494). «Итак, только одно и остается мне — сфера моей литературной деятельности, какова бы она ни была. Видно и в самом деле я нужен судьбе, как орудие (хоть такое, как помело, лопата или заступ)...» (там же, стр. 503).

В судорожных метаниях Белинского этого времени ясно прослеживается поиск решения проблемы единства объективного и субъективного в истории. Именно этот поиск и приводит его к идее действия: «Каков бы я ни был, но я борюсь с действительностью, вношу в нее мой идеал жизни, самая свежая, самая горячая кровь моя пожертвована мною (после Венеры, Меркурия и Комуса) общему, для себя я ничего не делал и не сделал... Борьба с действительностью снова охватывает меня и поглощает все существо мое» (16, т. XI, стр. 573—574).

⁸¹ Речь идет о разборе младогегельянцем Т. Эхтермейером книги Л. Сакса «К воспоминанию о Лессинге», опубликованном в № 179 «Hallische Jahrbücher» (1840, № 179, S. 1428—1429). Б. Яковенко, не приводя, впрочем, серьезных аргументов, предполагает, что в этом письме Белинского, возможно, отражено впечатление от статьи Эхтермейера и Руге «Протестантизм и романтика...» («Hallische Jahrbücher», № 53, S. 417—418) (см. 395, S. 95).

⁸² В одной из статей Белинский саркастически высмеивал шевыревские писания о Гегеле: «Посмотрите, что и как у нас пишут о Гегеле люди, не имеющие о нем никакого понятия... Переведут глупую, невежественную статью какого-нибудь презираемого в Германии за свое невежество и недобросовестность мистика (Баадера. — А. В.) и решат, что Гегель чудовище! А добродушная безграмотность, видя в восхищении, что ей тут все по плечу, все понятно, восклицает: «Вон каков этот Гегель, а у нас его прославляют!»...» (16, т. V, стр. 588).

Белинский имел здесь в виду статьи «Москвитянина» 1841 г. (см. 199, стр. 378—437; 200, стр. 281—287). Оценки Гегеля Шевыревым были предметом насмешек Белинского и в памфлете «Педант»: «В Германии педант был проездом; она ему не понравилась. «Немцы, — говорил он, — раздружились в своей отвлеченности с жизнью; они презирают величайшую из наук — филологию; они предпочитают ей философию, это буйное обожествление разума... Немцы забыли великого Бахмана (второразрядный философ, эстетик и логик, сочинения которого были популярны в России 20—30-х годов. — А. В.) и предпочитают ему сухого, отвлеченного, схоластического Гегеля, этого Андромелеха новейшей философии... Немцы вздумали мирить философию с жизнью — они воображают, что можно эту цветущую жизнь сделать содержанием бездушных логических формул...» (16, т. VI, стр. 73).

Статьи «Москвитянина» вызывали негодование и Герцена. 1 марта 1841 г. он пишет Кетчеру: «Ну, хорош ваш «Москвитянин» с Погодиным, покупавшим и примеривавшим штаны на бульваре в Париже, и с шевыревскими взглядами без штанов. Дикое варварство» (45, т. 22, стр. 103). Речь идет о первом номере начавшего выходить «Москвитянина», в котором были напечатаны описание путешествия Погодина по Европе и — в качестве программной для всего журнала — «весьма фразистая статья» (Огарев) Шевырева «Взгляд русского на современное образование Европы». «Из всех последователей великого и последнего философа Пруссии (т. е. Геге-

ля. — А. В.), — писал в ней Шевырев, — из всех ветвей, на которые разделилось теперь его учение, самую лучшую и полезнейшую сторону представляют те, которые заключают область философии в одной чистой области мышления, в одной логике, как Гегель заключал ее прежде, и не применяют своих начал ни в какой науке, ни к какому другому развитию человеческому». Похвалив за благоразумие «чистого мыслителя» Вердера и отметив, что обособление философии от всех прочих отраслей человеческого развития и ограничение ее владений одним только «чистым эфиром мысли» весьма благоразумно придумано теми, кто заранее предвидит вред, могущий произтекать от ее применения, Шевырев склонял голову перед Шеллингом, отказавшимся от философии ради религии. В этом Шевырев видит «высший психологический факт нашего века» (200, стр. 282—284). Годы спустя Шевырев признавался, что он «вместе со всеми своими сверстниками и друзьями был шеллингианцем» и упорным противником Гегеля (см. 293, т. I, кн. 2, стр. 131; 350, стр. 355—356).

⁸³ Возможно даже, что и социалистические эксперименты Огарева конца 40-х годов были своеобразным практическим приложением и осуществлением «философии действия». Что же касается начала 40-х годов, то в цитированном нами письме от 7 июля 1841 г., где Огарев называет «философию действия» «лучшей мыслью современной германской философии», он так пишет о своих замыслах: «Обратясь к вещам положительным, я решился заняться здесь (в Германии. — А. В.) предметом, для нас довольно чуждым, — финансами — и читаю кой-что. Историческое право, которое всюду держит людей в когтях, и в этой науке крепко царапает здравый смысл и правосудие» (134, т. 2, стр. 316).

⁸⁴ Гегель уподобляет всемирный дух кроту в своей «Истории философии» (см. 34, т. XI, стр. 514). Этот образ использовался также Боткиным (см. 15, т. II, стр. 418).

⁸⁵ В ноябре 1842 г. Белинский пишет брату Бакунина—Н. А. Бакунину, что до него дошли «хорошие слухи» о «Мишеле» и они его очень обрадовали: «Дело очень просто: с некоторого времени во мне произошел сильный переворот; я давно уже отрешился от романтизма, мистицизма и всех «измов»; но это было только отрицание, и ничто новое не заменяло разрушенного старого, а я не могу жить без верований, жарких и фантастических... Теперь я опять иной. И странно: мы, я и Мишель, искали бога по разным путям — и сошлись в одном храме. Я знаю, что он разошелся с Вердером, что он принадлежит к левой стороне гегельянизма, знаком с R[uge] и понимает жалкого, заживо умершего романтика Шеллинга... Притом же дорога, на которую он вышел теперь, должна привести его ко всяческому возрождению, ибо только романтизм позволяет человеку прекрасно чувствовать, возвышенно рассуждать и дурно поступать. Для меня теперь человек — ничто; убеждение человека — все. Убеждение одно может теперь и разделять и соединять меня с людьми» (16, т. XII, стр. 114). Принято считать, что этот отзыв о Бакунине есть следствие знакомства Белинского с его статьей «Реакция в Германии». Однако В. С. Нечаева — и не без основания — полагает, что к началу ноября Белинский еще не мог знать, что автором статьи является именно Бакунин, что приведенный выше отзыв порожден сведениями, которые стали известными в Москве и Петербурге через Огарева,

Каткова и других лиц (см. 320, стр. 55—57). Как бы то ни было, фактом является солидарность Белинского с левогегельянским направлением Бакунина.

⁸⁶ Предшественниками младогегельянцев в этом отношении были представители так называемой Молодой Германии. При этом некоторые из них (Г. Кюне, Г. Лаубе и др.), критикуя немецкую действительность, не только исходили из идей сен-симонистов и Гейне, но опирались также и на Гегеля (см. 266, стр. 23; 119, стр. 47). Любопытна оценка, которая была дана младогерманству в 1840 г. на страницах «Отечественных записок»: «Это направление развилось в необыкновенной степени критицизм, который сильно поддерживался учением Гегеля, только что повсеместно распространившимся около этого времени» (119, стр. 38), т. е. после «потрясения» 1830 г.

⁸⁷ Ср. у Боткина: «Дух анализа, сомнения и отрицания, составляющий теперь характер современного движения, есть не что иное, как тот дьявол, демон — образ, в котором религиозное чувство воплотило различных врагов своей непосредственности» (15, т. II, стр. 419).

⁸⁸ Термин «алгебра революции» применительно к философии Гегеля Герцен употребил не в 40-х годах, а в 50-х. Контекст, в котором находится этот термин, прямо не свидетельствует о том, что именно так понимал гегелевскую философию Герцен и в 40-е годы. Однако анализ работ писателя показывает, что как раз в 40-е годы Герцен истолковывает гегелевскую диалектику как «алгебру», как общую теорию революции, общую теорию исторического движения, важнейшей закономерностью которого является революционное отрицание старого. Что под термином «алгебра» Герцен разумел именно общую теорию, нас убеждают опять-таки его произведения 40-х годов. В статье «По поводу одной драмы», сравнивая теоретическую и художественную формы отражения действительности, Герцен пишет о театре: «Тут не лекция, не поучение, поднимающее слушателей в сферу отвлеченных всеобщностей, в бесстрастную алгебру, мало относящуюся к каждому потому именно, что она относится ко всем» (45, т. 2, стр. 51). Стоит также обратить внимание на сравнение денег с алгебраической формулой в статье Герцена «По разным поводам» (см. там же, стр. 82) и на отождествление терминов «нормальное отношение» и «алгебраическая формула» в дневнике (см. там же, стр. 281).

Характерно и рассуждение об «алгебре» в «Дилетантизме». Герцен сопоставляет здесь алгебру как логику математики с наукой как логикой исторического мира. «Алгебра — логика математики; алгоритм ее представляет всеобщие законы, результат и самое движение в родовом, вечном, безличном виде. Но парабола только притаилась в уравнении, не умерла в нем, так, как цифра в формуле. Для получения действительно сущего результата буква заменяется цифрой, формула получает живую особенность, уносится в мир событий, из которого вышла, движется и оканчивается практическим результатом, не уничтожая, с своей стороны, формулу... Примеры из формальной науки, — пишет Герцен, явно намекая на несколько иносказательный характер своих рассуждений, — всегда способствуют к уразумению...» (45, т. 3, стр. 66—67). Человек, по Герцену, должен овладеть спекулятивной наукой, т. е. гегелевским методом, разрешиться в ней, понять себя «сосудом истины» и приступить к практическому «действово-

рению» понятого. Сравним это с тем, что писал впоследствии о границах алгебраизма в общественных науках Огарев (см. 134, т. 1, стр. 316—317).

⁸⁹ Данная запись Герцена предшествует изложению им статьи «Два мнения о разладе между церковью и наукой (Христианство и антихристианство)», опубликованной в «Deutsche Jahrbücher» за подписью «Философ» (№ 8, 9; 11 и 12 января 1842 г.).

⁹⁰ Приведем некоторые факты, до сих пор, насколько нам известно, не привлекавшие внимания исследователей, но характеризующие реакцию русской журналистики на младогегельянство.

В № 1 за 1842 г. среди прочих «разных известий» «Отечественные записки» печатают такое сообщение: «У книгопродавца Виганда, в Лейпциге, издателя «Hallische», ныне «Deutsche Jahrbücher» и большей части сочинений неогегелианской школы, вышла брошюра под названием «Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen, ein Ultimatum» [Трубный глас страшного суда над Гегелем—атеистом и антихристом, ультиматум]. Стоит прочесть несколько страниц, и увидите, что тут нет никаких нападок на Гегеля, как заставляет предполагать заглавие, а скорее находятся нападки на противников и приверженцев старой гегелианской школы. Над первыми хотят смеяться, других хотя и вметать в полемику, начавшуюся теперь против *extrême gauche* [крайней левой] гегелианской школы. Сочинителем памфлета с достоверностью почитают профессора Фейербаха или кого-нибудь из его собратий, совершенно сходного с ним в манере «дуть в эту трубу», как выражается немецкий журнал, из которого мы заимствовали это известие» (152, № 1, стр. 41).

Обращает на себя внимание прежде всего то обстоятельство, что «Отечественные записки» говорят о младогегельяндах и их печатном органе как о явлениях, знакомых русскому читателю.

Вышедший анонимно «Трубный глас...» принадлежал перу не Фейербаха, а Бруно Бауэра, который был в то время одним из самых радикальных гегельянцев. В этой работе ясно показано антихристианское начало в учении Гегеля, который назывался здесь революционером гораздо большим, чем даже самые радикальные его истолкователи. Энгельс писал о сочинении Б. Бауэра: «Эта книга уже потому так важна для выяснения позиции Гегеля, что она показывает, как часто в Гегеле независимый, смелый мыслитель брал верх над подающимися тысячам влияний профессором. Она является реабилитацией личности человека, от которого требовали, чтобы он поднялся над своим временем не только в той сфере, где он был гениален, но и в тех областях, где он таковым не был. Здесь — подтверждение того, что Гегель оправдал и это ожидание» (2, т. 41, стр. 177). Энгельс ставил «Трубный глас...» в один ряд с «Сущностью христианства» Фейербаха, «Догматикой» Штрауса и выступлениями «Deutsche Jahrbücher» (см. там же). И вот об этом-то произведении «Отечественные записки» так оперативно сообщали на своих страницах.

Показательно, что составитель корреспонденции не считает возможным оспаривать мнение какого-то немецкого журнала относительно того, что автором «Трубного гласа» является Фейербах: последний причисляется в это время русскими — и не без основания — к «крайней левой» гегельянства...

В этом же самом номере «Отечественных записок» дается информация о ведущем печатном органе «неогегельянской школы». В обзоре «Современная периодическая литература...» К. Р. Липперт писал «о журнале, начавшемся... весьма недавно, именно с 1837 года*, под названием «Hallische», теперь «Deutsche Jahrbücher», издаваемым двумя бывшими профессорами Галльского университета и учениками Гегеля: Рюге и Эхтермейером. Оба они имели в виду совершенное преобразование ученой журналистики, и ограничились исключительно ученостью в Германии. Они сообщают не только отдельные критики, но и общие критические обзоры литературы, характеров замечательнейших лиц из литературного мира, также рассуждения о жизни и действиях университетов, различных академий художеств, школ живописи и т. п. Журнал этот отличается разнообразною духовною жизнью, хотя и в нем отзывается дух ученой касты и принужденный, натянутый тон немецкого ученого» (103, стр. 23). Тут же Липперт указывал, что «более практическое направление имеет издающийся с 1841 г. под редакцией Ридделя в Берлине, также в духе Гегеля, журнал «Athenaeum», имеющий достойных сотрудников» (там же). Таким образом, русскому читателю представлялся и другой младогегельянский орган. Напомним, что в этом журнале была опубликована, в частности, статья Ф. Энгельса (под псевдонимом Фридрих Освальд) «Скитания по Ломбардии» (см. 2, т. 41, стр. 152—162).

Отметим еще одно любопытное свидетельство: 23 февраля 1843 г. М. Катков писал В. А. Елагину из Москвы: «В прошедшее воскресенье провел я у них (у родственников Елагина.— А. В.) вечер, на котором познакомился с Хомяковым, с родственником вашим Киреевским (Петром) — буду непременно и в следующее воскресенье. Рассказывал о наших берлинских приключениях и похождениях. Говорю вам искренно — визит к вашим был для меня приятнейшим из всех московских визитов. Во многих местах смотрели на меня как на зверя, как на апостата, на изменника, покинувшего святое знамя, на коем изображено Sein ** + Nichts = Werden [бытие + ничто = становление], иные вскользя изъявили сожалительное презрение, что я не снимаю шляпы, произнося божественные имена Бруно Бауэра и Фейербаха, другие, что не становлюсь на колени, когда грядет слово Гоголь...» (цит. по 298, стр. 28—29). В этом же письме Катков сообщал, что у Грановского «настойной книгой лежит «Deutsche Jahrbücher», т. е. орган все тех же Бруно Бауэра, Фейербаха и Арнольда Рюге» (там же, стр. 29).

⁹¹ Герцен имеет в виду слова младогегельянца А. Рюге из заключительной части его рецензии на памфлет «Шеллинг и откровение», помещенной в № 128 «Deutsche Jahrbücher» от 31 мая 1842 г.: «Судьба его (Шеллинга.— А. В.), хотя она и заслужена, все же является для него великим несчастьем» (цит. по 45, т. 2, стр. 467).

Русские вообще очень интересовались «поздним» Шеллингом. Еще в 1836 г. Погодин посетил Шеллинга в Мюнхене. В своем отчете Погодин дал краткое описание этой беседы (см. 148, стр. 204—207; 225, кн. 5, стр. 315). В 1839 г. в «Отечественных записках»

* Ошибка: с 1838 г.

** В книге ошибочно: «Kein».

Н. А. Мельгунов поместил статью о своей встрече с Шеллингом, у которого он взял интервью (см. 109, стр. 112—128). О начавшейся борьбе шеллингианцев с гегельянцами и, в частности, о выходе работы Михелета «Шеллинг и Гегель» говорилось в этом журнале в декабре того же года (см. 40, стр. 88—89).

«Я был у Шеллинга в его скромном приюте... — сообщил Шевырев в «Журнале Министерства народного просвещения» (№ 1, 1840), — говорил ему о том ожидании, в каком находится все поколение, воспитанное под влиянием его философии и дошедшее с ним по какому-то предчувствию до великой задачи: необходимого примирения философии с религией. Он был чувствителен к словам моим и сказал мне с сильным чувством самоубеждения: «Я уверен, что русские друзья мои будут мною довольны...» (201, стр. 3). «В своей книге он обещает указать место и Гегелю с его последователями, против которых восстает очень сильно» (там же, стр. 4).

Эта статья вызвала возмущение многих. Как свидетельствовал Н. Ф. Павлов в письме к Шевыреву от 22 марта 1840 г., московские «молодые гегелисты ужасно напали» на нее (см. 137, стр. 562). По словам очень задетого ею Станкевича, Киреевский «взбесился на эту статью» (см. 167, стр. 715).

«Слышали ли вы, что прусское правительство вызывает в Берлин Шеллинга? Это уже решено, и его скоро ждут. Время исполнилось, надо ожидать сильного взрыва. В Берлине Шеллинг должен будет разоблачиться и показать наконец в чем же заключается его учение, которое он доселе так ревниво скрывал. Гегелианцы радуются его приезду и ждут от этого другого результата» — так писал из Берлина 30 января (11 февраля) 1841 г. И. И. Панаеву Катков. И приписывал к этому: «Пусть известие об этом прежде других журналов появится в «Отечественных записках»» (цит. по: 350, т. 1, стр. 340).

Такое известие появилось: в шестом номере «Отечественных записок» было напечатано: «Шеллинга ожидают непременно в течение этого лета...» (87, стр. 116). А в февральском номере журнала за 1842 г. без всяких комментариев был опубликован сокращенный перевод первой берлинской лекции Шеллинга (см. 139, стр. 65—70), состоявшейся 15 ноября 1841 г.

Информацию об этой лекции (она ошибочно датировалась 16 ноября), а также о лекциях Шеллинга 19 ноября и 2 декабря поместил и «Москвитянин» (см. 206).

В самом Берлине лекции Шеллинга слушали Огарев, И. Тургенев, Бакунин, Катков и другие русские. Ю. Ф. Самарин писал в 1842 г. А. Н. Попову: «Душевно радуюсь, что вы остаетесь в Берлине; прошу также не забывать обещания и посылать нам выписки из лекций Шеллинга. Недавно оттуда приехавшие Мельгунов и Тургенев сказывали (это собственные слова последнего), что все порядочные люди приняли сторону Шеллинга и что Гегель похоронен» (158, стр. 283). Попов выполнил обещание и прислал в Москву свое «описание» Шеллинга (см. 67, стр. 335).

В 1844 г. А. Жиряев в своем отчете о пребывании в Берлине писал о Шеллинге: «В критическом разборе новейших философских систем, отдавая полную справедливость заслугам Гегеля в формальной части философии, т. е. логике, в то же время с свойственным ему прямодушием и твердостью раскрыл он и слабую сторону его мета-

физики. Эта откровенность, облеченная силою и резкостью его слога, вызывала неоднократно ропот поклонников Гегеля, заглушаемый, впрочем, каждый раз большинством его собственных последователей» (71, стр. 41).

В статье «Обозрение современного состояния литературы» (1845) Киреевский констатировал, что философия откровения Шеллинга никого не удовлетворила — «ни верующих, ни философствующих». «Самые близкие друзья его видят в нем только мыслителя на пути к вере» (94, т. 2, стр. 8). Правота этого мнения Киреевского подтверждается отзывом о «позднем» Шеллинге Ф. А. Голубинского. «Недавно перечитывал я берлинские лекции Шеллинга, от которого так много ожидали даже лучшие христианские мыслители (Мейер, Стефенс и др.) для высшей философии, для метафизики христианской,— писал Голубинский 23 марта 1843 г. Ю. Бартеневу.— Но выходит, что он от одного берега отстал (и то не совсем), а к другому не пристал. Теперешняя его философия откровения не удовлетворит ни строгим философам, требующим не провещаний оракула, а доказательств,— ни любителям и ученикам премудрости божественной» (53, стр. 430).

⁹² Речь идет о брошюре правого гегельянца Ф. Маргейнеке «Введение к публичным лекциям о значении гегелевской философии в христианской теологии. С приложением особого мнения о критике Б. Бауэром евангельской истории» (Берлин, 1842).

⁹³ Не исключено также, что Герцен был знаком с работой Энгельса в оригинале. Экземпляр брошюры «Шеллинг и откровение» был привезен в Россию князем В. Ф. Одоевским (см. 350, стр. 388). Сравнительно недавно экземпляр этой брошюры был обнаружен среди книг библиотеки Грановского (см. 224, стр. 370—372). Вполне возможно, что это тот самый экземпляр, которым пользовался при составлении своей статьи «Германская литература» Боткин. Статья готовилась в конце 1842 г., а в это время Герцен и Боткин поддерживали тесные отношения (см. 20, стр. 51—53, 58).

⁹⁴ Сравним у Энгельса: «... «гегелинская банда» нисколько не скрывает теперь, что она не может и не хочет больше рассматривать христианство как свой предел. Все основные принципы христианства, мало того, все, что вообще до сих называлось религией, рухнуло под беспощадной критикой разума; абсолютная идея претендует на роль основательницы новой эры. Великий переворот, по отношению к которому французские философы прошлого столетия являлись только предшественниками, получил свое завершение, осуществил свое самозидание в царстве мысли. Философия протестантизма, начавшаяся с Декарта, завершила свое развитие; наступило новое время, и священной обязанностью всех тех, кто идет в ногу с саморазвивающимся духом, является— ввести в сознание нации и сделать жизненным принципом Германии этот грандиозный результат» (2, т. 41, стр. 177—178).

⁹⁵ Боткин дает точный перевод первых двух абзацев работы, опуская лишь фразу: «Ведь давно был брошен Шеллингу вызов со стороны Ганса, Михелета и «Athenäum», а его младшим ученикам — со стороны «Deutsche Jahrbücher»» (2, т. 41, стр. 173). Выпускает Боткин 4-й и 5-й абзацы, фразу из 6-го абзаца насчет того, что влияние гегелевской философии находится на «быстром подъеме», почти весь 7-й абзац. Сокращения, иногда значительные, сделаны

и в последующем тексте. Кое-что Боткин переводит, так сказать, в «смягченном» виде. Если Энгельс пишет о «непонимании» Гегелем «июльской революции в ее всемирно-исторической необходимости» (там же, стр. 176), то у Боткина это положение принимает такой вид: «Отсюда можно объяснить и то, почему для него представлялись в смутном виде последующие события в Европе» (19, № 1, стр. 3).

⁹⁶ Боткиным выпущены здесь очень важные рассуждения Энгельса об ортодоксальном и псевдоисторическом в гегелевской философии религии и права.

⁹⁷ Одна из характеристик, данных Боткиным критическому движению в Германии, напоминает окончание памфлета «Шеллинг и откровение»: «Между тем самое желание парализовать критическое направление необходимо должно было усилить его и способствовать к ясной определенности противоборствующих сторон. Так как немцы ни о чем не любят говорить поверхностно, да и предметы споров слишком глубоки и многосторонни, то противники часто оставляют слишком тесные границы журналов, бросают друг в друга сотнями брошюр, доказывают свои положения в книгах, многотомных сочинениях. А прошло едва ли восемь лет с тех пор, как начало обнаруживаться это движение, — восклицает Боткин, намекая, очевидно, на выход книги Д. Штрауса в 1835 г. — Особенно замечательно то, что люди, направляющие его, отличаются самую глубоко, многостороннейшую ученостью. Но это же самое делает, что прения их доступны только людям, уже сколько-нибудь знакомым с наукою, между тем как большая часть публики остается лишь удивленным, пассивным зрителем их (19, № 1, стр. 3—4). Думается, что, говоря о людях, «направляющих» критику, Боткин имел в виду и автора брошюры «Шеллинг и откровение».

⁹⁸ Далее «критическое движение» определяется лишь как исключительно немецкое явление: «Впрочем, надобно ко всему сказанному присовокупить то, что это новое критическое движение выработано самую германскую жизнь: все его вопросы и спорные пункты суть результаты ее исторического и религиозного развития, и потому надобно знать ступени германской цивилизации и науки, чтоб понимать их. Сверх того, это критическое движение обращается в столь философской сфере, что для русских читателей оно не может представить достаточного интереса. Да притом сколько-нибудь отчетливое изложение его потребовало бы слишком много предварительных исследований» (19, № 1, стр. 4).

⁹⁹ «Пока философия только начинала свое великое дело, естественно, что тогда она удалилась от жизни и заключалась в исключительной сфере самой себя, погрузившись в анализ разума, как силы действующей, и мысли, как предмета разума. Отсюда ее аскетизм, ее холодный и сухой характер, ее суровое одиночество. Кант, отец новейшей философии, был довершителем этого первого труда мышления, предмет которого само мышление, а действующая сила — разум. Содержание философии Фихте уже более общее, и он является в ней пламенным трибуном прав субъективного духа, доведенных им до исключительной односторонности. Шеллинг в великой идее тождества открыл примирение Фихтева я с объективным миром» (16, т. VII, стр. 49).

¹⁰⁰ Сравним также: «Дух человеческий всегда один и тот же, в каких бы формах ни являлся он; форма есть явление идеи, а идея всегда едина и вечна; следовательно, только случайные формы, лишённые жизни, чуждые идеи, могут быть непонятны. Развитие человечества есть непрерывное движение вперед, без возврата назад» (16, т. V, стр. 235). «Понятие (мысль, или идея) есть нечто живое, заключающее в себе силу органического развития из самого себя, способное совершить полный круг развития в самом себе, следовательно, выходящее из самого себя и заключающееся самим же собою» (там же, стр. 293—294). «Все общее есть источник и причина существования всего особого и частного... Все сущее, каждый предмет в природе есть не что иное, как воплотившаяся, обособившаяся идея абсолютного бытия» (там же, стр. 311).

¹⁰¹ Сравним у Гегеля: «Дух по существу дела *действует*, он делает себя тем, что он есть в себе, своим действием, своим произведением... Таким образом действует дух народа: он есть определенный дух, создающий из себя наличный действительный мир, который в данное время держится и существует в своей религии, в своем культе, в своих обычаях, в своем государственном устройстве и в своих политических законах, во всех своих учреждениях, в своих действиях и делах. Это есть его дело — это есть этот народ. Народы суть то, чем оказываются их действия» (34, т. VIII, стр. 70—71).

¹⁰² Противники излишней рационализации, логизации истории, русские социалисты отнюдь не одобряют гегелевский панлогизм. Школу Фейербаха также нельзя сбрасывать со счета. Так, Белинский видит в истории не только движение разума, но и развитие любви — двух сторон одного и того же духа (см. 16, т. VII, стр. 49).

¹⁰³ Герой одного из наиболее популярных романов Тургенева — Рудин — дает истолкование хода истории в духе идеи разумной необходимости. Вот как характеризует его речи Лезнев: «Ничего не оставалось бессмысленным, случайным: во всем высказывалась разумная необходимость и красота, все получало значение ясное и, в то же время, таинственное, каждое отдельное явление жизни звучало аккордом, и мы сами, с каким-то священным ужасом благоговения, с сладким сердечным трепетом, чувствовали себя как бы живыми сосудами вечной истины, орудиями ее, призванными к чему-то великому» (178, Соч., т. VI, стр. 298).

¹⁰⁴ Не случайными оказываются поэтому не только свойственное Герцену уподобление социализма тем учениям, из которых сложилось первоначальное христианство (см. 45, т. 2, стр. 345; т. 3, стр. 204), но и увлечение Белинского учением П. Леру. Именно с этим увлечением (а может, и с влиянием Фейербаха) связано появление у Белинского таких слов в письме от 28 ноября 1842 г.: «Что человек без бога? — труп холодный. Его жизнь в боге, в нем он и умирает и воскресает, и страдает и блаженствует. А что такое бог, если не понятие человека о боге?» (16, т. XII, стр. 119).

¹⁰⁵ Хронологически это совпадает с закатом былой популярности Гегеля в Европе. И. С. Тургенев сообщает в «Письмах из Берлина» (1 марта 1847 г.): «Участие, некогда возбуждаемое в юных и старых сердцах чисто спекулятивной философией, исчезло совершенно — по

крайней мере в юных сердцах... Один Вердер с прежним жаром комментирует логику Гегеля...» (178, Соч., т. I, стр. 314, 315). В статье «Русская литература в 1847 году» А. Галахов констатирует: «Давно ли Германия погружена была в умозрения? Теперь иное время. Метафизическая эпоха германской жизни кончилась. Путешественники, посещавшие Берлин, нашли опустелыми аудитории философских наук. Публика охладела к лекциям pro и contra Гегеля... Внимание и надежды обратились к требованиям общественной жизни, которой нечего делать в холодной отвлеченности философских систем...» (31, стр. 7).

¹⁰⁶ Сравним с оценками, дававшимися в эти годы Луи Блану на страницах «Отечественных записок». В 1846 г. автор обзора «Французская литература» писал: «Луи Блан, известный историк, в сочинении «Organisation du travail», изданном назад тому несколько лет и перепечатанном в конце прошедшего года, предлагает целый план преобразования, если не применимый на практике, то отличающийся остроумием и теплым чувством» (186, № 7, стр. 13). В следующем номере журнал сообщал, что «молодой и даровитый автор «Истории десяти лет» Луи Блан собирается издать «Историю Французской революции». Нельзя не пожелать скорейшего появления этой книги, зная талант и беспристрастие ее сочинителя» (186, № 8, стр. 36). В № 2 за 1847 г. уже отмечалось, что 1-й том «Истории Французской революции» Луи Блана, знаменитого автора «Истории десяти лет», вышел в свет (см. 153, № 2, стр. 224).

В статье «Французская литература. Труды по части истории философии и философии истории», где «отважные отвлеченности» Ламенне сравнивались с таковыми у Гегеля (см. 187, № 11, стр. 4), довольно подробно рассказывалось об этой книге Луи Блана. Автор обзора в отличие от Луи Блана не согласен вести предысторию Французской революции от Гуса и считает, что следует искать ее более непосредственное начало. Луи Блан видит в истории борьбу трех начал — авторитета, индивидуализма и братства, которое, по его мнению, воплощали монтаньяры. Но возможно ли само это деление? Исторические факты восстают против искусственной системы Блана, который вынужден «гнуть» их под свою систему (см. там же, стр. 29—30).

В № 12 за 1847 г. «Отечественные записки», сообщая о выходе второго издания «Destinée sociale» В. Консидерана, сборника (в двух томах) сочинений Сен-Симона, Фурье, Оуэна, чартистов и других социальных мыслителей, обещают: «О сочинении Луи Блана (по истории Французской революции. — А. В.) мы... вероятно, будем еще много говорить, сколько удастся, по крайней мере...» (153, № 12, стр. 179). А уже в следующем номере А. Галахов обвиняет Герцена в воспроизведении идей «Луи Блана и К^о» (см. 31, стр. 21—22). «...Истина дороже Аристотелей и Платонов, и что бы ни говорили другие, а мы должны объявить, — заявляет автор, — что первый том сочинения Луи Блана, при всех своих достоинствах, есть все-таки памфлет, который может грешить против исторической истины если не искажением фактов, то искусным их подбором в пользу любимого учения» (там же, стр. 22).

¹⁰⁷ Это расхождение, по Чернышевскому, получается оттого, что силы, стоящие у руля истории, очень редко оказываются заинтересованными в выводах науки; потому и благоразумие здесь не осу-

ществляется. «Так, рассудок чуть ли не совершенно бессилен в истории, — формулирует важнейшую свою мысль Чернышевский. — Напрасно говорить о нем, это пустая идеология» (193, т. 2, стр. 396).

¹⁰⁸ Правда, некоторые из наиболее истовых приверженцев религиозной веры и махровых идеалистов продолжают нападать на Гегеля. Это относится, в частности, к таким отечественным философам, как П. Д. Юркевич, С. Н. Трубецкой, Н. П. Гиляров-Платонов и др.

¹⁰⁹ Первым сочинением Гегеля, изданным на русском языке, были «Гимназические речи», переведенные Бакуниным и опубликованные с его известным «Предисловием переводчика» в 1838 г. в «Московском наблюдателе».

В 1846 г. в переводе В. Модестова вышла гегелевская «Эстетика» (до этого, в 1842 г., «Отечественные записки», т. XXII, напечатали большое извлечение под названием «О художнике»). В рецензиях, появившихся тогда же на это издание, почти единодушно отмечалось его несовершенство: из трех частей сочинения переведено лишь две, причем не с немецкого, а с французского издания Ш. Бенара, представлявшего собой, собственно говоря, «переделку» гегелевского труда. Впрочем, выход «Эстетики» Гегеля на русском языке способствовал обсуждению не только ее достоинств и недостатков, но и важнейших вопросов эстетической и философской теории вообще (см. 98, 212).

В 1861 г. на русском языке издается гегелевская «Логика», в 1864 г. — «Философия духа», в 1868 г. — «Философия природы». Рецензиями на последнюю книгу откликнулись «Вестник Европы» (№ 5), «Отечественные записки» (№ 8; рецензент — П. Лавров), «Дело» (№ 5; здесь рецензентом выступил П. Ткачев).

Переводчиком всех трех частей гегелевской «Энциклопедии» был В. Чижов. Делая вставки и примечания к гегелевским текстам, он критиковал ряд положений концепции философа. Так, в одном из примечаний, вставленном непосредственно в текст русского издания, в полемике с Гегелем Чижов отстаивал мысль о большой роли ощущений в процессе познания (см. 35, стр. 151—152). Отметим также и такое суждение Чижова: «Читатель без труда заметит, что частности всей государственной теории Гегеля очень мало согласуются с его общими понятиями об истории как саморазвитии народного духа, и о государстве как процессе и результате народного самосознания. Они вполне проникнуты репрессивными стремлениями двадцатых годов, и по справедливости заслужили автору наименование философа реставрации» (там же, стр. 348).

¹¹⁰ Попытка Гейне подчеркнуть революционный характер гегелевской философии вызывает у Писарева одни лишь насмешки. По поводу его «Очерка истории философии и религии в Германии» Писарев говорит: «Общей мысли в этой книге нет ровно никакой, а есть в ней только хорошо рассказанные анекдоты, забавные параллели между французами и немцами, да попадаются иногда такие дикие историко-философские соображения и пророчества, что читатель не может разобрать, шутит ли автор или говорит серьезно... По глубокомысленным соображениям Гейне оказывается, например, что различные фазы немецкой философии в точности соответствуют различным фазам французской революции... Он до такой степени воодушевляется, что пророчествует миру о великих и ужасных событиях, которые вырастут со временем из философских сочинений Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, благополучно похороненных и забытых ближайшим потомством».

вом... Восторженные фразы Гейне о мировом значении немецкой философии оказываются для нашего времени неудачною шуткою или бессмысленным набором слов» (144, т. 4, стр. 236—237).

Глава восьмая

¹¹¹ Почти во всех случаях, когда Добролюбов употребляет слово «диалектика», он имеет в виду абстрактное, сложное, но стройное рассуждательство, подгоняющее живой материал жизни под логические формы. Строго говоря, Добролюбов направляет острие своей полемики против софистики, против профанации диалектики. Об опасности и вреде такого субъективистского понимания диалектики писал в начале 60-х годов Маркс, критиковавший Лассаля за то, что у него «диалектический метод применяется неправильно» — в качестве средства «подведения массы «случаев» под общий принцип» (2, т. 30, стр. 168). «Диалектическая метода, если она не есть развитие самой сущности... становится чисто внешним средством гонять сквозь строй категорий всякую всячину, упражнением в логической гимнастике — тем, чем она была у греческих софистов и у средневековых схоластиков после Абельарда» (45, т. 9, стр. 21—22), — писал в «Былом и думах» Герцен. Но дело в том, что у Добролюбова борьба с пусто-порожной «диалектикой», т. е. собственно со схоластикой и софистикой, принимает иногда форму отрицания диалектики вообще, ее значения для познания действительности. «...Жизнь не уловляется диалектикой», — пишет Добролюбов (64, т. I, стр. 111). Неоднократно Добролюбов противопоставляет «праздную диалектику», — в основе которой, по его мнению, лежит дуализм, разрыв между теорией и действительностью (см. там же, стр. 234), — «здравому смыслу».

¹¹² Сближая понятия «практика» и «действительность». Чернышевский писал, что действительность обнимает «не только настоящее, но и прошедшее, насколько оно выразилось делом, и будущее, насколько оно готовится настоящим» (193, т. 1, стр. 180). Именно в таком толковании данных категорий выступает одно из существенных отличий Чернышевского как от Гегеля, так и от Фейербаха (ср. 284, т. 3, стр. 62).

¹¹³ Исторический прогресс составляет и в романе Чернышевского «Что делать?» предмет горячих обсуждений в кружке «новых людей».

¹¹⁴ Примечательно, что, публикуя в 1888 г. в «Социал-демократе» рецензию на издание Марксовой статьи с предисловием Лаврова, Плеханов, в общем настроенный по отношению к Лаврову весьма критически, положительно отозвался о той части его предисловия, где выяснялся «исторический характер и значение немецкой идеалистической философии» (336, т. 4, стр. 266).

¹¹⁵ Статья подписана Г. Л. По всей вероятности, это был Григорий Федорович Львович (см. 349, стр. 66; 2, т. 21, стр. 601, прим. 310).

¹¹⁶ Правда, и Дейча все же заинтересовал Гегель: в апреле 1890 г. он пишет из Карийской тюрьмы П. Б. Аксельроду: «Гегеля по прочтении пришли мне; его, к слову, большинство здесь, конечно, не читали, считают чуть ли не идиотом!» (62, стр. 252). После выхода статьи Плеханова «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» Дейч писал Засулич: «Жаль, ужасно жаль, что я не могу прочитать его (Плеханова. — А. В.) статьи о «Гегеле», но надеюсь со временем их прочитать...» (там же, стр. 274).

Литература

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 1—46. М., 1955—1969.
3. К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967.
4. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5. Т. 1—55. М., 1958—1965.
5. В. И. Ленин о литературе и искусстве. Изд. 4. М., 1969.

Источники

6. Андросов В. П. Предисловие к статье: Пиктэ. Нью-Ленаркская бумагопрядильня в Шотландии. — «Атеней», 1828, ч. V, № 19.
7. П. В. Анненков и его друзья. Литературные воспоминания и переписка 1835—1885 годов. СПб., 1892.
8. Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1960.
9. А[нненков] П. В.]. Письма из-за границы. Письмо XIII. — «Отечественные записки», 1843, т. XXVII, № 4, отд. VIII.
10. Антонович М. А. Избранные философские сочинения. [М.], 1945.
11. Антонович М. А. Современная философия. — «Современник», 1861, № 2, отд. II.
12. Бакунин М. А. Собрание сочинений и писем, т. I—IV. М., 1934—1935.
13. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М., 1933.
14. В. Г. Белинский и его корреспонденты. М., 1948.
15. Белинский В. Г. Письма, т. I—III. СПб., 1914.
16. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений в тринадцати томах. М., 1953—1959.
17. Благовещенский А. История метод науки законоведения в XVIII веке. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1835, № 6.
18. «Борис Годунов». Сочинение Александра Пушкина (рецензия). — «Московский телеграф», 1833, ч. 49, № 1.
19. Боткин В. Германская литература. — «Отечественные записки», 1843, № 1, 2, 4, отд. VII.
20. Боткин В. П. Письма А. А. Краевскому. — «Отчет императорской Публичной библиотеки за 1889 год». СПб., 1893. Приложения.
21. Боткин В. П. Сочинения, т. I—III. СПб., 1890—1893.
22. Брошюрки. Издаваемые Иваном Кроненбергом... (рецензия). — «Московский телеграф», 1832, ч. 46, № 16.
23. Бузеню. Литературный бюджет Франции 1833 г. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1834, № 7.
24. Буль. Германская литература. — «Отечественные записки», 1839, т. V, № 8, отд. VII.
25. Бурачек С. А. Задача философии. — «Маяк», 1842, т. VI, № 11.
26. Бутырский Н. И. Речь, произнесенная в С.-Петербургском университете... по случаю публичного защищения студентом законоведения Неволиным сочиненного им рассуждения на степень доктора. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1835, № 2, отд. III.

27. Вилльм Г. Опыт о философии Гегеля, перевод Н. Станкевича. — «Телескоп», 1835, № 13—15.
28. Воспоминания о Гегеле. — «Отечественные записки», 1842, т. XX, № 1, отд. VIII.
29. Гавриил, архимандрит. История философии, ч. 1—6, изд. 2. Казань, 1839—1840.
30. Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 1861.
31. [Галахов А. Д.] Русская литература в 1847 году. — «Отечественные записки», 1848, т. LVI, № 1, отд. V.
32. Галахов А. Д. Современное состояние философии во Франции. — «Отечественные записки», 1840, т. XIII, № 12, отд. II.
33. Галич А. И. История философских систем, по иностранным руководствам составленная и изданная, кн. 1—2. СПб., 1818—1819.
34. Гегель. Сочинения в четырнадцать томах. М., 1929—1958.
35. Гегель. Философия духа. СПб., 1864.
36. Гейне Г. Полное собрание сочинений в двенадцати томах. М.—Л., 1935—1949.
37. Гейне Г. Собрание сочинений в десяти томах. М., 1956—1959.
38. Герман [К. Ф.] Des colonies agricoles et de leurs avantages etc. par M. L. F. Huegne de Pommeuse... (рецензия). — «Московский наблюдатель», 1835, часть III. Критика.
39. Германская литература в 1838 году. — «Отечественные записки», 1839, т. I, кн. 1, отд. VII.
40. Германская литература. — «Отечественные записки», 1839, т. VII, кн. 12, отд. VII.
41. Германская литература. — «Отечественные записки», 1841, т. XVIII, № 9, отд. VI.
42. Германская литература. — «Отечественные записки», 1842, т. XX, № 2, отд. VII.
43. Германская литература. — «Отечественные записки», 1844, т. XXXIV, № 6.
44. Германская философия. — «Библиотека для чтения», 1835, т. IX, № 16, апрель, отд. III.
45. Герцен А. И. Собрание сочинений в тридцати томах. М., 1954—1965.
46. Гёте в своих беседах и переписке. — «Библиотека для чтения», 1837, т. XX, отд. II.
47. Гиляров-Платонов Н. П. Онтология Гегеля. — «Вопросы философии и психологии», 1891, № 4, 6; 1892, № 11.
48. Гиляров-Платонов Н. П. Рационалистическое движение философии новых времен. — «Русская беседа», 1859, кн. 3.
49. Г. Л. Кризис философии классического идеализма в Германии. — «Северный вестник», 1889, № 3, 4.
50. [Головачев Г. Ф.]. Германская литература. — «Отечественные записки», 1844, т. XXXIII, № 4, отд. VII.
51. Голос над гробом Гегеля. — «Радуга», 1832, № 1.
52. Голубинский Ф. А. Лекции философии, вып. 1—4. М., 1884—1885.
53. Голубинский Ф. А. Переписка с Ю. Н. Бартевым. — «Русский архив», 1880, кн. III (2).
54. Градовский А. Д. Политическая философия Гегеля. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1870, № 7.
55. Т. Н. Грановский и его переписка, т. 1—2. М., 1897.
56. Грановский Т. Н. Сочинения. Изд. 2, ч. 1—2. М., 1866.

57. Григорьев А. А. Материалы для биографии. Пг., 1917.
58. Губер Э. И. О философии. — «Отечественные записки», 1839, т. I—II, кн. 1, 3, отд. II.
59. Давыдов И. И. Возможна ли у нас германская философия? — «Москвитянин», 1841, № 3.
60. Давыдов И. И. Опыт руководства к истории философии... М., 1820.
61. Данилевский Н. Я. Учение Фурье. — «Петрашевцы. Сборник материалов», т. II. М., 1927.
62. Дейч Л. Г. Письма к В. И. Засулич и остальным членам группы «Освобождения труда». — «Группа «Освобождение труда»», сб. № 2. М., 1924.
63. Дело петрашевцев, т. I—III. М.—Л., 1937—1951.
64. Добролюбов Н. А. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1948.
65. Добролюбов Н. А. Собрание сочинений в девяти томах. М., 1961—1964.
66. Достоевский Ф. М. Полное собрание художественных произведений в тринадцати томах. Л., 1926—1930.
67. Елагина А. П. Письмо А. Н. Попову от 23 сентября 1842 г. — «Русский архив», 1886, кн. 3.
68. [Ефимович И. А.] Взгляд на системы философии XIX века во Франции. — «Московский наблюдатель», 1835, ч. V.
69. Ефимович И. А. Взгляд на философские системы Франции XIX столетия. — «Московский наблюдатель», 1837, ч. XII, № 5.
70. Ефимович И. А. Руководство к логике, изданное Н. Рождественским (рецензия). — «Московский наблюдатель», 1839, ч. I, № 1, отд. IV.
71. Жиряев А. С. Отчет за второе полугодие пребывания за границею. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1844, № 12, отд. IV.
72. Жуковский Ю. Г. Карл Маркс и его книга о капитале. — «Вестник Европы», 1877, т. V, кн. 9.
73. Здравый смысл и Барон Брамбеус. — «Телескоп», 1834, ч. XXI.
74. И. Б. Замечания на статью г-на Сея... — «Московский телеграф», 1827, ч. XVI, № 15. Критика.
75. Из переписки недавних деятелей (Материалы для истории русского общества). — «Русская мысль», 1888, № 10, 11.
76. Из переписки недавних деятелей (Материалы для истории русского общества). — «Русская мысль», 1889, № 1, 4, 9.
77. Из переписки недавних деятелей (Материалы для истории русского общества). — «Русская мысль», 1890, № 4, 8, 9, 10.
78. Избранные произведения венгерских мыслителей. Конец XVIII — середина XIX в. М., 1965.
79. Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей в трех томах. М., 1955—1958.
80. Известия о занятиях русских молодых ученых... за границею. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1834, № 9.
81. Известия о новых книгах... — «Благонамеренный», 1821, ч. XIV, апрель, № VII—VIII. Прибавление.
82. «Изложение учения Сен-Симона». М., 1961.
83. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. Т. 1—2. М., 1918.

84. Историко-революционная хрестоматия, т. I. М., 1923.
85. *Ж. Р.* «Философия права» Евгения Лерминье... (рецензия).— «Телескоп», 1832, ч. 7, № 1.
86. *Кавелин К. Д.* Собрание сочинений в четырех томах. СПб., 1897—1900.
87. *Катков М. Н.* Берлинские новости.— «Отечественные записки», 1841, т. XVI, № 6, отд. VII.
88. *Катков М. Н.* Германская литература.— «Отечественные записки», 1841, № 3, 6, отд. VI.
89. *Кедров И. А.* Опыт философии природы. СПб., 1838.
90. *Кине Э.* Будущая участь словесности и изящных искусств в Германии.— «Московский телеграф», 1932, ч. 47, 17, сентябрь.
91. *Кине Э.* Жизнь и философия.— «Маяк», 1840, ч. IX.
92. *Кине Э.* Связь философии с жизнью.— «Телескоп», 1832, № 10.
93. *Кине Э.* Состояние искусства в Германии.— «Телескоп», 1833, ч. XIII, № 1.
94. *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений в двух томах. М., 1861.
95. *Ключевский В. О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968.
96. *Краевский А. А.* Обзорение русских газет и журналов за первую половину 1835 года. 2. Философия.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1836, № 3.
97. *Крылов Н. И.* Об историческом значении русского права...— «Речи произнесенные в торжественном собрании императорского Московского университета, 11 июня 1838». М., 1838.
98. «Курс эстетики, или Наука изящного».— «Отечественные записки», 1847, т. LIII, № 7, отд. V.
99. *Лавров П. Л.* Собрание сочинений. Серия V. Статьи по истории религии, вып. 1. Пг., 1917.
100. *Лавров П. Л.* Философия и социология. Избранные произведения в двух томах. М., 1965.
101. *Лерминье Ж.-Л.-Э.* Немецкая историческая школа юриспруденции.— «Телескоп». 1831, № 16 (перевод Ф. М.).
102. *Лерминье Ж.-Л.-Э.* Эклектизм Кузенья.— «Телескоп», 1832, № 6 (перевод Ф. М.).
103. *Липперт К. Р.* Современная периодическая литература во Франции, в Англии, Соединенных Штатах, Германии, Италии, Испании и Португалии.— «Отечественные записки», 1842, т. XX, № 1, отд. VII.
104. *Липперт К. Р.* Французская литература.— «Отечественные записки», 1842, т. XX, № 2; т. XXI, № 4, отд. VII.
105. *Лисицын В.* Идеализм в его генетическом и историческом развитии.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1839, ч. XXIII, № 7.
106. *Лушин М. М.* Переход средней истории к новой и значение сей последней.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1835, № 9.
107. *Майков В. Н.* Сочинения в двух томах. Киев. 1901
108. Материалы по истории цензуры в России (сообщ. В. И. Семевский).— «Голос минувшего», 1913, № 4.
109. *Мельгунов Н. А.* Шеллинг (Из путевых записок).— «Отечественные записки». 1839, т. III, кн. 5, отд. II.

110. *Милютин В. А.* Избранные произведения. [М.], 1946.
111. *Милютин В. А.* «Опыт о народном богатстве...» (рецензия).— «Отечественные записки», 1847, № 11, отд. V.
112. *Михайловский Н. К.* Литература и жизнь.— «Русское богатство», 1894, № 10.
113. *Надеждин Н. И.* Европейизм и народность в отношении к русской словесности.— «Телескоп», 1836, ч. XXXI, № 1, 2.
114. [*Надеждин Н. И.*] «Новый курс философии». Сочинение Е. Жерюзе (рецензия).— «Литературные прибавления к «Русскому инвалиду», 1837, № 1, январь.
115. *Налбандян М. Л.* Гегель и его время.— Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1954.
116. «Наука вещественной природы, или Динамика вещества...» *И. Вебера* (рецензия).— «Библиотека для чтения», 1838, т. XXIII, отд. VI.
117. *Неверов Я. М.* Взгляд на историю русской литературы... — «Отечественные записки», 1840, т. IX, № 3, отд. II.
118. *Неверов Я. М.* Германская литература.— «Отечественные записки», 1840, т. VIII, № 1, отд. V.
119. *Неверов Я. М.* Германская литература в последнее десятилетие, 1830—1840 г. [г.]— «Отечественные записки», 1840, т. X, № 5, отд. II.
120. *Неверов Я. М.* Эдуард Ганс.— «Отечественные записки», 1839, т. IV, кн. 6, отд. II.
121. *Неволин К. А.* Введение в философию права. СПб., 1835.
122. *Неволин К. А.* О соединении теории с практикою в изучении законов и в делопроизводстве.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1835, № 12.
123. *Неволин К. А.* Энциклопедия законовения, ч. 1—2. Киев, 1839—1840.
124. Немецкая словесность.— «Телескоп», 1832, № 13, Новости иностранной литературы.
125. *Никитенко А. В.* Дневник, т. 1—3. М., 1955—1956.
126. *Новицкий О. М.* Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1838, № 2.
127. *Новицкий О. М.* Очерк индийской философии.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1844, № 3.
128. Новые иностранные книги.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1835, № 5.
129. «О истине». Соч. *И. Х. Гейнрота* (рецензия).— «Библиотека для чтения», 1836, т. XIV, отд. VI.
130. О пробных лекциях университетских воспитанников, недавно возвратившихся из-за границы.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1835, № 9.
131. Обзорение русских газет и журналов.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1839, № 8, отд. VI.
132. Общий отчет, представленный его императорскому величеству по Министерству народного просвещения за 1837 год.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1838, № 4.
133. *Огарев Н. П.* Избранные произведения в двух томах. М., 1956.
134. *Огарев Н. П.* Избранные социально-политические и философские произведения в двух томах. М., 1952—1956.

135. *Огарев Н. П.* Письмо к автору «Возражения на статью «Колокола», помещенного в 18 листе.— «Колокол», 1859, лист. 38.
136. *Одоевский В. Ф.* Прибавление к предыдущему разговору...— «Мнемозина», 1824, ч. III.
137. *Павлов Н. Ф.* Письма к С. П. Шевыреву.— «Русский архив», 1897, № 4.
138. *Панаев И. И.* Тля. Не-повесть.— «Отечественные записки», 1843, т. XXVI, № 2, отд. I.
139. Первая лекция Шеллинга в Берлине.— «Отечественные записки», 1842, т. XX, № 2, отд. VIII.
140. *Петрашевцы.* Сборник материалов, т. 1—3. М.—Л., 1926—1928.
141. *Печерин В. С.* Замогильные записки. Тверь, 1932.
142. *Писарев Д. И.* Вильгельм Гумбольдт.— «Сборник, издаваемый студентами Петербургского университета», вып. 2, 1860.
143. *Писарев Д. И.* Полное собрание сочинений в шести томах. СПб., 1900—1901.
144. *Писарев Д. И.* Сочинения в четырех томах. М., 1955—1956.
145. *Плеханов Г. В.* Письма к В. И. Засулич (от 1888 по 1893 г.)— «Группа «Освобождение труда»», сб. № 3. М.—Л., 1925.
146. *Погодин М. П.* О всеобщей истории.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1834, № 1.
147. *Погодин М. П.* Параллель русской истории с историею западных европейских государств, относительно начала.— «Москвитянин», 1845, № 1. Науки.
148. *Погодин М. П.* Письмо из Германии от 15 сентября 1835 г.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1836, № 7.
149. *Полевой Н. А.* Несколько слов о современной русской критике.— «Русский вестник», 1842, № 1.
150. *Полевой Н. А.* «Сокращенная история французской литературы...». Соч. Низара (рецензия).— «Русский вестник», 1841, т. I.
151. *Попов А. [Н.]* О философских принципах государственного права.— «Москвитянин», 1845, № 3.
152. Разные известия.— «Отечественные записки», 1842, т. XX, № 1, 2; т. XXV, № 11, 12, отд. VIII.
153. Разные известия и новости заграничные.— «Отечественные записки», 1847, № 2, 12, отд. VIII.
154. *Редкин П. Г.* Обзорение гегелевой логики.— «Москвитянин», 1841, ч. IV, № 8.
155. «Речи, произнесенные в торжественном собрании...» (рецензия).— «Московский наблюдатель», 1838, ч. XVII, май, кн. 2.
156. *Ридель К.* Buch der Lieder von H. Heine (рецензия).— «Московский наблюдатель», 1839, ч., I, № 1, отд. VI.
157. «Русские пропилеи», т. I—IV. М., 1915—1918.
158. *Самарин Ю. Ф.* Письма 1840—1845 гг.— «Русский архив», 1880, т. II.
159. С*** [Сенковский О.] Гений.— «Энциклопедический лексикон», т. 14. СПб., 1838.
160. *Сен-Симон А.* Избранные сочинения в двух томах. М., 1948.
161. *Сен-Симон А.* Сочинения. М.—Пг., 1923.

162. Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. СПб., 1833.
163. Сидонский Ф. Ф. Умозрение. — «Сын отечества и Северный архив», 1834, № 48.
164. Соколов Н. П. Взгляд на философию Гегеля. — «Православный собеседник», 1861.
165. Соловьев Е. Гегель. Биографический очерк. СПб., 1891.
166. Список лицам... совершенствующимся за границею. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1834, № 2.
167. Станкевич Н. В. Переписка. М., 1914.
168. Станкевич Н. В. Стихотворения — трагедия — проза. СПб., 1890.
169. Старчевский А. Обзорение русских газет и журналов. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1844, № 7.
170. Стасюлевич М. М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб., 1866.
171. Страхов Н. Н. Значение гегелевой философии в настоящее время. — «Светоч», 1860, кн. I.
172. Стурдза А. С. Нечто о философии христианской. — «Москвитянин», 1844, № 1.
173. Т. Т. Т. Замечательнейшие книги, вышедшие в прошлом году во Франции. — «Московский наблюдатель», 1837, ч. XII.
174. Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы в семи томах. М., 1932—1937.
175. Томас Морус и его утопия. — «Библиотека для чтения», 1837, т. XXIV, отд. III.
176. [Тургенев А. И.] Письмо из Дрездена (извлечение). — «Московский телеграф», 1827, ч. XIII, № 2 (подпись: Э. А.).
177. Тургенев А. И. Хроника русского. Дневники (1825—1826). М.—Л., 1964.
178. Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати восьми томах. Сочинения в пятнадцати томах. М., 1960—1968. Письма в тринадцати томах. М., 1961—1970.
179. Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1955—1956.
180. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. М., 1967.
181. Филарет, митрополит. Слово, произнесенное при освящении... церкви во имя св. мученицы Татьяны. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1837, № 9, отд. 2.
182. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953.
183. Fr. [Фрауэнштедт Ю.?] Некрология Гегеля. — «Телескоп», 1831, № 19. Хроника.
184. Французская литература. — «Отечественные записки», 1841, т. XIV, № 2; т. XVII, № 9, отд. VI.
185. Французская литература. — «Отечественные записки», 1844, т. XXXII, № 1; т. XXXV, № 7, отд. VII.
186. Французская литература. — «Отечественные записки», 1846, т. XLVII, № 7, 8, отд. VII.
187. Французская литература. — «Отечественные записки», 1847, т. L, № 1; LV, № 11, отд. VII.
188. Фурье Ш. Избранные сочинения в четырех томах. М., 1954.

135. *Огарев Н. П.* Письмо к автору «Возражения на статью «Колокола», помещенного в 18 листе.— «Колокол», 1859, лист. 38.
136. *Одоевский В. Ф.* Прибавление к предыдущему разговору...— «Мнемозина», 1824, ч. III.
137. *Павлов Н. Ф.* Письма к С. П. Шевыреву.— «Русский архив», 1897, № 4.
138. *Панаев И. И.* Тля. Не-повесть.— «Отечественные записки», 1843, т. XXVI, № 2, отд. I.
139. Первая лекция Шеллинга в Берлине.— «Отечественные записки», 1842, т. XX, № 2, отд. VIII.
140. *Петрашевцы.* Сборник материалов, т. 1—3. М.—Л., 1926—1928.
141. *Печерин В. С.* Замогильные записки. Тверь, 1932.
142. *Писарев Д. И.* Вильгельм Гумбольдт.— «Сборник, издаваемый студентами Петербургского университета», вып. 2, 1860.
143. *Писарев Д. И.* Полное собрание сочинений в шести томах. СПб., 1900—1901.
144. *Писарев Д. И.* Сочинения в четырех томах. М., 1955—1956.
145. *Плеханов Г. В.* Письма к В. И. Засулич (от 1888 по 1893 г.)— «Группа «Освобождение труда», сб. № 3. М.—Л., 1925.
146. *Погодин М. П.* О всеобщей истории.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1834, № 1.
147. *Погодин М. П.* Параллель русской истории с историею западных европейских государств, относительно начала.— «Москвитянин», 1845, № 1. Науки.
148. *Погодин М. П.* Письмо из Германии от 15 сентября 1835 г.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1836, № 7.
149. *Полевой Н. А.* Несколько слов о современной русской критике.— «Русский вестник», 1842, № 1.
150. *Полевой Н. А.* «Сокращенная история французской литературы...». Соч. Низара (рецензия).— «Русский вестник», 1841, т. I.
151. *Попов А. [Н.]* О философских принципах государственного права.— «Москвитянин», 1845, № 3.
152. Разные известия.— «Отечественные записки», 1842, т. XX, № 1, 2; т. XXV, № 11, 12, отд. VIII.
153. Разные известия и новости заграничные.— «Отечественные записки», 1847, № 2, 12, отд. VIII.
154. *Редкин П. Г.* Обзорение гегелевой логики.— «Москвитянин», 1841, ч. IV, № 8.
155. «Речи, произнесенные в торжественном собрании...» (рецензия).— «Московский наблюдатель», 1838, ч. XVII, май, кн. 2.
156. *Ридель К.* Buch der Lieder von H. Heine (рецензия).— «Московский наблюдатель», 1839, ч., I, № 1, отд. VI.
157. «Русские пропилеи», т. I—IV. М., 1915—1918.
158. *Самарин Ю. Ф.* Письма 1840—1845 гг.— «Русский архив», 1880, т. II.
159. С*** [Сенковский О.] Гений.— «Энциклопедический лексикон», т. 14. СПб., 1838.
160. *Сен-Симон А.* Избранные сочинения в двух томах. М., 1948.
161. *Сен-Симон А.* Сочинения. М.—Пг., 1923.

162. Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. СПб., 1833.
163. Сидонский Ф. Ф. Умозрение. — «Сын отечества и Северный архив», 1834, № 48.
164. Соколов Н. П. Взгляд на философию Гегеля. — «Православный собеседник», 1861.
165. Соловьев Е. Гегель. Биографический очерк. СПб., 1891.
166. Список лицам... совершенствующимся за границею. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1834, № 2.
167. Станкевич Н. В. Переписка. М., 1914.
168. Станкевич Н. В. Стихотворения — трагедия — проза. СПб., 1890.
169. Старчевский А. Обзорение русских газет и журналов. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1844, № 7.
170. Стасюлевич М. М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб., 1866.
171. Страхов Н. Н. Значение гегелевой философии в настоящее время. — «Светоч», 1860, кн. I.
172. Стурдза А. С. Нечто о философии христианской. — «Москвитянин», 1844, № 1.
173. Т. Т. Т. Замечательнейшие книги, вышедшие в прошлом году во Франции. — «Московский наблюдатель», 1837, ч. XII.
174. Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы в семи томах. М., 1932—1937.
175. Томас Морус и его утопия. — «Библиотека для чтения», 1837, т. XXIV, отд. III.
176. [Тургенев А. И.] Письмо из Дрездена (извлечение). — «Московский телеграф», 1827, ч. XIII, № 2 (подпись: Э. А.).
177. Тургенев А. И. Хроника русского. Дневники (1825—1826). М.—Л., 1964.
178. Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати восьми томах. Сочинения в пятнадцати томах. М., 1960—1968. Письма в тринадцати томах. М., 1961—1970.
179. Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1955—1956.
180. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. М., 1967.
181. Филарет, митрополит. Слово, произнесенное при освящении... церкви во имя св. мученицы Татьяны. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1837, № 9, отд. 2.
182. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953.
183. Fr. [Фрауэнштедт Ю.?] Некрология Гегеля. — «Телескоп», 1831, № 19. Хроника.
184. Французская литература. — «Отечественные записки», 1841, т. XIV, № 2; т. XVII, № 9, отд. VI.
185. Французская литература — «Отечественные записки», 1844, т. XXXII, № 1; т. XXXV, № 7, отд. VII.
186. Французская литература. — «Отечественные записки», 1846, т. XLVII, № 7, 8, отд. VII.
187. Французская литература. — «Отечественные записки», 1847, т. L, № 1; LV, № 11, отд. VII.
188. Фурье Ш. Избранные сочинения в четырех томах. М., 1954.

189. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений в восьми томах. М., 1900—1904.
190. Цешковский А. Прологомены к историософии (отрывки). — Антология мировой философии в четырех томах, т. 3. М., 1971.
191. Чаадаев П. Я. Сочинения и письма в двух томах. М., 1914.
192. Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников, т. II. Саратов, 1959.
193. Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения в трех томах. М., 1950—1951.
194. Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений в пятнадцати томах. М., 1939—1953.
195. Чичерин Б. Н. Москва сороковых годов. М., 1929.
196. Чичерин Б. Н. Несколько слов о философско-исторических взглядах Грановского. — «Вопросы философии и психологии», 1897, т. VIII.
197. Ч.-в. М. Л. Магницкий. Новые материалы к его характеристике. — «Русская старина», 1875, № 11.
198. Schveihard A. [Швейгаард А.]. Немецкая философия. — «Московский наблюдатель», 1837, ч. XIV.
199. Шевырев С. П. Беседы Баадера. — «Москвитянин», 1841, № 6.
200. Шевырев С. П. Взгляд русского на современное образование Европы. — «Москвитянин», 1841, № 1.
201. Шевырев С. П. Извлечение из писем (от 14 (26) октября и 8 (20) ноября 1839 г.). — «Журнал Министерства народного просвещения», 1840, № 1, отд. IV.
202. Шевырев С. П. История поэзии. М., 1835.
203. Шевырев С. П. Характеристика образования главнейших новых народов Западной Европы. — «Ученые записки императорского Московского университета», 1834, № 3, 4.
204. Шевырев С. П. Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов. М., 1835.
205. Шелгунов Н. В. Немцы мысли и немцы дела. — «Дело», 1870, № 11.
206. Шеллинг в Берлине. — «Москвитянин», 1842, № 1. Известия.
207. Шестидесятые годы. М. А. Антонович. Воспоминания. Г. Э. Елисеев. Воспоминания. М.—Л., 1933.
208. Штраус Д. Жизнь Иисуса, ч. I. М., 1907.
209. В. Энгельсон и его письма к А. И. Герцену (сообщ. М.). — «Всемирный вестник», 1907, № 1.
210. «Энциклопедия законоведения...» Сочинение К. Неволлина (рецензия). — «Отечественные записки», 1841, т. XV, № 4, отд. VI. Русская литература.
211. Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. — «Московские университетские известия», 1865, № 5. М., 1866.
212. Яфимович И. О переводе Эстетики Гегеля г. Модестова. — «Санкт-Петербургские ведомости», 1847, № 176.

Исследования

213. Алпатов М. А. Утопический социализм и теория классовой борьбы. — «Из истории социально-политических идей». М., 1965.

214. Андрианов А. А. Т. Н. Грановский и общественное движение в России 40-х и первой половины 50-х годов XIX в. Автореферат диссертации. М., 1956.
215. Анохин А. М. К критике гегелевского понимания соотношения философии и религии. — «Историко-философский сборник». М., 1969.
216. Архангельский К. П. По поводу первой биографии Станкевича. — «Труды Воронежского государственного университета», т. III, 1926.
217. Асмус В. Ф. Борьба философских течений в Московском университете. — «Вопросы истории», 1946, № 1.
218. Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии Гегеля. — «Философские науки», 1970, № 5.
219. Бабаев Ю. В. Из истории утверждения неогегельянства в России. — «Вестник Московского университета», серия VIII. Философия, 1968, № 6.
220. Бабаев Ю. В. О характере преодоления абсолютного идеализма Гегеля в феноменальном формализме Дебольского. — «Историко-философский сборник». М., 1968.
221. Байер В. Р. О философии права Гегеля. — «Вопросы философии», 1968, № 2.
222. Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
223. Бакст Э. Белинский и Энгельс (Что читал Белинский в «Немецко-французском ежегоднике»). — «Вопросы литературы», 1970, № 11.
224. Барановская М. Ю. Книга Ф. Энгельса в библиотеке Т. Н. Грановского. — «Прометей», т. I. М., 1966.
225. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина, кн. 1—22. СПб., 1888—1910.
226. Бендрикова Л. А. Луи Блан как историк. Историкографический очерк. М., 1959.
227. Берти Дж. Демократы и социалисты в период Рисорджименто. М., 1965.
228. Бестужев И. В. Развитие представлений о будущем человечества в домарксовской общественной мысли. — «Вопросы истории», 1966, № 11.
229. Бобров Е. А. Философия в России, вып. 1—6. Казань, 1899—1902.
230. Богомолов А. С. Философия Гегеля и современность. — «Коммунист», 1970, № 14.
231. Бузескул В. П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века, т. I. Л., 1930.
232. Бур М. Фихте. М., 1965.
233. Бушцев С. Великий русский гегельянец и материалист. — «Фронт науки и техники», 1935, № 1.
234. Быховский Б. Э. Конец немецкой классической философии. — «Философские науки», 1971, № 5.
235. Быховский Б. Э. Критика Герценом классической немецкой философии. — «Под знаменем марксизма», 1943, № 2.
236. Быховский Б. Э. Людвиг Фейербах. М., 1967.
237. Вайнштейн О. Л. Развитие исторической мысли и исторической науки в Германии первой половины XIX в. — «Историография Нового времени стран Европы и Америки». М., 1967.

281. *Иовчук М. Т.* Интерпретации и оценки философии Гегеля в России XIX в. — «Философские науки», 1971, № 3.
282. История польской литературы, т. 1. М., 1968.
283. История философии, т. 3. М., 1943.
284. История философии в СССР, т. 2—3. М., 1968.
285. *Каменский Э. А. Ф. Шеллинг в русской философии начала XIX в.* — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 6.
286. *Кандель Е. П.* Из истории борьбы Маркса и Энгельса с немецким «истинным социализмом». — «Из истории формирования и развития марксизма». М., 1958.
287. *Квитко Д. Ю.* Пьер Жозеф Прудон. — «Историко-философский сборник». М., 1968.
288. *Кирпичников А. И. В. И. Григорович и его значение в истории русской науки.* — «Исторический вестник», 1892, № 12.
289. *Киссель М. А. и Эмдин М. В.* Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Л., 1966.
290. *Ковалевский М. М.* Шеллингианство и гегельянство в России (К истории немецких культурных влияний). — «Вестник Европы», 1915, № 11.
291. *Козан Л. А. Гогоцкий.* — «Философская энциклопедия», т. 1. М., 1960.
292. *Козан Л. А.* Философско-исторические взгляды Д. Л. Крюкова. — «Вопросы философии», 1961, № 7.
293. *Колупанов Н. П.* Биография А. И. Кошелева, т. I—II. М., 1889—1892.
294. *Комарович В. Л.* Идеи французских социальных утопий в мировоззрении Белинского. — «Венок Белинскому». М., 1924.
295. *Корнилов А. А.* Молодые годы Михаила Бакунина. М., 1915.
296. *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1, 1818—1844. М., 1959.
297. *Кузнецов В. И. Н. В. Станкевич.* — «Очерки литературной жизни Воронежского края». Воронеж, 1970.
298. *Кулешов В. И.* «Отечественные записки» и литература 40-х годов XIX в. М., 1958.
299. *Лейкина-Свирская В. Р.* Утопический социализм петрашевцев. — «История социалистических учений». М., 1964.
300. Лениннизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970.
301. *Леонов О. Д.* Путь Карла Маркса к научному взгляду на религию. М., 1961.
302. *Лиоренцевич И. В.* Выступление «Современника» в середине XIX в. против русского гегельянства. — «Философские и социологические исследования». Л., 1967.
303. *Мадиссон Ю. К.* Молодой Лунин. — «Проблемы историографии». Воронеж, 1960.
304. *Малинин В. А.* Философия истории Гегеля и русская философия XIX века. — «VII Международный гегелевский философский конгресс. Доклады советских ученых». М., 1970.
305. *Малинин В. А. и Сидоров М. И.* Предшественники научного социализма в России. М., 1963.
306. *Мани Ю. В.* Русская философская эстетика (1820—1830-е годы). М., 1969.

307. *Маньковский Б. С.* Учение Гегеля о государстве и современность. М., 1970.

308. *Маркузе А. П.* Политические идеи младогегельянцев в 30—40-х годах XIX в. — «Ученые записки Ленинградского университета», № 100. Серия философских наук, вып. I, 1947.

309. *Машкин А.* Фейербах в истории русской критики. — «Памяти Людвиг Фейербаха». Изд. 2. Харьков, 1923.

310. *Мезенцев П. А.* Белинский. Проблемы идейного развития и творческого наследия. М., 1957.

311. *Мезенцев П. А.* Эволюция эстетической мысли Белинского. Автореферат диссертации. М., 1967.

312. *Митин М. Б.* «Философия истории» Гегеля и современность. — «VII Международный гегелевский конгресс. Доклады советских ученых». М., 1970.

313. *Молок А. И.* Развитие исторической мысли и исторической науки во Франции первой половины XIX в. — «Историография Нового времени стран Европы и Америки». М., 1967.

314. *Мушин Б. Э.* Белинский о диалектике «отрицания» в истории. — «Ученые записки Удмуртского педагогического института», вып. I, 1964.

315. *Нарский И. С.* Мировоззрение Э. Дембовского. М., 1954.

316. *Науменко Л. К.* К характеристике социально-политической природы гегелевской философии. — «Известия АН Казахской ССР», серия экономики, философии, права, вып. I, 1959.

317. [*Нведёнский С.*] Катков и Белинский (1837—1840). — «Русский вестник», 1888, № 6 (подпись: С.).

318. *Нерсесянц В. С.* Гегелевская диалектика политики. — «Вопросы философии», 1970, № 8.

319. *Нечаева В. С. В. Г.* Белинский. Жизнь и творчество. 1836—1841. М., 1961.

320. *Нечаева В. С. В. Г.* Белинский. Жизнь и творчество. 1842—1848. М., 1967.

321. *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901.

322. *Овсянников М. Ф.* Гегель. М., 1972.

323. *Овсянников М. Ф.* О марксистской оценке социологической концепции Гегеля. — «Проблемы истории философской и социологической мысли XIX в.» М., 1960.

324. *Ойзерман Т. И.* Социальный смысл философии Гегеля. — «Вопросы философии», 1970, № 8.

325. *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. М., 1962.

326. *Оксман Ю. Г. В. Г.* Белинский и политические традиции декабристов. — «Декабристы в Москве». М., 1964.

327. *Оксман Ю. Г.* Летопись жизни и творчества В. Г. Белинского. М., 1958.

328. *Орлик О. В.* Русская общественная мысль 30—40-х гг. XIX в. и европейский утопический социализм. — «Исторические записки», т. 82. М., 1968.

329. *Парамонов Г. М.* Влияние философии истории Гегеля на зарождение теории славянофильства. — «Вопросы философии и социологии», вып. I. Л., 1969.

330. *Пионтковский А. А.* Вопросы государства и права в филосо-

фии Гегеля. — «Проблемы истории философской и социологической мысли XIX века». М., 1960.

331. Пионтковский А. А. Познание и исторический процесс. — «VII Международный гегелевский конгресс. Доклады советских ученых». М., 1970.

332. Пипер Л. О. Мироззрение Герцена. Историко-философский очерк. М.—Л., 1935.

333. Пирумова Н. М. Бакунин. М., 1970.

334. Пирумова Н. М. М. А. Бакунин. М., 1966.

335. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения в пяти томах. М., 1956—1958.

336. Плеханов Г. В. Сочинения в двадцати четырех томах. М., 1923—1927.

337. Поляков М. Я. Виссарион Белинский. Личность — идеи — эпоха. М., 1960.

338. Путинцев В. А. О встречах Белинского и Огарева с Герценом в Новгороде в 1841—1842 гг. — «Известия АН СССР». Отделение литературы и языка, т. XVII, вып. 5, 1958.

339. Радек Л. С. Отклик А. И. Герцена на этику Л. Фейербаха в статье «Капризы и раздумье». — «Ученые записки Андиганского педагогического института», вып. 3, 1956.

340. Радлов Э. История русской философии. Пг., 1921.

341. Резвицкий И. И. Категория совести в этике Гегеля. — «Вестник Ленинградского университета», № 5. Серия экономики, философии и права, вып. I, 1965.

342. Реизов Б. Г. Французская романтическая историография. Л., 1956.

343. Рейман П. Основные течения в немецкой литературе 1750—1848 гг. М., 1959.

344. Розенталь М. М. Философские взгляды Чернышевского. М., 1948.

345. Рудницкая Е. Л. Н. П. Огарев в русском революционном движении. М., 1969.

346. Рудницкая Е. Л. Социалистические идеалы Н. П. Огарева. — «История социалистических учений». М., 1964.

347. Руднянский С. Энгельс и младогегельянцы в России и в Польше в 40-х годах XIX в. — «Под знаменем марксизма», 1941, № 5.

348. Русско-европейские литературные связи. М.—Л., 1966.

349. Рязанов Д. Предисловие к «Переписке Ф. Энгельса с Н.—оном». — «Летописи марксизма», 1930, № 3 (13).

350. Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель, т. I, ч. 1—2. М., 1913.

351. Сеин Н. Г. Историческая концепция Гегеля и место в ней народов Востока. — «VII Международный гегелевский конгресс. Доклады советских ученых». М., 1970.

352. Серебряков М. В. Из истории борьбы Маркса и Энгельса против мелкобуржуазных течений в 40-х годах XIX в. — «Ученые записки Ленинградского университета», № 168. Философские науки, вып. 5, 1955.

353. Серебряков М. В. Немецкий социализм и борьба с ним Маркса и Энгельса. — «Ученые записки Ленинградского университета», № 109. Серия философских наук, вып. 2, 1948.

354. *Серебряков М. В.* Фридрих Энгельс в молодости. Л., 1958.
355. *Ситковский Е. П.* Диалектика в гегелевском учении о всемирной истории. — «VII Международный гегелевский конгресс. Доклады советских ученых». М., 1970.
356. *Ситковский Е. П.* Философия Гегеля и вопросы религии. — «Вопросы научного атеизма», вып. 10. М., 1970.
357. *Смирнова Э. В.* Социальная философия А. И. Герцена. Автореферат диссертации. М., 1971.
358. *Соловьев П.* Философия истории Гегеля на службе русского либерализма (Историческая концепция Б. Н. Чичерина). — «Русская историческая литература в классовом освещении», т. I. М., 1927.
359. *Средний Д. Д.* Гегелевская концепция личности и современность. — «Вестник Московского университета». Философия, 1970, № 4.
360. *Станкевич А. В.* Т. Н. Грановский. Биографический очерк. Изд. 3. М., 1914.
361. *Твардовская В. А.* Социалистическая мысль России на рубеже 1870—1880-х годов. М., 1969.
362. *Тимофеев В. Д.* Социальные принципы коммунизма и религии. М., 1969.
363. *Туманова Л. Б.* Понятие свободы и необходимости в философии истории Гегеля. Автореферат диссертации. М., 1970.
364. *Усакина Т. И.* История, философия, литература (середина XIX в.). Саратов, 1968.
365. *Усакина Т. И.* Петрашевцы и литературно-общественное движение сороковых годов XIX века. Саратов, 1965.
366. *Усакина Т. И.* Чернышевский и Валериан Майков. — «Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования, материалы», т. 3. Саратов, 1962.
367. *Филиппов М. М.* Судьбы русской философии (Кружок Станкевича. Влияние Гегеля). — «Русское богатство», 1894, № 11.
368. *Фишер К.* История новой философии, т. VIII. Гегель, полутом второй. СПб., 1903.
369. *Харахоркин Л.* Из истории борьбы самодержавия против распространения в России атеистических и материалистических идей Л. Фейербаха. — «Вопросы философии», 1958, № 9.
370. *Хевеши М. А.* Идеология общественного прогресса и национального освобождения. Вступительная статья к сб. «Избранные произведения венгерских мыслителей. Конец XVIII — середина XIX в.». М., 1965.
371. *Хорос В. Г.* Народническая идеология и марксизм. М., 1972.
372. *Чернышев Б. Г.* Социологические мотивы в эстетике Гегеля. — «Искусство», 1927, кн. 4.
373. *Чесноков Д. И.* Мировоззрение Герцена. М., 1948.
374. *Чижевский Д.* Гегель в России. Прага, 1939.
375. *Шейнман М. М.* Христианский социализм. История и идеология. М., 1969.
376. *Шмулович М.* Литературная критика младогегельянцев в 1830-е годы. — «Ученые записки Рижского педагогического института», 1958.
377. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии, ч. I. Пг., 1922.

378. Шпет Г. Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.
 379. Штофф В. А. Борьба Антоновича за материалистическое мировоззрение в 60-х годах.— «Ученые записки Ленинградского университета», серия философских наук, 1948, вып. 2.
 380. Шубин Г. Г. Чешский радикально-демократический социализм.— «Философские и социологические исследования. Ученые записки кафедр общественных наук вузов г. Ленинграда», вып. 7, Л., 1965.
 381. Шубин Г. Г. Чешский утопический социализм эпохи национального пробуждения. Автореферат диссертации. Л., 1965.
 382. Щипанов И. Я. Гегель и русская философия.— «Вестник Московского университета». Философия, 1970, № 4.
 383. Щипанов И. Я. Критика классиками русской философии реакционных сторон философии Гегеля.— «Пропагандист», 1945, № 17.
 384. Эйдельман Н. Я. Лунин. М., 1970.
 385. Энгельс и проблемы истории. М., 1970.
 386. Яковлев М. В. Мировоззрение Н. П. Огарева. М., 1957.

* * *

387. Antologie z dejin československe filosofie, dil I. Prag, 1963.
 388. Bebel A. Charles Fourier. Stuttgart, 1888.
 389. Belzer G. Hegel en Dostoievsky. Leiden, 1953.
 390. Brazill W. J. The Young Hegelians. N.-Haven — London, 1970.
 391. Бънков А. Развитие на философската мисъл в България. София, 1966.
 392. Cieszkowski A. Prolegomena zur Historiosophie. B., 1838.
 393. Hess M. Philosophische und sozialistische Schriften. B., 1961.
 394. d'Hondt I. Hegel secret. P., 1968.
 395. Jakowenko B. Geschichte des Hegelianismus in Russland, B. I. Prag, 1940.
 396. Janev J. Zur Geschichte des russischen Hegelianismus.— «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», X, 1932.
 397. Malia M. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. 1812—1855. Cambridge — Mass., 1961.
 398. Michnak K. Bakunin und Hegel.— «Der Streit um Hegel bei den Slaven». Prag, 1967.
 399. Michnakova I. Zu ideellen Profil des tschechischen Hegelianismus des 19. Jahrhunderts.— «Der Streit um Hegel bei den Slaven». Prag, 1967.
 400. Reisner E. Deutschland und die russische Literatur, 1800—1848. B., 1970.
 401. Ruge A. Briefwechsel und Tagebuchblätter... B., 1886.
 402. Sederholm K. Über die Möglichkeit und die Bedingungen einer Religionsphilosophie. M., 1829.
 403. Silbener E. Moses Hess. Geschichte seines Leben. Leiden, 1966.
 404. Der Streit um Hegel bei den Slaven. Prag, 1967.
 405. Stuke H. Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten. Stuttgart, 1963.

406. *Tschitzewskij Dm.* Hegel in Russland.—«Hegel bei den Slaven». Darmstadt, 1961.

407. *Walicki A.* Biéliniski i Dembowski.—Kwartalnik Instytutu Polsko-Rad-Zieckiego, 1955, N 4(13).

408. *Walicki A.* Cieszkowski und Herzen.—«Der Streit um Hegel bei den Slaven». Prag, 1967.

409. *Ziegengeist G. W.* Belinskijs Kritik der hegelschen Philosophie (1840—1843).—«Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1955, viertes Heft.

Содержание

Введение	4
Глава первая. Отношение российского общества к философии Гегеля и утопическому социализму в 30-х годах XIX в.	13
Глава вторая. Столкновение «французского» и «гегельянского» начал в русской мысли на рубеже 30—40-х годов	31
Глава третья. О некоторых предпосылках «союза» философии Гегеля с утопическим социализмом	47
Глава четвертая. «Союз» гегелевской философии с социализмом на Запа- де (30—40-е годы)	70
Глава пятая. Русский вариант «союза» гегелевской философии с со- циализмом	89
Глава шестая. Социализм, революция и категория «действие»	128
Глава седьмая. Кризис «философского социализма» (конец 40-х годов) и поиски новых путей обоснования социалистического идеала	165
Глава восьмая. «Гегелевский пласт» в теоретическом мышлении русских социалистов-утопистов второй половины XIX в.	204
Заключение	235
Примечания	240
Литература	287

Володин, Александр Иванович

ГЕГЕЛЬ И РУССКАЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ XIX ВЕКА

Редактор

М. И. Иткин

Младший редактор

Е. К. Тюленева

Оформление художника

В. Лукина

Художественный редактор

Е. М. Омеляновская

Технический редактор

М. Н. Мартынова

Корректор

И. В. Равич

Сдано в набор 5 сентября 1972 г. Подписано в печать 13 февраля 1973 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂. № 2. Усл. печатных листов 15,96. Учетно-издательских листов 18,49. Тираж 13 000 экз. 0 03719. Цена 1 р. 28 к. Заказ 2527.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 5 «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли. Москва, Мало-Московская, 21.