

✓
Против

СОВРЕМЕННЫХ
ФАЛЬСИФИКАТОРОВ
ИСТОРИИ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ

Против
СОВРЕМЕННЫХ
ФАЛЬСИФИКАТОРОВ
ИСТОРИИ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ

Издательство
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
Москва. 1960

Грандиозные успехи советского народа в строительстве коммунистического общества, огромные достижения в развитии материальной и духовной культуры нашей страны вызвали за рубежом резкое усиление интереса как к настоящему нашей Родины, так и к ее прошлому. При этом наряду с искренним стремлением простых людей лучше узнать и понять историческое прошлое нашего народа идеологи империализма, охваченные ненавистью к Советскому Союзу, пытаются умалить роль и значение завоеваний советского народа, достижения его многовековой культуры. Они стремятся дать свою интерпретацию и истории философской и общественно-политической мысли в России. Именно этим объясняется то обстоятельство, что за последние годы появилось множество книг, брошюр и статей, посвященных русской философии. Современные апологеты капитализма искажают подлинную историю общественно-политической и философской мысли в России, всячески замалчивают и извращают прогрессивные материалистические и атеистические направления, выдвигая на первый план реакционные идеалистические и религиозно-мистические течения.

Разоблачению этой буржуазной фальсификации и посвящен настоящий коллективный труд, подготовленный кафедрой истории философии народов СССР Московского Государственного Университета имени М. В. Ломоносова. В книге дается критический анализ работ буржуазных авторов, вскрывается их реакционная политическая направленность, научная и методологическая несостоятельность. Буржуазным концепциям противопостав-

ляется научное, марксистское рассмотрение общественно-политических и философских взглядов русских мыслителей.

Авторы поставили своей целью сосредоточить внимание в данной книге главным образом на тех вопросах, которые более всего и чаще всего подвергаются извращениям в современной реакционной буржуазной литературе. Поэтому в задачу авторов не входило полное и исчерпывающее освещение всех направлений и течений философской и общественно-политической мысли в нашей стране с древних времен и до наших дней.

Главы и разделы настоящей книги написали:

Глава первая — Об отношении в Советском Союзе к философскому наследию русских мыслителей прошлого и критика реакционных буржуазных извращений — И. Я. Щипанов.

Глава вторая — Критика фальсификаторов философии М. В. Ломоносова — Г. С. Васецкий.

Глава третья — Философская мысль России II половины XVIII в. и ее искажение буржуазными историками — Б. С. Осипов.

Глава четвертая — Против буржуазной фальсификации идейного наследия А. Н. Радищева — И. Я. Попова.

Глава пятая — Русская философская мысль начала XIX в. и ее современные идеалистические толкователи — В. А. Малинин.

Глава шестая — Философия В. Г. Белинского в кривом зеркале буржуазных комментаторов — З. В. Смирнова.

Глава седьмая — Философия А. И. Герцена и ее извращения в современной буржуазной истории философии — В. А. Малинин, И. Я. Щипанов.

Глава восьмая — Н. П. Огарев подлинный и искаженный — Н. Г. Тараканов.

Глава девятая — Философия Н. Г. Чернышевского и современные идеалисты — В. А. Малинин.

Глава десятая — Об идейном наследии Д. И. Писарева — И. Я. Щипанов.

Глава одиннадцатая — Атеизм русских революционных демократов и его извращения в буржуазной литературе — В. С. Панова.

Глава двенадцатая — «Философия» православия середины XIX в. и ее современные апологеты — В. В. Богатов.

Глава тринадцатая — Ф. М. Достоевский.

§ 1. Мировоззрение Ф. М. Достоевского и его извращение в современной буржуазной философии — И. М. Михайлова.

§ 2. Ф. М. Достоевский в трудах скандинавских авторов — А. Ханнибалссон.

Глава четырнадцатая — Об оценке мировоззрения Л. Н. Толстого в современной буржуазной литературе — Л. Н. Суворов.

Глава пятнадцатая — К оценке идеализма Вл. Соловьева — П. С. Шкуринов.

Глава шестнадцатая — Диалектический материализм и схоласты XX в. — Л. В. Скворцов.

Глава семнадцатая — Субъективизм в оценке истории советской философской науки — Л. Н. Суворов.

Общая редакция книги принадлежит И. Я. Щипанову.

В подготовке книги большое участие принимали В. А. Малинин и П. С. Шкуринов.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ОБ ОТНОШЕНИИ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ К ФИЛОСОФСКОМУ НАСЛЕДИЮ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ ПРОШЛОГО И КРИТИКА РЕАКЦИОННЫХ БУРЖУАЗНЫХ ИЗВРАЩЕНИЙ

Марксизм возник, как указывал В. И. Ленин, не в стороне от столбовой дороги мировой цивилизации, а как прямое и непосредственное продолжение всего того ценного, что создали замечательные умы человечества в области философии, политической экономии, в учении о социализме и в других сферах общественного знания. Дальнейшим творческим развитием марксизма, высшим научным достижением нашей революционной эпохи явился ленинизм. Марксизм-ленинизм стал идейным знаменем коммунистических и рабочих партий мира, господствующей идеологией в СССР и странах народной демократии. Это — творческое, постоянно развивающееся учение, которому чужды догматизм, начетничество, метафизическая односторонность и ограниченность. Как научное мировоззрение, выражающее самые сокровенные устремления и коренные интересы международного рабочего движения, марксистско-ленинское учение верно жизни, ее историческим закономерностям и революционным потребностям. Воплощение в действительность марксистско-ленинских идей в СССР и в других социалистических странах Европы и Азии, составляющих единую мировую социалистическую систему, является фактом эпохального, всемирно-исторического значения.

В своих трудах В. И. Ленин неоднократно указывал на то, что в каждой национальной культуре в условиях буржуазного строя есть две культуры. С одной стороны, в каждой буржуазной нации имеются выразители

идеологии господствующих классов, разрабатывающие и обосновывающие основные принципы буржуазной национальной культуры. С другой стороны, в каждой нации есть трудящаяся и эксплуатируемая масса, условия жизни которой неизбежно порождают идеологию демократическую и социалистическую.

Поскольку в буржуазном обществе, разделенном на два враждебных класса — эксплуататоров и эксплуатируемых, в каждой нации имеются две национальных культуры (культура господствующего класса угнетателей и культура угнетенных демократических масс), постольку и отношение к этим двум национальным культурам у марксистов неодинаково, в корне противоположно.

Советский народ, воспитанный на бессмертных идеях марксизма-ленинизма, высоко ценит подлинные достижения передовой русской культуры прошлого, достижения передовой культуры других народов многонационального Советского Союза, а также всех народов мира.

Философские идеи, теории и системы прошлого не являются чем-то самодовлеющим или стоящим в стороне от общей культуры нации, от ее экономического и политического развития, от классовой борьбы в обществе. В философских идеях и теориях выражается мирозерцание определенных классов — прогрессивных или реакционных, система их взглядов на природу, общественную жизнь и их закономерности, на происхождение мышления и ступени его развития, на возможность познания действительности, место и роль человека в обществе и т. д.

Марксисты, руководствуясь принципами диалектического и исторического материализма, исторически подходят к оценке тех или других философских идей, школ, направлений прошлого, стремясь при этом определить, каким же собственно общественным силам они служили, интересы какого класса защищали, способствовали ли они прогрессивному развитию общества или, наоборот, мешали прогрессу, звали вперед или назад. Само собой понятно, оценка тому, что способствовало общественному прогрессу, и тому, что тормозило или противодействовало ему, будет неодинакова. Конкретно-исторический, классовый подход, подход с точки зрения марксистско-ленинской методологии к оценке философских школ и идей предохраняет от неверных выводов, позволяет по

достоинству оценить каждое философское направление, определить его историческое место и значимость.

Идеологи реакционных классов пытались и пытаются поднять на щит всякого рода идеалистические, мистические и религиозные философские системы, используя их в борьбе против народа в интересах господствующих эксплуататорских классов. И, наоборот, они прилагают огромные усилия к тому, чтобы замолчать или путем софизмов принизить, извратить характер, направление и историческую роль прогрессивных философских и социологических, этических и эстетических учений. Поэтому область истории философской, социологической, этической и эстетической мысли, равно как и область политических учений, является ареной ожесточенной идеологической борьбы. На современном этапе эта борьба за идейное наследие прошлого ведется в основном между двумя лагерями: с одной стороны, выступают представители революционного марксистско-ленинского лагеря, с другой — представители реакционного лагеря, идеологи буржуазии.

Было бы наивно думать, что борьба Коммунистической партии Советского Союза, борьба марксистов-ленинцев всех других стран мира на современном этапе за мирное сосуществование снимает с повестки дня вопросы идеологической борьбы. Наоборот, мирное сосуществование государств с различным социальным строем означает, что борьба в области идеологии, борьба пролетарского мировоззрения с мировоззрением буржуазным, борьба марксистско-ленинской философии с разными формами и проявлениями буржуазной философии, коммунистической морали с моралью эксплуататорских классов не только не прекращается, но приобретает новые формы. В идеологической борьбе, в борьбе за принципы того или иного мировоззрения, за «умы людей» не было и не может быть никакого примирения, никаких уступок и компромиссов.

Всякие попытки буржуазных философов и ревизионистов истолковать принципы мирного сосуществования как прекращение идеологической борьбы, как «мирное сосуществование» пролетарской и буржуазной идеологий являются от начала до конца лицемерными и лживыми, они направлены на то, чтобы добиться от марксистов уступок в коренных вопросах идеологии.

«В вопросах идеологии,— указывал Н. С. Хрущев,— мы твердо стояли и будем стоять, как скала, на основе марксизма-ленинизма... Нельзя смешивать взаимные уступки в интересах мирного сосуществования государств с уступками в принципах, в том, что касается самой природы нашего социалистического строя, нашей идеологии. Здесь ни о каких уступках и каком-либо приспособлении не может быть и речи. Если будут уступки в принципах, в вопросах идеологии, то это будет означать сползание на позиции наших противников. Это будет означать качественное изменение политики, будет предательством дела рабочего класса. Тот, кто станет на такой путь, тот станет на путь измены делу социализма, и, конечно, по нему должен быть открыт огонь беспощадной критики»¹.

История философии и ее освещение, в том числе история русской философии и ее истолкование, всегда являлись ареной идейных споров, важным звеном в общей идеологической борьбе между марксистско-ленинским и буржуазным мировоззрениями.

Особенно острый характер приобрела борьба вокруг истории русской философии в последние 10—15 лет. Это объясняется тем, что в послевоенный период за рубежом в огромной степени возрос интерес к Советскому Союзу и его всемирно-историческим победам в прошлом и настоящем, к его невиданным достижениям в области хозяйственно-экономического, технического и культурного строительства. Учитывая это, буржуазные писатели, философы, историки, экономисты стремятся всячески умалить или даже в корне извратить характер наших достижений на современном этапе. С этой же целью они пытаются извратить и прошлое русского народа, историю его многовековой культуры, в том числе историю философской и общественно-политической мысли. Причем в самой истории русской культуры особенно подвергаются извращению и принижению воззрения тех мыслителей, писателей и ученых, которые представляли демократическое или революционное направление, которые выступали с критикой реакционных, идеалистических и мистических идей в политике, философии, экономической науке, литературе, искусстве, эстетике, этике, естествознании, кото-

¹ Н. С. Хрущев, О международном положении и внешней политике Советского Союза, Госполитиздат, 1959, стр. 9, 11—12.

рые защищали интересы народа, ставили вопрос о необходимости коренных социальных преобразований в России.

Советские ученые проделали значительную работу в области научного, марксистско-ленинского освещения русской и мировой философской и общественно-политической мысли. Они ведут непримиримую борьбу против всякого рода искажений и фальсификаций истории философии вообще, истории отечественной философии в частности.

Известно, что в дореволюционной России самодержавно-клерикальные, помещичьи, буржуазные и другие реакционные историки русской общественной мысли и философии приложили немало усилий к тому, чтобы исказить русский исторический процесс в целом, в том числе и историю русской философии. Выполняя социальный заказ господствующих эксплуататорских классов, они всячески возвеличивали в истории русской философии реакционные, религиозно-мистические школы и направления, доказывая, что представители этих школ и направлений проповедовали идеи, отвечающие якобы национальному характеру русского народа, его будто бы извечно-религиозно-мистическому миросозерцанию. Эти историки далеки были от объективной оценки русской философии, они грубо извращали подлинное содержание развития философской мысли в нашей стране. Возвеличивая и превознося религиозно-мистическую и идеалистическую философию, они видели в ней духовное оружие против нараставшего в стране освободительного движения, против распространявшегося ненавистного им материалистического и атеистического учения новых общественных сил, ставивших вопрос о социальных преобразованиях в России.

В этой связи особо следует отметить таких «исследователей» русской философии, как, например, архимандрита Гавриила — «История русской философии», Е. Боброва — «Философия в России», А. Введенского — «Судьбы философии в России», Г. Шпета — «Очерк развития русской философии», М. Ершова — «Пути развития философии в России», Б. Яковенко — «Очерки русской философии», Э. Радлова — «Очерки истории русской философии», П. Милюкова — «Главные течения русской исторической мысли», а также многочисленные выступ-

ления А. Волынского, В. Розанова, О. Гершензона, Иванова-Разумника, Л. Лопатина, Ф. Степуна, Н. Бердяева, М. Рубинштейна, А. Скабичевского и др. Труды этих «историков» характеризуются апологетикой идеалистических и религиозно-мистических учений и яростными нападками на материализм и атеизм в русской философии.

С неприкрытой классовой ненавистью обрушились на материалистическую философию и передовую общественно-политическую мысль в России кадеты в своем пресловутом сборнике «Вехи», вышедшем в 1909 г. Этот сборник В. И. Ленин назвал «энциклопедией либерального ренегатства», «сплошным потоком реакционных помоев, вылитых на демократию»¹. Перепевом клеветнических нападок «веховцев» на русских материалистов и прежде всего на революционных демократов усердно занимаются белоэмигрантские и реакционные буржуазные историки, выпустившие немало книг по истории русской философии. Для этого достаточно назвать такие работы, как «Русская идея» (1946) Н. Бердяева; «История русской философии» (1948—1950), «О мнимом материализме русской науки и философии» (1956), «Из истории эстетических идей в России в 19 и 20 веках» (1958) протоиерея В. В. Зеньковского; «История русской философии» (1951), «Достоевский и его христианское миропонимание» (1953) Н. О. Лосского; «Пионеры русской общественной мысли» (1951), «Портреты русских деятелей между реформой и революцией» (1959) Р. Хэера; «Русские мыслители. Их отношение к Христу, церкви и папству» (1950) Б. Шульце; «Русская мысль от Петра Великого до эпохи просвещения» (1953) С. Томпкинса; «Достоевский и Соловьев» (1947) В. Шилкарского; «Достоевский и Ницше» (1957) Д. Чижевского; «Панславизм, его история и идеология», «Мысль новой России» (1955) Ганса Кона; «Преемственность и изменчивость в русской и советской идеологии» (Сборник статей, 1955) под ред. Э. Симмонса; «Путь к революции. Век русского радикализма» (1957) А. Ярмолинского; «От Бакунина к Ленину. История русской революционной идеологии» (1956) П. Шайберта; «Русская метафизика» (1954) Чарльза Хартшорна; «Россия и Запад в учении славянофилов» (1952)

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 107, 112

Н. Рязановского; «Славянский мировой дух» (1955) М. Винклера; сборник статей «Русская мысль и политика» (1957) и др. С достойным лучшего применения усердием современные белоэмигрантские и реакционные буржуазные историки повторяют на все лады антинаучные, пошлые измышления «веховцев» о передовых русских мыслителях, нисколько не заботясь о том, насколько их утверждения соответствуют объективным историческим фактам. Последнее обстоятельство меньше всего беспокоит этих «историков», ибо они заботятся не об объективном освещении общественно-исторического процесса, в том числе развития философской мысли в нашей стране, а о том, как поискуснее, похитрее подогнать его под свои надуманные субъективистские схемы, пронизанные духом клерикальной (православной, католической, протестантской и пр.), помещичьей или буржуазной партийности. Будучи поглощены обоснованием удобных им буржуазных общественных и государственных порядков, как якобы справедливых и незыблемых, и питая острую ненависть ко всему новому, что идет на смену этим порядкам, они не в состоянии подняться выше требований того реакционного класса, идеологами которого являются, не в состоянии понять и правильно объяснить общественно-исторические законы развития, характер классовой борьбы в обществе, в том числе борьбы в области идеологии. Поэтому свои субъективно-идеалистические измышления буржуазные историки философии принимают за факты самой действительности, а свои фантазии выдают за исторические закономерности.

По какой же линии идет извращение истории русской философии, какие философские учения особенно подвергаются искажению и принижению со стороны реакционных историков и что, наоборот, возвеличивается и поднимается ими на щит?

Если определить суть дела кратко, отбросив в сторону отдельные нюансы как в оценке общего направления развития русской философии, так и в оценке тех или других мыслителей, то эти извращения идут по следующим четырем направлениям: а) отрицание солидной материалистической традиции в России и стремление доказать, что те или другие материалистические теории будто не имеют никакого отношения к русской философии, что они будто наносного характера, заимствованы с Запада и чужды

национальному духу русского народа. Одновременно с этим утверждается, что главными и решающими направлениями в русской философии были идеалистические, религиозно-мистические, интуитивистские, персоналистские и им подобные философские учения, как якобы отвечающие национальному характеру русского народа, его истинному мирозерцанию;

б) затушевывание социально-классовых корней, социально-классового содержания и смысла философских идей и теорий, школ и систем в России и попытка выдать удобные им идеалистические и религиозно-мистические теории за нечто надклассовое, стоящее якобы в стороне от политики и классовой борьбы. Отсюда и отрицание принципа партийности в философии и попытка выдать удобные буржуазным историкам философии идеалистические и религиозно-мистические философские учения за нечто, стоящее над партиями, над политикой, изображение самого принципа партийности в философии как якобы ведущего к отрицанию объективности, к искаженному освещению истории философии;

в) отрицание оригинальности и самостоятельности передовых материалистических направлений в России и изображение их как направлений ученических, подражательных тем или другим западноевропейским образцам;

г) замалчивание сильных революционных сторон у Радищева, декабристов, революционных демократов и попытка выдать революционных мыслителей XVIII—XIX вв. за дюжинных либералов и реформистов.

Рассмотрим эти «концепции» истории русской философии, русской общественной мысли более подробно.

Согласно точке зрения вышеназванных «историков», позаимствованной ими у представителей официальной идеологии «православия, самодержавия, народности», у славянофилов и «веховцев», русский народ в отличие от других народов обладает будто бы врожденными чувствами исключительной религиозности, мистицизма и аскетизма, чувством преданности православию и самодержавию, чувством смирения и покорности. Разумеется, попытка приписать великому русскому народу в качестве особых врожденных национальных черт фанатическую религиозность и аскетизм, мистицизм и покорность понадобилась буржуазным философам, для того чтобы «обосновать» золотушную идею, будто в отличие

от Западной Европы в России не было предпосылок для классовой вражды и классовой борьбы, не было предпосылок для революции, ибо народ был беспрекословно предан самодержавию, православной церкви и господствующим классам, которые в свою очередь денно и нощно пеклись о его благополучии и просвещении.

Эта лживая концепция относительно национальных свойств русского народа понадобилась тем же помещичье-буржуазным историкам, для того чтобы «обосновать» абсурдное положение, будто в России в отличие от Запада не было никаких исторических предпосылок для развития материалистической философии, для развития и укрепления материалистической традиции как таковой, а, наоборот, были предпосылки только для развития и укрепления идеалистической, религиозно-мистической философии, как якобы наиболее соответствующей национальному складу и характеру русского народа.

Отсюда и выдвижение этими же философами на первый план идеалистических и религиозно-мистических учений как истинно русских и подлинно оригинальных.

«Свойства русского национального духа,— по мнению Бердяева,— указывают на то, что мы призваны творить в области религиозной философии»¹. При этом он добавлял, что только философия, «примирающая знание и веру», может дать людям истинное знание, но его не может дать та философия, которая проповедует материализм и атеизм.

К истинно русским философам, проповедующим примирение знания и веры, Бердяев относил религиозно-мысливших славянофилов, проповедника теософии на русской почве Вл. Соловьева, интуитивиста Н. Лосского, персоналистов Л. Лопатина, А. Козлова, мистиков С. Трубецкого, В. Несмелова и других религиозно настроенных философов, которые сочетали в своих теориях идеализм с христианским вероучением о божественной троице и воплощении. Превознося мистику как своего рода последнее слово в философии, Бердяев усматривает в ней «творческий задаток нового пути для философии». Он так и писал об этом: «Философия есть

¹ «Вехи», М., 1909, стр. 19.

один из путей объективирования мистики; высшей же и полной формой такого *объективирования* может быть лишь положительная религия»¹.

По сравнению с «веховцами» современные белоэмигрантские и буржуазные историки, пишущие по истории русской философии, собственно, не выдвинули никаких новых идей, кроме разве того, что значительно расширили список философов идеалистов и мистиков, особенно за счет белоэмигрантских христианских философов, продолжающих по недоразумению именовать себя представителями русской философии, якобы призванными вывести из тупика и кризиса нынешнюю буржуазную философию на Западе.

Подобно «веховцам», Лосский, Зеньковский, Шульце, Хэер, Томпкинс и др. поднимают мистиков и мракобесов до высшего ранга «истинно русских философов», выражающих будто извечный религиозно-мистический характер русского народа. В связи с этим Лосский, Зеньковский и др. поносят выдающихся представителей русской материалистической философии XVIII—XIX вв., пытаясь доказать, что они жили только отраженным светом западной философии, пересказывая якобы те или другие идеи западных мыслителей. Увлечшись изображением «таинственной мистической природы русской души», эти историки даже не желают вникнуть в существо учения выдающихся русских материалистов, не пытаются проследить выдвинутые ими новые идеи и принципы, не анализируют их страстную борьбу с разными формами идеализма в философии, естествознании, искусстве, как правило замалчивают их борьбу с реакционными идеями в социологии, борьбу с метафизикой за развитие диалектики, как алгебры революции.

Зато в то же время ими поднимаются на щит религиозно-мистические идеи славянофилов К. Аксакова, И. Киреевского, А. Хомякова, Ю. Самарина, реакционная философия так называемых неославянофилов — Н. Данилевского, Н. Страхова, К. Леонтьева, мистикорелигиозный бред П. Юркевича, Вл. Соловьева, Н. Федорова, П. Флоринского, Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Лопатина, В. Эрна, С. Франка, А. Козлова,

¹ «Вехи», М., 1909, стр. 18, 21.

И. Ильина, Д. Мережковского, А. Введенского и им подобных.

Потеряв окончательно чувство реальности и рассчитывая на то, что зарубежный читатель недостаточно информирован о передовой русской культуре, Бердяев, Лосский, Зеньковский, Шульце, Хартшорн, Хэер и др. объявляют материалистическое учение наносным для России явлением и пытаются доказать, что кроме Чернышевского, Плеханова и Ленина в России вообще не было материалистов, рисуя всех других русских материалистов XVIII—XIX вв. разносчиками религиозно-идеалистических идей вольфианцев или лейбницианцев, шеллингианцев или гегельянцев, позитивистов или персоналистов.

Так бесцеремонно расправляются они с богатейшим философским наследием Ломоносова, Козельского и Аничкова, Радищева, декабристов и петрашевцев, Белинского, Герцена, Огарева, Добролюбова, Антоновича, Писарева, Сеченова и других представителей русского материализма.

Естественно, что при таком крайне извращенном и изуродованном освещении философских концепций передовых русских мыслителей, материалистов XVIII—XIX вв., когда к тому же многие из них совершенно замалчиваются и при написании истории русской философии в расчет не принимаются, сама история русской философии приобретает характер истории идеализма, мистицизма и спиритуализма.

Буржуазные историки дают свою интерпретацию и творчеству выдающихся представителей русского естествознания XIX—XX вв., отрицая материалистический характер их учения и замалчивая их враждебное отношение к идеализму и мистицизму в науке. Так, говоря о Лобачевском, Менделееве, Тимирязеве, Сеченове, Павлове и других представителях естествознания, или мимоходом упоминая их имена, они вопреки правде пытаются изобразить их как противников материалистического учения. При этом упорно замалчивается то важнейшее обстоятельство, что эти выдающиеся русские ученые разрабатывали и отстаивали материалистические принципы в науке, а своими всемирно известными научными открытиями наносили смертельный удар по разного рода реакционным идеалистиче-

ским, мистическим и метафизическим идеям в естествознании, подрывали религию и принципы религиозного мышления.

Однако буржуазные историки не желают считаться с этими неопровержимыми фактами, упорно от них отворачиваются и «наивно» спрашивают — в чем и где у этих ученых проявляется материализм. Они пытаются доказывать, что будто в учении Лобачевского, Менделеева, Столетова, Умова, Лебедева, Тимирязева, Мечникова, Сеченова, Павлова и других выдающихся ученых «материализма нет ни грана», что «превращение натуралиста Сеченова в материалиста не имеет под собой никаких оснований».

По мнению Бердяева, Зеньковского и Лосского, в русской науке вообще не было борьбы материализма с идеализмом, не было материалистической традиции, а сами философия и естествознание развивались в России будто рука об руку с религией. Отсюда делается лживый вывод о благодетельном влиянии религии на развитие русской философии и науки.

Испытывая вражду к материализму вообще, к марксистскому философскому материализму — в особенности, буржуазные историки русской философии изображают дело таким образом, что в самой России якобы не было никаких исторических предпосылок для развития материалистических теорий в философии и естествознании, что если иногда и появлялись отдельные материалисты, то они будто были оторваны от национальной почвы и не пользовались влиянием в обществе и науке. Таким образом, они пытаются похоронить материализм в России, написать ему «некролог» и на этом поставить точку. Но сами по себе эти субъективистские устремления только с головой выдают их авторов, принимающих желаемое за действительное, отмахивающихся от изучения вопроса и пытающихся путем заклинаний изгнать материализм из русской философии и естествознания. Но известно, что на заклинаниях подлинная наука не строится.

Отвержение материализма одновременно сопровождается клеветой на национальные особенности русского народа. Так, Бердяев, отвлекаясь от конкретной действительности, от конкретных задач, которые вставляли перед русским народом в борьбе с внешними и внутрен-

ними врагами за свою национальную самостоятельность и могучее независимое государство, сотни раз пережевывает идею о том, что «душа русского народа была сформирована православной церковью, она получила чисто религиозную формацию»¹.

Выдвинув лживую концепцию о духовном складе русского народа и приписав русскому народу то, что хотелось бы в нем видеть реакционным классам, Бердяев утверждает: «Религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она ни была, устремленность к трансцендентальному, которое относится то к вечности, к иному миру, то к будущему, этому миру»².

Вторя Бердяеву, Лосский, Зеньковский, Хартшорн, Винклер, Тоустер и др. на всякие лады восхваляют «религиозно-мистический склад русской души», религиозно-мистическую философию и ее связь с теологией, с христианским вероучением.

«Русские философы доверяют,— вещает Лосский,— интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим нам высочайшие ценности, но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с богом и его царством... То, что все развитие русской философии нацелено на истолкование мира в духе христианства, говорит о многом: русская философия, несомненно, окажет большое влияние на судьбы всей цивилизации»³.

Определив, таким образом, что «все развитие русской философии нацелено на истолкование мира в духе христианства», Лосский, а также Зеньковский, Бердяев и др., не утруждая себя, делают вывод, что самостоятельность и «самобытность» русской философии заключается не в материалистических и атеистических учениях, а в религиозно-мистических системах XIX — начала XX в., которые и призваны оплодотворить зашед-

¹ Н. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, Париж, 1955, стр. 8.

² Там же, стр. 9.

³ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, International University Press, New York, 1951, p. 405—406.

шую в тупик западноевропейскую философию, вывести ее на дорогу, указанную христианскими философами. «Русская религиозная философия,— заявляет Лосский,— является прогрессивным достижением и способна дать новый толчок развитию западной мысли»¹.

То же самое пишет о русской философии профессор богословия протоиерей Василий Зеньковский, утверждая, что «русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной *со своей* религиозной стихией, *со своей* религиозной почвой; *здесь был* и остается главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли»².

Утверждения Бердяева, Лосского, Зеньковского о связи русской философии с «религиозной стихией», с «религиозным опытом», о том, что русская философия «руководствуется принципами христианства», могут быть отнесены ими к их собственной реакционной религиозно-мистической философии, а также к философии славянофилов, Юркевича, Вл. Соловьева, Л. Лопатина, богоскателей (Бердяева, Булгакова, Мережковского и др.), интуитивистов и прочих мистиков и спиритуалистов, выступавших на службе буржуазии и помещиков, самодержавия и церкви.

Это утверждение совершенно не отвечает действительности, поскольку дело идет о прогрессивных материалистических системах XVIII—XIX—XX вв. Как раз заслуга материалистов и заключалась в том, что они искали союз не с богословием, а с естествознанием, свою цель они видели не в оправдании помещичьих и буржуазных порядков, а в борьбе против них. Материалистические учения в России в XVIII—XIX—XX вв. были направлены против религии и религиозного учения, за освобождение науки, в том числе философии от теологии и спиритуализма. И в этом заслуга этих учений перед прогрессивной мыслью.

Идейка о «религиозном характере» русской философии пришлась по душе многим современным буржуазным философам.

¹ N. O. Lossky, History of Russian Philosophy, International University Press, p. 408.

² В. Зеньковский, История русской философии, т. I. Париж, 1950, стр. 14.

Хартшорн увидел в «религиозной основе» русской философии, которая, по его мнению, всегда в высшей степени оказывала влияние на развитие философской мысли в России, тот факт, что она «представляет собой достаточное оправдание ожидания, что русские мыслители будут воплощать интересные и поучительные контрасты по отношению к мыслителям Западной Европы и Соединенных Штатов». Он присоединяется к Зеньковскому, который хвалит русских идеалистов-мистиков за то, что они в своем философском учении не отбрасывали христианское вероучение, а, «принимая церковную традицию за отправную точку зрения и полностью полагаясь... на свободную самопроизвольную силу теологического исследования», «относились с симпатией к церковным идеям», к «религиозному опыту». Хартшорн настолько пленен русским идеализмом, его религиозной и мистической направленностью, что с упоением говорит о русской идеалистической философии, которая, по его словам, «никоим образом не является простым повторением или слабым эхом других частей», т. е. повторением западной мысли. Более того, в религиозно-мистическом идеализме он видит единственный выход из кризисного состояния современной буржуазной философии¹.

Не менее восторженно, чем Хартшорн, о «религиозной направленности» русской философии говорит профессор Калифорнийского университета Д. Тоустер, целиком повторяющий выдумку Бердяева о религиозном характере взглядов русских материалистов из революционно-демократического лагеря, ставя их на одну доску с религиозно-мыслящим Чаадаевым и мистиком-теософом Вл. Соловьевым. «Религиозная философия (укрепленная частично германским идеализмом, особенно Шеллинга и Гегеля), — доказывает Д. Тоустер, — была единственным вкладом России в мирнауки. Чаадаев, Белинский, Герцен, Бакунин и Соловьев все были глубоко заинтересованы религией и их мысли о религии были перегружены мистикой»².

¹ См. «The Review of Metaphysics», September 1954, vol. VIII, № 1, Issue № 29, p. 61—63, 74.

² «Continuity and Change in Russian and Soviet Thought», Ed. with an Introduction by Ernest I. Simmons, Cambridge, Massachusetts, 1955, p. 240.

Позволительно спросить профессора Д. Тоустера, держал ли он когда-либо в руках сочинения Белинского, Герцена и других революционных демократов?

С Бердяевым, Лосским, Зеньковским, Хартшорном, Тоустером соревнуются в извращении русской философии Б. Шульце, Р. Хер, Н. Рязановский, А. Ярмолинский, В. Шилкарский, А. Койр, Д. Чижевский, М. Винклер, Э. Симмонс, П. Шайберт и др. Каждый из них старается перещеголять своего собрата по перу и внести свою «лепту» в извращение русской и марксистско-ленинской философии.

Таким образом, современные реакционные буржуазные философы, отрицая наличие в России солидной материалистической традиции, всячески превозносят ту идеалистическую философию, которая откровенно сливается с христианской религией, с мистицизмом и теософией, объявляя именно эту реакционную философию «самобытной» русской философией.

Вся эта «веховская» концепция истории русской философии как религиозно-мистической понадобилась современным буржуазным идеологам для борьбы с марксистской трактовкой идейного наследия прошлого, для опровержения солидной материалистической традиции в философии и естествознании в России.

Еще в 1909 г., сурово критикуя контрреволюционный характер идеологии «веховцев», ее враждебность народу, науке и прогрессу, В. И. Ленин вскрывал идейное родство «веховцев» с религией и их стремление всеми средствами укрепить влияние религиозной идеологии на массы.

«Представитель контрреволюционной буржуазии,— писал Ленин,— хочет укрепить религию, хочет укрепить влияние религии на массы, чувствуя недостаточность, устарелость, даже вред, приносимый правящим классам «чиновниками в рясах», которые *понижают* авторитет церкви. Октябрист воюет против крайностей клерикализма и полицейской опеки *для усиления* влияния религии на массы, для замены хоть некоторых средств оглупления народа, слишком грубых, слишком устарелых, слишком обветшавших, недостигающих цели,— более тонкими, более усовершенствованными средствами. Полицейская религия уже недостаточна для оглупления масс. давайте нам религию более культурную, обнов-

ленную, более ловкую, способную действовать в самоуправляющемся приходе,— вот чего требует капитал от самодержавия»¹.

«Веховцы» пытались скрыть социальный смысл и классовый характер философских школ и направлений в русской общественной мысли, решительно ополчались против принципа партийности философии, усиленно и настойчиво призывали рассматривать эти школы и направления с точки зрения «абсолютной их ценности», т. е. в буржуазно-объективистском аспекте. Так, например, Бердяев страшно негодовал на то, что «до сих пор еще наша интеллигентная молодежь не может признать самостоятельного значения науки, философии, просвещения, университетов, до сих пор еще подчиняет интересам политики, партий, направлений и кружков. Защитников безусловного и независимого знания, знания как начала, возвышающегося над общественной злобой дня, все еще подозревают в реакционности»².

Под флагом «объективизма» веховцы протаскивали в философию буржуазную точку зрения, буржуазный подход, начисто скрадывающий классовую природу того или другого философского учения, той или другой идеологии. Тот же Бердяев как в то время, так и позднее пытался доказать, что сам по себе классовый или партийный подход, классовая или партийная точка зрения в философии есть не что иное, как «болезненная навязчивая идея».

«Деление философии на «пролетарскую» и «буржуазную»,— писал он,— на «левую» и «правую», утверждение двух истин, полезной и вредной,— все это признаки умственного, нравственного и общекультурного декаданса. Путь этот ведет к разложению общеобязательного универсального сознания, с которым связано достоинство человечества и рост его культуры»³.

Исвращая социальный смысл философских теорий, их классовую подоплеку и, прежде всего, пытаясь представить идеологов господствовавших эксплуататорских классов как философов, которые будто стояли в стороне от классовой борьбы, чурались политики и поли-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 387.

² «Вехи», стр. 3—4.

³ Там же, стр. 10.

тических вопросов, «поднимались» над классовой и партийной точкой зрения до «абсолютных ценностей», «веховцы», а вслед за ними и современные реакционные буржуазные историки изображают революционных мыслителей-материалистов, ставивших вопрос о коренных социальных изменениях, как представителей «кружковой интеллигенции» и «беспочвенности», как своего рода сектантов, не имеющих отношения к умонастроению русского народа. Защищая от «веховцев» идейное наследие русских революционных мыслителей, В. И. Ленин разоблачал лживый и реакционный смысл подобных утверждений, показав, что «там, где нет пострадавших народных масс, не может быть и демократического движения. А демократическое движение отличается от простого «бунта» как раз тем, что оно идет под знаменем известных радикальных политических идей»¹.

Дряхлые идеи «веховцев» о надклассовости и надпартийности философии вообще и о русских революционных мыслителях-материалистах как идеологах «кружковой интеллигенции», как «нигилистах» пришлось по вкусу современным реакционным буржуазным историкам, которые пережевывают и смакуют их, пытаясь выдать их за «последнее слово» общественной науки. Скрывая от читателей буржуазно-классовую подоплеку своего учения, буржуазно-партийный характер своих идей и теорий, они выдают свои системы за объективные и свободные от «узости» классового и партийного подхода. Надклассовыми, надпартийными мыслителями они пытаются представить и всех реакционных идеалистов и мистиков, которые, по их мнению, искали только истину и «цельное знание», с разных сторон подходили к истине, заботясь о человечестве вообще, о развитии надклассовой культуры как таковой — в особенности.

Вслед за «веховцами» против принципа партийности философии ополчились современные реакционные буржуазные философы и прежде всего белоэмигранты Лосский, Зеньковский и др. При этом они договариваются до того, будто принцип партийности несовместим с объективным познанием, исключает познание истины,

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 110.

ведет к догматизму и субъективизму. Так, например, Лосский, утверждает: «Неправда, будто большевики ищут в философии что-нибудь, кроме удобного оружия для достижения своих революционных целей. Вот почему они, вслед за Лениным, восхваляют «партийность» в философии... Под влиянием партийности,— вещает далее Лосский,— атрофируется независимое наблюдение и исследование и развивается одно лишь стремление к отстаиванию застывших догм во что бы то ни стало. Применяемые для этого средства становятся более и более наивными: это или ссылки на авторитеты, или брань, обвинения, угрозы»¹.

Как видно из этих рассуждений, буржуазный идеолог не может привести каких-либо серьезных доводов в опровержение принципа партийности философии, пытаясь прикрыть свою беспомощность обвинением советских философов в том, что они прибегают к «ссылкам на авторитеты» (т. е. к ссылкам на Маркса, Энгельса, Ленина). Но Лосский, подобно всем другим буржуазным философам, обходит молчанием то, что в истории философии на всем ее протяжении идет непрерывная борьба двух основных линий, двух партий, а именно борьба философов, принадлежащих к партии материалистов, против философов, принадлежащих к партии идеалистов, фидеистов, и что сам Лосский, защищая линию идеализма в философии, с особой ненавистью нападает на материалистов и атеистов. Другими словами, под флагом «надпартийности», «надклассовости» философии, под флагом «объективизма» буржуазные идеологи протаскивают буржуазно-классовую точку зрения в философии, буржуазную партийность. Подобными трюками они думают ввести в заблуждение малоискушенного читателя, скрывая свою буржуазно-партийную точку зрения.

С неменьшим ожесточением против классового подхода в оценке философских систем, против принципа партийности в философии выступает другой белоэмигрантский философ — протоиерей Зеньковский, усматривая в классовом партийном подходе «научный примитивизм». Он особенно брызжит по поводу той неоспоримой истины, что только марксистская пролетарская

¹ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, p. 375—376.

партийность в философии позволяет правильно разобраться в существе дела и дать верное, объективное решение. Он даже договаривается до того, что будто принцип партийности философии «выдумали советские марксисты».

«Таким образом,— иронизирует Зеньковский,— только диалектический материализм, являющийся также партийной доктриной, будучи якобы мировоззрением рабочего класса, гарантирует «всестороннее познание мира». Что на это сказать? Почему «идеологам рабочего класса» доступно всестороннее познание мира, если они имеют в виду не объективное познание, которым хвалятся без всяких оснований на каждом шагу советские авторы, а именно выгодный для партии подбор и истолкование фактов? Упреки «буржуазной» науке и философии в нарочитом извращении фактов как раз ни на чем не основаны, а вот у идеологов «рабочего класса» их партийность ведет к систематической фальсификации истории, к замалчиванию всего, что не совпадает с этой пресловутой «идеологией». Вообще идея партийности науки и философии есть изобретение советских неомарксистов»¹.

Зеньковский или делает вид, или в самом деле не понимает, почему идеологам рабочего класса доступно объективное познание действительности, в том числе объективное познание законов общественного развития. Он не видит того, что субъективные интересы рабочего класса (идеологией которого является марксизм) в конечном счете совпадают с объективными историческими закономерностями, неминуемо ведущими к замене капиталистического общества со всеми его атрибутами и надстройками обществом социалистическим и коммунистическим. Поэтому рабочему классу и его идеологам незачем извращать законы общественного развития.

Идеологи же буржуазии, стремящиеся доказать вечность и незыблемость капиталистического общества, вынуждены извращать объективные закономерности общественного развития, поскольку последние не отвечают классовым интересам буржуазии.

¹ В. Зеньковский, О мнимом материализме русской науки и философии. Мюнхен, 1956, стр. 8—9.

Утверждения Бердяева, Зеньковского, Лосского и др. «о нарочитом извращении фактов» и т. п. в угоду «партийности» со стороны марксистов являются обычным измышлением буржуазных философов, потерявших чувство реальности и меры. Возникает вопрос: в угоду какой «надпартийности», «надклассовости» сами они, характеризуя философию Ломоносова, Козельского, Радищева, Лобачевского, Белинского, Герцена, Писарева, Добролюбова, Антоновича, Сеченова, Тимирязева, Менделеева и других выдающихся русских мыслителей, превратили их философский материализм в идеализм, в угоду какой «надпартийности» и «надклассовости» умолчали они о той страстной борьбе, какую вели эти мыслители против идеализма и мистики, агностицизма и скептицизма, против фидеизма и религии, против мистических и обскурантских теорий в науке?

Зачем, собственно, понадобилось этим «объективным» философам замалчивать борьбу материализма с идеализмом, диалектики с метафизикой, атеизма с религией в истории русской философии и в истории русской науки? Какими, собственно, «объективными» мотивами руководствовались Бердяев, Лосский, Зеньковский, Хэер и др., когда они оплеывали материалистов в русской философии, всячески их принижали, противопоставляя им идеалистов и откровенных мистиков?

Наконец, не откроют ли г-да Бердяев, Лосский и Зеньковский «философскую тайну», почему так называемые «надклассовые» философы Струве, Булгаков, Мережковский, Яковенко, Франк, а вместе с ними и сами Бердяев, Лосский и Зеньковский оказались за рубежом в белоэмигрантском болоте, источающем антисоветскую клевету?

Достаточно ответить на поставленные вопросы, чтобы понять, о какой «надпартийности» и «надклассовости», о какой «независимости» философии от политической борьбы говорят эти господа, до сих пор не сложившие идейного оружия в борьбе против материализма и атеизма.

Когда эти буржуазные историки разбирают то или другое философское учение, то они делают вид, будто в философии вообще не существуют такие вопросы, как социальные или классовые корни любого философского учения, будто не стоят такие вопросы, как связь

философии с политикой и политической борьбой, как вопрос о том, отражением каких социально-классовых сдвигов явилось то или другое философское учение, интересы какого класса оно обслуживало или обслуживает, господство какого класса оно оправдывало или оправдывает.

Так, например, разбирая философские воззрения славянофилов, представителей помещичьего либерализма, Бердяев, Лосский, Зеньковский, Хэер, Винклер, Симмонс, Шульце и др. всюду размазывают их религиозно-мистические идеи, их отрицательное отношение к разуму, к рационализму. Но, размазывая идеализм и мистицизм славянофилов, они не пытаются даже поставить вопрос о том, какому классу или сословию были выгодны эти идеи, кому служило учение славянофилов, чье господство в обществе они пытались теоретически обосновать и увековечить, против каких социальных сил они выступали.

Известно, что философские идеи славянофилов находились на вооружении у тех помещиков либерального толка, которые, стремясь заглушить классовую борьбу и предотвратить революционный переворот в стране, пытались затушевать классовый, антагонистический характер отношений между помещиками и крестьянами, выступив с жалкими трусливыми предложениями «уступок» сверху. Проповедь якобы исключительной религиозности русского народа, его смирения и покорности перед царем и помещиками, отрицание классовой борьбы в России и возможности революции, учение о том, что наука немыслима без согласования своих выводов с религией, что критерием истины является религиозно-мистическое наитие, религиозный опыт и т. д. и т. п. — все это вместе взятое как нельзя более отвечало интересам помещиков, которые стремились лишь чуточку «подновить» существовавший строй.

Или взять, к примеру, освещение философских взглядов русских революционных демократов — Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Шелгунова и др. Разве объективный исследователь может сказать, что этих выдающихся мыслителей-материалистов и борцов не волновали судьбы угнетенного народа, судьбы Родины, что они равнодушно взирали на господство самодержавия, помещиков и на-

рождавшейся буржуазии, что они примирялись с религией, идеализмом, мистикой и спиритизмом в философии, науке, искусстве? Хорошо известно, что русские революционные демократы страстно ненавидели самодержавие и крепостное право, горячо защищали коренные интересы угнетенных народных масс, проповедовали материалистические и атеистические идеи, диалектику как алгебру революции, теоретически обосновывали и оправдывали уничтожение всех реакционных порядков революционным путем и необходимость осуществления социалистических идеалов, что они были идеологами не помещиков и капиталистов, а угнетенных крестьян и других слоев трудящихся, мечтавших об освобождении от векового гнета. Реакционные же буржуазные историки вроде Бердяева, Лосского, Зеньковского, Хэера, Шайберта, Симмонса, писавшие о революционных демократах, не только всячески умаляют и скрадывают их революционность, их материалистические, атеистические и диалектические идеи, истинный смысл их социологии, эстетики и этики, но и ни слова не говорят о классовой природе их учения, о том, что они проводили точку зрения «партии народа» в общественном движении, в философии и социологии, в литературе и искусстве, неустанно боролись с идеалистическими, мистическими теориями господствовавших классов, сознательно ставили свою философию на службу освободительной борьбе.

Или, наконец, взять идеалистические теории в России конца XIX — начала XX в. — теории Вл. Соловьева, неолейбнищанцев, неокантианцев, неогегельянцев, персоналистов, интуитивистов, богоискателей и им подобных. И здесь мы увидим, что все эти философские направления, выступавшие под разными названиями, на деле обслуживали класс угнетателей, класс помещиков и буржуазии, оправдывали удобные им эксплуататорские порядки в России. Философы-идеалисты, выступавшие с занимаемых ими кафедр университетов и духовных академий, отстаивали официальную идеологию, крайне враждебно относились к народу и прежде всего к пролетариату и его партии, всячески поносили (а некоторые из них и по сей день продолжают поносить) диалектический и исторический материализм, атеизм и научный социализм. Многие из философов идеалистиче-

ских и мистических школ, дожив до Октябрьской социалистической революции, встретили ее враждебно, боролись против нее. Некоторые из них бежали за границу и там продолжали активно выступать против социализма, против Советского государства со всякого рода реакционными идеалистическими теориями и антисоветскими измышлениями.

История зло посмеялась над всеми вымыслами реакционных философов, которые на словах отрицали классовый, партийный характер философии, а на практике проводили точку зрения буржуазной партийности (облекая ее, правда, в форму «объективизма», «надпартийности»), и когда дело из области теории перешло в практическую область, когда всем ходом исторической борьбы был поставлен вопрос кто — кого?, то своим собственным поведением еще раз подтвердили лживость своих утверждений и справедливость марксистско-ленинского положения о партийности и классовом характере философских систем. Так история поступила с Бердяевыми, Струве, Булгаковыми, Лосскими, Яковенко, Зеньковскими и прочими проповедниками «надклассовости», «надпартийности» философии.

Буржуазные историки русской философии, стремясь умалить значение материалистической линии в русской философии, развивали вредные космополитические взгляды как на русский исторический процесс в целом, так и на историю русской культуры, включая и историю русской философии.

В этом отношении характерно выступление Александра Введенского с работой «Судьбы философии в России» (1898). Этот неокантианец во Христе доказывал, что развитие философии в России определяется не тем, как тот или иной мыслитель отвечает на вопросы, выдвинутые всем ходом общественно-исторического развития, а исключительно «чуткостью заимствования».

Говоря о русской философии, Введенский заявлял, что, «конечно, наша философия, как и вся наша образованность, заимствованная». Он утверждал, что сначала в России распространялось вольфианство и вольтерианство, потом кантианство, далее фихтеанство, шеллингианство, гегельянство, затем идеи вульгарного материализма Бюхнера, Фогта, Молешотта и, наконец, — спиритуализм.

Таким образом, по А. Введенскому, ни о каких самостоятельных философских исканиях и направлениях в России (за исключением религиозно-мистических) не может быть и речи.

Конечно было бы наивно думать, что передовая русская мысль развивалась где-то в стороне от достижений мировой культуры. Передовая русская общественная мысль никогда не отгораживалась непроходимой стеной от мировой культуры, не замыкалась в национальные рамки, а внимательно изучала и критически воспринимала достижения мировой культуры. Но ведь точно так же развивалась общественная мысль не только в России, но и в Англии, Франции, Германии, Италии и других странах, не становясь от этого подражательной и школярской.

Космополитическая концепция истории русской философии особенно пришлась по душе кадетам-«веховцам». Последние замалчивали те ценные и оригинальные философские идеи, которые развивали выдающиеся русские мыслители. «Веховцы» клеветали на революционных мыслителей, обвиняя их в «беспочвенности», в оторванности от русского народа, в подражательности философским концепциям Запада. Недаром Гершензон, издеваясь над передовой философской мыслью в России, утверждал, что «у нас и в помине не было своей национальной эволюции мысли, ...мы,—заявлял он,—просто хватали то, что каждый раз для себя создавала западная мысль, и носились с этим даром до нового, лучшего подарка»¹.

Веховскую хулу на русскую материалистическую философию десятки и сотни раз повторяли буржуазные философы. Небезызвестный идеалист и мистик Л. Лопатин вслед за «веховцами» к «оригинальным» русским мыслителям относил только славянофилов, Вл. Соловьева и гегельянца Б. Чичерина. Если славянофилов и Вл. Соловьева он превозносил за христианскую религиозность, мистицизм и спиритуализм, то Чичерина он превозносил за «самостоятельную переработку начал и метода гегелевой философии на почве картезианского дуализма материи и духа»². Всю остальную философ-

¹ «Вехи», стр. 81.

² Л. М. Лопатин, Философские характеристики и речи, М., 1911, стр. 121.

скую мысль в России, т. е. прежде всего материалистические и атеистические учения, он относил к явлениям подражательным. «Русские философы,— писал он,— были только последователями западноевропейских и притом последователями второстепенными. Их достоинство и значение в истории русского просвещения измеряется не столько их умственной силой, сколько тем, за кем именно они шли»¹.

Буржуазно-космополитическую точку зрения на историю русской философии развивал Г. Шпет в книге «Очерк развития русской философии» (1922).

Этими космополитическими измышлениями всецело руководствуются и современные реакционные буржуазные идеологи, когда они пишут о русской философии, стремясь представить ее прогрессивных мыслителей в кривом зеркале, как людей, которые только и были заняты тем, чтобы найти себе на Западе образец подражания и воскурить ему фимиам, нисколько не помышляя о самостоятельной постановке и решении философских проблем.

Так, например, историк Норманно, выпустивший в 1945 г. в США книжку, посвященную русской экономической мысли, без зазрения совести утверждал, что в России якобы только автор «Домостроя» (XVI в.) протопоп Сильвестр был самостоятельным и оригинальным национальным мыслителем.

Тошние идейки «веховцев» о подражательном характере русской философии повторяют на разные лады Хэер, Шайберт, Ярмолинский и другие фальсификаторы. В своих книгах они заявляют, что революционные русские мыслители сами по себе в философии будто ничего не значат, что они жили «отражением света Европы», были типичными «западниками», т. е. буржуазными либералами, сторонниками или английского утилитаризма, или американского образа жизни или вообще беспочвенными романтиками.

«Отсутствие сколько-нибудь прочных, замечательных традиций,— вещает с ученым видом Хэер,— которые русские могли бы назвать своими, плюс здоровое стремление к совершенствованию (правда, только среди

¹ Л. М. Лопатин, Философские характеристики и речи, стр. 120.

образованных людей), сделало русских прилежными подражателями и заимствователями»¹.

Таким образом, приступая к изложению истории русской общественной мысли, Хэер уже одним этим заявлением выдал себя с головой. Он не исследователь, а компилятор, он не думает разбираться в «радикальных», т. е. в революционных идеях, самых близких и самых дорогих для сердца русского народа, а априори объявляет их «бессвязной путаницей». Чего же можно ожидать от автора при такой его исходной позиции. К «пионерам» русской общественной мысли он относит не революционных демократов — Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского, а идеологов помещичьего либерализма — славянофилов И. Киреевского, С. Хомякова, братьев Аксаковых, А. Кошелева, Ю. Самарина, К. Леонтьева, поэта Ф. Тютчева, во многом, как известно, смыкавшихся с представителями официальной народности, православия и самодержавия. Оценки, даваемые в книге русским мыслителям XIX в., свидетельствуют о полной и безнадежной путанице в голове самого автора, Хэер не умеет отличить мировоззрения революционных демократов от взглядов славянофилов, революционеров от реформистов, атеистов и материалистов, борцов против мистики и спиритуализма, от теистов и идеалистов. Вызывает удивление, что человек, путающийся в двух соснах, берется писать о развитии общественной мысли в России.

Что касается Зеньковского, то хотя он и отводит в своих книгах иногда по несколько страниц, а иной раз буквально по несколько строк философским воззрениям Ломоносова, Радищева, Козельского, Сеченова, Белинского, но говорит о них как о людях, которые своих самостоятельных философских теорий не выдвинули. В связи с этим Ломоносов изображается в жалкой роли разносчика идеалистических идей лейбнищианско-вольфианской философии на русской почве. О Радищеве говорится как о пропагандисте виталистических идей Бонне, как о лейбнищианце в теории познания. Герцен рисуется в одном случае сторонником натурфилософии Шеллинга, в другом — правоверным гегельянцем,

¹ R. Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, London, 1951, p. 37.

в третьем — сторонником релятивизма, в четвертом — последователем позитивизма и во всех случаях — таким эклектиком и крохобором в философии.

Философские идеи Добролюбова, Писарева, Антоновича и других революционных демократов вообще зачеркиваются. Выдающийся мыслитель Чернышевский выступает у Зеньковского проповедником идей западноевропейских вульгарных материалистов. Его материализм объявляется наносным, заимствованным, не имеющим якобы никакой почвы в самой России и являющимся для нее чуждым явлением. «Русский материализм имеет свои корни вовсе не в русской, а в западной мысли», — заявляет Зеньковский.

В другом месте этот же историк, претендующий на «объективное» освещение русской философии, доказывает, что «материализм русской науки и русской философии» есть лишь «пропагандное измышление» советских философов.

Здесь что ни фраза, то откровение идеалиста-мистика, которому претит материализм великих русских мыслителей, внесших огромный вклад в сокровищницу философской мысли.

Белоземigrant Н. Лосский вообще считает излишним распространяться о материализме в России, которому он в своей книге «История русской философии» отводит в общей сложности около 10 страниц, из них Белинскому и Герцену — по три страницы, Чернышевскому — две, Писареву — одну, Сеченову — четверть страницы. Разумеется, при таком явно пренебрежительном отношении к русскому материализму XIX в., явившемуся высшим достижением домарксистской философии, не может быть и речи о какой-либо попытке поставить и решить вопрос о месте русского материализма в истории философии. К тому же и эти несколько страничек представляют собой сплошное извращение мировоззрения русских материалистов. Белоземigrant Лосский тоже начисто исключил из истории русской философии негодных ему мыслителей-материалистов — Ломоносова, Аничкова, Козельского, Десницкого, декабристов, петрашевцев, Огарева, Добролюбова, Шелгунова, Антоновича и др., а также всех представителей материалистического естествознания от Лобачевского и Менделеева до Тимирязева и Павлова.

Все эти «концепции» буржуазных «специалистов» показывают, насколько далеки они от правильного представления и научного объяснения истории русской философии в целом, истории материалистических учений — в частности. Выступая в роли апологетов идеалистических, мистических и спиритуалистических учений, они или стремятся замолчать материалистические учения в России, или бьются с ними не на живот, а на смерть, пытаются дискредитировать и похоронить их.

При разборе социально-политических воззрений передовых русских мыслителей XVIII—XIX вв. — Радищева, декабристов, революционных демократов — буржуазные историки также фальсифицируют их действительные взгляды. С одной стороны, раздуваются черты известной исторической ограниченности воззрений русских мыслителей XVIII—XIX вв., с другой стороны, замалчиваются сильные, революционные стороны их взглядов. Эти буржуазные идеологи пытаются представить революционных русских мыслителей либералами и реформистами, выразителями умонастроений «кружковой интеллигенции», деятелями, оторванными от народа.

Так, говоря о Радищеве, который, как известно, явился зачинателем революционных антикрепостнических, антиабсолютистских идей в России, который возлагал большие надежды на народную революцию, но который не отказывался при определенных условиях от использования и реформ как средства облегчения участи народа, Зеньковский сетует на то, что «творчество Радищева получило ...одностороннее освещение в последующих поколениях, — он превратился в «героя» русского радикального движения, в яркого борца за освобождение крестьян, представителя русского революционного национализма». По мнению Зеньковского, Радищев не был материалистом, а его «Путешествие...» нельзя считать революционным произведением. И тот факт, что он пострадал за него, это будто бы объясняется исключительно тем, что книга вышла «в очень острый момент политической жизни Европы», когда «Екатерина II была в нервном состоянии, ей стали всюду видеться проявления революционной заразы»¹. Стало быть, причиной

¹ В. Зеньковский, История русской философии. т. I, Париж, 1948, стр. 96—97.

расправы над Радищевым явились не те революционные идеи, которые он развивал в своей книге, а «безвременье» и нервный шок Екатерины II. Так извращает Зеньковский революционные идеи Радищева.

Р. Хэер, упоминая вскользь декабристов, замалчивает их революционные республиканские идеи, направленные против самодержавия и крепостного права. Он называет декабристов «аристократами-западниками», «политически недалекими людьми», большинство которых будто бы «хотело превращения самодержавной империи в ограниченную, защищенную юридической системой монархию, приближающуюся к английскому типу аристократической монархии». Само выступление дворянских революционеров с оружием в руках против самодержавия Хэер высокомерно относит к «сомнительным урокам», не пытаясь разобраться в том факте, какое громадное значение оно имело для современников и последующего развития в стране освободительной борьбы, освободительных идей, какое плодотворное влияние оказали декабристы на формирование революционной идеологии русских революционеров-демократов — Герцена, Огарева, Белинского, Некрасова, Чернышевского, Добролюбова, Шелгунова и др.

Говоря о П. Я. Чаадаеве и всячески размазывая его идеалистические воззрения и преувеличивая его ошибочные суждения о русской культуре прошлого, буржуазные историки умалчивают о его идейных связях с декабристами, о его антикрепостнических и антиабсолютистских настроениях, о том огромном значении, которое сыграло первое «Философическое письмо» Чаадаева, явившееся, по выражению Герцена, «выстрелом, раздавшимся в темную ночь». При этом Лосский, например, договаривается до того, что с серьезным видом утверждает, будто сочинения Чаадаева вообще запрещены в СССР и изъяты из всех библиотек, не желая считаться с тем, что только в советское время увидели впервые свет лежавшие в архивах более 100 лет пять «Философических писем» Чаадаева, опубликованные в «Литературном наследстве» № 22—24 за 1935 г. Лосский умалчивает, что сочинения Чаадаева имеются в любой городской библиотеке, что ими беспрепятственно могут пользоваться советские люди, а в курсах по истории философии читаются лекции и о Чаадаеве.

Используя известные колебания между революционным демократизмом и либерализмом, которые были у Герцена до 1861 г., Бердяев, Лосский, Зеньковский, Хэер, Шайберт, Ярмолинский и другие буржуазные историки изображают Герцена таким либералом-западником, умалчивая о том, что и в названный период революционер-демократ в итоге всегда у Герцена брал верх, а после крестьянской реформы Герцен безбоязненно перешел целиком в лагерь Чернышевского, под конец же своей жизни он обратил свой взор к рабочему классу, к Первому Интернационалу, горячо проповедовал идею социальной революции, клеймил реакционеров и либералов.

Подтасовывая факты, А. Ярмолинский, П. Шайберт, авторы сборника «Преемственность и изменчивость в русской и советской идеологии», вышедшего под редакцией Эрнеста Д. Симмонса, не ограничиваются раздуванием либеральных колебаний Герцена. Они умудряются изобразить его как общественного деятеля, от которого будто бы отвернулась революционная молодежь 60-х годов и который закончил свой жизненный путь в полном одиночестве.

Всячески замалчивается Лосским, Зеньковским, Хэером, Шайбертом, Ярмолинским и др. революционный демократизм Белинского. Они отказываются признать в Белинском великого мыслителя и революционера, который мечтал об уничтожении в России самодержавно-крепостнических порядков. Более того, они относят этого страстного борца, для которого царское правительство заготовило «тепленький каземат» в Петропавловской крепости, к разряду каких-то «просвещенских гуманистов» и «персоналистов», к сторонникам английского буржуазного парламентаризма. Хэер, например, извращая политические воззрения Белинского, пытается доказать, что он вообще не интересовался политикой, чурался политики, был аполитичным писателем, «восхищался английской парламентской конституцией, особенно системой двухпалатного правительства, которая давала буржуазии возможность служить противовесом аристократии»¹.

¹ R. Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, p. 48.

И это пишется о Белинском, который страстно бичевал наряду с самодержавием и крепостниками ожиревшую буржуазию и продажные буржуазные порядки, который мечтал о социализме и равенстве людей, о расцвете общества и личности.

Стремясь всячески исказить и умалить революционный характер деятельности Чернышевского, буржуазные историки зачисляют великого русского революционера-демократа в один лагерь с либералами-западниками, видевшими свой идеал в буржуазных западноевропейских порядках, тайно вздыхавших о них. Приравнивая Чернышевского к буржуазным реформистам, они отрицают то, что этот великий революционный деятель совместно со своими единомышленниками боролся за народную революцию в стране, звал крестьян готовиться к вооруженному восстанию и до конца жизни остался непреклонным революционером, не пошедшим ни на какие сделки с самодержавием и либерализмом.

Говоря о несостоятельности буржуазных концепций истории русской философии, особо остановимся на «изысканиях» Абрама Ярмолинского и авторов сборника «Преемственность и изменчивость в русской и советской идеологии» под редакцией Эрнеста Д. Симмонса.

Книжка Абрама Ярмолинского «Путь к революции. Век русского радикализма» (1957) является типичным образчиком буржуазной фальсификации и пустословия, скорее похожей на сборник пошлых анекдотов, густо приправленных всякого рода антисоветскими измышлениями и выпадами, чем на научное исследование. Книжка к тому же написана в развязной манере болтуна и сплетника.

Говоря о революционных (по терминологии Ярмолинского «радикальных») идеях Радищева и декабристов, а также Герцена, Огарева, Белинского, Чернышевского и других революционных демократов, Ярмолинский пыжится доказать, что, «как и многое другое в русской культуре, эти идеи были импортированы с Запада» и чужды духу русского народа. Он возмущается тем, что советские исследователи считают Радищева выдающимся политическим мыслителем XVIII в., тогда как, по мнению Ярмолинского, Радищев был всего-навсего «способным учеником западного просвещения в его заключительной фазе». Восстание и деятельность декабристов

он объявляет бесцельными. О декабристах из «Общества Объединенных славян» он пренебрежительно говорит как о людях с «панславистским уклоном»; о членах «Южного общества» издевательски пишет как о солдатах, которые хотели стать революционерами, но которые обладали якобы «слабым чувством реальности», «обманывали себя и своих товарищей», пытались совершить «прыжок в неизвестность». Ярмолинский стремится опровергнуть оценки декабристов, данные Герценом, выдавая декабристов за людей «неустойчивых», «неопытных новичков», страдавших к тому же еще «гамлетизмом» и «риторизмом». Он высокомерно говорит о декабристах, как об «основателях слабой традиции политического либерализма в России». Белинский изображается человеком, мечущимся от одной крайности к другой, так и не сумевшим создать ничего ценного и цельного. Нанизывая одну клевету на другую, этот безродный космополит умудрился преподнести знаменитое письмо Белинского к Гоголю, явившееся революционным завещанием борца и мыслителя, не больше не меньше как «манифестом либерального западничества»¹.

Общественно-политические воззрения революционно-го крыла петрашевцев тоже подгоняются Ярмолинским под «либеральное западничество».

Нагло клеветая на Герцена, Ярмолинский изображает его либералом. Лучшие революционные произведения Герцена, в которых давалась резкая критика буржуазных общественных порядков, характеризуются как «недолговечные» и «истеричные». О замечательном деятеле русского освободительного движения Огареве бросается пренебрежительная фраза, что годы «ничего не прибавили к его небогатому запасу здравого смысла». Чернышевский и Добролюбов объявляются «догматиками». Автор романа «Что делать?», на котором воспитывались многие поколения революционеров и который не потерял общественного значения по сей день, безапелляционно относится к «самым заурядным писателям». Ярмолинский страшно негодует на то, что роман «Что делать?» приобрел такую популярность как в России, так и за рубежом. В оценке «Что делать?» он целиком солидаризируется с меньшевиком Валентиновым и вслед

¹ A. Yarmolinsky, Road to Revolution. A Century of Russian Radicalism, London, 1957, p. 65—66.

за ним нудно твердит о революционном произведении писателя как произведении «заурядном», «неуклюжем», «безнадежно дидактичном», «бездарном», «скучном» и т. п. С циничной развязностью Ярмолинский заявляет о том, что некоторые произведения Чернышевского, написанные им на каторге и в ссылке, «к счастью, потеряны». Он обрушивается на великого революционного демократа за его страстную борьбу против помещичье-буржуазного либерализма. «Чернышевский в значительной степени несет ответственность за то,— брюзжит Ярмолинский,— что слово «либерал» стало презрительным выражением в передовых кругах»¹. Искажая характер этических воззрений Чернышевского и других революционеров-демократов, буржуазный идеолог приписывает им вздорную мысль «холодного и расчетливого эгоизма».

Не повезло в книжке Ярмолинского и такому замечательному революционному демократу, как Писарев, который в итоге выступает у него «защитником квазитехнократии», буржуазным культуртрегером, видевшим спасение для России в том, «чтобы идти на выучку к Западу и усвоить наиболее ощутимые плоды европейской цивилизации», т. е. буржуазный образ жизни, буржуазный общественный и государственный строй. В целом же революционно-демократический характер воззрений Писарева оценивается как «сумбурная система», как нечто «неприглядное»². Так бесцеремонно разделался Ярмолинский с Писаревым — страстным борцом против самодержавия, помещиков и буржуазных либералов, приверженцем революционного преобразования общественной жизни, ярким материалистом, атеистом и пропагандистом достижений научного естествознания, в частности защитником и пропагандистом дарвинизма.

Движение революционных народников извращается Ярмолинским до неузнаваемости. Им приписываются авантюризм, маккиавелизм, «мрачный эгоцентризм». Революционные народники выглядят у Ярмолинского как деятели, не останавливающиеся «ни перед обманом, ни перед кражей, ни перед убийством». Десятки страниц

¹ A. Yarmolinsky, Road to Revolution. A Century of Russian Radicalism, p. 98.

² Ibid., p. 119—124.

посвящаются интимным сторонам жизни деятелей революционного народнического движения с тем, чтобы подчеркнуть «безнравственный» характер их морали.

В целом же русские революционные мыслители, по Ярмолинскому, выглядят «фанатиками и демагогами», зараженными «утопическими мечтаниями». История революционной мысли в России для Ярмолинского — это история «горестных далеких событий», а Октябрьская социалистическая революция — «самое роковое событие истории». Ярмолинский только «забывает» добавить, что пролетарская революция явилась «роковым событием», разумеется, не для рабочего класса и трудового крестьянства нашей родины, в руки которых перешли все средства производства, вся власть, а для буржуазии, помещиков и ее прислужников, которые были выброшены на свалку за пределы страны.

Сборник статей под редакцией Эрнеста Д. Симмонса, вышедший под многообещающим названием: «Преемственность и изменчивость в русской и советской идеологии», на деле оказался сборищем натяжек и извращений, странных исторических параллелей и грубых антисоветских выпадов.

Уж что стоит одно заявление редактора сборника Э. Симмонса (профессора русской литературы Русского института Колумбийского университета) о якобы отрицательном отношении в СССР в первый период его существования ко всей прошлой культуре. Странно одно, почему почтенный профессор «забыл» сказать, что подобные идеи развивали не большевики, а «пролеткультовцы», которых большевики во главе с Лениным подвергли суровой критике за нигилистическое отношение к прошлой культуре и до конца их разгромили. Для этого достаточно вспомнить Речь на III Всероссийском съезде РКСМ (1920) В. И. Ленина и его же Проект резолюции «О пролетарской культуре» (1920). В названном проекте Ленин писал: «Марксизм завоевал себе свое всемирно-историческое значение как идеологии революционного пролетариата тем, что марксизм отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры. Только дальнейшая работа на этой основе и в этом же направлении, одухотворяемая практическим

опытом диктатуры пролетариата, как последней борьбы его против всякой эксплуатации, может быть признана развитием действительно пролетарской культуры»¹.

Еще более непристойной клеветой со стороны Симмонса и авторов сборника является обвинение советского строя в тоталитаризме и одновременно попытка приписать советским марксистам — воинствующим материалистам и атеистам — реакционно-мистические идеи мессианизма или национализма реакционных классов царской России. Насколько «прозорливы» авторы сборника, можно судить хотя бы по тому, что они умудряются искать общее в учении марксистов о коллективном строе в деревне с мистическим учением славянофилов о «соборности»; отождествляют учение ленинизма об индустриализации страны с положениями русского мыслителя конца XVII — начала XVIII в. Ивана Посошкова, высказанными им в «Книге о скудости и богатстве» по поводу развития кустарной промышленности, и т. п. и т. п.

За этим следуют новые «открытия». Оказывается, Радищев оставался равнодушным к промышленному развитию, у декабристов это равнодушие уже «сменилось сопротивлением промышленному развитию». Герцен и Чернышевский в вопросе о развитии промышленности продолжали линию декабристов, т. е. оказывали «сопротивление» промышленному прогрессу, так как они будто «восхваляли отсталость и думали ее использовать». При этом высказывается сомнение в том, что Чернышевский был «великим русским экономистом» и революционным демократом. Авторы сборника не пытаются даже вникнуть в учение Герцена и Чернышевского, особенно в знаменитые труды последнего, посвященные обоснованию политической экономии трудящихся и критике буржуазно-апологетической политической экономии Милля, Мальтуса и им подобных.

Белинский и Писарев в сборнике Симмонса преподносятся поборниками и защитниками «промышленного капитализма», дающими «положительные оценки роли буржуазии». Однако всем, кто читал труды Белинского и Писарева, хорошо известны их исторический подход к оценке буржуазии, их требование не смешивать буржуазию, выступавшую в XVIII в. против феодализма,

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 31, стр. 292.

с ожиревшей буржуазией XIX в., захватившей в свои руки власть и безжалостно угнетающей народ.

Авторы пресловутого сборника хоть и не сразу, но в конце концов раскрывают цель, которую они преследуют. Эта цель сводится к тому, чтобы «разобраться» в том, как могло случиться, что в прошлом отсталая в экономическом и политическом отношении Россия выдвинула не только благонамеренных религиозно-мистических, но и «радикальных», т. е. революционных, мыслителей. Им хочется не только уяснить вопрос, почему в отсталой России произошли такие революционные изменения, как победа Октябрьской революции, победа политики ленинской партии в области индустриализации страны, коллективизации сельского хозяйства и т. д., но и разработать мероприятия, противодействующие распространению опыта Советского Союза в других и прежде всего в слаборазвитых странах. Авторы сборника, перепуганные ростом национально-освободительного движения в колониальных и полуколониальных странах, с тревогой заявляют: «Чтобы приостановить распространение коммунизма в крестьянских странах, нужно прежде всего выработать правильную аграрную теорию, уметь лучше расценивать объективные условия и действующие силы в деревне и вести более твердую политическую линию в отношении деревни, чем та, которую Сталин смог передать своим преемникам»¹.

Отсюда авторами сборника ставится задача — «разорвать неизбежное звено между индустриализацией и радикальной идеологией» (Гершенкрон)², т. е. принять экстренные меры против распространения национально-освободительных и революционных идей среди угнетенных народов.

Немало чернил и бумаги авторы сборника истратили, для того чтобы «доказать», что ленинизм — явление не интернациональное, а чисто национальное. Как видим, буржуазные идеологи взяли себе на идейное вооружение одно из троцкистских контрреволюционных положений о якобы национальной ограниченности ленинизма.

Смешны и нелепы потуги одного из авторов сборника, А. Гершенкрона, доказать, что «приход большевиков к

¹ «Continuity and Change in Russian and Soviet Thought», p. 236

² Ibid., p. 109.

власти означал конец марксистской идеологии в России», что победа Октябрьской революции не является торжеством марксистско-ленинского учения, ибо она «не принесла с собой полной и окончательной победы марксизма»¹.

Не будем останавливаться на остальных вопросах, которые поднимают авторы сборника, ибо в них также мало научного содержания и здравого смысла. Что же касается собственно русского исторического процесса, русской общественной мысли XVIII—XIX—XX вв., то все это осталось для буржуазных идеологов книгой за семью печатями.

Извращение современными буржуазными философами и историками русского исторического процесса, достижений общественно-политической и философской мысли в России еще и еще раз свидетельствует, насколько ненавистны этим реакционным «исследователям» как философские, так и общественно-политические идеи русских революционных мыслителей XVIII—XIX вв., с которыми они воюют как с живыми противниками.

«Угнетающие классы,— писал В. И. Ленин,— при жизни великих революционеров платили им постоянными преследованиями, встречали их учение самой дикой злобой, самой бешеной ненавистью, самым бесшабашным походом лжи и клеветы. После их смерти делаются попытки превратить их в безвредные иконы, так сказать, канонизировать их, предоставить известную славу их имени для «утешения» угнетенных классов и для одурачения их, выхолащивая *содержание* революционного учения, притупляя его революционное острие, опошляя его»².



На протяжении многих десятилетий идет упорная борьба представителей марксистско-ленинской науки против клерикально-монархических, помещичье-буржуазных, эсеровско-меньшевистских, либерально-народнических и современных буржуазных концепций истории

¹ «Continuity and Change in Russian and Soviet Thought», p. 106.

² В. И. Ленин, Соч., т. 25, стр. 357.

русской философской и общественно-политической мысли. Особенно ожесточенный характер эта идеологическая борьба приобрела вокруг богатейшего философского наследия русских материалистов XVIII—XIX вв., внесших ценный вклад в развитие научной мысли.

В трудах В. И. Ленина и его учеников всесторонне разработаны основные принципы исследования и освещения истории общественно-политической, в том числе философской мысли в России.

Такие работы В. И. Ленина, как «От какого наследства мы отказываемся?», «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?», «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве», «Что делать?», «Роль сословий и классов в освободительном движении», «Из прошлого рабочей печати в России», «Памяти Герцена», «О «Вехах»», ««Крестьянская реформа» и пролетарски-крестьянская революция», «О национальной гордости великороссов», «Материализм и эмпириокритицизм», «О значении воинствующего материализма», статьи о Л. Н. Толстом, «Философские тетради» и др. являются неоценимым вкладом в разработку истории русской общественной мысли, в разработку методологических принципов марксистской историографии.

В. И. Ленин неоднократно указывал на то, что разработка истории общественной мысли только тогда будет подлинно научной, когда сама общественная мысль рассматривается не как случайное, ничем не обусловленное явление, а как вполне закономерно-исторический процесс, как отражение в конечном счете определенных материальных условий жизни общества, борьбы классов, определенных классовых интересов.

Ленин указывал, что «ни один живой человек не может не становиться на сторону того или другого класса (раз он понял их взаимоотношения), не может не радоваться успеху данного класса, не может не огорчиться его неудачами, не может не негодовать на тех, кто враждебен этому классу, на тех, кто мешает его развитию распространением отсталых воззрений и т. д. и т. д.»¹

Такой подход к исследованию истории общественной мысли требует всестороннего знания действительности и

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 2, стр. 498—499.

складывающихся на ее почве отношений между различными классами. К анализу тех или других общественных явлений нужно подходить не с позиций буржуазного объективизма, а с позиций марксистского материализма, не с позиций равнодушного констататора фактов, а с позиций определения их исторической и классовой значимости, с позиций критического к ним отношения, критической их оценки.

«Объективист говорит о необходимости данного исторического процесса; материалист констатирует с точностью данную общественно-экономическую формацию и порождаемые ею антагонистические отношения. Объективист, доказывая необходимость данного ряда фактов, всегда рискует сбиться на точку зрения апологета этих фактов; материалист вскрывает классовые противоречия и тем самым определяет свою точку зрения. Объективист говорит о «непреодолимых исторических тенденциях»; материалист говорит о том классе, который «заведует» данным экономическим порядком, создавая такие-то формы противодействия других классов. Таким образом, материалист, с одной стороны, последовательнее объективиста и глубже, полнее проводит свой объективизм. Он не ограничивается указанием на необходимость процесса, а выясняет, какая именно общественно-экономическая формация дает содержание этому процессу, *какой именно класс определяет эту необходимость*»¹.

Вместе с тем анализ общественно-исторического развития открыто или завуалированно, сознательно или бессознательно сопровождается проведением той или другой партийной точки зрения. По этому поводу Ленин писал, что «материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы»².

Сам Ленин в своих трудах последовательно и неуклонно проводит принцип марксистской партийности, срывая все и всякие маски с буржуазных объективистов, рядившихся в тогу «беспартийности».

Постановка вопроса об изучении и освещении тех или других общественных явлений, тех или других идейных

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 1, стр. 380.

² Там же, стр. 380—381.

течений сопровождалась у Ленина критикой абстрактных, односторонних, формалистических оценок. Требуя конкретно-исторического подхода, он доказывал, что «весь дух марксизма, вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (а) исторически; (б) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»¹.

Но и этим дело не ограничивается. Вскрывая общественно-исторические условия, классовые корни и т. д., Ленин требовал определять историческое место и общественную значимость того или другого идейного течения, показывать что оно дало нового в сравнении с предшествующими ему учениями. «Исторические заслуги судятся не по тому, чего *не дали* исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они *дали нового* сравнительно с своими предшественниками»².

Однако Ленин не ограничился только этими важнейшими методологическими указаниями, которыми обязан руководствоваться ученый, желающий разобраться в социальной природе, характере и исторической значимости изучаемых идейных течений. Как будет показано далее, Ленин дал строгие научные оценки главнейшим направлениям русской общественной мысли, особенно XIX — начала XX в.

Советские ученые, основываясь на богатейшем ленинском наследии, руководствуясь разработанными В. И. Лениным принципами анализа истории общественной мысли в борьбе с носителями официальной помещичье-буржуазной, народническо-либеральной идеологии, отстаивали от извращений и принижений все то ценное, что было создано прогрессивными мыслителями России прошлых веков. И не только отстаивали все ценное в философском наследии прошлого, но и определили его историческое место, его историческую значимость в борьбе с реакцией и консерватизмом.

Передовые для своего времени политические, философские, социологические, эстетические идеи прогрессивных мыслителей прошлого, разумеется, превзойдены марксистско-ленинским учением. Но они превзойдены не

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 35, стр. 200.

² В. И. Ленин, Соч., т. 2, стр. 166.

путем их простого отрицания, отбрасывания, как это в свое время пытались делать, например, «пролеткультовцы», а коренной, критической их переработкой. В самом этом критическом подходе и критическом преодолении достижений прогрессивной философской мысли прошлых веков и осуществляется известная связь настоящего с прошлым, известная преемственность по отношению ко всему лучшему и ценному, что было создано в предшествовавших философских системах.

Попробуем кратко охарактеризовать отношение советской общественной науки к тому идейному наследию, которое создавалось в России на протяжении многих столетий. Конечно, как уже говорилось выше, это отношение со стороны советской общественной науки к идейному наследию прошлого далеко не одинаково. Одно отношение у советской науки к прогрессивным для своего времени идеям и теориям, хотя и обладавшим известной противоречивостью и классовой ограниченностью своей эпохи, но тем не менее способствовавшим общественному прогрессу. Совсем иное отношение у советской науки к реакционным теориям и идеям прошлого, тормозившим общественно-историческое развитие, игравшим на руку реакционным силам в обществе, использовавшим эти идеи против народа, против прогресса русской культуры.

Особое место как в древний, так и в более поздний период занимает народное изустное творчество, содержащее в себе глубокие стихийно-материалистические и свобододолюбивые демократические тенденции. Народное творчество, выраженное в пословицах и поговорках, в приметах и преданиях, в былинных сказах, песнях и причитаниях, обобщало многовековой опыт жизни народа, складывавшиеся родовые, феодальные классовые отношения в обществе. В народном творчестве прославлялись труд, героизм, гуманизм, любовь к Родине и нетерпимость к внешним и внутренним угнетателям, осуждались сепаратистские распри.

По сообщению В. Д. Бонч-Бруевича, В. И. Ленин придавал огромное значение изучению народного изустного творчества, ибо видел в нем отражение мирозерцания народа, его психологии, его заветных надежд и чаяний. Вот одно из интереснейших высказываний В. И. Ленина о народном творчестве, приводимое Бонч-

Бруевичем: «Удивительное дело, наши ученые, все эти приват-доценты и профессора, возятся над каждой философской брошюрой, никчемной статейкой, написанной каким-либо горе-интеллигентом, вдруг почувствовавшим философский зуд,— а вот здесь подлинно народное творчество, и его игнорируют, его никто не знает, им никто не интересуется и о нем ничего не пишут. Недавно я просматривал библиографию истории русской философии Колубовского и его же библиографический список по русской философии. Чего-чего там только нет! Список трудов русских философов в палец толщиной! Многолько! А вот библиографии произведений народной философской мысли,— хотя бы это и был XVII век в XIX столетии,— вот этого нет. А ведь это куда более интересно, чем эта так называемая «философская» дребедень многих и многих наших философов из буржуазной интеллигенции. Неужели не найдется охотника среди марксистов-философов все это рассмотреть и обо всем этом написать связное исследование? Это обязательно нужно сделать. Ведь это многовековое творчество масс отображает их мирозерцание в разные эпохи»¹.

Советские ученые, руководствуясь марксистским принципом конкретно-исторического подхода ко всем общественным явлениям, анализируя идейное наследие русского народа древнего периода, высоко оценивают те направления общественно-политической и философской мысли, которые способствовали объединению разрозненных русских земель (княжеств) в единое централизованное могучее государство.

В. И. Ленин в работе «Левонародничество и марксизм» указывал, что в России крепостничество или феодальный способ производства существовал уже в IX в. Государство древней Руси было феодально-княжеским, эксплуататорским, где феодалы подвергали народ жестокому порабощению и угнетению. Однако те общественные силы, которые своей деятельностью способствовали политической и экономической консолидации народа, созданию и укреплению его государственной самостоятельности и независимости, боролись с сепаратизмом феодалов, должны быть оценены по их заслугам

¹ См. В. Д. Бонч-Бруевич, В. И. Ленин об устном народном творчестве, «Советская этнография» № 4, 1954, стр. 119—120.

перед историей. Это и сделано в советской науке по отношению к тем общественно-политическим и философским произведениям, в которых отражались и защищались назревшие прогрессивные социально-исторические потребности. К числу таких творений древнего периода, в которых защищались прогрессивные для своего времени, хотя и облаченные нередко в религиозную форму, исторические тенденции, относятся: изустное народное творчество, «Слово о законе и благодати» (1037—1050) Иллариона, «Русская правда» (IX—XI вв.), «Повести временных лет» (XI—XIV вв.), «Слово о полку Игореве» (XII в.), «Моление Даниила Заточника» (XIII в.). Также можно назвать: «Слово о князьях» (XII в.), «Слово о гибели русской земли» (XIII в.), «Житие Александра Невского» (XIII в.), «Повесть о разорении Рязани Батыем» (XIII в.), «Повесть о нашествии Тахтамыш на Москву» (XIV в.) и целый ряд других.

Названные произведения, как правило, были, с одной стороны, проникнуты прогрессивными идеями объединения древнерусских земель в единое государство для борьбы с чужеземными захватчиками, с другой, выступая в защиту интересов феодалов, были классово-ограниченными.

В одобренных ЦК КПСС тезисах о 300-летиі воссоединения Украины с Россией подчеркивалось: «Русский, украинский и белорусский народы ведут свое происхождение из единого корня — древнерусской народности, создавшей древнерусское государство — Киевскую Русь.

Социально-экономическое развитие Руси в период феодализма, в тяжелое время татаро-монгольского нашествия привело к обособлению отдельных частей древнерусской народности. Постепенно из единой древнерусской народности образовались три братских народности — русская, украинская и белорусская с присущими им особенностями языка, культуры и быта. Несмотря на все исторические превратности и великие испытания, русский, украинский и белорусский народы сохранили и пронесли через века сознание единства происхождения, близости языка и культуры, сознание общности своей судьбы»¹.

¹ «Тезисы о 300-летиі воссоединения Украины с Россией», М., 1954, стр. 5.

Сознание единства происхождения древнерусской народности, сознание общности судьбы славянских народов пронизывает все важнейшие произведения древней Руси как указанные нами выше, так и другие.

В период XV—XVII вв. в России продолжалась упорная борьба между прогрессивными и реакционными силами по самым животрепещущим вопросам, касающимся дальнейших судеб страны и путей ее развития. При этом прогрессивные силы страны боролись за создание и укрепление единого централизованного русского государства во главе с Москвой, реакционные силы удельных князей и бояр, наоборот, противодействовали этому.

«Русский народ,— говорится в тезисах о 300-летию воссоединения Украины с Россией,— в длительной и самоотверженной борьбе с татаро-монгольскими и иными иноземными поработителями преодолел феодальную раздробленность, отстоял свою национальную независимость и создал могущественное централизованное государство со столицей в Москве. Москва стала основой и инициатором образования Русского государства, его политическим, экономическим и культурным центром.

Русское централизованное государство сыграло огромнейшую роль в исторических судьбах русского, украинского, белорусского и других народов нашей страны. С самого начала своего возникновения оно явилось притягательным центром и опорой для братских народов, боровшихся против иноземных поработителей»¹.

Прогрессивные государственно-объединительные тенденции находят отражение в русском законодательстве, в политической, публицистической, художественной литературе и в церковно-религиозных спорах. Так, например, в «Русском хронографе» (1442) подчеркивается единство русских земель, а сама русская история рассматривается как неразрывная часть всемирной истории. Монах псковского Елизарова монастыря Филофей в XV в. в послании Василию III выдвинул теорию, известную под названием «Москва — третий Рим», в которой обосновывалась идея укрепления русского централизованного государства во главе с Москвой. Правда, и в том и в другом случаях эти идеи облекались в религи-

¹ «Тезисы о 300-летию воссоединения Украины с Россией», стр. 6.

озную форму, но они были широко использованы теми общественными силами, которые боролись за объединение разрозненных удельных княжеств в одно сильное и могучее русское государство.

Известный русский мыслитель и публицист XVI в. Иван Пересветов в своих сочинениях, изложенных в форме челобитных и сказаний о взятии Царьграда, отстаивал необходимость в России сильной царской власти, которая положила бы конец своеволию бояр и сепаратистов. Он высказывался за создание дворянской монархии, которая должна устранить боярскую думу с ее сепаратистскими тенденциями, держать самих бояр в строгом повиновении самодержавной власти, устранить холопство (но не в целом крепостное право) и «кабальные грамоты».

Другой мыслитель XVI в. Ермолай-Еразм — автор трактата «Благохотящим царем правительница и землемерие» — доказывал, что собственником земли являются не бояре, а государь, который и дает землю во владение бояр и дворян. Он выступил с требованием государственных реформ, а также в защиту «ратаев» (крестьян), предлагая не обременять их тяжелыми повинностями и денежными оброками. Ермолай-Еразм был сторонником единодержавия и врагом боярско-княжеского сепаратизма. Сторонником единодержавия и централизованного государства был в это же время и митрополит Макарий и его кружок, составившие «Четьи-Минеи». Однако Макарий одновременно был приверженцем «иосифлян», отстаивавших сохранение в стране в неприкосновенности крупного монастырского землевладения, основанного на труде крепостных.

В религиозных спорах между «нестяжателями» и «стяжателями» («иосифлянами») наряду с вопросами, имевшими отношение к отправлению религиозных культов, затрагивались вопросы о взаимоотношении церкви и царской власти, о монастырском землевладении и монастырских крепостных. Сторонниками монастырского землевладения были «стяжатели» («иосифляне») во главе с Иосифом Волоцким — гонителем еретиков, а их противниками — «нестяжатели» (Нил Сорский и др.), которые к тому же отрицали внешнюю религиозную обрядность. Однако требования «нестяжателей» пытались использовать боярские круги, мечтавшие в свою очередь

воспользоваться монастырскими землями и за счет этих земель одновременно удовлетворить запросы нарождавшегося дворянства.

Длительная и острая борьба «нестяжателей» со «стяжателями» окончилась в начале XVI века поражением «нестяжателей». Идеологи и отцы официальной церкви не только отстаивали крупные церковные землевладения, но и объявили своих противников еретиками.

В XV—XVI вв. в России начинают усиленно распространяться «ереси». Главными идеологами «еретизма» в XVI в. были Матвей Башкин и Феодосий Косой. Их взгляды, как и других «еретиков», были проникнуты рационализмом. Однако никто из них не пришел еще к отрицанию бога как творца вселенной, не пришел к атеизму. Среди еретиков XVI в. особо следует отметить Феодосия Косого — выходца из холопов. Он проповедовал религиозное вольнодумство и веротерпимость, отрицал некоторые догмы православной церкви. Будучи привлечен по делу М. Башкина, он сумел бежать из-под стражи в Литву. М. Башкин и Ф. Косой отрицали «рабство», критиковали феодалов и со ссылками на священное писание проповедовали равенство людей. К ним вполне относятся слова Ф. Энгельса, сказанные им о бюргерской ереси: «Она требовала восстановления равенства, существовавшего в отношениях между членами ранней христианской общины, и признания этого равенства в качестве нормы и для гражданского мира. Из равенства сынов божиих она выводила гражданское равенство и даже отчасти уже равенство имуществ. Уравнение дворянства с крестьянами, патрициев и привилегированных горожан с плебеями, отмена барщины, поземельных цензов, налогов, привилегий и уничтожение, по крайней мере, наиболее кричащих имущественных различий — вот те требования, которые выставлялись с большею или меньшею определенностью, как необходимые выводы из учения раннего христианства»¹.

В XVII в. Симеон Полоцкий (1629—1680) ратовал за просвещение, «доброе» законодательство, за «хороших» государственных правителей, осуждая правителей-тиранов. Он пропагандировал идеи естествознания, «естественную историю» Плиния Старшего.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 130.

Формирование в России феодально-самодержавной идеологии имело по тому времени прогрессивное значение в борьбе с реакционной идеологией удельного сепаратизма и боярства, поскольку последняя выступала против создания централизованного государства, пыталась оправдать феодальную раздробленность, выгодную боярству и удельным князьям. Однако было бы неверно идеализировать эту идеологию, имевшую относительно прогрессивное значение и в то же время выражавшую интересы нарождавшегося дворянства с его требованием беспрекословного повиновения народа царской власти как якобы данной от бога.

В период IX—XVII вв. философские идеи в России, как правило, были облечены в религиозную форму. Однако и в этот период сквозь религиозную шелуху нередко просвечивали естественнонаучные представления, космогонические идеи, этические принципы и т. д.

«Мировоззрение средних веков,— указывал Ф. Энгельс,— было по преимуществу теологическим... Церковная догма была исходным моментом и основой всякого мышления»¹.

После принятия русским народом христианства, что на том этапе имело прогрессивное значение, так как приобщало древнюю Русь через Византию к античной культуре, в стране становятся известны труды Аристотеля, Платона, Демокрита, Эпикура, Гомера, а также труды византийских писателей и мыслителей Иоанна Дамаскина, Мефодия Олимпийского, Козьмы Индикоплова и др. Тогда же появляется термин «философия», равнозначный русскому слову «любомудрие».

В древней Руси распространяются византийские и, как показывают исследователи, в ряде случаев значительно переработанные и дополненные философские произведения — «Палей Толковая» (вероятно, XIII в.), древняя русская «Пчела» (не позднее XIII в.), «Диоптра» или «Зерцало» (XIV в.) Филиппа Пустынника. В начале XII века появилось «Послание Никифора к Владимиру Мономаху», в XV в. — «О жительстве скитском» Нила Сорского и ряд других философских произведений. В «Толковой Палее» наряду с библейскими и апокрифическими рассказами ставился вопрос о миро-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 295.

здании и решался в духе геоцентризма, разбирался вопрос о соотношении души и тела, излагались анатомические и физиологические сведения о человеке. Во всем этом было много наивного, неверного, религиозно-идеалистического. Но вместе с тем здесь пробивалась и стихийно-материалистическая струя. Древняя русская «Пчела» была составлена из высказываний античных мыслителей (Аристотеля, Платона, Анаксагора, Эпикура, Левкиппа, Демокрита, Сократа, Пифагора и др.) и из отрывков богословских книг.

В «Диоптре» в религиозно-идеалистическом плане решались вопросы о мироздании, о соотношении души и тела. Говорилось о четырех материальных стихиях, из которых бог сотворил все физические тела.

В «Посланиях Никифора к Владимиру Мономаху» наряду с религиозно-этическими вопросами ставилась проблема о чувствах, разуме и душе человека, об источнике человеческого знания.

Произведение «О жителстве скитском» Нила Сорского посвящено не только христианским наставлениям монахов. В религиозной форме здесь выдвигались философские идеи о «прилогах», т. е. о чувственных впечатлениях, возникающих под воздействием внешних предметов, о «помыслах», т. е. о человеческих страстях, которые необходимо умерять и подчинять воле разума.

В области космологии представители официальной церкви придерживались фантастического библейского учения о сотворении мира богом. Официальным выражением взглядов на мироустройство являлась теория византийского писателя Козьмы Индикоплова («Христианская топография»). В XVI—XVII вв. известным успехом в России пользовалась книга средневекового схоласта Гонория Отенского «Луцидариус» с ее геоцентристским учением и утверждением о шарообразности земли.

В XVII в. Андрей Белобоцкий составил комментарии к книге средневекового испанского схоласта XIII в. Раймонда Лулия «Великая и предивная наука». Комментарии Белобоцкого являются вполне самостоятельным философским произведением, охватывавшим собой многие отрасли знания того времени.

Пропагандой гелиоцентрических идей Коперника в России в XVII в. занимался Епифаний Славинецкий, работавший в Москве в посольском приказе. Он перевел

на русский язык «Анатомию» Андрея Везалия, «Космографию» Иоганна Блеу. К последней он написал введение под названием «Зерцало всея вселенная», изложив в нем основные принципы гелиоцентрической теории неба, дав математические выкладки суточного и годового движения планет, движения Земли вокруг своей оси, чертежи мироустройства по теории Птолемея и по теории Коперника.

Таковы основные общественно-политические и философские идеи, распространявшиеся в России в IX—XVI вв. Передовых мыслителей России названного периода волновал не «мистический реализм», о чем надоедливо твердят современные буржуазные историки русской философии, в том числе Зеньковский, а прежде всего судьбы родины.

Извращая истинный смысл идейной борьбы в России в ее ранний период, В. Зеньковский пытается подменить ее подлинное содержание мистическими исканиями потустороннего мира, исканиями «причастия к мистической реальности». «Мы имеем здесь дело,— пишет он,— с *мистическим реализмом*, который признает всю действительность эмпирической реальности, но видит за ней иную реальность; обе сферы бытия действительны, но иерархически неравноценны; эмпирическое бытие держится только благодаря «причастию» к мистической реальности»¹.

По Зеньковскому, получается, что передовых русских мыслителей раннего периода волновала не судьба своей родины, не патриотические идеи, а потусторонний мистический мир, теократическая идея христианства. В действительности же, как это было показано выше, передовые русские мыслители раннего периода пытались постигнуть сущность исторического процесса, искренне стремились содействовать созданию сильного централизованного государства, могущего постоять за свою самостоятельность и независимость. В некоторых случаях передовыми мыслителями того времени ставился вопрос об облегчении участи народа. Следует отметить, что эти выступления прогрессивных мыслителей IX—XVI вв. не пропали даром. Они безусловно способствовали консолидации сил русского народа, преодолению раздроблен-

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 41.

ности и созданию централизованного государства. В этом, собственно, и заключается их историческая заслуга и их прогрессивное значение.

XVII в. В. И. Ленин характеризует как начало «нового периода русской истории». «Только новый период русской истории (примерно с 17 века), — писал он, — характеризуется действительно фактическим слиянием всех... областей, земель и княжеств в одно целое. Слияние это вызвано было не родовыми связями... и даже не их продолжением и обобщением: оно вызывалось усиливающимся обменом между областями, постепенно растущим товарным обращением, концентрированием небольших местных рынков в один всероссийский рынок»¹.

В конце XVII — начале XVIII вв. в России правительством Петра I совершаются большие преобразования в общественной и государственной жизни. Эти преобразования не являлись чем-то случайным для России, они были прямым следствием предшествующего исторического развития.

Теоретическому обоснованию этих преобразований в России, проводившихся в интересах дворянства и народившегося купечества, были посвящены философские, социологические, экономические, этические труды И. Т. Посошкова (около 1652—1726), Феофана Прокоповича (1681—1736), В. Н. Татищева (1686—1750), впоследствии А. Д. Кантемира (1708—1744).

Являясь идеологами дворянства, поддерживавшего проведение петровских реформ в стране, Татищев, Прокопович, Кантемир оправдывали монархию и крепостное право, считали их вполне закономерными и необходимыми. Политическим идеалом их был просвещенный абсолютизм. Их философские взгляды были дуалистическими. Воззрения их были проникнуты рационалистическими мотивами и враждебным отношением к схоластике. Они отстаивали от церковников гелиоцентрическую теорию, утверждали беспредельность мира, высоко ценили учение Коперника, Галилея, Бэкона, Гоббса, Декарта, Локка и других выдающихся мыслителей Западной Европы. Они высказывались за развитие просвещения, науки, искусства в стране, за развитие промышленности, торговли, мореплавания, за развитие городов. Хотя никто

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 1, стр. 137.

из названных мыслителей не мог подняться выше классовых требований передовых слоев дворянства и народившегося купечества, хотя их философские воззрения страдали серьезной ограниченностью и непоследовательностью, однако эти идеи явились значительным шагом вперед по сравнению с предшествующим периодом в развитии русской общественно-политической мысли. В выступлениях мыслителей конца XVII — начала XVIII в. отразились передовые устремления тех сил общества, которые поддерживали исторически назревшие реформы Петра I и видели в них большой шаг вперед в сравнении со всем предыдущим периодом развития России.

Выдающееся значение в развитии русской и мировой культуры имело творчество М. В. Ломоносова (1711—1765). Как ученый и мыслитель он не только овладел достижениями мировой науки и философии, но и значительно их обогатил. Огромной исторической заслугой Ломоносова является то, что он положил твердое начало материалистической традиции в русской философии и естествознании, научно обосновал материалистическую атомно-молекулярную теорию строения материи, кинетическую теорию газов, механическую теорию теплоты, со всей силой ополчился против мистического учения о теплороде, хладороде и т. п. Ломоносов не только отстаивал материалистическое учение о вечности вещества и движения, отвергнув при этом божественный первотолчок, но и экспериментально в 1748 г. обосновал закон сохранения вещества и движения в природе, провозгласив его всеобщим законом материального мира. Вместе с тем им были высказаны научные идеи об эволюционном происхождении горных пород, почвы, каменного угля, торфа, нефти. В противовес учению церкви он допускал возможность жизни на других планетах, горячо отстаивая при этом теорию гелиоцентризма, бесконечность вселенной, бесчисленное множество в ней миров. Ломоносов требовал, чтобы наука развивалась самостоятельно независимо от религии, чтобы церковь не вмешивалась в дела науки, чтобы наука опиралась на факты, наблюдения и опыты, а философия выступала рука об руку с естествознанием. Ломоносов горячо ратовал за просвещение народа, за создание национальных кадров, за развитие промышленности, сельского хозяйства, торговли, мореплавания и духовных ценностей.

В приветствии ЦК Коммунистической партии и Советского правительства Академии Наук СССР в связи с ее 220-летием особо было подчеркнуто, что «наша наука дала миру великих ученых. Советский народ по праву гордится основоположником русской науки Ломоносовым».

Во II половине XVIII в. в России зарождается сильное просветительское направление, главными деятелями которого были Н. Н. Поповский (1730—1760), А. Я. Поленов (1738—1816), Н. И. Новиков (1744—1818), Д. С. Аничков (1733—1788), С. Е. Десницкий (умер 1789), И. А. Третьяков (1735—1776), Я. П. Козельский (около 1728 — около 1794), П. С. Батурин (1740—1803), П. А. Словцов (1767—1843) и др., подготовившие идейную почву для выступления Радищева и декабристов.

Просветители Новиков, Десницкий, Козельский, Поленов, Словцов подвергли критике отдельные стороны крепостного права в России, призывали к просвещению и гуманизму, апеллировали к разуму, осуждали невежество и тунеядство, взяточничество, стремились к облегчению участи крепостных, ратовали за общее благоденствие, за развитие материальных и духовных сил общества. Некоторые из просветителей (Аничков, Козельский, Батурин, Словцов) развивали по существу материалистические взгляды на природу и ее явления, отстаивали материалистические идеи о происхождении и характере человеческого знания, высказывали антиклерикальные, а некоторые из них (например, Аничков, Десницкий) порой атеистические идеи. Просветители считали, что не богословие, а философия является «наукой наук», что философия призвана формулировать наиболее общие или «генеральные принципы». Хотя материализм Аничкова, Козельского, Батурина, Словцова носил механистический характер, страдал противоречивостью и непоследовательностью, нередко был облечен в форму деизма, однако он сыграл прогрессивную роль, подрывая религиозно-мистическое и идеалистическое учение. Батурин выступил с резкой критикой реакционного учения масонов; Аничков, Козельский подвергли критике учение вольфианцев о предустановленной гармонии, идеалистическую теорию врожденных идей. Десницкий высказал ряд смелых идей по вопросам происхождения собственности, семьи, власти; Поленов —

о возникновении рабства; Новиков, Козельский — по вопросам этики.

Выдвинутые просветителями идеи в философии, социологии, этике своим острием были направлены против основных принципов феодально-крепостнической идеологии, явились идейной предпосылкой творчества А. Н. Радищева.

В. И. Ленин и его ученики высоко ценили революционный подвиг Радищева. В статье «О национальной гордости великороссов» (1914) Ленин отнес Радищева к выдающимся представителям революционной России, составляющих нашу национальную гордость. Радищев является одним из родоначальников революционной традиции в передовой общественной мысли России, которая после него была подхвачена декабристами и далее развита и обогащена революционными демократами. При разработке философских проблем Радищев опирался на достижения философской и естественнонаучной мысли XVIII в. в России и на Западе, высоко ценил естественнонаучные и философские труды Ломоносова, Франклина, французских и английских материалистов XVII—XVIII вв., широко использовал идеи последних в борьбе с идеализмом и мистикой. У Радищева его философские воззрения уже сливались с освободительными, республиканскими идеями. Этим он сделал громадный шаг вперед в сравнении с Ломоносовым и просветителями XVIII в.

В своем философском трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» Радищев дал материалистическое объяснение явлениям природы, вопросу происхождения жизни, человека. Во второй книге этого трактата он подверг сокрушительной критике идеалистическое учение о бессмертии души, мистические идеи преформизма и витализма, противопоставив им материалистическую теорию эпигенеза, теорию смертности человеческой души, сенсуалистическо-материалистическую теорию познания. Третья и четвертая книги философского трактата Радищева, где он приводит доводы идеалистов (Гердера, Мендельсона) о бессмертии души, не отвергая их прямо, но высказывая свое сомнение в них, страдают действительной непоследовательностью и противоречивостью. За эту непоследовательность Радищева ухватились многие буржуазные философы, пытаясь изобразить Радищева идеалистом, мистиком, эклектиком, «забывая» о том,

что писал Радищев в первых двух книгах своего трактата.

Радищев высказал ряд смелых и оригинальных идей по вопросам общественного развития (о значении труда в развитии общества, о роли народных масс и личности, о языке и т. д.). Однако в целом взгляды Радищева на общество оставались идеалистическими, ибо главным двигателем общественного развития он считал разум и просвещение.

Советский народ свято чтит память о первом провозвестнике революционных идей в нашей стране, бережно хранит его идейное наследие.

Отмечая 200-летие со дня рождения Радищева, «Правда» писала о нем в передовой статье: «Сегодня советский народ отмечает светлую память русского революционера, писателя и философа Александра Николаевича Радищева. Это один из тех сынов русского народа, имена которых всегда будут с величайшей признательностью и уважением произносить наши современники и потомки. Мы чтим память Радищева потому, что в нем выразилось величие духа нашего народа, выдвигавшего из своей среды борцов за правду, за свободу даже в самые мрачные времена полицейско-помещичьего деспотизма, когда бич помещика являлся олицетворением законности, когда миллионам крепостных крестьян было отказано в элементарных человеческих правах»¹.

Под идейным влиянием Радищева находились И. Пнин, В. Попугаев, А. Куницын и другие передовые мыслители русского народа, выступившие с критикой крепостнических порядков в России, ратовавшие за просвещение, за освобождение крепостных, выдвигавшие передовые социологические идеи.

Важную роль в развитии революционной общественной мысли и материалистической философии в России после Радищева сыграли дворянские революционеры-декабристы.

На протяжении почти целого столетия помещичье-буржуазные историки замалчивали идейное наследие дворянских революционеров-декабристов, поднявших в 1825 г. военное восстание против царизма, выступавших против абсолютизма, крепостного права. Декабристы

¹ «Правда», 31 августа 1949 г.

хотели установить в России республиканские порядки, свободу слова, печати, вероисповедания, гласность судов и т. п.

В. И. Ленин дал высокую оценку антикрепостническим, республиканским идеям декабристов. Отметив дворянскую ограниченность декабристов, стоявших еще страшно далеко от народа, боявшихся активного участия народных масс в революционном движении, В. И. Ленин учил не забывать республиканские традиции декабристов, учитывать, что своим выступлением они помогли пробуждению революционных демократов, пробуждению народа.

«В 1825 году,— указывал Ленин,— Россия впервые видела революционное движение против царизма, и это движение было представлено почти исключительно дворянами»¹.

Определяя главные этапы освободительной борьбы в России в XIX—начале XX в., Ленин указывал на три периода: «Освободительное движение в России прошло три главные этапа, соответственно трем главным классам русского общества, налагавшим свою печать на движение: 1) период дворянский, примерно с 1825 по 1861 год; 2) разночинский или буржуазно-демократический, приблизительно с 1861 по 1895 год; 3) пролетарский, с 1895 по настоящее время»².

Эта ленинская периодизация освободительного движения в России имеет глубокое методологическое значение и для периодизации истории общественно-политической и философской мысли, являвшейся отражением классовой борьбы в обществе, отражением освободительного движения в стране.

Выступление декабристов явилось славной вехой как в истории освободительного движения, так и в истории развития общественно-политической и философской мысли в России. Декабристы ставили философию на службу освободительной борьбе, выступали с пропагандой новых идей, подвергали критике официальную самодержавно-крепостническую и религиозно-мистическую идеологию. Антикрепостнические революционные принципы декабристов были тесно связаны с их философскими и

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 23, стр. 234.

² В. И. Ленин, Соч., т. 20, стр. 223.

социологическими воззрениями. «Что такое жизнь?» И. Якушкина, «О планетах» П. Борисова, «Философские записки» Н. Крюкова, философские элегии В. Раевского, А. Бялянского были проникнуты материалистическими положениями, направленными против религиозно-мистической идеологии крепостников, против учения церкви.

Таким образом, декабристы Якушкин, Борисов, Крюков, Раевский, Бялянский и др. укрепляли и развивали материалистическую традицию в русской философии.

Некоторые декабристы говорили об имущественном неравенстве и классовой борьбе в обществе, осуждали расизм, мальтузианство и космополитизм, отмечали ограниченный характер буржуазных свобод.

Следует отметить, что разрабатывая философские и социологические теории, декабристы опирались на достижения русской и зарубежной философии и социологии, внимательно изучали политическую, философскую, социологическую, правовую, историческую и естественно-научную литературу. Движение декабристов, их общественно-политические и философские взгляды, направленные против абсолютистских и феодально-крепостнических устоев в стране, оказали благотворное влияние на формирование нового поколения революционеров, на формирование мировоззрения Герцена, Огарева, Белинского, Некрасова, петрашевцев.

«Чествуя Герцена,— писал Ленин,— мы видим ясно три поколения, три класса, действовавшие в русской революции. Сначала — дворяне и помещики, декабристы и Герцен. Узок круг этих революционеров. Страшно далеки они от народа. Но их дело не пропало. Декабристы разбудили Герцена. Герцен развернул революционную агитацию. Ее подхватили, расширили, укрепили, закалили революционеры-разночинцы, начиная с Чернышевского и кончая героями «Народной воли». Шире стал круг борцов, ближе их связь с народом»¹.

В 40-х годах XIX в. в России зарождается революционно-демократическая идеология. У истоков этой идеологии стояли В. Г. Белинский (1811—1848), А. И. Герцен (1812—1870), Н. П. Огарев (1813—1877), ее продолжателями явились Н. Г. Чернышевский (1828—1889), Н. А. Добролюбов (1836—1861), Д. И. Писарев (1840—

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 14—15.

1868), Н. В. Шелгунов (1824—1891), М. А. Антонович (1835—1918), братья Н. и А. Серно-Соловьевичи, М. Л. Михайлов (1829—1865), В. В. Берви-Флеровский (1829—1918) и др. К революционно-демократическому лагерю принадлежали такие выдающиеся русские писатели, как поэт Н. А. Некрасов (1821—1878), сатирик М. Е. Салтыков-Щедрин (1826—1889), многие из петрашевцев.

Идеология революционных демократов возникла в период острого кризиса крепостной системы в России, выросла на почве освободительной борьбы крепостного крестьянства и других слоев трудящихся против феодально-крепостнических порядков, против самодержавно-помещичьего гнета в стране и нарождавшегося либерализма. В то время борьба с крепостным правом и его гнусными порождениями стояла в центре внимания передовых общественных сил России.

В. И. Ленин, возражая веховцам, пытавшимся представить революционеров-демократов как людей якобы «беспочвенных», как «интеллигентов», чуждых народному миросозерцанию, указывал: «Там, где нет исстрадавшихся народных масс, не может быть и демократического движения. А демократическое движение отличается от простого «бунта» как раз тем, что оно идет под знаменем известных радикальных политических идей»¹.

Революционные демократы с их защитой коренных интересов угнетенных народных масс, по преимуществу крестьян, с их горячим призывом к борьбе с самодержавием, крепостным правом и другими формами угнетения трудящихся, с их признанием необходимости народной революции в стране и острой критикой помещичье-буржуазного либерализма, с их страстным желанием осуществить социальные преобразования оцениваются В. И. Лениным как непосредственные предшественники русской социал-демократии, как предшественники марксизма в России.

Подчеркивая значение революционной партии, которая руководствуется передовой теорией, Ленин говорил: «А чтобы хоть сколько-нибудь конкретно представить себе, что это означает, пусть читатель вспомнит о таких предшественниках русской социал-демократии, как Гер-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 110.

цен, Белинский, Чернышевский и блестящая плеяда революционеров 70-х годов; пусть подумает о том всемирном значении, которое приобретает теперь русская литература...»¹

В. И. Ленин и другие русские марксисты отстаивали идейное наследие революционных демократов от помещичье-буржуазных, народническо-эсеровских и кадетско-веховских «оценок», умалявших или совсем отрицавших выдающуюся роль революционных демократов в развитии передовой общественно-политической и философской мысли нашей Родины, в развитии и укреплении материалистической, атеистической и диалектической традиций.

Произведения революционных демократов пронизаны глубокими жизнеутверждающими идеями и революционным отношением к действительности. Самую действительность они рассматривали в развитии через противоречия и борьбу, в развитии по восходящей линии, где старое рано или поздно должно уступить место новому, реакционное и консервативное — прогрессивному. Таким образом, диалектический подход к действительности, требование ее революционного изменения в интересах трудящихся, неугасимая вера в торжество прогресса и разума является одной из сильных сторон идейного наследия революционных демократов.

Революционные демократы развивали также идеи утопического социализма. Главной особенностью их утопического социализма было то, что он сливался с революционным демократизмом, с признанием того, что социализм может быть достигнут через народную революцию и крестьянскую общину. Хотя социализм революционных демократов был ненаучным, утопическим, однако, в нем выражались революционные устремления и требования угнетенного крестьянства, направленные на ликвидацию помещичьего землевладения и всех старых властей, требования уравнительного раздела земли. *«Вера в особый уклад, в общинный строй русской жизни; отсюда — вера в возможность крестьянской социалистической революции — вот что, — писал В. И. Ленин, — одушевляло их, поднимало десятки и сотни людей на геройскую борьбу с правительством»*². Сами по себе эти требования,

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 342.

² В. И. Ленин, Соч., т. 1, стр. 246.

разумеется, не были еще социалистическими, но они имели большое революционное значение, ибо поднимали на борьбу с самодержавием и крепостным правом новые свежие силы. В этом, собственно, и заключалось историческое значение идей утопического социализма революционных демократов. Из русских социалистов-утопистов Ленин особо отмечал Чернышевского, который ближе всех подошел к научному социализму.

Важнейшее место в идейном наследии революционных демократов занимает собственно философское учение, философская проблематика как таковая. Главнейшей особенностью этого философского учения является то, что оно носит боевой материалистический и атеистический характер, пронизано наступательным духом и непримиримым отношением к разным формам идеализма, спиритизма, мистики, агностицизма и религии.

Революционные демократы высоко ценили гегелевский диалектический метод, учились диалектике у Гегеля и философскому материализму у французских, английских материалистов и у Фейербаха. Но ко всем этим философским учениям они подошли критически, творчески их переосмысливая, развивая и обогащая. Революционные демократы были вполне самостоятельными и оригинальными мыслителями. Они подвергали острой критике слабые стороны метафизического материализма и, что особенно важно, решительно отвергали агностицизм Канта и его последователей, мистицизм Шеллинга, консервативную систему Гегеля и ее сторонников в России, субъективный идеализм Фихте, буржуазный позитивизм О. Конта, идеалистические и мистические теории в естествознании.

В работах «Памяти Герцена», «Материализм и эмпириокритицизм», «Народники о Н. К. Михайловском», «О «Вехах»» и др. Ленин дал исчерпывающие оценки философскому материализму Герцена, Белинского, Чернышевского, подчеркнул его цельность и боевитость, его враждебное отношение к разным идеалистическим школам и школкам. В работе «О значении воинствующего материализма» Ленин формулирует свое знаменитое положение о наличии в России солидной материалистической традиции, ссылаясь для примера на философию Чернышевского и Плеханова.

Проповедуя материализм и диалектику, революционные демократы поднялись на целую голову выше всего домарксистского материализма, провозгласили необходимость тесного союза философии с политикой и естествознанием, теории с практикой, науки с жизнью. Одновременно революционные демократы придавали исключительно большое значение необходимости разработки революционной теории, поставленной на службу трудящихся, на службу общественному прогрессу.

Философский материализм, атеизм и диалектика революционных демократов были значительным шагом вперед по сравнению со всей предшествующей домарксистской философией, серьезным завоеванием как русской, так и мировой философской мысли. Говоря о Герцене, В. И. Ленин отмечал, что он вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом. Это высказывание В. И. Ленина о Герцене может быть отнесено также к Белинскому, Чернышевскому, Добролюбову. О Чернышевском Ленин прямо говорил, что как мыслитель-материалист он остался на уровне цельного философского материализма и отбросил жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников, что только в силу отсталости русской жизни Чернышевский не сумел, вернее, не мог подняться до диалектического материализма Маркса и Энгельса. Материалистические идеи и диалектические принципы революционных демократов явились своего рода теоретическим обоснованием и оправданием народной революции в России. Из диалектики революционные демократы делали революционные выводы; диалектику они истолковывали как «алгебру революции».

Революционную, материалистическую, атеистическую традиции революционные демократы подняли на новую высоту, обогатили их новыми положениями. Самой теории они придали цельный и стройный характер, подчинив ее главной задаче своего времени — уничтожению господствовавших в стране абсолютистских и феодально-крепостнических порядков и идейному разгрому их порождений в экономике, политике, философии, праве, искусстве, науке, социологии.

Революционные демократы высказали целый ряд весьма ценных и глубоких догадок в области обществен-

ного развития. Это — признание ими «материального фактора», «материальной нужды», играющих, по мнению Чернышевского, едва ли не первую роль в развитии общества. Большое место они отводили классовой борьбе трудящихся с эксплуататорами-дармоедами. От сочинений революционеров-демократов веяло духом классовой борьбы, непримиримостью ко всему старому, реакционному и консервативному. Анализируя те или другие исторические события XVIII—XIX вв. в России и на Западе, революционные демократы показывали, что борьба неимущих с имущими, бедных с богатыми, крепостных с помещиками, «работных людей» с промышленниками-капиталистами наполняет собой общественную жизнь, ведет к коренным изменениям, к социальной революции.

Многие из революционных демократов (например, Чернышевский, Огарев, Герцен, Шелгунов, Писарев, Антонович, Михайлов) принимали участие в составлении революционных прокламаций, обращенных к крестьянам, солдатам, студентам с призывом готовиться к вооруженному восстанию как лучшему средству свержения господства угнетателей. Более того, революционные демократы принимали ряд практических мер по созданию тайной революционной организации («Земля и воля») в 60-х годах.

Говоря об общественном развитии, революционные демократы верили в творческие силы народа и высказали смелую мысль о том, что творцом истории является народ, что сама по себе та или другая выдающаяся личность тогда только и является выдающейся, когда она осознает назревшие исторические потребности и действует в соответствии с ними, опираясь на народ.

Революционные демократы не стали материалистами в понимании истории, но выдвинутые ими идеи явились серьезным вкладом в социологическую теорию домарксистского периода.

Советские ученые высоко оценивают те плодотворные патриотические идеи, которые так успешно и горячо развивали революционные демократы, выступая как против узколобого национализма, так и против безродного космополитизма, как против человеконенавистнических теорий расизма, так и мальтузианства. Мы высоко ценим искреннее уважение, с каким революционные демократы относились к большим и малым народам, к их националь-

ным традициям и культуре, высказываясь за дружбу между народами, осуждая национальную ограниченность и кичливость, национальные распри и вражду.

Не менее серьезный вклад внесли русские революционные демократы в разработку эстетической теории, где они мастерски применили материалистическую теорию познания и свой диалектический метод, беспощадно срывая маски с идеалистической теории «чистого искусства», «искусства для искусства». Критикуя реакционный, идеалистический характер теории «чистого искусства», которую в России проповедовали либералы Анненков, Дружинин, Дудышкин, Боткин, Майков и др., революционные демократы всесторонне разработали и обосновали реалистические принципы искусства, его общественную роль и народность, высокую идейность и правдивость. Подчеркнув специфическую форму искусства, его познавательную, воспитательную и общественно-преобразующую роль, они одновременно показали взаимосвязь искусства с философией, наукой и другими формами общественного сознания. Эстетические идеи, выдвинутые ими, имели громадное значение для дальнейшего развития передовой русской и зарубежной литературы. Эти идеи не утратили своей значимости и поныне. Советская литература, советское искусство являются продолжателями всего лучшего и ценного, что было создано революционными демократами в области эстетической мысли.

Таким образом, все сказанное свидетельствует о наличии в России солидной материалистической традиции, идущей от Ломоносова к русским просветителям-материалистам XVIII в., далее к Радищеву, декабристам и революционным демократам. С появлением и распространением в России марксистской философии материалистическая традиция приняла качественно новое направление — направление диалектического и исторического материализма, являющегося мировоззрением марксистской партии, мировоззрением пролетариата.

«В течение около полувека, примерно с 40-х и до 90-х годов прошлого века,— писал В. И. Ленин,— передовая мысль в России, под гнетом невиданно дикого и реакционного царизма, жадно искала правильной революционной теории, следя с удивительным усердием и тщательностью за всяким и каждым «последним словом»

Европы и Америки в этой области. Марксизм, как единственно правильную революционную теорию, Россия поистине *выстрадала* полувековой историей неслыханных мук и жертв, невиданного революционного героизма, невероятной энергии и беззаветности исканий, обучения, испытания на практике, разочарований, проверки, сопоставления опыта Европы. Благодаря вынужденной царизмом эмигрантщине, революционная Россия обладала во второй половине XIX века таким богатством интернациональных связей, такой превосходной осведомленностью насчет всемирных форм и теорий революционного движения, как ни одна страна в мире»¹.

Таким образом, главные передовые направления русской домарксистской философии XVIII—XIX вв. были в корне враждебны идеализму, мистицизму и религии, развивались в русле материализма, вели борьбу с идеалистическими и религиозно-мистическими теориями.

Русские материалисты опирались на достижения естествознания, были противниками отрыва теории от практики, науки от запросов жизни. Свою философию они ставили на службу прогрессивным силам общества, на службу народу. Начиная с Радищева, материалистическая философия в России все больше и сильнее срастается с революционно-освободительной борьбой, служит теоретическим обоснованием необходимости коренных социальных преобразований в стране.

Так обстоит дело в истории русской философии XVIII—XIX вв.

Однако материалистические идеи развивались в России не только в философии, но и в естествознании.

Как уже было сказано выше, Ломоносов был не только родоначальником материалистической традиции в русской философии, но и основоположником материалистической традиции в русском естествознании. Вслед за ним материалистические идеи в естествознании стали развивать А. А. Каверзнев (1748—умер после 1813), А. Т. Болотов (1738—1833), М. М. Тереховский (1740—1796), А. М. Шумлянский (1748—1795), П. И. Страхов (1757—1813) и многие другие русские ученые XVIII в.

Каверзнев выступил с эволюционными идеями, говорил о развитии животных под влиянием внешней среды,

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 31, стр. 9.

отвергал метафизическую теорию постоянства и неизменности видов, считал человека вышедшим из животного царства. Болотов, Тереховский, Шумлянский критиковали идеалистические направления в биологии, отвергали мистические теории преформизма и витализма. Хотя по своим политическим воззрениям Болотов был крепостником, однако в науке он стоял на стихийно-материалистических позициях, был сторонником эволюционной теории, теории эпигенеза, признавал влияние внешней среды на развитие организмов, разрабатывал теорию полового и вегетативного размножения, показывал значение самоопыления и перекрестного опыления для развития растений и выведения новых сортов.

Страхов подвизался в области физики, внес серьезный вклад в разработку атмосферного электричества, геофизики, решительно выступал против мистических и схоластических теорий, большое значение в науке отводил наблюдениям и опытам, ратовал за просвещение.

Говоря о развитии материалистических идей в русском естествознании XIX — начала XX вв., мы прежде всего должны указать на таких замечательных деятелей русской науки, какими были Т. Ф. Осиповский (1765—1832), Н. И. Лобачевский (1792—1856), К. Ф. Рулье (1814—1858), Д. И. Менделеев (1834—1907), Ф. А. Бредихин (1831—1904), А. Г. Столетов (1839—1896), Н. А. Умов (1846—1915), П. Н. Лебедев (1866—1912), В. О. Ковалевский (1842—1883), И. И. Мечников (1845—1916), К. А. Тимирязев (1843—1920), И. М. Сеченов (1829—1905), И. П. Павлов (1849—1936).

Эти выдающиеся русские ученые последовательно и неутомимо боролись за передовые материалистические принципы в науке, за материалистическое истолкование явлений природы и изгнание из науки мистики и теософии, спиритизма и агностицизма. При этом они резко критиковали реакционные идеалистические теории в тех областях знания, в которых успешно и плодотворно работали сами.

Осиповский и Лобачевский одними из первых в России подвергли критике субъективно-идеалистическое учение Канта об априорности времени и пространства, дав при этом строго материалистическое толкование этим важнейшим вопросам в философии. Лобачевский совершил переворот в науке, создав неевклидову геометрию,

имеющую огромное значение для развития науки, для развития материалистической философии.

Столетов дал материалистическое объяснение явлениям природы и ее законам. Он создал учение о фотоэффекте и о «критическом» состоянии тел, нанеся сильный удар по идеализму в физике. Столетов одним из первых русских физиков выступил с критикой физического идеализма Маха и Оствальда. Умов разработал теорию поляризации света, атомистическую теорию строения материи, имеющие большое значение для укрепления материалистического направления в физике. В то же время он выступал против идеалистических направлений в физике, против антидарвинистов в биологии. Лебедев сделал замечательное открытие — измерение светового давления на твердые тела и газы, выступал против идеалистических теорий в физике. Бредихин, отстаивая учение философского материализма о материальном единстве мира, критикуя идеализм, агностицизм и мистицизм в науке, явился создателем современной материалистической теории кометных форм, физической теории кометных хвостов, теории образования периодических комет и их распада.

Менделеев открыл и материалистически обосновал периодический закон химических элементов, показал совершающиеся в природе диалектические количественные и качественные изменения. Менделееву принадлежит немалая заслуга в критике энергетизма, спиритизма и метафизики в науке, а также в борьбе за развитие производительных сил России.

В области биологии материалистическую теорию эволюции живых организмов развивал Рулье и многие другие русские ученые. Рулье выдвинул положение о взаимосвязи организма и внешней среды, подверг критике реакционно-идеалистические теории витализма и преформизма. Большой вклад в развитие материалистических принципов в эмбриологии и палеонтологии внес Ковалевский, выступавший против реакционных теорий антидарвинистов. Велика заслуга Мечникова, творчески развивавшего дарвинизм и создавшего материалистическое учение о фагоцитозе, иммунитете, артобиозе. Выдающую роль в развитии материалистических принципов дарвинизма сыграл Тимирязев. На протяжении многих лет он страстно боролся с идеалистическими теориями

вейсманистов-менделистов, виталистов, агностиков и махистов. Им внесен неоценимый вклад в науку, создано материалистическое учение об усвоении растениями солнечной энергии, о спектральном анализе хлорофилла. Развив далее эволюционную теорию Дарвина, он разработал принципы исторического метода в биологии. К концу жизни Тимирязев перешел на позиции диалектического материализма. Он горячо приветствовал победу Великой Октябрьской социалистической революции.

И. М. Сеченов и И. П. Павлов — великие русские ученые, глубокие мыслители-материалисты, основоположники современной физиологии и учения о высшей нервной деятельности. Сеченов и Павлов создали материалистическую теорию о рефлекторной деятельности животных и человека, о зависимости духовной деятельности от материальных причин. Сеченов подверг критике агностицизм Канта и его последователей, идеалистические измышления Кавелина, религиозное учение о свободе воли.

Разрабатывая объективный метод в науке, Павлов создал глубоко материалистическое учение об условных и безусловных рефлексах, о первой и второй сигнальных системах, дал материалистическое обоснование сна, гипноза, душевной патологии, типов характера. Своим материалистическим учением Павлов обогатил философскую науку, нанес сильный удар по идеалистическим направлениям в учении о высшей нервной деятельности и психологии.

Мы назвали только наиболее выдающихся представителей русской науки, внесших в нее большой вклад, отстаивавших в ней передовые материалистические принципы, боровшихся против различных форм идеализма за материалистическую традицию. Но помимо названных нами ученых, выступали еще многие десятки и сотни ученых России, сделавших немало важных научных открытий, боровшихся против реакционных идеалистических теорий в естествознании и несомненно своими научными открытиями и теоретическими выводами укреплявших и развивавших материалистическую традицию в России.

Такова краткая история развития прогрессивной философской и общественно-политической мысли в России до появления в ней марксистской философии. Распространением марксистской философии в России впервые начал заниматься Г. В. Плеханов и созданная им в 1883 г.

группа «Освобождение труда». В 90-х годах XIX в. выступил В. И. Ленин, творчески развивший марксистскую философию применительно к новым задачам пролетарской борьбы и победы социалистической революции в нашей стране. Гигантский вклад, сделанный Лениным в дальнейшее развитие и обогащение марксистской философии, составил новую эпоху в марксизме и известен в науке как ленинский этап. В данном случае в нашу задачу не входит освещение истории марксистско-ленинской философии в нашей стране.

Рассматривая развитие прогрессивных для своего времени философских и общественно-политических течений, необходимо отметить, что в России, как и в любой другой стране, это развитие протекало в острой и непримиримой борьбе с реакционными направлениями, находившимися на службе реакционных сил общества, тормозивших общественно-исторический прогресс.

Если обратиться к XVIII—XIX и началу XX вв., то мы увидим, что реакционные идеалистические и религиозно-мистические системы этого периода были представлены церковниками и как правило официальными профессорами философии духовных академий и университетов, отстаивавшими теологические и богословские теории, требовавшими подчинения науки догмам священного писания, пытавшимися доказать премудрость божественного промысла, покорность властям предержащим. Но наряду с официальной религиозно-мистической философией в России развивались многочисленные идеалистические и мистические учения.

Так, например, в XVIII в. в России развивались религиозно-мистические теории масонов. Эти теории были представлены Тепловым, Щербатовым, Шварцем, Шадемом, Елагиным, Позднеевым, Рейхелем и др.

В XIX в. с проповедью религиозно-мистических теорий выступили славянофилы (К. С. Аксаков, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, И. В. Киреевский, А. И. Кошелев и др.), позднее так называемые неославянофилы (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, Н. Н. Страхов и др.).

В связи с развитием капитализма и обострением классовой борьбы в обществе, в связи с появлением в стране промышленного пролетариата и нарастанием революционных событий господствующие классы предъявляют спрос на более изощренные формы идеалистической и ми-

стической философии, которая явилась бы в их руках идейным оружием в борьбе против материализма и атеизма, в борьбе против марксистской философии. В это время в России распространяются буржуазно-позитивистские идеи (К. Д. Кавелиным, М. М. Троицким, Е. В. Де Роберти, Г. Н. Вырубовым и др.), мистические и теософские (П. Д. Юркевичем, Н. Ф. Федоровым, Вл. Соловьевым, бр. Трубецкими и др.), интуитивистские (С. Л. Франком, Н. О. Лосским и др.), персоналистские (Л. М. Лопатиным, А. А. Козловым), неокантианские (И. И. Лапшиным, А. И. Введенским, Г. И. Челпановым, Б. В. Яковенко, П. Б. Струве и др.), неогегельянские (Б. Н. Чичериным, Н. Г. Дебольским и др.), богоискательские (Д. С. Мережковским, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и др.).

Рассмотрение этих философских течений показывает, что своим идейным содержанием они были направлены к тому, чтобы оправдать вечность и незыблемость помещичье-буржуазных порядков в стране, вечность и незыблемость частной собственности на орудия и средства производства, деление людей в обществе на богатых и бедных и внедрить в сознание трудящихся реакционные идеи смирения и покорности. Одновременно эти религиозно-мистические и идеалистические философские теории прямо или косвенно были направлены к тому, чтобы ограничить разум человека и оставить место вере в потусторонний загробный мир, чтобы подчинить науку богословию, а философию сочетать с христианским верованием о неисповедимости путей господних, о небесном воздаянии за земные дела и т. п.

Выступая против научного знания, против материализма и атеизма, против классовой борьбы и революционных преобразований общественной жизни, против партийности философии, эти идеалистические философские системы эксплуататорских классов были от начала до конца враждебны народным массам вообще, рабочему классу в особенности.

Критическое изучение реакционных идеалистических систем показывает, к каким идеологическим уловкам и ухищрениям, к какой софистике и метафизике прибегали идеологи господствовавших в царской России классов для духовного закабаления народных масс, для их обуздания и смирения перед властью имущими, для доказа-

тельства «разумности» угодных им общественных порядков.

Вместе с тем критическое изучение идеалистических систем прошлого в известной степени помогает нам раскрывать те приемы и средства, к которым прибегают современные идеалисты и мракобесы, стремящиеся идейно обезоружить рабочий класс и другие слои трудящихся, упрочить и увековечить господство капитала.

Несколько слов следует сказать специально о философии Ф. М. Достоевского (1821—1881) и Л. Н. Толстого (1828—1910). Этим двум гениальным русским писателям, являвшимся выдающимися мастерами художественного слова, но вместе с тем проповедовавшими в своих художественных и публицистических произведениях реакционные религиозно-идеалистические теории, за рубежом посвящено немало работ. Характерно, что буржуазные историки и философы сосредоточивают свое внимание на реакционных сторонах мировоззрения писателей, на их религиозно-этическом учении о нравственном самосовершенствовании личности. Вовсю превозносятся реакционные идеи Достоевского о якобы особо религиозном характере, смирении и покорности русского народа, его аскетическом и мистическом устроении, выступления писателя против материализма, атеизма, против идей классовой борьбы, революции и социализма. Одни авторы договариваются до того, что отождествляют великого писателя-гуманиста с реакционным буржуазным философом Ницше, другие пытаются зачислить Достоевского в число ранних экзистенциалистов.

Примерно так же поступают буржуазные философы с творчеством Л. Н. Толстого, размазывая реакционные идеи его философии, в частности идеи непротивления злу насилием, идеи нравственного самосовершенствования личности, отстранения от классовой борьбы и революционной деятельности.

Распространяясь о слабых и реакционных сторонах в творчестве Достоевского и Толстого, буржуазные идеологи одновременно упорно обходят молчанием то, что эти писатели дали беспощадную критику буржуазно-помещичьим порядкам в пореформенной России, показывали бездушие и жестокость власти денег, власти капитала, раскрывали и подвергали резкой критике фальшь морали господствующих классов, фальшь суда и т. д.

Буржуазные философы боятся заикнуться о том, что Достоевский и Толстой выступали как великие гуманисты в защиту униженных и оскорбленных, что они подвергли острой критике буржуазно-субъективистские теории культа сильной личности, которой якобы все позволено.

В. И. Ленин в своих трудах и высказываниях дал высокую оценку художественному творчеству Толстого, вскрыл противоречия в его мировоззрении. Показав прогрессивные стороны его творчества, связанные с беспощадной критикой помещичьей и капиталистической эксплуатации, помещичье-буржуазной власти, Ленин вместе с тем сурово осуждал религиозно-идеалистические идеи писателя, его призывы к смирению и непротивлению злу, к религиозно-нравственному самосовершенствованию.

Ленин учил, что отвергая реакционные стороны в учении Толстого, вместе с тем необходимо бережно хранить и приумножать все то положительное и ценное, что имеется в творчестве великого русского писателя и страстного публициста.

Отмечая 75-летие со дня смерти Ф. М. Достоевского, «Правда» в редакционной статье «Великий русский писатель» отмечала, что «лучшие страницы книг Достоевского страстно протестуют против угнетения человека человеком, против власти денег, против социального неравенства», что «человечество не может забыть писателя, вобравшего в свою душу боль и страдания людей и, вопреки собственным реакционным устремлениям, находившего силу для протеста против социальной несправедливости. Непримиимо отвергают советские люди в творчестве Достоевского ложь, мистику, идеализацию страдания, раздвоенности. Но они всем сердцем чтут подвиг художника, сказавшего с такой страстью и с такой силой суровое слово правды о невыносимой жизни человека в хищническом обществе. Наши современники сумеют очистить правду Достоевского от «достоевщины»¹.

В нашу задачу в данном случае не входит освещение вопроса об отношении к философскому наследию зарубежных мыслителей прошлого и настоящего, ибо это выходит за рамки нашей темы. Тем не менее мы считаем необходимым сделать следующее замечание.

¹ «Правда», 6 февраля 1956 г.

Было бы неверно думать, как это иногда пытаются изобразить некоторые современные реакционные буржуазные историки, что в Советском Союзе господствует отрицательное отношение к прогрессивному философскому наследию народов Запада и Востока.

Само по себе деление мировой культуры на «западную» и «восточную», будто бы не имеющих между собой ничего общего и в корне противоположных друг другу, придумано колонизаторами и является ложным, антинаучным. В самом деле, как можно согласиться с утверждением реакционеров от науки, которые пытаются доказать, будто все духовные и материальные ценности мировой цивилизации созданы только представителями «западной культуры», тогда как «восточная культура» якобы находится в вечном застое и неспособна создать ничего ценного, навсегда обречена жить подавляющими «западной» культуры.

Советские ученые подобное деление мировой культуры на «восточную» и «западную» отвергают как антинаучное и глубоко реакционное, оправдывающее колонизаторскую роль европейского и американского империализма, несущего якобы в страны Востока плоды и достижения западной цивилизации.

Руководствуясь марксистско-ленинским учением, советская наука считает, что все народы, независимо от их расового и национального происхождения, независимо от цвета кожи и формы черепа, способны к развитию и обогащению культуры, к самостоятельной национальной и государственной жизни, к созданию высоких духовных и материальных ценностей.

Отношение советской науки к философским и социологическим учениям, созданным другими народами мира, базируется не на том, где создано то или другое учение, на Востоке или на Западе, а на том, какова историческая ценность, каково историческое значение этого учения. Поэтому в Советском Союзе высоко ценятся философское наследие материалистов древнего Востока, античного общества, прогрессивные идеи и теории мыслителей Франции, Англии, Голландии, Италии, Германии, США, Польши, Китая, Индии и всех других стран мира, независимо от того находятся ли они на Западе или на Востоке.

Марксизм-ленинизм является истинным хранителем и подлинным наследником всех идейных, в том числе

философских, ценностей, которые созданы передовыми умами человечества. Советские марксисты критически усваивают и творчески, с позиций марксизма-ленинизма, перерабатывают все то положительное в философии, что было создано передовыми, прогрессивными мыслителями как в России, так и за рубежом.

Но, как указывал еще В. И. Ленин, быть хранителем идейного наследства это не значит уподобляться архивариусам, хранящим архивные бумаги. Хранить идейное наследие — это не означает относиться к нему начетнически. Критически-творческое отношение к философскому наследию прошлого, переосмысливание его с позиций революционного рабочего класса, с позиций марксизма-ленинизма и использование его в интересах трудящихся — вот что является характерным для советской общественной науки.

Такое отношение к философскому наследию прошлого вместе с тем страхует от нигилизма, от огульного охаивания и отрицания этого наследия. Говоря о сильных и положительных сторонах философского наследия прошлого, советские ученые, однако, не скрывают и не скрадывают его слабые стороны, социально-классовую ограниченность.

При этом советским ученым в борьбе за лучшие стороны философского наследия прошлого пришлось отразить как натиск «пролеткультовцев», с порога отвергавших это наследие, так и натиск сторонников буржуазно-идеалистической теории «единого потока».

Вместе с тем советские ученые считают, что было бы неверно не видеть качественной разницы, качественного отличия и превосходства марксистской философии, являющейся мировоззрением революционного рабочего класса и его марксистских партий, от домарксистских теорий, хотя бы и самых передовых, самых прогрессивных для своего времени, какими были, например, философские теории английских и французских материалистов XVII—XVIII вв., каким был материализм Л. Фейербаха, материалистические и диалектические теории революционных демократов России и других стран мира.

Задача заключается не в том, чтобы порывать идейную нить, связующую марксистско-ленинскую философию с передовыми философскими учениями прошлого,

и не в том, чтобы не видеть коренной качественной разницы, коренного качественного отличия между ними, а в том, чтобы, руководствуясь марксистско-ленинским учением, суметь понять особенность той или иной философской системы, ее сильные и слабые стороны, вскрыть ее социальные истоки, определить историческое место и общественную значимость, показать какому классу, какой общественной силе она служила, какую социальную роль выполняла, дала ли она что-либо нового, оригинального по сравнению с предшествующими философскими системами.

В Советском Союзе бережно относятся к идейному наследию прогрессивных мыслителей прошлых эпох как России, так и всех других стран мира. Это наследие внимательно изучается и исследуется философами, историками, литературоведами, экономистами, юристами, широкими слоями советской интеллигенции.

Наряду с изучением и изданием трудов, посвященных зарубежным мыслителям, в Советском Союзе издано много научных исследований, в которых освещаются воззрения Ломоносова, русских просветителей II половины XVIII — начала XIX в., Радищева, воззрения декабристов, петрашевцев, революционных демократов, а также выдающихся русских ученых, отстаивавших передовые материалистические и диалектические принципы в естествознании.

В советский период опубликованы важнейшие произведения выдающихся мыслителей прошлого, сделано много новых публикаций, позволяющих более глубоко и всесторонне понять развитие общественной и философской мысли в России с древнейших времен и до наших дней.

Только в советский период впервые были изданы огромными тиражами собрания сочинений Ломоносова, Радищева, декабристов, Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Салтыкова-Щедрина, Некрасова, Писарева, замечательных русских ученых-материалистов Тимирязева, Мечникова, Павлова, Лобачевского, Лебедева, Столетова, Умова, Бредихина, а также и других мыслителей и ученых, которыми по праву гордится советский народ.

В нашей стране издано немало книг и сборников, посвященных истории русской философии, а также истории

философской мысли других народов СССР (украинского, белорусского, грузинского, армянского, азербайджанского, эстонского, латышского, литовского, молдавского, казахского, узбекского, киргизского, туркменского). В 1942 г. вышли «Очерки по истории материалистической философии в России» Г. Васецкого и М. Иовчука; в 1949 г.— «Из истории русской философии», в 1952 г.— «Из истории русской философии XVIII—XIX веков», подготовленные кафедрой истории русской философии МГУ. В 1955—1956 гг. издано два тома «Очерков по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», в которых освещается философская и общественно-политическая мысль русского, украинского, белорусского народов, народов Закавказья, Прибалтики, Средней Азии и Казахстана. Выходит многотомное издание всемирной «Истории философии», где наряду с освещением истории философии народов Востока и Запада даются специальные главы, посвященные развитию философской мысли русского и других народов СССР. На русском языке изданы сочинения многих писателей и мыслителей Украины, Грузии, Армении, Азербайджана, Латвии, Казахстана и других республик.

Советскими учеными выпущено более 60 томов «Литературного наследства», в котором наряду с публикацией новых архивных материалов русских писателей и мыслителей разных направлений дается анализ истории русской общественной мысли. Наряду с этим изданы девять томов «Звеньев», где опубликованы ценные материалы по истории русской общественной мысли. Вышло и продолжает выходить ряд изданий, публикующих вновь открываемые материалы, касающиеся истории русской и мировой культуры. Публикация новых материалов ведется на страницах исторических, литературных, экономических, философских, лингвистических, правовых и других журналов СССР.

Далеко подвинулось в СССР изучение архивных материалов декабристов. Помимо многочисленных сборников, в которые собраны многие труды декабристов, опубликовано 11 томов документов «Восстание декабристов». Вышло много монографических работ, посвященных общественно-политическим и философским воззрениям декабристов. Опубликованы архивные материалы петрашевцев («Дело петрашевцев») в 3-х томах, много новых

материалов по революционным демократам и революционным народникам.

Таким образом, в Советском Союзе приняты все меры к тому, чтобы богатейшее идейное наследие прошлого стало достоянием широких кругов нашей интеллигенции.

Советский народ, воспитанный на бессмертных и всепобеждающих идеях марксизма-ленинизма, на идеях пролетарского интернационализма и пламенного советского патриотизма, гордится тем могучим вкладом, какой внесли прогрессивные мыслители и ученые нашей родины в сокровищницу мировой культуры. Наш народ глубоко чтит память прогрессивных мыслителей, писателей и ученых, которые болели за судьбы родины, боролись за ее национальную самостоятельность и независимость, щедро приумножали ее материальную и духовную культуру, хотели видеть народ свободным и счастливым. Многонациональный советский народ во главе со своим старшим братом — русским народом, успешно воплощающий в жизнь марксистско-ленинские идеи, строящий грандиозное здание коммунистического общества, является подлинным хранителем всего того лучшего и ценного, что создано передовыми умами прошлого.

КРИТИКА ФАЛЬСИФИКАТОРОВ ФИЛОСОФИИ М. В. ЛОМОНОСОВА

Великий русский ученый М. В. Ломоносов занимает видное место в истории передовой философской мысли. Его замечательные открытия в области наук о природе, его оригинальные естественнонаучные и философские обобщения сыграли большую роль в развитии материализма и атеизма. Ломоносов смело выступал против устарелых теорий и идей в естествознании и философии, выдвигая на первый план новые, нерешенные научные проблемы. Гениальный русский ученый решительно преодолевал отжившие традиции, правила, догмы, сковавшие научную мысль. Ему чуждо было слепое преклонение перед авторитетами прошлого. Относясь с уважением к передовым естествоиспытателям и философам прошлых веков, Ломоносов вместе с тем категорически возражал против признания их взглядов непогрешимыми и не нуждающимися в уточнении и развитии. Так, например, он выступал против раздувания и абсолютизации идеалистических принципов учения Аристотеля. Высоко оценивая исторические заслуги великого древнегреческого мыслителя, Ломоносов вместе с тем считал, что Аристотель решил только некоторые проблемы науки, в том числе и философии, что и после Аристотеля наука развивалась, обогащалась новыми открытиями и теоретическими обобщениями. Ломоносов с полным основанием считал, что ряд положений, выводов в работах Аристотеля были пересмотрены, уточнены и даже отброшены в ходе последующего развития науки. Поэтому раболепие перед авторитетом Аристотеля Ломоносов рассматривал как серьезное препятствие на пути

развития научного познания или, как он говорил, «приращения науки».

По мнению Ломоносова, только те ученые заслуживают высокой оценки, которые, опираясь на уже достигнутые завоевания науки, решительно, не боясь трудностей, прокладывали новые пути в науке. К таким ученым он относил Галилея, Кеплера, Декарта, Ньютона и др.

К такой группе ученых, великих новаторов в науке, принадлежал и сам М. В. Ломоносов. Выдающиеся мыслители Европы — современники Ломоносова — давали очень высокую оценку его научным исследованиям. Один из крупнейших ученых XVIII в. Л. Эйлер так оценивал труды Ломоносова по физике и химии: «Все сии сочинения не токмо хороши, но и превосходны, ибо он изъясняет физические и химические материи самые нужные и трудные, кои совсем неизвестны и невозможны были к истолкованию самым остроумным ученым людям с таким основательством, что я совсем уверен о точности его доказательств. При сем случае я должен отдать справедливость господину Ломоносову, что он одарован самым счастливым остроумием для объяснения явлений физических и химических. Желать надобно, чтобы все прочие академии были в состоянии показать такие изобретения, которые показал господин Ломоносов»¹.

Высоко оценивая заслуги Ломоносова в области философии, Эйлер писал, что «нынче таковые умы весьма редки, ибо большая часть остаются при одних опытах и нисколько не хотят о них рассуждать, другие же, напротив, пускаются в такие нелепые рассуждения, которые противны всем основаниям естествознания»².

Труды М. В. Ломоносова, рассылавшиеся по всем академиям Европы, возбуждали горячий интерес ученых Германии, Италии, Франции, Швеции, Англии. Некоторые европейские ученые полемизировали с Ломоносовым по вопросам атомистики, физики, математики, астрономии, другие горячо его поддерживали. Еще при жизни Ломоносова его заслуги в области науки были высоко оценены. Он был избран членом Шведской и Бо-

¹ М. В. Ломоносов, Избранные философские произведения, Госполитиздат, М., 1950, стр. 709—710.

² См. П. С. Билярский, Материалы для биографии Ломоносова, СПб., 1865, стр. 248.

лонской академий наук. В специальном отношении Шведской академии наук говорилось: «Санктпетербургской императорской Академии наук господин советник и химии профессор Михайло Ломоносов давно уже применитыми в ученом свете по знаниям заслугами славное приобрел имя, и ныне науки, паче же всех физические, с таким рачением и успехами поправляет и изъясняет, что королевская Шведская академия наук, к чести и к пользе своей, рассудила с сим отменитым мужем вступить в теснейшее сообщество. И того ради Шведская королевская академия наук за благо изобрела славного сего господина Ломоносова присоединить в свое сообщество и сим писанием дружелюбно его приветствовать, дабы яко член соединенной королевской Шведской академии, уже как своей взаимное подавал вспоможение. Во уверение сего по повелению королевской Академии печать оная приложил мая 7 дня 1760 года.

Петр Варгентин, Шведской королевской академии наук секретарь»¹.

Приехавший в Россию сразу же после смерти М. В. Ломоносова французский ученый доктор медицины Ле-Клерк в своем выступлении на заседании в Академии наук дал такую оценку научной деятельности Ломоносова: «Не стало человека, имя которого составит эпоху в летописях человеческого разума, обширного и блестящего гения, обнимавшего и озарявшего вдруг многие отрасли. Не стало возвышенного поэта, который в минуты своего поистине славного творчества равнялся той птице, которая, поднявшись выше облаков, неподвижно останавливает взор на светило, не ослепляясь его блеском... Общество пользовалось его знаниями, ваши летописи воспользуются его славою. Его будут чтить всюду, где будут просвещенные люди»².

В России многие ученые, анализируя научное наследство Ломоносова, с особой силой подчеркивали постановку и решение им новых научных проблем, прокладывание новых путей в науке. Выдающийся русский ученый конца XVIII и начала XIX в. академик

¹ См. М. В. Ломоносов, Избранные философские произведения, Госполитиздат, М., 1950, стр. 712.

² См. П. П. Пекарский, История императорской Академии наук в Петербурге, т. II, СПб., 1873, стр. 878.

В. М. Севергин писал о Ломоносове: «Распространить в науках новый свет, открыть пути, ведущие их к вящему совершенству и проложить к тому твердые стези: сие суть такие подвиги, кои предоставлены токмо мужам редким, великими способностями одаренным»¹.

Ломоносов боролся за освобождение науки, в том числе и философии, из-под влияния идеализма и религии. Не случайно реакционно настроенные ученые России и западных стран середины XVIII в. считали Ломоносова одним из серьезных и опасных противников. Они встречали в штыки его передовые естественнонаучные, философские и общественно-политические идеи. Уже при жизни Ломоносова появились первые недруги и фальсификаторы его естественнонаучных и философских теорий. В Петербургской академии наук Шумахер и его сторонники всячески третировали Ломоносова, организовывали выступления на собраниях академии и в печати против новых открытий и обобщений великого русского ученого. В письме к И. И. Шувалову Ломоносов гневно изобличал Шумахера, указывая, «что он всегда был высоких наук, а следовательно, и мой ненавистник и всех профессоров гонитель и коварный и злохитростный приводчик в несогласие и враждование»². С нападками на Ломоносова выступал и Тауберт, поддерживающий Шумахера в клеветнических измышлениях в адрес Ломоносова. В том же письме к Шувалову Ломоносов отмечал, что для Шумахера и Тауберта характерна «зависть и ненависть к ученым, которая от того происходит, что оба не науками, но чужих рук искусством, а особливо профессорским поправлением подняться ищут; и ныне профессоров одного на другого подущать и их несогласием пользоваться стараются»³. Некоторые ученые в западноевропейских странах также выступили против новых теорий Ломоносова. Появились отдельные работы, диссертации, авторы которых пытались опровергнуть важнейшие теоретические обобщения русского ученого. Так, на страницах лейпцигского «Журнала естествознания и медицины» публиковались мате-

¹ См. М. И. Сухомлинов, История Российской Академии, вып. 4, Спб., 1878, стр. 158.

² М. В. Ломоносов, Избранные философские произведения, стр. 670.

³ Там же.

риалы, направленные против новых идей Ломоносова в области физики и химии. А немецкий ученый Арнольд написал диссертацию с «опровержением» теории Ломоносова о природе теплоты. Ломоносов справедливо усмотрел в этих выступлениях не заботу об интересах науки, а попытку дискредитировать новые научные достижения. Поэтому так остро он реагировал на подобные выступления. В письме к Эйлеру Ломоносов просил оказать содействие в опубликовании в Германии его ответа злостным рецензентам. Ученый с возмущением отмечал, что «издатель лейпцигского «Журнала естествознания и медицины» не столько из стремления к истине, сколько по недоброжелательству напал на мои труды и, плохо поняв их, обошелся с ними как нельзя хуже. Посылаю на ваше проницательное рассмотрение яркий образчик его злобы и тупости...»¹ В этом же духе, указывает дальше Ломоносов, выступил «и некто Арнольд из Эрлагена, о диссертации которого я читал недавно благоприятный отзыв в гамбургской газете. Все это заставляет меня не без основания подозревать, что тут таится нечто, и столь не заслуженные и оскорбительные поклепы на меня распространяются коварными усилиями какого-то заклятого моего врага»². Ломоносов просил Эйлера взять под защиту новые научные идеи и выступить против их фальсификаторов. При содействии Эйлера и Формея ответ Ломоносова под названием «Рассуждение об обязанностях журналистов при изложении ими сочинений, предназначенное для поддержания свободы философии» был опубликован во второй книге научно-критического журнала *Nouvelle Bibliothèque Germanique* (апрель — июнь 1755 г.), издававшегося в Амстердаме. В этой статье Ломоносов не только опроверг искажения его научных положений, но и дал замечательный анализ задач ученых в оценке новых исследований и теоретических обобщений. Говоря о свободе ученого высказывать свои взгляды по тем или иным вопросам науки и философии, Ломоносов вместе с тем совершенно правильно предостерегал от злоупотребления «свободой», причиняющего вред науке. «Всем

¹ М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. X, М.—Л., 1957, стр. 517.

² Там же.

известно,— писал Ломоносов,— сколь значительны и быстры были успехи наук, достигнутые ими с тех пор, как сброшено ярмо рабства и его сменила свобода философии. Но нельзя не знать и того, что злоупотребление этой свободой причинило очень неприятные беды, количество которых было бы далеко не так велико, если бы большинство пишущих не превращало писание своих сочинений в ремесло и орудие для заработка средств к жизни, вместо того чтобы поставить себе целью строгое и правильное разыскание истины. Отсюда проистекает столько рискованных положений, столько странных систем, столько противоречивых мнений, столько отклонений и нелепостей, что науки уже давно задохлись бы под этой огромной грудой, если бы ученые объединения не направили своих совместных усилий на то, чтобы противостоять этой катастрофе»¹. Ломоносов решительно выступал против тех ученых и журналистов, которые, преследуя корыстные цели, извращали взгляды подлинных деятелей науки. «Дело дошло до того,— пишет Ломоносов,— что нет сочинения, как бы плохо оно ни было, чтобы его не превозносили и не восхваляли в каком-нибудь журнале; и, наоборот, нет сочинения, как бы превосходно оно ни было, которого не хулил бы и не терзал какой-нибудь невежественный или несправедливый критик»².

Ломоносов бичевал и тех горе-ученых, которые присваивают себе чужие научные исследования, пытаясь предать забвению их авторов. Он с полным основанием предупреждал ученых и журналистов от подобного опасного шага: «Главным образом пусть журналист усвоит,— писал Ломоносов,— что для него нет ничего более позорного, чем красть у кого-либо из собратьев высказанные последним мысли и суждения и присваивать их себе, как будто бы высказывает их от себя, тогда как ему едва известны заглавия тех книг, которые он терзает»³. Все эти положения, как и многие другие, изложенные в этой статье, не потеряли своего значения и для нашего времени.

¹ М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. III, М.— Л., 1952, стр. 217.

² Там же, стр. 218.

³ Там же, стр. 231.

После смерти Ломоносова реакционные силы в России и на Западе, их представители в области науки и культуры делали различные попытки извратить или в лучшем случае игнорировать богатое идейное наследство гениального ученого. Проводившаяся на протяжении многих десятилетий политика искажения передовых идей Ломоносова, замалчивания его научных заслуг, создание различных преград к распространению его трудов нанесли несомненный вред развитию науки и послужили поводом для ложного утверждения, что якобы Ломоносов был забыт и не оказал влияния на последующее развитие научного познания, что якобы лишь в начале нашего века русский ученый В. Меншуткин вновь открыл Ломоносова. Подобный вымысел ничего общего не имеет с действительным ходом развития науки. Реакционные деятели всячески противодействовали распространению передовых идей Ломоносова, стремясь принизить его наследие. Однако труды Ломоносова получили высокую оценку среди ряда видных ученых, служили для многих из них одним из важных идейных источников. Н. Н. Поповский, А. А. Барсов, Я. П. Козельский, П. С. Батулин и целый ряд других передовых русских ученых второй половины XVIII в. находились под непосредственным влиянием Ломоносова. Многие русские мыслители конца XVIII и I половины XIX в. не только защищали передовые научные идеи Ломоносова, но и творчески их развивали. Достаточно указать на имена В. М. Севергина, И. А. Двигубского, Д. М. Перевощикова, А. Л. Ловецкого, М. Ф. Спасского, М. Г. Павлова, Г. Е. Щуровского, М. А. Максимовича и др. Передовые русские ученые решительно протестовали против попыток некоторых естествоиспытателей и философов фальсифицировать работы Ломоносова, предать их забвению и незаслуженно отдавать предпочтение работам отдельных ученых стран Западной Европы. Так, Д. М. Перевощиков, восторгаясь теорией Ломоносова о природе теплоты, в 1824 г. писал: «Предположение Ломоносова не имеет ли всех достоинств истинной теории? Ежели имеет, то почему мы, русские, оставляем его в забвении? Почему в учебных книгах своих без исследования повторяем слова иностранных ученых, которые, не зная рассуждений Ломоносова, единогласно утверждают, что Румфорд первый

предположил происхождение тепла от внутреннего движения тел?»¹ Подтверждением правильности высказываний Перевощикова может служить и такой факт. Еще в середине XVIII в. Ломоносов положил прочные научные основания новой теории теплоты. Свои научные выводы в виде ряда статей Ломоносов опубликовал на латинском языке в изданиях Петербургской академии наук. Многие ученые западноевропейских стран знали о работах Ломоносова. А. А. Куник писал: «Первая серия академических записок, называвшихся в то время комментариями, была принята учеными Европы очень радушно и положила прочное основание научной славе Академии. Сама Академия сочла необходимым несколько времени спустя напечатать второе издание всей этой серии, а в Болонье в 1740—1752 гг. появилась даже перепечатка первых восьми томов. Вторая серия, которая с 1750 г. издавалась под заглавием «Новых комментариев», при всей неудовлетворительности тогдашних международных сношений и книжной торговли также успела разойтись по различным государствам Европы и обратить на себя внимание тамошних ученых, как это, между прочим, уже видно из различных рецензий, явившихся в периодических изданиях того времени»². В этих академических журналах публиковались и многие работы Ломоносова. И тем не менее в XIX в. крупнейшие ученые этих стран ни одним словом не упоминают о Ломоносове. Так, немецкий ученый Рудольф Клаузиус (1822—1888) в своей работе «Механическая теория теплоты» повторяет положения и выводы Ломоносова и не делает ссылок на работы своего гениального предшественника. Р. Клаузиус писал спустя 100 лет после опубликования работ Ломоносова следующее: «В прежнее время было почти всеобщим воззрение, что теплота представляет собою особое вещество, которое в большем или меньшем количестве находится во всех телах, чем и обуславливается большая или меньшая высота их температуры; предполагалось, что все тела выделяют это вещество, которое затем с огромной скоростью пролетает через пустое пространство и

¹ «Атеней» № 5, март, 1829 г., стр. 488.

² «Сборник материалов для истории Императорской Академии наук в XVIII в.», ч. II, СПб., 1865, стр. 502.

даже через области, заполненные весомой массой, образуя, таким образом, лучистую теплоту. Однако в новейшее время проложил себе путь взгляд, что теплота представляет некоторый род движения. При этом находящаяся в телах теплота, обуславливающая их температуру, рассматривается как некоторое движение весо-
мых атомов, в котором может принимать участие также и находящийся в телах эфир. Лучистая теплота рассматривается как колебательное движение эфира»¹.

Обратимся к работе М. В. Ломоносова «Размышления о причине теплоты и холода», написанной в последнем варианте в 1749 г. и опубликованной в трудах Петербургской академии наук, *Novi Commentarii Academiae scientiarum imperialis Petropolitanae* (т. I, СПб., 1750, стр. 206—229). Работа была напечатана на латинском языке. Труд Ломоносова о причинах теплоты и холода не мог быть незамеченным учеными Европы. И именно в этом труде, опровергая научно несостоятельную гипотезу о теплороде, Ломоносов пришел к выводу, что «достаточная причина теплоты заключается во внутреннем движении связанной материи тел»². Исходя из того, что материя существует в двух видах — «собственная» и «связанная» материя, т. е. вещество тел и «посторонняя», т. е. эфир, русский ученый объяснял тепловые явления вращательным движением мельчайших частичек вещества тел. Вместе с тем Ломоносов признавал, что тепловые явления объясняются также движением частичек эфира. На основе тщательного рассмотрения проблемы теплоты он приходил к выводу, что «нельзя приписывать теплоту тел сгущению какой-то тонкой, специально для того предназначенной материи, но что теплота состоит во внутреннем вращательном движении связанной материи нагретого тела. Тем самым мы не только говорим, что такое движение и теплота свойственны и той тончайшей материи эфира, которой заполнены все пространства, не содержащие чувствительных тел, но и утверждаем, что материя эфира может сообщать полученное от солнца теплотворное движение нашей земле и остальным телам мира и их нагрее-

¹ «Второе начало термодинамики», М., 1934, стр. 89—90.

² М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. II, М.—Л., 1951, стр. 13.

вать, являясь той средой, при помощи которой тела, отдаленные друг от друга, сообщают теплоту без посредничества чего-либо осязаемого»¹.

Во II половине XIX и начале XX в. тенденция замалчивать замечательные открытия и теоретические обобщения Ломоносова усилилась, несмотря на то что появилось больше возможностей ознакомиться с трудами великого ученого, особенно после опубликования целого ряда работ о Ломоносове в 100-летнюю годовщину со дня смерти. В конце XIX в. Русская Академия наук приступила к изданию собрания сочинений Ломоносова. Однако западные историки естествознания, не говоря уже об историках философии, с еще большей настойчивостью продолжали игнорировать, а зачастую просто отрицать научные заслуги Ломоносова. Это находило отражение даже в лучших работах западных буржуазных историков естествознания. Что же касается «исследований» реакционных буржуазных историографов, то они были написаны в духе открытой дискриминации выдающихся достижений русской науки и ее славных представителей: Ломоносова, Осиповского, Лобачевского, Сеченова, Менделеева и многих других видных русских ученых. Показательна в этом отношении большая работа по истории науки немецкого идеалиста Фридриха Даннемана. В своей 4-томной работе по истории естествознания этот автор даже не упоминает о научных идеях Ломоносова в области физики, химии, геологии, астрономии. Ни слова он не говорил и о материалистических философских идеях русского мыслителя. Не случайно В. И. Ленин, давая оценку книги Даннемана «Как создавалась наша картина мира?», содержащей резюме вышеназванной 4-томной работы, пишет: «Автор небрежно, важничая, фельетонно намечает философские вопросы, пошло»².

В предисловии к своей работе «История естествознания. Естественные науки в их развитии и взаимодействии» Ф. Даннеман сам указывал на важность научного изучения истории естествознания в различных странах, на то, что необходимо «обозреть пройденный путь и почерпнуть в богатой сокровищнице прошлого

¹ М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. II, стр. 53—55.

² В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 331.

науки новую надежду на дальнейшее проникновение в связь и совокупность естественных явлений»¹. Немецкий историк естествознания признавал, что невозможно изложить историю наук в Германии вне рамок общего развития знаний.

Однако в своих сочинениях Даннеман фальсифицирует историю естествознания, явно преувеличивая роль многих десятистепенных ученых Германии и других западных стран, недопустимо игнорирует достижения наук в России. Даннеман ссылается на многотомное издание — «Классики точных наук» под редакцией В. Оствальда. Между тем известно, что в издании «Классиков точных наук» нашла яркое выражение реакционная «западноцентристская» точка зрения. Даже такие классики русской и мировой науки, как Ломоносов, не нашли места в этом издании, насчитывающем 195 томов. Больше того, В. Оствальд, в корне извращая действительное положение вещей, заявлял, что роль Ломоносова сводилась якобы лишь к тому, чтобы пропагандировать в России достижения ученых западных стран.

Явная недооценка естественнонаучных, художественных и лингвистических работ Ломоносова имела место и в трудах многих дворянских и буржуазных историков царской России. Грубо искажались, фальсифицировались дворянскими и буржуазными историками прогрессивные философские взгляды Ломоносова, поскольку они представляли опасность для реакционной идеологии царизма.

И. В. Киреевский и другие славянофилы отрицали какую бы то ни было самостоятельность, оригинальность русской литературы и русской философской мысли. Так, Киреевский писал: «До сих пор мы были и находимся еще под влиянием французов и немцев. Жизнь нашей словесности оторвана от жизни нашего народа»².

В таком же положении, по Киреевскому, находится якобы и философия в России. По его мнению, не только в XVIII в., включая философские идеи Ломоносова, но и в I трети XIX в. в России якобы не было своей

¹ Ф. Даннеман, История естествознания, т. I, М., 1932, стр. 8.

² И. В. Киреевский, Полное собрание сочинений, т. II, СПб., 1861, стр. 203.

оригинальной философии; такую философию еще надо было только создавать. «Философия наша,— пишет Киреевский,— должна еще создаваться, и создаться, как я сказал, не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия»¹. И это утверждалось тогда, когда в России, кроме Ломоносова, уже выступила целая плеяда таких выдающихся мыслителей, как группа просветителей II половины XVIII в., Радищев, дворянские революционеры-декабристы и т. д. Идеалиста Киреевского, стремившегося создать философию, которая служила бы теоретической основой христианства и самодержавия, всякая другая философия не интересовала. Он ее отрицал с порога.

Аналогичную позицию в этом вопросе занимали и русские философы-идеалисты из лагеря буржуазных либералов — Кавелин, Катков, Юркевич. Преклоняясь перед западноевропейской идеалистической философией, философы-либералы считали, что русская философия носит лишь подражательный характер, является тенью западных идеалистических теорий. Исходя из этой в корне ложной точки зрения, они отрицали наличие в России оригинальных философских традиций, их преемственности. Кавелин, например, считал, что в России якобы не было и не могло быть преемственного развития оригинальных философских теорий.

Дворянские и буржуазные историки философии России конца XIX и начала XX в. продолжали «развивать» эту точку зрения. Об этом идет речь, например, в работе русского философа-идеалиста А. Введенского «Судьбы философии в России». Искажая действительную историю философии в России, Введенский пытается «показать» заимствованный, подражательный характер русской философии XVIII и XIX вв. Поэтому его интересует не то новое, что внесли в философскую науку передовые отечественные мыслители, а то, «как давно произошло заимствование, при каких условиях оно совершалось и распространялось и что именно успела сделать у нас философия при этих условиях»².

¹ И. В. Киреевский, Полное собрание сочинений, т. II, СПб., 1861, стр. 332.

² А. Введенский, Судьбы философии в России, в кн. А. Введенский, Философские очерки, Прага, 1924, стр. 8.

Период от середины XVIII и до начала XIX в. Введенский рассматривал лишь как период простого, апологетического усвоения и пропаганды философских теорий Запада. «Приходилось начать,— утверждает он,— прямо с усвоения уже готовой западноевропейской философии. Поэтому вполне естественно, что первый, продолжавшийся ровно 50 лет, период существования философии в России прошел почти бесследно: он только возбуждал интерес к философии, расшевелил наш ум и подготовил нас к ее дальнейшему, более глубокому усвоению»¹.

На столь же ложных методологических позициях стояли русские историки философии— идеалисты Бобров, Гершензон, Бердяев, Булгаков и др. Отсюда крайняя реакционность их выводов о причинах, идейных истоках и роли русской философии в истории общественной мысли России и Европы. У этих апологетов помещичье-буржуазной реакции не было даже и признаков чувства национальной гордости за те замечательные научные подвиги, которые совершили выдающиеся русские ученые и мыслители.

Реакционные историки русской философии пытались в каждом русском мыслителе видеть лишь пересказчика мыслей западных философов типа Лейбница, Х. Вольфа, Беркли, Юма и т. д.

Одной из наиболее распространенных форм фальсификации философии Ломоносова является утверждение, что великий русский мыслитель XVIII в. якобы переносил на русскую почву идеалистическую философию Лейбница и Х. Вольфа.

Бобров, Введенский, Гершензон, Булгаков, Бердяев и другие из лагеря русских идеалистов прямо утверждали, что Ломоносов и его последователи были эпигонами монадологии Лейбница и Вольфа. Для подтверждения этой версии они ссылались на то, что Ломоносов учился у Х. Вольфа. Ломоносов действительно ряд лет учился в Марбургском университете, слушал лекции Х. Вольфа. У него есть некоторое терминологическое сходство с высказываниями Х. Вольфа. В своей исследовательской деятельности Ломоносов использовал многочисленные труды немецкого ученого по естествознанию.

¹ А. Введенский, Судьбы философии в России, в кн. А. Введенский, Философские очерки, Прага, 1924, стр. 9.

Одну работу Х. Вольфа в сокращенном изложении Людвиг Тьюмга Ломоносов перевел на русский язык под названием: «Вольфианская экспериментальная физика, с немецкого подлинника на латинском языке сокращенная, с которого на российский язык перевел Михайло Ломоносов, императорской академии наук член и химии профессор».

Однако и в вопросах естествознания Ломоносов не просто следовал за Х. Вольфом, а творчески использовал ценные в научном отношении идеи немецкого ученого для постановки и решения новых научных проблем.

Что же касается философии Лейбница и Вольфа, то Ломоносов в корне расходился с ее исходными положениями. Уже во время обучения в Марбурге Ломоносов имел свои оригинальные взгляды на природу мельчайших частиц. Так, в своей студенческой работе «Физическая диссертация о различии смешанных тел, состоящем в сцеплении корпускул, которую для упражнения написал Михайло Ломоносов, студент математики и философии, в 1739 г. в марте месяце» молодой ученый отстаивал материалистическую точку зрения в атомистике. Корпускулы, писал он, обладают такими материальными свойствами, как масса, фигура, протяженность. Ломоносов неотступно защищал материалистический взгляд на строение вещества и в последующих своих работах. Лейбниц и Вольф же исходили из того, что монады — это своеобразные духовные атомы. Мир, по Лейбницу, творение бога; он наполнен духовными атомами, не обладающими материальными свойствами. Ленин так определил идеалистическую сущность монадологии Лейбница: «Монады = души своего рода. Лейбниц = идеалист. А материя нечто вроде инобытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью»¹.

Х. Вольф придерживался по существу тех же философских взглядов, что и Лейбниц. Исходя из своих мистико-идеалистических принципов, Вольф пытался объяснять и такие материальные явления, как теплота. По мнению Вольфа, теплота «есть материя, которая воздуха много тончае и в которой движении теплота состоит. Мы станем ее называть теплотворною материею»².

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 379.

² См. М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. I, М.—Л., 1950, стр. 465—466.

В противоположность этой точке зрения Ломоносов настойчиво и убедительно доказывал, что атомы обладают такими же материальными свойствами, как и тела природы, а именно протяженностью, движением, фигурой. Так он считал, что «нечувствительные физические частицы сами также являются телами»¹.

К переводу работы Х. Вольфа по физике Ломоносов делает несколько добавлений, в том числе и по вопросу о природе теплоты. Если Вольф давал по существу идеалистическое объяснение теплоты, рассматривая ее как проявление особой нематериальной сущности, то Ломоносов в «Прибавлении» к этому разделу заявлял: «Для опровержения теплотворной нарочной материи, а особливо ее прехождения, и для установления моей системы теплотворного движения, предлагаю здесь сокращение диссертации О причине теплоты и стужи...»² И дальше Ломоносов перечисляет основные положения своей новой, материалистической теории теплоты.

Ломоносов поднимался до правильного понимания монадологии Лейбница и Вольфа как идеалистического учения, ведущего к мистике. В одном из писем к Л. Эйлеру Ломоносов писал, что он не хотел открыто нападать на Х. Вольфа, чтобы «не показаться скорее хвастуном, чем искателем истины»³. Именно эта причина, признавался Ломоносов. «давно уже препятствует мне предложить на обсуждение ученому свету мои мысли о монадах. Хоть я твердо уверен, что это мистическое учение должно быть до основания уничтожено моими доказательствами, однако я боюсь омрачить старость мужу, благодеяния которого по отношению ко мне я не могу забыть; иначе я не побоялся бы раздражить по всей Германии шершней — монадистов»⁴. Не говоря уже о том, что подобные заявления Ломоносова были прямо направлены против сторонников мистической монадологии Лейбница и Вольфа, все его работы всем своим содержанием наносили серьезные удары философскому идеализму.

Современные буржуазные фальсификаторы истории русской философии, цепляясь за элементы деизма и

¹ М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. I, стр. 205.

² М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. III, стр. 436.

³ М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. X, стр. 503.

⁴ Там же.

другие отступления Ломоносова от материалистического мировоззрения, явно преувеличивают все эти исторические ограниченности его творчества.

В работах Ломоносова действительно проявлялись элементы деизма. Стремясь освободить науку из-под влияния религии, Ломоносов вместе с тем считал, что и религия и наука должны размежевать сферы своей деятельности и, не вмешиваясь в дела друг друга, мирно сосуществовать. Это нашло отражение и в таком утверждении Ломоносова: «Не здраво рассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по псалтире научиться можно астрономии или химии»¹.

Элементы деизма проявляются и в том, что Ломоносов, огдавая дань времени, иногда употребляет выражения, из которых можно сделать вывод, что он якобы признает сотворение мира. Примером может служить следующее обобщение Ломоносова: «...твердо помнить должно, что видимые телесные на земле вещи и весь мир не в таком состоянии были с начала от создания, как ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывает история и древняя география, с нынешнею снесенная, и случающиеся в наши веки перемены земной поверхности. Когда и главные величайшие тела мира, планеты, и самые неподвижные звезды изменяются, теряются в небе показываются вновь, то в рассуждении оных малого нашего шара земного малейшие частицы, т. е. горы (ужасные в глазах наших громады), могут ли от перемен быть свободны?»²

Однако приведенные отдельные высказывания, содержащие элементы деизма, ни в какой мере не могут поколебать положения, что Ломоносов был не только сознательным сторонником материализма, но и обогащал его новыми положениями и выводами. Анализ многочисленных работ Ломоносова по естественнонаучным вопросам не оставляет сомнения в том, что великий русский естествоиспытатель и материалист при объяснении явлений природы не прибегает к религиозным догмам, а стремится понять эти явления исходя из

¹ М. В. Ломоносов, Избранные философские произведения, стр. 357.

² Там же, стр. 396—397.

самой природы, из ее законов. Лишь фальсификаторы, преследующие цель дать извращенную картину о сущности философии Ломоносова, вырывают отдельные его высказывания и искусственно группируют их. Таким путем они пытаются представить великого ученого и материалиста как поборника идеализма и религии. Именно в этом направлении идут лживые измышления одного из современных реакционных историков русской философии В. Зеньковского. Так, в своей «Истории русской философии» он пытается доказать, что Ломоносов принадлежал будто бы к «течению, имеющему религиозно-философский характер, и что это течение идет по линии секуляризации,— не отделяясь от христианства, оно отделяется и отдаляется от церкви»¹. Однако Зеньковский вынужден признать, что естественнонаучные труды Ломоносова служили не укреплению, а подрыву устоев религиозного мировоззрения. И действительно, во всех естественнонаучных и связанных с ними философских выводах, теориях Ломоносов исходит из общего закона сохранения материи и движения, из признания того, что не только материя, но и движение существуют вечно. Так, говоря о первичном движении, Ломоносов писал: «Первичное движение—это такое, которое в себе самом имеет свое основание, т. е. не зависит от другого движения»². Для доказательства этого положения Ломоносов приводит следующее строго логическое рассуждение: «Предположим, что первичное движение не существует извечно; отсюда следует, что было время, когда этого движения не было, и что движущееся тело покоилось, но было наконец возбуждено к движению. Отсюда можно заключить, что было нечто внешнее, что его двигало, и следовательно первичное движение не было первичным, что однако содержит противоречие. Поэтому необходимо принять противоположное утверждение и признать, что первичное движение никогда не может иметь начала, но должно длиться извечно»³.

Высшее духовенство царской России начиная с 40-х годов XVIII в. видело в лице М. В. Ломоносова одного

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, Париж, 1948, стр. 91.

² М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. II, стр. 201.

³ Там же, стр. 201—203.

из своих наиболее опасных противников и настойчиво ставило вопрос перед царским правительством о наказании великого русского философа. Общеизвестны требования церковников «выдать» М. В. Ломоносова церкви для расправы за антирелигиозное сочинение «Гимн бороде». Действительно, своими естественнонаучными, философскими и публицистическими работами М. В. Ломоносов подрывал идейные устои церкви.

Серьезную тревогу среди духовенства вызвали требования Ломоносова отделить науку от религии, запретить священнослужителям вмешиваться в дела науки, в деятельность университетов. Так он считал, что «духовенству к учениям, правду физическую для пользы и просвещения показующим, не привязываться, а особливо не ругать наук в проповедях»¹. При организации Московского университета М. В. Ломоносов требовал узаконить независимость профессоров и преподавателей от церкви. Он добился того, что в отличие от всех европейских университетов в первом университете в России не было богословского факультета.

В своих художественных произведениях Ломоносов открыто нападал на священнослужителей, высмеивал их как апостолов невежества, лихоимства, защитников предрассудков и суеверий. Все это общеизвестные факты. Но современные фальсификаторы типа Зеньковского совершенно не считаются с фактами, с действительной историей и всячески пытаются исказить взгляды выдающихся деятелей науки и передовой философии.

Современные фальсификаторы наследства М. В. Ломоносова в большинстве своем повторяют зады русской буржуазно-помещичьей историографии. Их писания опираются на выводы Иванова-Разумника, Гершензона, Бердяева и др. Известно, как грубо извращал идейное наследство передовых русских деятелей науки и культуры, в том числе и М. В. Ломоносова, либеральный историк литературы и публицист Иванов-Разумник. В своей работе «История русской общественной мысли» он утверждал, что якобы «до середины XVIII в. в России не было интеллигенции», а поэтому «не было и активной преемственной борьбы за определенные идеалы и против

¹ См. П. С. Билярский, Материалы для биографии Ломоносова, стр. 418.

определенной системы»¹. Одним росчерком пера зачеркивалась деятельность предшественников Ломоносова в России, выдающихся просветителей эпохи петровских преобразований — Феофана Прокоповича, А. Д. Кантемира, В. Н. Татищева, И. Т. Посошкова. Исходя из такой ложной предпосылки, Иванов-Разумник и творчество Ломоносова рассматривал не как закономерное развитие передовой науки и культуры в России, а как чужеродное для русского общества явление, как бесплодный ложно-классицизм. Хотя он и называет Ломоносова «мужем великого разума», но тут же утверждает, что якобы его художественные произведения «наполнены безжизненным материалом», что «никто из русских псевдо-классиков XVIII века не сумел вдохнуть душу живую в мертвые Ломоносовские формы», что «у Ломоносова жизнь пробивается в редких прочувствованных местах и тотчас заглушается патетическими вскрикиваниями»². Подобные явно предвзятые и ложные оценки наследства Ломоносова и его роли в истории русской культуры разоблачались многими прогрессивными деятелями русского освободительного движения. Так, великий русский критик и философ В. Г. Белинский с полным основанием писал: «С Ломоносова начинается наша литература; он был ее отцом и пестуном; он был ее Петром Великим»³.

Два столетия отделяют нас от того времени, когда протекала разносторонняя научная деятельность великого ученого и мыслителя. За это время многие «комментаторы» пытались в ложном свете представить гениальные творения корифея науки. Но фальсификаторы приходили и уходили, а замечательные научные идеи Ломоносова продолжали жить в умах передовых русских и зарубежных ученых.

Только в условиях социалистического строя богатое идейное наследство гениального сына русского народа М. В. Ломоносова получило наиболее полное признание и всестороннюю научную оценку. Великие открытия М. В. Ломоносова, многие его гениальные идеи, под-

¹ *Иванов-Разумник*, История русской общественной мысли, т. I, М., 1908, стр. 23.

² Там же, стр. 23, 24 и 25.

³ *В. Г. Белинский*, Собрание сочинений в трех томах, т. I, М., 1948, стр. 29.

твержденные практикой и ходом научного познания, прочно вошли в золотой фонд мировой науки и культуры. Замечательные исследования и теоретические обобщения Ломоносова в области естествознания, философии, литературы, языкознания составляют гордость и честь русской науки. Имя Ломоносова, его великие заслуги в истории науки и просвещения признаны во всем мире. Поэтому никакие потуги современных горе-историков философии из лагеря неотомистов, христианских экзистенциалистов и неопозитивистов принизить роль русского мыслителя в истории общественной мысли и извратить его наследство в духе идеализма не могут иметь успеха.

Среди подлинных представителей науки и просвещения давно утвердилось правда о Ломоносове — гениальном естествоиспытателе, философе-материалисте, патриоте своей родины, великом гуманисте и просветителе России XVIII в.

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ РОССИИ II ПОЛОВИНЫ XVIII в. И ЕЕ ИСКАЖЕНИЕ БУРЖУАЗНЫМИ ИСТОРИКАМИ

Современные буржуазные философы, фальсифицируя действительность, пытаются доказать, что во II половине XVIII в. в России был полный застой политической и философской мысли. Одни из них, вроде Гарри Дороша, заявляют, что в это время «русская общественная мысль была поражена проклятием полного бесплодия»¹. Другие, вроде Хэера, Жабо, Кона и др., вообще обходят молчанием идейную жизнь России до XIX в.² Заговор молчания также является своеобразной попыткой доказать, что ничего примечательного в истории русской философии не было. Фальсификаторы стремятся убедить, что вся общественная жизнь России во II половине XVIII в. была связана с религией. Согласно их утверждениям религия формировала всю общественную жизнь. Эта мысль особенно выпячивается на первый план у Бердяева, Зеньковского, Прокоповича и др.³ Если они и говорят о просветителях XVIII в., то пытаются пред-

¹ *Harry Dorosh*, *Russian Constitutionalism*, New York, 1944, p. 13.

² *R. Hare*, *Pioneers of Russian Social Thought*, London — New York — Toronto, 1951. С. П. Жабо, Русские мыслители о России и человечестве. Антология русской общественной мысли, Париж, 1954. «The Mind of Modern Russia. Historical and Political Thought of Russia's Great Age Edited by Hans Kohn», Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1955.

³ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, II, Париж, 1948, 1950. Н. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма, Париж, 1947. Н. Бердяев, Опыт эсхатологической метафизики, Париж, 1947.

ставить их жалкими подражателями лейбнищианско-вольфианской философии.

Через все произведения реакционных буржуазных историков проходит красной нитью стремление непомерно возвысить идеализм и принизить значение материализма. По этому принципу, например, составлена вышедшая в 1955 г. в Западной Германии антология М. Винклера «*Slavische Geisteswelt*». Своей неприязни к материализму, к передовому, прогрессивному, Винклер и не скрывает. В его антологии совсем не нашлось места для русских просветителей XVIII в.

Французский профессор Койр, который в своих трудах претендует на исследовательский подход к русской философии, в своей книге «Философия и национальные проблемы России в начале XIX века»¹ попытался дать характеристику творчества видных деятелей русской общественной мысли этого периода. Черными красками изображаются Десницкий и Куницын — известные просветители той эпохи. Койр критикует их за взгляды, которым французский буржуазный республиканец, казалось, должен был отдать должное — за отстаивание теории естественного права. Койр вольно или невольно солидаризуется с Г. Шпетом, который в свое время в «Очерках развития русской философии» (их правильнее было бы назвать «Очерками против русской философии»), имея в виду русских просветителей, заявлял, что «университетские профессора в XVIII веке лишь «забавлялись около философии»»².

С этой оценкой Шпета целиком и полностью согласен Лосский, который также «не видит» ни развитой философской мысли в России во II половине XVIII в., ни той острой борьбы, которую вел материализм с идеализмом. Из всех философов этого периода Лосский упоминает только Сковороду и Шварца. При этом он умышленно игнорирует выступления Сковороды против крепостнических порядков в России в XVIII в., проходит мимо прогрессивной направленности его философских взглядов, обращая главное внимание на слабые деисти-

¹ А. Койрэ, *La Philosophie et la Problème National en Russie au début du XIX siècle*, Paris, 1929.

² Г. Шпет, *Очерк развития русской философии*, Пг., 1922, стр. 57.

ческие стороны его воззрений. В Сковороде он видел только «моралиста, опиравшегося главным образом на библию, но и использовавшего некоторые неоплатонические теории Филона (например, в вопросе толкования материи), отцов церкви и немецких мистиков (в учении о внешнем и внутреннем в человеке, глубине человеческого духа и божества, «искре» в сердце человека — излюбленного сравнения немецких мыслителей)»¹.

Лосский «не замечает», что Сковорода высмеивал библейские сказания о сотворении и конце мира, называл их «бабьими сказками» и считал, что природа подчиняется строго определенным законам. Несмотря на колебания между материализмом и идеализмом, Сковорода все же нередко склонялся к первому. Он считал, что материя «все места и времена наполнила», что она не исчезает, а только «в различные формы преобразуется». Сковорода высмеивал агностиков и утверждал, что непознаваемых вещей нет. Очень резко он критиковал духовенство и церковь. Так, в произведении «Потоп змиин» церковь он называет «мертвой храминой», выгодной для тех, которые «засели на мясных пирах» и кому угодна «проклятая прожорливость»².

Из большой плеяды просветителей Московского университета XVIII в. Лосский не находит ни одного человека, кто бы занимался философией. Для него не существует Поповского, Аничкова, Десницкого, Третьякова, Зыбелина и других прогрессивных философов, много сделавших для развития науки. Из всех философов Московского университета он называет лишь мистика М. Г. Шварца³.

Оценка Лосским русской философии XVIII в. перекликается с утверждением Зеньковского: «Профессора философии, названные выше (Поповский, Сырейщиков, Аничков, Десницкий и др.—Б. О.) не отличались философским дарованием»⁴.

¹ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, International University Press, New York, 1951, p. 10.

² Г. Сковорода, *Собрание сочинений*, т. I, СПб., 1912, стр. 152, 161, 164.

³ См. N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, International University Press, p. 11.

⁴ В. Зеньковский, *История русской философии*, т. I, Париж, 1948, стр. 103.

Зеньковский тоже на первый план выдвигает натур-философские взгляды Шварца¹. В действительности же Шварц известен как основоположник розенкрейцерства — одной из разновидностей масонства в России, ярый враг материализма. Шварц решительно осуждал всякую попытку рассмотрения природы и ее закономерностей. И, конечно, вовсе не его заслугами объясняется развитие естествознания в России в XVIII в.

Реакционные историки русской философии поднимают на щит не тех, кто всю жизнь отдал служению передовым идеям, а тех, кто эти идеи стремился уничтожить, подчинить религии объявляя единственно верным учение идеализма и церкви.

Развитие философской мысли во II половине XVIII в., страстная борьба материализма с идеализмом как в Москве, так и во многих других крупных городах России опровергают домыслы буржуазных фальсификаторов.

Одним из важнейших вопросов, по которым шла борьба материализма с идеализмом в XVIII в., был вопрос о предмете философии.

Философия, по мнению Н. Н. Поповского, Д. С. Аничкова, Я. П. Козельского, П. С. Батурина, С. Е. Десницкого и других просветителей XVIII в., является «наукой наук», она формулирует «генеральные» принципы. Так, Н. Н. Поповский утверждал, что философия изучает «главнейшие и самые общие правила, правильное и необманчивое познание натуры, строгое доказательство каждой истины, разделение правды от неправды...»²

Н. Н. Поповский пытался выяснить и взаимоотношение философии с другими науками. Он считал, что все другие науки могут делать глубокие открытия, только руководствуясь общими правилами, которые дает философия. Поповский сравнивает философию с архитектором, намечающим общий план, «не вмешиваясь в подробное сложение каждой части здания»³. По существу он выступал против книги Г. Н. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии», которая вышла в 1751 г. и была направлена против материалистических идей М. В. Ломоносова, против прогрессивных идей

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 103.

² «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. I, Госполитиздат, М., 1952, стр. 88.

³ Там же.

просветителей XVIII в. Согласно мнению Теплова, философия должна научить человека быть «богу угодным, монарху своему верным и услужным».

Продолжая линию Ломоносова и других просветителей, профессор права Московского университета С. Е. Десницкий выступал против отрыва философии от жизни, доказывал, что философия должна заниматься земными делами — изысканием причин возникновения собственности, власти, семьи, науки, улучшением нравственных принципов, государственных порядков и т. д.

Борьбу Десницкого против религиозного засилия в философии активно поддерживал профессор И. А. Третьяков. В «Слове о происшествии и учреждении университетов в Европе на государственных иждивениях», критически рассмотрев некоторые философские теории прошлого, он сделал глубокий вывод, что современная философия развивается в борьбе с остатками средневековой схоластики.

Я. П. Козельский также полагал, что философия должна заниматься земными делами. Философия, по его мнению, есть наука испытания причин истинами, «...а слово истина означает как вещь, так и дело...»¹ Подчеркивая земное содержание философии, Козельский вслед за Поповским утверждал, что сейчас в силу развитости других, конкретных наук, для нее «...оставлены одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих»².

Решение вопроса о предмете философии просветители теснейшим образом связывали с естественнонаучными взглядами.

Свои естественнонаучные воззрения на природу просветители разрабатывали опираясь на античных материалистов, на учение М. В. Ломоносова, на произведения Бэкона, Гоббса, Локка, Коперника, Галилея и других передовых ученых, а также в борьбе с мистически-идеалистической философией Сен-Мартена, Рейхеля, Шадена, Дилтея, Шварца и других идеалистов.

В своих произведениях просветители защищали материалистические идеи о независимом существовании

¹ «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.», т. I, стр. 427.

² Там же, стр. 428.

природы и объективности ее закономерностей. Однако их официальное положение профессоров университета или других учебных заведений заставляло прикрываться одеждой деизма и даже «признавать» существование творца вселенной. Чтобы обезопасить себя от преследований церковников, они часто прибегали к различным оговоркам.

Русские просветители XVIII в. пытались понять природу и ее закономерности, не прибегая к богу, хотя, повторяем, каждый из них и был вынужден упоминать «творца». Не в богословских книгах, учили они, а в самой природе нужно искать разъяснение ее тайн. Произведения А. М. Брянцева «Слово о связи вещей во вселенной», «Слово о всеобщих и главных законах природы», Д. С. Аничкова «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания...», «Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений...», П. А. Словцова «Материя»; Я. П. Козельского «Философические предложения», «Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании», П. С. Батурина «Исследование книги о заблуждениях и истине» и многие другие были удачной попыткой объяснить природу из нее самой. Религиозному и лейбницианско-вольфянскому учению о нашей планете как «единственном и самом прекрасном мире» просветители противопоставили учение о множестве миров. Они отвергли религиозную космогоническую теорию Птолемея, горячо защищая прогрессивную теорию Коперника.

Буржуазные историки философии пытаются изобразить Д. С. Аничкова, Я. П. Козельского и других русских мыслителей XVIII в. подражателями философии Лейбница и Х. Вольфа. На самом же деле русские просветители XVIII в. вошли в историю философии как глубокие критики теории предустановленной гармонии Лейбница и Вольфа. Еще Аничков в своих «Словах...» доказывал несостоятельность утверждений Лейбница и Вольфа о духовных монадах, якобы образующих Вселенную. Аничков неоднократно утверждал, что вся Вселенная состоит из материальных частиц. Эту мысль Аничкова развивал дальше Козельский, который в «Философических предложениях», «Рассуждениях двух ин-

дийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» писал, что мир состоит из воды, земли, огня и воздуха, что в основе последних лежат мельчайшие материальные частицы. Электричество, световые лучи Козельский рассматривал как движение материальных частиц. «Составляющие свет вещи,— писал он,— суть сложные и называются тела, а телом называю я всякую такую вещь, которую осязать можно»¹. Объясняя тайны природы, Козельский указывал, что само сознание является «продуктом натуры», причем зачатки его имеют место у выших животных.

Не менее решительно критиковал Лейбница и А. М. Брянцев. В «Слове о связи вещей во Вселенной» он утверждал неправомерность рассмотрения вещи как проявления нематериальной силы. Эту мысль о независимом существовании материального Брянцев проводил и в «Слове о всеобщих и главных законах природы». П. С. Батурин в произведении «Исследование книги о заблуждениях и истине» подвергает критике утверждение, что материальные вещи состоят из духовных начал. Как и Козельский, Батурин считал, что в основе материального мира лежит земля, вода, воздух и огонь. Что касается «нетелесной» субстанции, то она не может быть основой реальных вещей. «Начало невещественное не может входить в состав вещей телесных и бездушных и быть их сущностию; то же сказать: ничто составляет что-нибудь; таковое утверждение будет не совсем благоразумно»². Попытку последователей Лейбница и мистика Сен-Мартена вывести телесный мир из «нетелесной» субстанции Батурин называл «юродливым мечтанием», «густейшею темнотою».

Критикуя «систему предустановленного согласия» Лейбница и Вольфа, русские мыслители доказывали, что никакой гармонии, предустановленной богом, нет. Что же касается гармонии, существующей в природе, то она — результат долгого развития материи. Эту мысль высказывали Аничков в «Слове о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих», Брянцев в «Слове о связи вещей во вселенной» и «Слове о

¹ «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. I, стр. 452.

² «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. II, Госполитиздат, М., 1952, стр. 419.

всеобщих и главных законах природы», Каверзнев в работе «О перерождении животных» и др. Так, например, Аничков, критикуя теорию предустановленной гармонии, заявлял: «Итак, система предустановленного согласия, опровергающая зависимость души от тела, в рассуждении движений, воследовавших в оном, и обратно, зависимость тела от души, в рассуждении желаний, воследовавших в оной, несправедлива, и последователей сей системе объяснение философическим почтено быть не может, поколику основания и начала, на коих они утверждают свои мнения, суть неизвестные, сомнительные и произвольные»¹. Аналогичные высказывания мы находим у Козельского и др.

Развивая материалистические взгляды Ломоносова, русские просветители признавали объективный характер пространства и времени, их неразрывную связь с материальной субстанцией. Высоко оценивая естественно-научные труды Ньютона, они отвергали его учение о пустом пространстве. «Несправедливо многие умствуют философы,— писал Аничков,— когда стараются доказать, что пространство (*Spatium*) есть вместилище тел, так же как бы некоторое существо, в особенности состоящее»².

Признавая объективное существование природы, просветители говорили о неотделимости материи от движения. Они решительно выступали против мистического разрыва материи и движения идеалистами, утверждавшими, что движение и материя могут существовать независимо друг от друга. Материя и движение, утверждали просветители, неразрывно связаны между собою. «Действие вещи,— писал Козельский,— есть перемена состояния ее, которой причина находится в самой переменной вещи»³.

В силу исторической ограниченности своих взглядов просветители не могли дойти до подлинно научного понимания связи материи и движения, не могли понять, что наряду с механическим движением существуют другие, более сложные виды движения — физическое, химическое, биологическое и общественное. В их теориях,

¹ «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. I, стр. 181.

² Там же, стр. 157.

³ Там же, стр. 447.

как писал Энгельс о мыслителях прошлого, «движение всегда отождествляется с механическим движением, перемещением...»¹ Но даже и в такой механической форме рассмотрение просветителями материи и движения в тесной связи и неразрывности было прогрессивным. Это была попытка доказать, что природа не есть нечто застывшее, неизменное, что она находится в вечном изменении и развитии. Так, Зыбелин в «Слове о правильном воспитании с младенчества в рассуждении тела, служащем к размножению в обществе народа» говорил: «В неизмеримой всех вещей пучине, все в непрестанном движении находится, зыблется и колеблется...»² Но подобно другим просветителям, Зыбелин не вышел из рамок своего века и, говоря о всеобщности и вечности движения, имел в виду при этом механическое движение.

П. С. Батурин свои взгляды на материю и движение изложил в полемике с идеалистом-мистиком Сен-Мартеном и его последователями в России. Батурин писал: «Он (Сен-Мартен.—Б. О.) укоряет несмысленностью геометров, что они приписывают движение протяжению, или веществу, ибо он уверяет, что движение не в веществе находится, но в началах бестелесных. И потому течение какой-либо реки не есть движение телесности воды, но движение бестелесных начал, которые несут воду по ее стремлению; когда ядро, выстреленное из пушки, летит к цели своей, то сие делается не оттого, что ядро от силы пороха получило движение свое, но оттого, что бестелесные начала мчат его туда, куда оно выстрелено; если с какой-либо высоты тело летит на землю по законам тягости к центру земли, то равным образом начала бестелесные сему движению суть причиною»³. Батурин, так же, как Аничков, Козельский и другие просветители, не вышел за пределы механистического материализма, но тем не менее рассмотрение движения даже в такой форме носило исключительно прогрессивный характер, так как давало возможность объяснить изменения, происходящие в природе, с мате-

¹ Ф. Энгельс, *Диалектика природы*, Госполитиздат, М., 1955, стр. 197.

² «Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского Университета», ч. 4, М., 1882, стр. 181.

³ «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. II, стр. 505—506.

риалистических позиций и исключало тем самым какие бы то ни было взгляды о «вмешательстве» в природу потусторонней силы.

Крупные достижения естествознания во II половине XVIII в. позволяли просветителям не только доказывать неразрывную связь материи и движения, но и выступить против религиозно-идеалистических утверждений о неизменяемости окружающего человека мира «со дня сотворения его богом».

Так, Десницкий в «Юридическом рассуждении о собственности» писал: «...Нет в наших ни рассуждениях, ни в испытаниях доказательных оснований, по которым бы можно сию вселенную утверждать вечною, не прменяемою или вреду какому не подверженною. Непрестанное... и порывчивое движение всей видимой нами атмосферной материи, стремительные земли обращения, за которыми все части колеблются, примечаемые на небе перемены... все сии приключения свету доказывают смертность мира сего и его видимое с одного состояния в другое прехождение»¹.

Взгляды Десницкого на изменения природы поддерживали и развивали дальше А. Каверзнев, А. Болотов и др.

В 1775 г. в Лейпциге на немецком языке вышла в свет диссертация русского естествоиспытателя А. А. Каверзнева «О перерождении животных». Задолго до Ламарка и Дарвина русский мыслитель высказывал идеи об изменчивости видов, об эволюционном развитии всего животного мира, в том числе и человека. В своей диссертации Каверзнев стремился обосновать положение о единстве животного мира, включая при этом человека в общую ветвь. Эта диссертация объективно была направлена не только против метафизического учения Линнея и его учеников о постоянстве и неизменности видов, но и явно противоречила идеалистическому учению о божественном происхождении человека и всего живущего на земле. В своем эволюционном учении Каверзнев уделял большое внимание деятельности человека по изменению природы.

Большую роль в развитии естествознания сыграл Каспар Фридрих Вольф, проработавший более 25 лет

¹ «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. I, стр. 269.

в Российской академии наук и нашедший в России вторую родину. Задолго до Шлейдена и Шванна Вольф выдвинул идеи клеточного строения организмов. Естественнонаучные труды Вольфа очень высоко ценил Энгельс, видевший главную заслугу ученого в обосновании учения об эволюции и эпигенезе и критике идеалистической теории преформизма¹.

Много сделали в области развития биологии также Болотов, Тереховский, Шумлянский и др. Они подвергли резкой критике сторонников антинаучной гипотезы об особой «жизненной силе», якобы способной из отбросов и гнили образовывать живые организмы, «теорию» вечной жизни и возможности создания искусственным путем человечков-гомункулов.

Глубокие и оригинальные мысли русских просветителей о природе, законах ее развития и изменения никак не вяжутся с утверждениями Томпкинса, Зеньковского и др. о том, что естественнонаучными проблемами они будто бы вообще не интересовались².

Русские просветители XVIII в. отстаивали идеи о познаваемости мира, они объективно выступали против схоластики, церкви, религии, ибо борьба за материалистическую теорию познания была частью общей борьбы материализма с идеализмом, науки с религией. Большим достижением просветителей было их стремление опереться на опыт, который понимался ими как эксперимент. Несмотря на метафизический характер, теория познания просветителей была передовой теорией, сыгравшей большую роль в развитии прогрессивной мысли в России.

Идеалисты связывали свою теорию познания с официальным учением церкви. Они пытались доказать, что нельзя укрыться от всевидящего «божеского ока», знающего как прошедшее, так и будущее³.

Вышеупомянутый профессор Шварц неоднократно говорил о том, что единственным источником нашего познания является библия, которая раскрывает все таин-

¹ См. Ф. Энгельс, *Диалектика природы*, стр. 11.

² См. S. P. *Tompkins*, *The Russian Mind: from Peter the Great Thought the Enlightenment*, Oklahoma, 1953. В. Зеньковский, *История русской философии*, т. I.

³ См. Г. Дилтей, *Первые основания универсальной истории*, М., 1962, Положение 189.

ства, когда-либо происходившие в мире. В ней якобы предначертано и будущее человеческой жизни.

Отказ от научного исследования, замена научных истин религиозными бреднями и упованием на бога, яростная борьба с материализмом — вот чем характеризовалась теория познания идеалистов-мистиков Дилтея, Рейхеля, Шварца, Шадена и др.

И именно такой взгляд на теорию познания защищает белоэмигрант Лосский, когда утверждает, что «главная задача философии заключается в том, чтобы разработать теорию о мире как едином целом», при этом опираясь на религиозный опыт, который «дает нам наиболее важные данные для решения этой задачи». И философы России, согласно утверждению Лосского, все свои помыслы направляли на то, чтобы, исходя из этого «раскрыть сокровеннейший смысл вселенского существования»¹.

Факты опровергают эти утверждения Лосского и показывают, что русские просветители XVIII в. свою теорию познания разрабатывали с позиций материалистического сенсуализма, на основе последних достижений естествознания. Предметом исследования для них являлась сама природа. Аничков свое «Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений...» начинает с доказательства того, «что все познание наше получает начало свое от чувств, по оному: нет ничего такого в разуме, чего бы прежде не находилось в чувствах»². Говоря об этом пути познания природы, Аничков предупреждает о его сложности. Одни чувства, доказывал он, полного представления о вещах дать не могут, — далеко находящееся солнце нам кажется небольшим кругом, тогда как «оно есть тело шаровидное» и притом огромных размеров. На помощь «чувствованию» приходит «воображение». Таким образом, «воображение» (абстрактное мышление.— Б. О.) является второй ступенью познания. «Воображение» должно основываться на «чувствовании». Но и в этом случае знания могут быть ошибочными. И Аничков делает вывод, что истинность знаний проверяется опытом.

¹ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, p. 408.

² «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. I, стр. 134.

Передовых взглядов на теорию познания придерживался профессор В. К. Аршеневский. Он доказывал, что процесс познания очень сложен, но основу свою имеет во «внешнем мире». «Внешний мир» воздействует на органы чувств человека. Однако с помощью одних органов чувств человек не может понять всей сложности взаимоотношений предметов «внешнего мира». Всю сложность этих взаимоотношений помогает раскрыть разум. «Первые и самоближайшие предметы, ударяющие на внешние его чувства, суть тела, которых он бытие сперва просто понимает, потом рассматривая и рассуждая об них над разными отношениями, открывает различные их качества и разные свойства, протяжение их, движимость, непроницаемость и пр.»¹

Разрабатывая материалистическую теорию познания, просветители одновременно решительно выступали против учения о врожденных идеях. Просветители доказывали, что никаких врожденных идей в человеке нет. Все знания, которые человек имеет, образуются в результате общения людей между собой и соприкосновения с природой. Если бы люди имели врожденные идеи, то у всех был бы одинаковый взгляд на вещи, чего в действительности нет.

Д. С. Аничков в «Слове о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений...» доказывал: «...Чтоб врожденные о вещах идеи в нас находились, сего допустить не можно... Если бы в нас находились врожденные понятия, то бы все люди о всех вещах одинаковое имели понятие...»²

Борьбу с теорией врожденных идей просветители продолжали и в более позднее время. Так, профессор Панкевич в «Слове о подлинной цели математических наук и о сообразном ей расположении упражнений» говорил: «Возможно ли предполагать, что одного только рода понятия могут быть возрождены в одном, другого же в другом человеке и т. д. Утверждать сие значило бы также, что приписывать человеку врожденные понятия таким притом образом, что природа как будто бы

¹ В. К. Аршеневский, Слово о начале, связи и взаимном пособии математических наук и о пользе оных, М., 1794, стр. 5.

² «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. I, стр. 136.

разделив на классы, заготовленные для людей прежде понятия, каждому при зачатии, или рождении его дарит в наследие класс оных, соответствующий роду жизни или вообще участи, с какой она его по своему благорассмотрению предораспределила»¹.

Именно в результате успешной борьбы просветителей в России XVIII в. учение о врожденных идеях не получило широкого распространения.

Таким образом, передовые русские мыслители как в вопросах о строении окружающего нас мира, об основе мироздания, так и в вопросах теории познания не только не были лейбницианцами или вольфианцами, а решительно оспаривали религиозно-идеалистические стороны учения последних, противопоставляя ему материалистическую концепцию. Отсюда видно, насколько абсурдны и нелепы утверждения буржуазных историков философии о том, что Аничков, Козельский, Брянцев и др. были разносчиками лейбницианской философии в России.

Отстаивая свои передовые взгляды на природу и возможность ее познания, просветители не могли не затронуть вопроса о религии, ее происхождении и роли в обществе. В этом вопросе они продолжали ту линию борьбы с религией, начало которой положил М. В. Ломоносов.

Современные фальсификаторы пытаются замолчать критику религии русскими просветителями II половины XVIII в. и стремятся представить Россию такой страной, где до XIX в. никакой борьбы с теизмом якобы не было. И только в XIX в. «русский атеизм родился из сострадания, из невозможности перенести зло мира, зло истории и цивилизации. Это был своеобразный маркионизм, пережитый в сознании XIX века»².

Для фальсификаторов не существует антиклерикальной, а по существу атеистической борьбы, которую вели просветители XVIII в. Еще Аничков, продолжая развивать мысли Лукреция Кара, А. Попа, доказывал, что причина появления веры не бог, а невежество людей, их страх перед неведомыми силами природы. В своей

¹ «Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского Университета», ч. 2, 1820, стр. 313—314.

² N. Berdyaev, *The Russian Idea*, London, 1947, p. 88.

диссертации «Рассуждение из натуральной богословии». носящей атеистический характер, Аничков не только выясняет причины появления религии, но и предлагает меры преодоления ее. И этими мерами являются не указ, не приказ, не насилие, а убеждение, воспитание, просвещение.

Взгляды Аничкова на происхождение и роль религии в обществе поддерживали Десницкий, Третьяков и др. Так, Десницкий в «Юридическом рассуждении о вещах священных, святых и принятых в благочестие, с показанием прав, какими оные у разных народов защищаются...» доказывал, что причиной появления религии является «ужас смерти». Десницкий не ограничился только вскрытием гносеологических корней религии, но и показал причины происхождения обрядов. На исторических примерах из жизни древнего Рима, современной России Десницкий доказывал, что религиозные обряды никакого отношения к потусторонним силам не имеют. Десницкий выступал также против учения церкви о том, что бог создал людей по своему образу и подобию. Люди сами придали божеству свой облик и характер, утверждает мыслитель. Указав на причины происхождения религии и ритуалов, связанных с ней, Десницкий подверг критике современную религию. По цензурным соображениям он вынужден был говорить только о магометанстве, буддизме, протестантстве и т. д., не упоминая православной религии. Но русский мыслитель критиковал такие общие всем религиям черты, которые в равной степени относятся и к православной церкви. Критикуя невежество, разврат, ненависть к науке, лень, алчность духовенства, Десницкий тем самым наносил удар и по служителям православной церкви.

В конце XVIII в. неизвестным автором было написано «Зерцало безбожия». В этом произведении высмеивается религиозно-церковное учение о сотворении мира, опровергаются библейские догмы и мифы. Бога нет, а природа существует вечно — таков главный вывод работы. «Допустить существование бога — это значит встать против опыта, разума, совести, дать цену совершенства богу, это малевать химеры. Следственно, бога нет»¹.

¹ «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. II, стр. 543.

Во второй половине XVIII в. в связи с успехами естествознания церковники стремились использовать достижения науки в своих целях. Они пытались доказать, что наука не только не противоречит религии, но, наоборот, якобы дополняет веру. Просветители развенчали этот миф церковников. Так, Третьяков доказывал, что религия не дополняет науки, а задерживает ее развитие, показывал несовместимость науки и религии.

Однако, указав на тесную связь религии с интересами господствующих классов, просветители не сделали выводов о необходимости уничтожения эксплуататорских порядков как единственного пути преодоления религиозных взглядов. Все же борьба с религией приняла такой широкий характер, что Синод вместе с правительством вынужден был принять ряд мер по ликвидации «крамолы» — уничтожаются «безбожные» книги, авторы их жестоко наказываются, ссылаются в Сибирь.

Тем не менее современные фальсификаторы истории русской философии «не видят» широкого просветительского движения в стране, заявляют о подавляющем господстве религиозной идеологии в этот период. Так, Бердяев пишет: «Масонство было у нас в XVIII веке единственным духовно-общественным движением и значение его было огромно»¹. Бердяев не считает нужным говорить об оккультизме, мистицизме, увлечении магией масонами и с умилением замечает: «трогательно видеть, как русские масоны все время хотели проверить, нет ли в масонстве чего-либо враждебного христианству и православию»². Согласно утверждению Бердяева религиозной философией увлекались не только высшие слои общества, но и крестьянство, которое не вело никакой освободительной борьбы, а только ставило перед собой проблемы потустороннего мира. «Русский безграмотный мужик любит ставить вопросы философского характера — о смысле жизни, о боге, о вечной жизни, о зле и неправде, о том, как осуществить царство Божие»³. Бердяев делает вид, что в России в XVIII в. не было освободительного движения. Он не упоминает ни о восстании под руководством Емельяна Пугачева, ни о

¹ N. Berdyaev, *The Russian Idea*, London, 1947, p. 18.

² Ibid., p. 19.

³ Ibid., p. 30.

многих других выступлениях крестьянства, направленных против крепостников.

Отрицание антиклерикальной борьбы в XVIII в. характерно не только для Бердяева. Эту концепцию защищают и Милюков, и Зеньковский, и Прокопович, и Хэер, и Томпкинс, и Кон и др. Так, Милюков в 3-томном труде «Очерк по истории русской культуры» пытается доказать религиозность русского народа. Согласно утверждению Милюкова в России не было, особенно до XIX в., атеистической борьбы. Милюков ни единого слова не говорит об антиклерикальных и атеистических идеях Аничкова, Десницкого, Козельского и других просветителей XVIII в., тогда как известно, что, например, Аничков до самой смерти подвергался гонениям со стороны Синода за свои антирелигиозные взгляды.

Просветители XVIII в. были глубокими и оригинальными мыслителями. Своими замечательными трудами в области философии и естествознания они не только обогащали передовую русскую науку, но и наносили удары по реакционному церковно-идеалистическому мировоззрению. Их борьба с идеалистической философией объективно смыкалась с борьбой против крепостнического строя России второй половины XVIII в. Всего этого не хотят видеть буржуазные фальсификаторы. Извращая историю русской философской мысли II половины XVIII в., замалчивая и искажая идейное наследие русских просветителей, они стремятся принизить материалистическую традицию в России. Но эти попытки беспочвенны и обречены на провал.

ПРОТИВ БУРЖУАЗНОЙ ФАЛЬСИФИКАЦИИ ИДЕЙНОГО НАСЛЕДИЯ А. Н. РАДИЩЕВА

Идеологи империализма, извращая теоретическое наследие передовых русских мыслителей, обращаются и к мировоззрению А. Н. Радищева — первого дворянского революционера, одного из основоположников русской материалистической философии. В их работах дается ложная интерпретация идей замечательного русского мыслителя, чье наследие является национальной гордостью нашего народа. Из мировоззрения Радищева вытравляется основное — его материалистическое и революционное содержание. Радищев представлен в виде жалкого компилятора и слепого подражателя западноевропейских философов и социологов.

При ознакомлении с работами Лосского, Зеньковского, Гершенкрона и пр., в которых рассматриваются философские и общественно-политические взгляды Радищева, сразу бросается в глаза их непосредственная связь с реакционной буржуазно-помещичьей литературой царской России о Радищеве. В них по сути дела повторяется то, что писали о Радищеве Г. Шпет, Е. Бобров, И. Лапшин, третировавшие историю материализма в России и отрицавшие его самостоятельный характер.

Советская наука правильно определила место Радищева в истории философской и общественной мысли России, показала самостоятельный, творческий характер его трудов. При этом советские историки философии опирались на ту глубокую оценку, которая была дана Радищеву В. И. Лениным и его учениками. Они использовали также замечательные высказывания о Ра-

дищеве, содержащиеся в трудах декабристов и русских революционных демократов — Добролюбова, Герцена, Антоновича. Заслугой советской историко-философской науки является разоблачение фальшивой оценки, данной мыслителю буржуазно-помещичьими исследователями.

А. Н. Радищев вошел в историю освободительной мысли в России как первый дворянский революционер, выступивший со всесторонним обличением самодержавно-крепостнического строя и видевший в революции народных масс решающее средство освобождения крестьян от крепостной зависимости.

Мировоззрение Радищева складывалось в неразрывной связи с освободительным движением в России II половины XVIII в. На формирование взглядов Радищева оказали большое влияние крестьянские движения того времени и, прежде всего, крестьянское восстание под предводительством Пугачева. Радищев был современником революционного движения в Америке и революции 1789 г. во Франции. Эти события также отложили свой отпечаток на мировоззрение мыслителя.

Важную роль в формировании общественно-политических взглядов Радищева сыграли труды западноевропейских просветителей, а также деятельность русских просветителей XVIII в. Но продолжая и развивая традицию передовой общественной мысли, представленную в России Ломоносовым, Новиковым, Козельским и др., Радищев сумел подняться значительно выше этих мыслителей.

Если просветители критиковали лишь отдельные стороны российской действительности, выступали против крайностей крепостничества, говорили об устранении отдельных недостатков в государственном устройстве, то Радищев показал негодность социально-политического строя царской России в целом. Его книга «Путешествие из Петербурга в Москву» явилась всесторонним обличением современной ему действительности. Великая историческая заслуга Радищева заключается в том, что в забитом, обездоленном народе он увидел силу, способную уничтожить самодержавно-крепостнический строй. Вспоминая восстание Пугачева, Радищев выражал уверенность, что движение, подобное ему, повторится, но в более значительном масштабе и закончится

победою восставших. Он горячо приветствовал народное движение: «О! если бы рабы, тяжкими узами отягченные, яряся в отчаянии своем, разбили железом, вольности их препятствующим, главы наши, главы бесчеловечных своих господ, и кровию нашею обагрили нивы свои! что бы тем потеряло государство? Скоро бы из среды их исторгнулись великие мужи для заступления избитого племени, но были бы они других о себе мыслей и права угнетения лишены. Не мечта сие, но взор проникает густую завесу времени, от очей наших будущее скрывающую; я зрю сквозь целое столетие!»¹

Однако в современных ему условиях Радищев не рассчитывал на возможность немедленного восстания. Считая народную революцию решающим и наиболее верным средством освобождения крестьянства и народа в целом от всяческого угнетения, он в то же время не отрицал возможности использовать реформы, которые проводились бы самодержавной властью, если только они способны были облегчить положение народа. Об этом говорят отдельные места «Путешествия из Петербурга в Москву» (например, глава «Хотиллов», где выражается некоторая надежда на возможность постепенного освобождения крестьян сверху и излагается один из проектов такого освобождения), а также другие работы Радищева, в частности «Опыт о законодательстве». Здесь обнаруживается связь Радищева с просветительством, возлагавшим надежды на разумного монарха и апеллировавшим к образованному дворянству. Но это отнюдь не умаляет значения Радищева в истории освободительного движения в России как основоположника революционной, антикрепостнической идеологии. Радищев считал революцию главным и самым верным средством освобождения народа, установления республиканского строя — «народовластия», осуществления политического и имущественного равенства граждан. В «Путешествии из Петербурга в Москву» и оде «Вольность» он обосновывает права народа на революцию, на свержение монарха, нарушившего «общественный договор».

¹ А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические произведения, М., 1952, стр. 191.

«...Нет и до скончания мира примера, может быть, не будет, чтобы царь упустил добровольно что-ли[бо] из своей власти, сядя на престоле»,— писал Радищев в «Письме к другу, жительствовавшему в Тобольске...»¹. В вопросе о путях освобождения народа и, в частности, крепостного крестьянства Радищев, бесспорно, отдавал предпочтение народной революции.

В работах Радищева прозвучал гневный протест против самодержавия и крепостничества. В статье «О национальной гордости великороссов» В. И. Ленин писал: «Нам больше всего видеть и чувствовать, каким насилиям, гнету и издевательствам подвергают нашу прекрасную родину царские палачи, дворяне и капиталисты. Мы гордимся тем, что эти насилия вызывали отпор из нашей среды, из среды великороссов, что эта среда выдвинула Радищева, декабристов, революционеров-разночинцев 70-х годов...»²

В решении социологических проблем Радищев, безусловно, оставался идеалистом, но мысли, высказанные им об общественном развитии, были для того времени прогрессивны. Русский мыслитель указывал на роль географической среды, орудий труда, промышленности и земледелия в общественном прогрессе. В его произведениях говорится также о значении языка для развития человечества. Радищев подчеркивал неразрывную связь развития языка с историей народа. Труды Ломоносова, в которых язык достиг большого совершенства, он расценивал как доказательство развития всего русского народа, а сам язык — как один из путей, по которым народ идет к прогрессу. В работах Радищева подчеркивается роль обстоятельств, обуславливающих появление великих личностей. Уже этот (далеко не полный) перечень социологических вопросов, рассматривавшихся Радищевым, показывает, что русский философ был на уровне передовой социологической науки своего времени.

В дореволюционной России вокруг творчества Радищева развернулась ожесточенная борьба. Революционные демократы в своих работах пропагандировали

¹ А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические произведения, стр. 219.

² В. И. Ленин, Соч., т. 21, стр. 85.

освободительные, антикрепостнические, антимонархические идеи Радищева, давали объективную оценку его взглядам.

Дворянские историки русской философии долгое время замалчивали имя Радищева, пытаясь выбросить его из истории общественной и философской мысли. Но когда стало ясно, что нельзя заставить передовые слои русского общества забыть имя выдающегося мыслителя, реакционные критики избрали другой путь — путь сознательной фальсификации взглядов Радищева, в частности его общественно-политических воззрений. Они отрицали революционный характер мировоззрения Радищева, стремились доказать, что он не выделялся из среды современных ему русских просветителей, изображали его простым подражателем западноевропейских мыслителей. Буржуазно-помещичьи критики называли Радищева и гуманистом¹, и выразителем настроений русской интеллигенции², но только не революционером.

Современные буржуазные историки русской философии, характеризуя социально-политические взгляды Радищева, по сути дела повторяют домыслы казенной и буржуазно-либеральной науки дореволюционной России.

Так, В. Зеньковский вслед за русскими реакционными критиками всячески принижает значение Радищева в истории освободительного движения в России. «Его (Радищева.— И. П.) острая критика крепостного права вовсе не являлась чем-то новым — ее много было и в романах того времени, и в журнальных статьях...»³, — пишет Зеньковский в «Истории русской философии», специальный раздел которой посвящен Радищеву. Зеньковский ограничивается тем, что называет Радищева «ярким выразителем русского гуманизма»⁴. Русский же гуманизм, по мнению Зеньковского, это одно из направлений в философском движении в России XVIII в., которое якобы «определялось потребностью создать но-

¹ Е. Бобров, *Философия в России*, вып. III, Казань, 1900, стр. 244.

² См. Г. Шпет, *Очерк развития русской философии*, ч. I, Пг., 1922, стр. 67.

³ В. Зеньковский, *История русской философии*, т. I, Париж, 1948, стр. 96.

⁴ Там же, стр. 95.

вую идеологию национализма ввиду крушения прежней церковной идеологии»¹. Подобная характеристика ничего общего не имеет с действительным местом Радищева в истории освободительной мысли в России и представляет собой попытку скрыть революционное содержание «Путешествия из Петербурга в Москву».

Белоэмигрант Н. Лосский также замалчивает революционный характер мировоззрения Радищева. Лосский считает, что для характеристики взглядов русского мыслителя достаточно назвать его «знаменитым критиком несправедливости русской жизни»². Радищев по характеру общественно-политических взглядов приравнивается Лосским к просветителю Новикову.

Такая «трактовка» мировоззрения Радищева свойственна не только Лосскому. Буржуазные фальсификаторы истории русской философии абсолютизируют значение тех положений в работах Радищева, которые разделялись и просветителями, отождествляют взгляды первого дворянского революционера и русских просветителей XVIII в. Они не хотят замечать, что их взгляды качественно отличаются друг от друга, несмотря на наличие общих элементов:

О Радищеве (правда, довольно бегло) говорится в статье А. Гершенкрона «Проблема экономического развития в умственной истории России XIX века», входящей в сборник «Преемственность и изменчивость в русской и советской идеологии». Гершенкрон называет Радищева «прародителем многих поколений русской интеллигенции», отличительной особенностью которой, по его мнению, является полнейшее равнодушие к проблемам экономического развития России. Для Радищева, утверждает Гершенкрон, характерно лишь моральное возмущение против власти человека над человеком, против нищенского состояния угнетенных, но он совсем якобы не интересовался возможным ходом экономического развития страны.

Гершенкрон явно обедняет содержание трудов Радищева, живо интересовавшегося проблемами как политического, так и экономического развития России.

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 85.

² N. O. Lossky, History of Russian Philosophy, New York, 1951, p. 11.

Радищеву принадлежит ряд произведений, в которых рассматриваются вопросы развития промышленности, земледелия, торговли. Можно указать хотя бы на такие работы, как «Письмо о Китайском торге», «Описание моего владения», «Описание Тобольского наместничества», «Проект нового генерального таможенного тарифа», «Описание Петербургской губернии», «Записки путешествия в Сибирь», «Дневник путешествия из Сибири». Эти же вопросы затрагиваются в некоторых письмах Радищева к графу А. Р. Воронцову, а также в ряде глав «Путешествия из Петербурга в Москву». Эти и многие другие работы Радищева основываются на тщательном изучении экономической жизни России. В них дается подробное описание природных богатств страны, промышленных предприятий, крестьянских промыслов, характеризуется экономика крепостного хозяйства. Радищев считал, что не внешняя торговля, а развитие земледелия и отечественной промышленности лежат в основе процветания страны. Что же касается развития промышленности, то Радищев считал необходимым распространение небольших промышленных предприятий и развитие крестьянских ремесленных промыслов.

В трудах Радищева подвергнут критике крепостнический способ производства. В то же время русский мыслитель выдвинул такие принципы хозяйственного развития, которые, по его мнению, не порождая неравенства и эксплуатации человека человеком, могут обеспечить благосостояние и независимость страны. Радищев считал, что земля должна принадлежать тем, кто ее обрабатывает, выступал за уравнительное землепользование; сельское производство, согласно его взглядам, должно основываться на личном труде, а орудия производства — находиться в собственности производителей. Эти требования (буржуазные по своему существу) были прогрессивны для того времени и направлены против крупного помещичьего землевладения.

Таким образом, утверждение Гершенкрона, что Радищев якобы не интересовался экономическим развитием страны, является ошибочным. Позволительно также напомнить Гершенкрону, что «В путешествии из Петербурга в Москву» Радищев, не ограничиваясь «моральным осуждением» современной ему крепостнической

действительности, одновременно поставил вопрос о непроизводительности подневольного труда крепостного крестьянина.

Фальсификации подвергаются также и философские взгляды Радищева.

В своих работах Радищев доказывал первичность материи по отношению к мышлению, показывая, что все содержание мышления в конечном счете определяется внешним материальным миром, воздействующим на органы чувств человека. Без бытия предмета не может существовать и мысль о нем, заключает Радищев, материалистически решая основной вопрос философии¹.

Материалистические взгляды Радищева сложились в борьбе с идеализмом и мистикой, которые пропагандировались наиболее реакционными представителями господствующего класса современной ему России. Его теоретическая деятельность была тесно связана с борьбой двух лагерей в философии. Основные произведения Радищева — «Путешествие из Петербурга в Москву» и философский трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» — содержат резкую критику идеологии духовенства и масонов, которые вели ожесточенную борьбу с материализмом, атеизмом и «вольномыслием» в России. Не случайно решение философских вопросов в трактате дается в форме ответов на вопрос о смертности или бессмертии души; именно этот вопрос стоял в центре «теоретических изысканий» масонов.

Радищев выступил против некоторых идеалистических концепций, распространенных в философии и естествознании XVIII в. Так, для него была ясна научная несостоятельность теории преформизма, которую он называл «плодом стихотворческого более воображения, нежели остроумного размышления»². «Таковым же изобретением» считал он и витализм, утверждавший наличие во всех организмах особой «жизненной силы».

Анализируя вопрос о смертности или бессмертии души, Радищев разумел под душой не что-то мистическое, таинственное, а такие естественные свойства человеческого организма, как способность чувствовать и мыслить.

¹ См. А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические произведения, стр. 337.

² Там же, стр. 415.

«То, что называют обыкновенно душою, то есть жизнь, чувственность и мысль, суть произведение вещества единого, коего начальные и составительные части суть различные и качества имеют различные и не все еще испытанные»¹, — пишет Радищев. Если мысль — свойство определенным образом организованной материи, неразрывно с ней связанное, то с разложением, уничтожением данной материи исчезнет и мысль. Основываясь на данных современной ему науки, философ показывает зависимость мышления от состояния его материального субстрата — мозга.

Радищев пытается дать философское определение материи. «Вещественностию называют то существо, которое есть предмет наших чувств, разумея, есть или быть может предметом наших чувств»², — пишет он. Не разбирая вопроса о том, насколько совершенно это определение, отметим, что Радищев и здесь стоит на позициях материализма, указывая на первичность материи (вещественности) по отношению к сознанию, к чувствам человека.

В философском трактате Радищев разбирает такие свойства материи, как непроницаемость, протяженность, тяжесть, делимость, твердость, движение. Он показывает, что многие свойства материи, считавшиеся когда-то существенными, не являются таковыми. Об этом свидетельствует развитие естествознания. Но как бы ни менялось понятие о материи, последняя не исчезнет, ибо существует независимо от познания. «Друзья мои! — восклицает Радищев, — раздробляя свойства вещественности, да не исчезнет она совсем и да не будем сами тень и мечта»³.

Большой заслугой Радищева следует признать то, что движение он считал существенным свойством материи. При этом он ссыался на природу, где все — от мельчайших пылинок до огромнейших тел — подвержено постоянным переменам. Утверждение о бездействии материи, по словам Радищева, — не что иное, как плод больного воображения, ибо оно противоречит фактам действительности.

¹ А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические произведения, стр. 351.

² Там же, стр. 334.

³ Там же, стр. 341.

В целом материализму Радищева свойственна та же ограниченность, что и метафизическому материализму XVIII в. вообще. Его материализм не всегда был последовательным. В частности, следует указать на элементы деизма в мировоззрении Радищева, которые проявились и в «Путешествии из Петербурга в Москву», и в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», и в ряде других работ. Именно за эти элементы деизма и ухватились буржуазные историки, изображая Радищева идеалистом и даже последователем мистика Мендельсона.

Вопросы теории познания и логики также решаются Радищевым материалистически. Исходным пунктом его теории познания является материалистический сенсуализм. В основе знания лежит чувственный опыт. Мышление, как бы отвлеченно оно ни было, в конечном счете основывается на чувственных данных: «...Дотронись до себя и познай, что ты и рассуждать можешь для того только, что чувствуешь, что разум твой начало свое имеет в твоих пальцах и твоей наготы»¹.

Признавая источником всякого знания чувственное восприятие действительности, Радищев указывал на большую роль рационального познания. Чувственное и рациональное в познании неразрывны: «...виды силы познания нашего не суть различны в существовании своем, но она есть едина и неразделима»².

Мышление неразрывно связано с чувствами и черпает свой материал из чувственных данных, но это отнюдь не значит, будто мышление не отличается от «чувствования», что к ощущениям должны быть сведены все умственные операции. Такой точки зрения придерживался, в частности, Гельвеций. «Сколь ни искусственны суть доводы Гельвеция, что все деяния разума суть не что иное, как простое чувствование... но паче наблюдения чувствований наших учит нас, что мысль от чувств совсем есть нечто отделенное», — возражал Радищев против этого неправильного положения. Если бы мышление было тождественно ощущениям, то человек никогда бы не смог познать связи, отношения предметов и явлений, для него недо-

¹ А. Н. Радищев, Полное собрание сочинений, т. I, М.—Л., 1938, стр. 140.

² А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 384.

ступно было бы познание законов природы. Однако за явлениями, которые непосредственно доступны органам чувств, человек постигает законы природы. Благодаря мышлению человек проник в сокровеннейшие недра природы и постиг ее законы «в невидимом и неосязаемом».

Доказать истинность того или иного положения может лишь опыт, под которым Радищев понимал чувственное созерцание. То, что не подтверждено опытом, является лишь догадкой, гипотезой. Это положение по существу направлено против идеализма и суеверий.

Большой интерес представляют высказывания Радищева о связи языка и мышления. Они свидетельствуют о материалистическом подходе Радищева к проблемам языка и мышления, являются продолжением и развитием тех достижений, которые были сделаны в этой области М. В. Ломоносовым.

Радищев обратил особое внимание на роль языка в познавательной деятельности человека. Он указывал, что только обладая речью человек научился отличать истину от лжи. Поскольку мышление осуществляется только с помощью языка, познать вещь, понять ее можно, лишь обладая речью. По мнению Радищева, познать вещь — это прежде всего назвать ее. «Доколе вещи не дано имя, доколе мысль не имеет знамения, то она разуму нашему чужда, и он над ней не трудится. Дабы усвоить разуму какое-либо познание, нужно прежде всего ее ознаменовать»¹. Несмотря на отсутствие четкой формулировки, в этом положении косвенно указывается на то, что, называя предметы, мы тем самым выделяем то общее, что в них содержится. Не случайно, пишет Радищев, всякая новая мысль высказывается с помощью слов, с успехом служащих для выражения других мыслей.

В своих работах он выступил против идеалистического разрыва языка и мышления. Он считал невозможным мышление без языковой оболочки. Язык, речь, он называл «телом мысли». Подобно тому как семя растения, лишенное земли и влаги, не способно к развитию, мышление человека не может функционировать вне речи.

¹ А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические произведения, стр 406.

Радищев стремился вскрыть познавательное значение форм мышления. Он показал, что в отличие от чувственного познания в суждениях, умозаключениях, понятиях выражено знание об отношениях, существующих между предметами и их свойствами, и указывал на соотнесение как на необходимый признак логического мышления. Давая материалистическую трактовку природы форм мышления, он отмечал, что формы мышления определяются свойствами объективной реальности, «законами вещей».

Всего этого не замечали и не желают замечать до сих пор реакционные критики Радищева, отказываясь признать материалистический характер философских взглядов русского мыслителя. Вместо того чтобы дать объективную оценку философскому трактату «О человеке, о его смертности и бессмертии», они спекулируют на своеобразном построении этого произведения, раздувают его слабые стороны, сводя к ним философию Радищева.

Философский трактат Радищева построен, действительно, своеобразно. Он состоит из четырех книг, две первые из которых содержат доказательства смертности человеческой души, а третья и четвертая — аргументы в пользу ее бессмертия. Радищев четко не формулирует собственной точки зрения, а трактат заканчивается рассуждением автора о бессмертии души. Таким образом, противоположные доводы в рассуждении о смертности и бессмертии души выступают в трактате, на первый взгляд, как равноценные, и Радищев как бы предлагает читателю самому сделать выбор.

Буржуазные исследователи, используя эту особенность трактата, пытаются приписать Радищеву идеалистические взгляды Лейбница, Мендельсона, Гердера, чьи мысли, действительно, приводятся в третьей и четвертой книгах трактата в качестве наиболее распространенных в то время доводов в «пользу» бессмертия души.

Однако дело заключается совсем не в том, существуют ли доводы в защиту того или иного положения, а в том, какой характер они имеют, какова их научная ценность. Радищев не мог не понимать, что доводы могут приводиться и при защите неправильной точки зрения. Так, он писал по поводу различных представлений о возможных будущих состояниях души: «Все сии возможности имели и имеют последователей; все подкрепляемы доводами.

Рассмотрим основательность и вероятность оных и прилепимся к той, где вероятность родить может если не очевидность, то хотя убеждение»¹. Эти слова вполне можно отнести и к приводимым в трактате доказательствам смертности и бессмертия души. Оба положения имеют своих сторонников, оба подкрепляются доводами. Поэтому необходимо проанализировать эти доводы, чтобы установить, полноценны ли они с научной и логической точек зрения или нет.

В работах буржуазных исследователей истории русской философии не делалось и не делается ни малейших попыток проанализировать доказательства в пользу смертности и в пользу бессмертия души, содержащиеся в трактате, с точки зрения тех требований, которые предъявлял к научному доказательству сам Радищев. Однако материал для такого анализа имеется, и он проливает дополнительный свет на философскую позицию автора трактата.

В ряде работ Радищев писал о доказанных положениях как о «достоверных следствиях верных посылок». Чтобы заключение было достоверно, необходима истинность (верность) посылок или доводов. Но, заявлял Радищев, нельзя с достоверностью считать истинным положение, являющееся результатом неполной индукции, так как отдельные примеры не могут выступать в качестве доводов. «Пример единственный не может быть доводом»², — писал Радищев. Умножение числа случаев, привлекаемых для доказательства какого-либо общего положения, увеличивает степень вероятности истинности данного положения, но все равно мы не можем считать его полностью достоверным. Главное требование, предъявляемое Радищевым к доказательству, это проверка доводов опытом (чувствованием). Чисто умозрительный процесс, выливающийся в длинный ряд посылок без указания на реальные факты, не является научным доказательством. Не всем могут показаться убедительными чисто умственные доводы, говорит Радищев, некоторые признают их слабыми. «Я сам знаю, чувствую, — пишет он, — что для убеждения в истине о бессмертии человека

¹ А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические произведения, стр. 399.

² Там же.

нужно нечто более, нежели доводы умственные; и поистине, касающиеся до чувствования чувствованием должно быть подкрепляемо»¹. В другом месте трактата Радищев повторяет ту же мысль: «Верьте, в касающемся до жизни и смерти, чувствование наше может быть безобманчивее разума»².

Развивая в первой и второй книгах трактата доказательство смертности души, Радищев подчеркивает связь приводимых им аргументов с опытным, научным знанием. Это не вероятные домыслы рассудка, а «блестящи и, может быть, убедительны»³ положения, основанные на достижениях естественных наук.

Если же проанализировать доводы в пользу бессмертия души, приводимые Радищевым в третьей и четвертой книгах трактата, то окажется, что они фактически не удовлетворяют тем требованиям, которые сформулировал сам автор трактата. Действительно, если мы возьмем первую группу доводов, с помощью которых обосновывается положение, что душа есть нечто простое, а потому неразложимое и неуничтожимое, то станет очевидно, что эти доводы имеют чисто умозрительный характер. На это указывает и сам Радищев: «Они (доводы.— И. П.) *нам непрерывным последствием посылок, одной из другой рождающихся*, показали, что существо, в нас мыслящее, есть простое и несложно...»⁴ Но поскольку эти доводы не опираются на опыт, вывод из них нельзя считать убедительным⁵.

Вторая группа доводов страдает той же ограниченностью, что и первая. Эти доводы говорят о постепенном совершенствовании всех живых существ. Самой совершенной организации на земле достиг человек. Отсюда делается вывод, что самое совершенное из земных существ не может погибнуть, а должно после смерти достигнуть еще более совершенного состояния. Этот вывод тоже не опирается на данные опыта, поэтому и не является достоверным. Радищев пишет, что мы «*вероятным образом*

¹ А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические произведения, стр. 378.

² Там же, стр. 363.

³ Там же, стр. 331.

⁴ Там же, стр. 397. (Курсив мой.— И. П.)

⁵ См. там же, стр. 378—379.

заклучали, что человек по разрушении тела своего не может ничтожествовать»¹.

И, наконец, третья группа доводов, служащих для доказательства независимости мышления от тела, тоже не может дать достоверного вывода. Радищев приводит отдельные примеры активности и кажущейся самостоятельности сознания (деятельность мышления во время сна или болезни), но общего вывода здесь сделать все-таки нельзя, тем более, что известны другие примеры, прямо противоположные этим.

Таким образом, аргументы в пользу материалистической точки зрения и против нее, приведенные в трактате, с логической точки зрения неравноценны. Сам автор трактата называл доводы идеалистов вероятными, «гадательными».

Заявление Радищева о том, что в бессмертие души можно только верить, безусловно, является выражением непоследовательности его материализма. Но, приводя причины морально-психологического характера, порождающие эту веру, Радищев снова указывает на недостоверность вывода о бессмертии. Обращаясь к своим сыновьям, он писал: «Может быть, я заблуждаю, но блуждание сие меня утешает, подавая надежду соединиться с вами: подобно, как будто привлекательное какое повествование, *в истинности никакой основательности не имеющее*, но живостию своих изображений, блеском картин и сходствием своих начертаний, удаляя, отгоняя даже тень печального, влечет воображение, а за ним и сердце в царство хотя мечтаний, но в царство веселий и утех»².

Большинство дореволюционных буржуазных критиков открыто объявляли Радищева идеалистом. Таково, например, мнение лейбницианца Е. Боброва, высказанное им в очерке «Радищев как философ». Бобров с сожалением констатировал, что «с легкой руки Пушкина, статья которого о Радищеве и доселе служит для многих руководством, Радищева стали причислять к последователям французской философии и в области *метафизики*»³.

¹ А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические произведения, стр. 397. (Курсив мой.— И. П.)

² Там же, стр. 403.

³ Е. Бобров, Философия в России, вып. III, Казань, 1900, стр. 220.

В своем очерке Бобров утверждал, что Радищев является последователем Лейбница, а его трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» представляет собой «один из первых памятников философии Лейбница на русском языке». Но поскольку это мнение находилось в явном противоречии с высказыванием самого Радищева о влиянии работ Гельвеция на него и его друзей, то Бобров пытался выйти из затруднительного положения довольно оригинальным способом: он утверждал, что Радищев учился у французского материалиста лишь... правилам формальной логики. «Всякому знакомому с манерой письма Гельвеция,— писал он,— памятна его «логическая *прямолинейность*», которая, действительно, может оказывать полезное действие на развитие логической *формальной* мысли. Но следует ли из этого места (Бобров имеет в виду то место, где Радищев говорит о влиянии Гельвеция.— *И. П.*), что Радищев с товарищами стали также и последователями принципов, самой системы Гельвеция? Нет!»¹

Г. Шпет в «Очерке развития русской философии» изобразил Радищева идеалистом, не имеющим ничего общего с материализмом и сенсуализмом. В этом «Очерке» Шпет писал об «отсутствии непосредственной зависимости» взглядов Радищева от французской материалистической философии, «легенда о которой до сих пор повторяется в популярных историях литературы»².

Другие дореволюционные авторы не решались так откровенно называть Радищева идеалистом. Так, например, И. И. Лапшин, один из редакторов Полного собрания сочинений Радищева (СПб., 1907), вынужден был признать, что Радищев «был совершенно чужд идеалистического образа мышления»³. Однако в дальнейшем изложении он дал такие комментарии к различным высказываниям Радищева в его философском трактате, что от материализма Радищева не осталось и следа. Лапшин как бы поставил своей целью уличить автора философского трактата в переписывании чужих мыслей. Почти для каждого более или менее значительного высказыва-

¹ Е. Бобров, Философия в России, вып. III, стр. 222.

² Г. Шпет, Очерк развития русской философии, ч. I, стр. 65.

³ См. А. Н. Радищев, Полное собрание сочинений, т. II, СПб., 1907, стр. XVIII.

ния Лапшин находит «подлинного», с его точки зрения, автора. Этими авторами оказываются Гольбах и Гердер, Кондильяк и Мендельсон, Пристли и Руссо, т. е. не только материалисты, но и идеалисты чистейшей воды.

Число подобных примеров можно было бы увеличить. Все они наглядно демонстрируют приемы, с помощью которых казенная и либеральная наука извращала взгляды русского материалиста.

В писаниях современных буржуазных фальсификаторов истории русской философии по вопросу о характере философских взглядов Радищева не содержится ничего принципиально нового по сравнению с тем, что говорили о Радищеве Бобров, Шпет, Лапшин, Радлов и другие критики. Интуитивист Лосский в написанной им «Истории русской философии» безоговорочно причисляет Радищева к последователям Лейбница. Характеризуя философский трактат Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии», Лосский выдает аргументы идеалистов в пользу бессмертия души, приводимые в третьей и четвертой книгах трактата, за точку зрения самого автора. В этих разделах трактата, по мнению Лосского, Радищев опровергает материалистические взгляды, изложенные в первых двух книгах. «Придя к заключению, что душа проста и неразделима, Радищев делает вывод о ее бессмертии»¹, — пишет Лосский. Так искажается существо философских взглядов выдающегося русского материалиста второй половины XVIII в.

Антинаучный, ложный взгляд на характер философских воззрений Радищева проводится и в «Истории русской философии», написанной Зеньковским. «...Несмотря на многочисленные монографии и статьи, посвященные Радищеву, кругом него все еще не прекращается легенда — в нем видят иногда... первого русского материалиста»², — сожалеет Зеньковский. Раздел о Радищеве в его книге, видимо, должен положить конец этой «легенде».

Автор «Истории русской философии» игнорирует блестящие материалистические идеи Радищева, неправильно трактует существо отдельных выдвинутых им положений. Так, мысль Радищева о том, что «человек единоутроб-

¹ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, p. 12.

² В. Зеньковский, *История русской философии*, т. I, стр. 95.

ный сродственник всему на земле живущему, не только зверю, птице.., но и растению, грибу, металлу, камню, земле», которая показывает, что Радищев видел материальное единство всего существующего, Зеньковский объявляет утверждением «виталистического единства природы»¹.

Не решаясь отрицать сильное влияние французской материалистической философии на мировоззрение Радищева, Зеньковский, однако, утверждает, что это «не дает еще права считать Радищева материалистом». По его мнению, Радищева можно назвать лишь «реалистом». Зеньковский не утруждает себя тщательным анализом доказательств смертности и бессмертия человеческой души, содержащихся в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», ограничиваясь замечанием, что личные симпатии Радищева «склоняются в сторону индивидуального бессмертия»².

Характеризуя теорию познания Радищева, Зеньковский применяет способ цитирования материала, который трудно назвать объективным. Выбор цитат производится с легко уловимой целью — доказать слепое следование Радищева в теории познания за Лейбницем. Полностью игнорируются материалистические положения, развитые автором философского трактата по вопросам теории познания и логики.

Подобная трактовка, искажающая философские взгляды Радищева, поддерживается небезызвестным иезуитом, нсотомистом Веттером, в книге которого якобы доказано, что советские историки философии неправомерно причисляют к материалистам некоторых философов. Спекулируя на элементах деизма в мировоззрении Ломоносова и Радищева, Веттер вслед за Зеньковским объявляет неверной точку зрения советских исследователей, согласно которой Ломоносов и Радищев являются основоположниками русской материалистической философии. «В качестве аргумента, свидетельствующего о «материализме» Ломоносова,— пишет Веттер по поводу работ советских ученых,— приводится то обстоятельство, что он приписывал материальному миру независимое от сознания существование. Таким же образом

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 100.

² Там же.

в число материалистов попадает и Радищев. А оба они были верующими людьми»¹.

Дворянские и буржуазные дореволюционные критики отказывались видеть в Радищеве самостоятельного мыслителя. Закрывая глаза на оригинальные высказывания русского философа и критическую оценку имевшегося в его распоряжении материала, они заявляли, что все свои взгляды Радищев черпал из иностранных источников. В подобной оценке наследия Радищева проявилось низкопоклонство перед Западом, широко распространенное среди представителей господствующих классов дореволюционной России, а также пренебрежительное отношение и ненависть к русской материалистической философии, принижение русских материалистов. Так, Г. Шпет вообще отказывал Радищеву в праве называться философом. «На мой вкус,— писал он,— Радищев просто компилятор, и его нужно оценивать преимущественно с литературной точки зрения»².

Зеньковский в «Истории русской философии» пытается создать у читателя впечатление, что он признает самостоятельный характер русской философии. Но это признание остается лишь пустой декларацией. Прикрываясь видимостью объективности, Зеньковский последовательно продолжает реакционную тенденцию буржуазно-помещичьих исследователей: он с таким же усердием принижает материалистическое направление в русской философии, «констатируя» его подражательный характер. Это наглядно проявляется в отношении к теоретическому наследию Радищева.

Зеньковский делает вид, что защищает Радищева от выпадов И. Лапшина и других исследователей, обвинявших философа в эклектизме, беспринципном заимствовании идей у авторов, совершенно различных по характеру своих взглядов. Но в конце концов у Зеньковского оказывается, что оригинальность Радищева заключается лишь в том, что «у него были зачатки собственного синтеза руководящих идей XVIII века»³. Этими «руководящими идеями», согласно утверждению Зеньковского, оказываются мысли Лейбница, Гердера, Пристли, Робинэ и т. д.

¹ *Gustav A. Wetter, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, Wien, 1958, S. 69—70.*

² *Г. Шпет, Очерк развития русской философии, ч. I, стр. 65.*

³ *В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 102.*

Характерно, что Зеньковский называет период до XVIII в. включительно «прологом» к истории русской философии. По его мнению, во второй половине XVIII в. в России можно обнаружить лишь «первые начатки» самостоятельного творчества в области философии. Подобное же мнение высказывает и Лосский. «Русская философия начала развиваться только в XIX в., когда русское государство уже имело тысячелетнюю историю»¹, — пишет он. Таким образом, основоположники русской материалистической философии М. В. Ломоносов и А. Н. Радищев фактически оказываются вне основного русла развития философии в России. Спрашивается, намного ли отличается данная позиция от приведенного выше высказывания Шпета?

С иных, противоположных позиций оценивается теоретическое наследие Радищева современными прогрессивными зарубежными учеными.

Большой интерес представляют исследования истории русской философии крупным итальянским ученым Джузеппе Берти. В 1950 г. под его редакцией в Италии вышла в свет антология «*il pensiero democratico russo del XIX secolo*». В предисловии, написанном Д. Берти, большое внимание уделено Радищеву, творчество которого анализируется с марксистских позиций.

Джузеппе Берти с сожалением констатирует, что имена Ломоносова и Радищева мало известны в Италии. Он считает полезным издать на итальянском языке однотомник избранных произведений Радищева, в который прежде всего должно быть включено «Путешествие из Петербурга в Москву».

Радищев характеризуется как мыслитель, который оказал большое влияние на последующее развитие русской культуры. «Как писатель, литератор, поэт Радищев дал политический толчок развитию всей русской литературы; в философии он был материалистом, хотя его взглядам была свойственна ограниченность философии XVIII в. ...как экономист он явился предвестником нового направления в европейской политической экономике, ибо он не принадлежал ни к меркантилистам, ни к школе физиократов, ни к английской классической экономике. Он создавал основы той экономической мыс-

¹ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, p. 9.

ли, которая в дальнейшем стала мыслью русских революционных демократов»¹.

По словам Д. Берти, Радищев поднялся на такую высоту, какой европейская общественно-политическая мысль XVIII в. еще не знала. Д. Берти указывает, что большое влияние на мировоззрение русского мыслителя оказали Руссо, Мабли, Дидро, Гельвеций, а также Ломоносов. Берти подчеркивает, что Радищев был оригинальным мыслителем, поднявшимся выше своих идейных учителей и предшественников. «В чем состоит новизна и оригинальность мысли Радищева?» — спрашивает он и отвечает: «Выводы, к которым приходит Радищев, являются утверждением необходимости крестьянской демократической революции в России, революции, которая должна покончить с самодержавием... Следовательно, самобытность Радищева заключается в том, что он не был эпигоном просветительства, он не повторял учения Руссо, Мабли, Гельвеция, последователем которых он, несомненно, был. Как талантливый ученик он продвинул их учение вперед, ...отвечая на те новые вопросы, которые ставила русская действительность и новая историческая эпоха»².

Д. Берти специально подчеркивает, что Радищев живо интересовался историей зарубежной культуры. Из итальянских авторов он особенно любил Галилея, которым восхищался не только как философом, но и как человеком.

Д. Берти оценивает мировоззрение Радищева как связующее звено между просветительской мыслью XVIII в. и революционно-демократической идеологией XIX в.

Большой интерес к истории русской культуры и, в частности, философии, проявляют ученые стран народной демократии. За последние годы появилось много работ, посвященных мировоззрению Радищева. Публикуются произведения и самого Радищева. Так, «Путешествие из Петербурга в Москву» в переводе было издано в 1951 г. в Польше, в 1956 г. в Румынии и т. д. В 1952 г. в Чехословакии был выпущен двухтомник произведений русского мыслителя; во втором томе впервые опубликован фило-

¹ G. Berti, *Il pensiero democratico russo del XIX secolo*, Firenze, 1951, p. VI.

² Ibid.

софский трактат Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии». Философские произведения Радищева опубликованы в ГДР (1959), Китае и Корее. Эти издания сопровождаются вступительными статьями ученых, в которых характеризуются общественно-политические и философские взгляды Радищева, рассказывается о его жизни и творчестве.

Исследователи теоретического наследия Радищева характеризуют его как первого дворянского революционера, открыто выступившего против самодержавия и крепостничества, как идейного «предшественника декабристов, а затем — революционных демократов»¹. Подчеркивается связь общественно-политических взглядов мыслителя с задачами, поставленными русской действительностью.

Философские взгляды Радищева характеризуются этими учеными как материалистические. Так, польский исследователь Виктор Якубовский считает, что в философском трактате Радищев, «несмотря на противоречивые попытки аргументировать в пользу бессмертия души (доводами преимущественно психологического характера), выступил в принципе как приверженец философского монизма, особенно в вопросах теории познания»². Та же мысль отстаивается и чехословацким ученым Я. Коморовским. «Основой мировоззрения Радищева, — пишет он, — был материализм, который, как и материализм XVIII в., носил механистический характер и... принимал форму деизма»³.

Интересна статья болгарского ученого Бориса Берова «Социальные и правовые взгляды А. Н. Радищева и дворянская империя Екатерины II», посвященная двухсотлетию со дня рождения мыслителя. Беров называет Радищева «замечательным представителем русской общественной мысли», который отличался «последовательностью своих революционных выводов, смелостью материалистической мысли, реалистичностью и жизненной правдивостью своего творчества».

¹ См. А. N. Radišev, Călătorie de la Petersburg la Moscova, 1956, Editura Cartea Rusă, str. 20.

² См. Aleksander Radiszczew, Podróż z Petersburga do Moskwy, Warszawa, 1951, str. XIX.

³ См. А. N. Radishev, Cestovanie t Petrohradu do Moskvy, Slovenske Vydavatelstvé krasnej Literatúry, 1955, str. 204.

Исследуя идейные истоки творчества Радищева и общественно-исторические условия, в которых он жил, Беров делает вывод о самостоятельности его взглядов, об отличии мировоззрения Радищева от учений западно-европейских мыслителей. «Как велико ни было влияние Запада на Радищева, нет сомнений в том, что его социальные и морально-этические идеи формировались под непосредственным влиянием русской жизни, русской действительности, ее социальных противоречий и несправедливости, под влиянием борьбы русского народа за освобождение. ...По смелости и широте своих мыслей, по характеру решения основных социальных и политических вопросов... Радищев стоит на более прогрессивных и революционных позициях, чем западные просветители типа Вольтера и Монтескье»¹.

В Польской Народной Республике (Польско-советским институтом) была организована конференция, посвященная 150-летию со дня смерти Радищева². На конференции выступили польские ученые, которые поделились результатами своих исследований творчества мыслителя. Виктор Якубовский сделал общий доклад о жизни и творчестве Радищева. Людвик Базилёв рассказал о эпохе Радищева. С докладом на тему «Язык Радищева» выступил Анатолий Микович. Мариан Якубец дал в своем выступлении обзор польской литературы, посвященной творчеству Радищева. Конференция свидетельствовала о живом интересе польских ученых к истории передовой русской культуры.

Обзор трудов прогрессивных зарубежных ученых — исследователей творчества Радищева — можно было бы продолжить. Эти работы показывают, что борьба за правильное освещение наследия Радищева ведется не только в нашей стране — на родине мыслителя, но и за ее рубежами.

Творчество А. Н. Радищева сложно и многообразно. Для его изучения сделано уже немало. Однако перед советскими и прогрессивными зарубежными учеными стоит

¹ Борис Беров, Социални и правни възгледи на Ал. Н. Радищев и дворянската империя на Екатерина II, «Юридическа мисъл», кн. 8, 1948, стр. 518.

² Материалы конференции опубликованы в «Kwartalnik instytutu polsko-radzieckiego» № 2—3, Warszawa, 1953.

задача дальнейшего исследования теоретического наследия замечательного русского мыслителя. Положительная разработка вопросов, связанных с анализом философских и общественно-политических воззрений Радищева, с выяснением идейных истоков его мировоззрения и т. д. является необходимым условием успешной борьбы с современными буржуазными фальсификаторами взглядов Радищева.

РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ НАЧАЛА XIX в. И ЕЕ СОВРЕМЕННЫЕ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ИСТОЛКОВАТЕЛИ

В истории русской философии идеям начала XIX в. принадлежит особое место. Характер и содержание русской материалистической философии в первой половине прошлого века определяются двумя направлениями — революционно-дворянским и революционно-демократическим. Начало века ознаменовано также резко критическим по отношению к официально-самодержавной идеологии выступлением Чаадаева. В то же время эта эпоха породила реакционные славянофильские попытки идеалистического и мистического истолкования общественной мысли. Это был период зарождения и последующего распада так называемого западничества, а также поддерживаемой и насаждаемой сверху пресловутой идеологии «самодержавия, православия и народности».

Научная оценка этого важного периода развития русской общественной мысли дана В. И. Лениным в целом ряде произведений, в которых нашли отражение вопросы истории русской философии¹.

Эта марксистско-ленинская оценка истории русской философии подвергается ожесточенной критике со стороны буржуазных фальсификаторов, претендующих на исчерпывающее объяснение существа и особенностей русской философии.

¹ См., например, труды В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (Добавление к § 1-му главы IV), «Памяти Герцена», «От какого наследства мы отказываемся?», «Народники о Н. К. Михайловском», «О значении воинствующего материализма», ««Крестьянская реформа» и пролетарски-крестьянская революция», «О национальной гордости великороссов» и др.

Критика буржуазных концепций истории русской философии имеет поэтому и теоретическое и актуальное политическое значение.

При анализе буржуазными философами русской философии конца XVIII — начала XIX в. и, в частности, при решении вопроса об истоках русской философской мысли XIX в. самым наглядным образом проявляются методологически порочные, ненаучные, идеалистические в своей основе исходные принципы истолкования ими русской философии в целом. Протоиерей Зеньковский заявляет, например, что «русская духовная культура до второй половины XVIII века очень близка по своему стилю к западному средневековью с его основной религиозной установкой. Общим ведь фактом в истории философии (так было в Индии, в Греции, в средние века в Европе) является рождение философии как самостоятельной и свободной формы духовного творчества из недр религиозного мировоззрения»¹. Это утверждение отражает весьма распространенную в капиталистическом мире точку зрения идеалистических историков философии на возникновение философской мысли вообще и русской философской мысли в частности. Несмотря на всю псевдонаучность фразеологии, она не имеет, разумеется, ничего общего с подлинным «общим фактом в истории философии». Если идеалистическая философия действительно связана с религией, то материалистическая философия рождается не «из недр религиозного мировоззрения», а в борьбе с ним, развиваясь вопреки его догмам. Ссылка Зеньковского на особенности зарождения философии в Индии и Греции несостоятельна. Она говорит не за его концепцию, а против нее. И в Индии (материалистическая школа чарваков, философия локаяты), и в Греции (милетская школа Фалеса-Анаксимандра) материалистическая философия зародилась не в недрах «религиозного мировоззрения», а как прямая противоположность мифологии и религии, выросла на почве отрицания веры.

Современные буржуазные историки философии на первый план в истории русской философии выдвигают идеалистические и мистические учения. Одним из основных условий, способствовавших развитию философской

¹ V. V. Zenkovsky, A History of Russian Philosophy, v. I, p. 5.

мысли в России, они объявляют деятельность весьма многочисленных в конце XVIII — начале XIX в. духовных школ и академий. Многочисленность этих учреждений вполне понятна. Они были необходимы для самодержавия. Но отсюда вовсе не следует, что, например, так называемая «секуляризация» философской мысли, начало которой относят к середине XVIII в., объясняется тем, что руководители духовного обучения, высшие представители церкви осознали якобы необходимость выделения светской мысли из религиозной в интересах дальнейшего развития науки. Неправильно уже само по себе утверждение о секуляризации философской мысли, ибо ни в одной стране и ни в один исторический период философская мысль никогда не замыкалась и не могла быть замкнута в рамках религиозного мировоззрения. Само возникновение материалистической философии в древнем мире означало появление такой формы общественного сознания, которая противостояла религии и мифологии. Религия, как таковая, всегда была лишь одной из форм общественного сознания. Между тем у некоторых современных буржуазных историков русской философии мы находим пространные рассуждения на тему исключительного для периода конца XVIII — начала XIX в. «развития» философии в духовных академиях и школах. Трудно найти более бесплодное занятие, чем эти поиски философии в теологических упражнениях представителей русского православия. Тем не менее Бердяев и Булгаков отстаивали в своих работах, а Лосский и Зеньковский отстаивают и ныне мысль, будто сама история русской философии свидетельствует о выдающейся роли, которую сыграли высшие духовные учебные заведения в распространении философской мысли в России.

Спору нет, и православная теология имела свою философию. Проблема ведь заключается не в том, преподавалась или не преподавалась философия (идеалистическая, разумеется) в духовных академиях и семинариях в конце XVIII — начале XIX в., знали или не знали преподаватели и воспитанники этих школ о тех или иных философских системах, слышали они или не слышали о Платоне и Канте. Вопрос заключается в том, какой вклад могли внести они в развитие русской философской мысли, помимо чисто формального преподавания той идеалистической премудрости, которая подавалась на учебный стол

после соответствующего препарирования православными цензорами. Вполне понятно, что никакого вклада в развитие русской философии православная теология не внесла и не могла внести, сколько бы ее апологеты ни прикрывали убожество теологической мысли уверениями в «существенном интересе» ее к вопросам «онтологии и гносеологии». Сказанное не отменяет, разумеется, того факта, что из духовных академий вышло немало известных философов-идеалистов.

Упорство, с которым современные буржуазные историки философии отстаивают приоритет теологов конца XVIII — начала XIX в. в развитии философии, объясняется во многом тем, что они надеются тем самым нанести удар по русским материалистам и просветителям конца XVIII — начала XIX в. Поскольку утверждается, что философию развивали в это время не просветители, не материалисты и даже не идеалисты вне лона религии, а духовные академии, постольку представляется незначительной та роль, которую сыграли просветители и материалисты конца XVIII — начала XIX в. в истории русской философии. Собственно, наиболее реакционные историки русской философии и не скрывают этой мысли.

Реакционные белоэмигрантские «исследователи» — Бердяев, Булгаков, Флоринский, Лосский «исключили» из истории русской философии большинство просветителей и материалистов II половины XVIII — I половины XIX в. — всех тех, кого они не смогли представить как идеалистов или мистиков. Эта точка зрения белоэмигрантских «теоретиков», ведущая свое происхождение от веховцев и официальной идеологии православия, самодержавия и народности, разделяется и некоторыми современными западноевропейскими и американскими буржуазными историками философии.

Искатели «религиозного начала» в русской философии без устали изобретают религиозные черты, «определяющие» якобы мировоззрение передовых русских мыслителей. О том, что это за «открытия», между прочим, можно судить по тому, что о каком бы представителе русской общественной мысли не зашла речь, вывод делается один: этот мыслитель «в сущности религиозен».

Религиозные историки русской философии не одиноки в своих попытках «исключить» материалистов из истории русской общественной мысли.

В 1955 г. в Западной Германии вышла антология М. Винклера по истории русской философии¹. Винклер считается в Западной Германии «крупным специалистом по русскому вопросу». По крайней мере так характеризует его издательство, выпустившее вышеназванную книгу. Подобно другим работам этой серии, в которых западногерманские идеалисты сообщают о том, что такое «специфичность духовного вклада» народов в мировую культуру, антология, посвященная истории русской философии, составлена по испытанному рецепту буржуазной историографии. Главное — «объективность»! Ради «объективности» читателю преподносятся небольшие выдержки из произведений отдельных русских материалистов. Эти отрывки из работ представителей материалистической мысли подбираются так, что по ним невозможно получить правильное представление о действительных взглядах того или иного мыслителя. Взгляды М. В. Ломоносова, к примеру, представлены небольшим отрывком из «Слова о пользе химии». Этот отрывок сам по себе характеризует в известной степени естественнонаучные взгляды ученого и материалиста, но не дает, понятно, полного представления о его материалистических философских взглядах.

Все приводимые в антологии выдержки из работ русских мыслителей снабжены вводной статьей, цель которой дать, по возможности, идеалистическое толкование содержанию каждой такой работы. Чтобы у читателя не создавалось впечатления о силе и прочности русской материалистической традиции, многие материалисты попросту «не допускаются» в историю русской философии. В антологии Винклера можно обнаружить писания архиепископа Василия Новгородского, Иосифа Волоколамского, Нила Сорского, секты скопцов и «куратора Магницкого», николаевского министра просвещения, или как его звал Белинский «народного затемнения» Уварова и Александра I. Но напрасно мы будем искать в ней имена просветителей XVIII в., а также Рылеева и Пестеля, Пушкина и Писарева, Добролюбова и Плеханова и многих других представителей русского просвещения и материализма.

¹ М. Winkler, Slavische Geisteswelt, Bd. I, Darmstadt, 1955.

Сам Винклер и не скрывает мотивов, которыми он руководствовался при составлении своей антологии. С грубой откровенностью политического реакционера он сообщает читателю: «Нам кажется, что письма князей церкви и царей, указы и постановления правительства и учреждений более важны для нашей цели»¹.

Итак, к чему беспокоиться об изучении произведений русской философской мысли, составивших эпоху в развитии русской философии и оставивших неизгладимый след в умах современников и последующих поколений! Согласно «новейшим» изысканиям Винклера для истории русской философии большее значение имеют указы царей и постановления царского правительства! Надо сказать, что до этого не додумались и такие патентованные враги русского материализма, как Бердяев, Булгаков, Лосский и прочие.

Порочность методологии буржуазных авторов сказывается и в крайнем субъективизме современных буржуазных историков русской философии, в раздувании ими роли в истории русской философии отдельных личностей, которые имеют весьма отдаленное к ней отношение. Характерно в этой связи то, как М. Флоринский в своей книге «Россия» характеризует роль Александра I в «умственном движении начала XIX века». Флоринский утверждает, будто определяющим моментом русской общественной жизни в первом десятилетии XIX в. явились «колебания» Александра I между его «искренне эмоциональной привязанностью к идеям и идеалам просвещения» и «мистической религиозностью». Он уверяет, будто именно эти «колебания» Александра I (которые определяются Флоринским, как «интеллектуальные поиски») находили якобы свое отражение в его колебаниях между абсолютизмом и политикой реформ.

В действительности разве только одному М. Флоринскому неизвестно, что Александр I никогда не был привязан «к идеям и идеалам просвещения», что лживые разговоры о реформах, которыми царь якобы хотел облагодетельствовать народ, прикрывали реакционнейшую внешнюю и внутреннюю политику царя, политику Священного Союза.

¹ М. Winkler, Slavische Geisteswelt, S. 10.

Еще А. С. Пушкин писал:

Пора заснуть бы, наконец,
Послушавши как царь-отец
Рассказывает сказки!

Ныне Флоринский решил принять на себя неблагодарную роль защитника царских сказок. утверждая в XX веке то, чему не верили и в начале XIX века. Что ж, каждому свое!

По поводу книги Флоринского «Россия» американский историк У. А. Уильямс вынужден был заметить, что «его (Флоринского.— В. М.) сообщение есть серия выдающихся, но никак не связанных с жизнью этюдов»¹. Иными словами, Уильямс правильно подметил, что утверждения Флоринского и подлинные события истории не имеют между собой ничего общего.

В истории русской философии рассматриваемого периода особое и весьма почетное место принадлежит революционно-дворянской мысли. Впервые в русской истории появилась целая школа передовых общественных деятелей, мыслителей, писателей, объединенных известным единством взглядов о путях дальнейшего общественного развития России, известным единством идейных убеждений. Декабристы-материалисты вступили в непримиримую борьбу с русским и западноевропейским идеализмом, с откровенными мистиками, с официальной церковной идеологией и религиозными предрассудками. Впервые в истории русской общественной мысли появились политические деятели, чьи материалистические философские убеждения были связаны с политическими республиканскими взглядами. Их попытка осуществить свои идеалы на практике не была удачной. Исторические условия тогда еще не созрели для победы освободительного движения против самодержавия. К тому же взгляды декабристов на общество продолжали базироваться на идеалистическом представлении о развитии общества.

Тем не менее революционная деятельность этих передовых дворян была достаточным основанием для того, чтобы русские буржуазные историки философии, а теперь и западноевропейские и американские «исследователи» постарались замолчать и принизить значение революционно-дворянской мысли. Лосский, например, исходит

¹ W. A. Williams, Russia. A History and Interpretation by Michael Florinsky, «Science and Society», 1956, p. 346.

из предположения, что философские сочинения декабристов не имели никакого значения для развития философии¹. Разумеется, все зависит от того, как понимать философию. Материалисты-декабристы действительно ничего не сделали для идеалистической философии. Более того, они критиковали идеализм и мистицизм и боролись с идеалистами и мистиками.

Значительная часть революционных дворян принадлежала к материалистическому направлению в философии. Немногие из революционных дворян (среди них П. И. Пестель и Н. И. Тургенев) склонялись к деистической точке зрения на основные вопросы философии. И только незначительная часть декабристов были сторонниками философского идеализма и религии. В этом нашла свое выражение классовая природа представителей первого в истории России организованного революционного движения, выходцев из среды господствующего класса.

Для многих революционных дворян, придерживавшихся материализма в философии, был характерен воинствующий атеизм, критическое отношение к господствующей идеологии православия, мистицизма. Декабристы-атеисты (И. Д. Якушкин, П. И. Борисов, М. С. Лунин, М. М. Спиридов и др.) отвергали как мысль о божественном сотворении природы, так и «божественное право» религии и церкви на душу человека, на вмешательство церкви в общественную жизнь.

Декабристы-материалисты, продолжая замечательные традиции М. В. Ломоносова и А. Н. Радищева (философские взгляды последнего оказали сильное влияние на многих из них), критиковали западноевропейский идеализм, иррационализм и откровенную мистику. Они сумели подметить распространение в Западной Европе влияния трансцендентального идеализма Иммануила Канта, подвергли глубокой критике его философскую непоследовательность, априоризм теории познания.

Вклад декабристов-материалистов в русскую философию становится все несомненное и его размеры все значительнее. Это доказывают исследования советских ученых, которые в отличие от разного рода исследователей-идеалистов заинтересованы не в искажении исто-

¹ Лосский ни слова не говорит о философских взглядах декабристов, начиная свой обзор русской философской мысли со славянофилов.

рии философии, не в замалчивании и фальсификации идей материализма, а в установлении истины и исторической справедливости. Декабристы-материалисты являются представителями новой эпохи в русской философии, поставившими целью соединить свои теоретические убеждения с практической политической деятельностью. В этом — их немеркнущая заслуга. И в этом, с точки зрения современных реакционных истолкователей истории русской общественной мысли, их главный порок. Буржуазные специалисты по русской философии пытаются развенчать революционно-дворянскую идеологию. Они отрицают тот факт, что декабризм вырос из условий русской общественной жизни. А ведь именно из русской действительности он прежде всего черпал свое содержание, заимствуя в революционных и прогрессивно-буржуазных идеях Западной Европы лишь форму выражения своих требований.

Отрицание конкретных общественно-исторических, социальных корней декабризма характерно и для антологии Г. Кона «Дух новой России»¹. В введении к антологии Г. Кон доказывает, что «ожидание реформ выросло среди образованных классов в России из контакта с Европой во время наполеоновских войн и из либерализма раннего периода царствования Александра I»². Такое «понимание» смысла революционно-дворянского движения, которое явилось прямой противоположностью показного либерализма Александра I, более чем поверхностно. Социальные корни декабризма Кон изображает по схеме, которая уже давно принята в буржуазной историографии, но которая не становится от этого ни более достоверной, ни научной.

Другой американский буржуазный историк Томпкинс в своей книге «Русская мысль» заявляет, что «декабристы поставили перед собой задачу введения конституционного режима в России», понимая под последним конституционную монархию³.

Понятие «конституционный режим», которым оперирует профессор Томпкинс, весьма расплывчато. Оно ни-

¹ *H. Kohn, The Mind of Modern Russia, Historical and Political Thought of Russia's Great Age, New Brunswick, 1955.*

² *Ibid.*, p. 11.

³ *St. Tompkins, The Russian Mind, Oklahoma University Press, 1953.*

чего не говорит о характере общественно-политического строя, за который боролись декабристы. Это понятие оставляет неясным вопрос, были ли революционные дворяне сторонниками республики или конституционной монархии.

Томпкинс обходит тот факт, что огромное большинство декабристов были республиканцами по убеждению, что многие из них разделяли идеи «Русской правды» Пестеля, в которой намечалось провозглашение республики, в отличие от проекта конституции Никиты Муравьева, предусматривавшего установление конституционной монархии.

Известный английский общественный деятель, настоятель Кентерберийского собора Хьюлетт Джонсон в своей книге «Христиане и коммунизм» гораздо точнее Томпкинса определил характер выступления 14 декабря 1825 г., указав, что «восстание декабристов в 1825 году ставило своей целью уничтожение самодержавия, замену его либеральной конституцией. Это было восстание дворян, не опиравшихся на поддержку народа, и оно было жестоко подавлено. Но брожение продолжалось»¹.

Еще более интересен в этой связи вдумчивый и глубокий анализ революционно-дворянской идеологии известным итальянским историком Джузеппе Берти. Во введении к антологии «Русская демократическая мысль XIX века» он дает высокую оценку революционно-дворянской идеологии². «Восстание декабристов в 1825 году,— писал Д. Берти,— позволяет провести аналогию с европейским движением 20—21 годов в том смысле, что и то и другое вдохновлялось идеей необходимости социальных реформ»³.

В подтверждение этого Д. Берти ссылается на известную мысль Пестеля, что республика важна, но она есть изменение лишь политической формы общества. Необходимо, говорил Пестель, социальные преобразования,

¹ *H. Johnson, Christians and Communism, London, 1956, p. 17.*

² Работа Берти была издана прогрессивным издательством Эйнауди в 1951 г. и вызвала большой интерес у прогрессивной итальянской общественности. В ней собраны произведения, представляющие интерес для оценки истории общественно-политической мысли в Италии (например, «Граф Кавур» Н. Г. Чернышевского и «Письмо из Турина» Н. А. Добролюбова).

³ *G. Berti, Il pensiero democratico russo del XIX secolo, Firenze, 1951.*

аграрная реформа, перераспределение земли в интересах крепостного крестьянства. «Движение декабристов,— пишет Берти,— в лице своего наиболее радикального крыла, в особенности Пестеля, обладало элементами, присущими демократическому якобинству».

Д. Берти замечает далее, ссылаясь на В. И. Ленина, что декабристы были «страшно далеки от народа». Вместе с тем их программа социальных преобразований была по его мнению более радикальной, чем у итальянских революционеров двадцатых годов (карбонариев). В отличие от реакционных буржуазных историков, которые всячески подчеркивают «незрелость» революционно-дворянской мысли, Д. Берти в согласии с исторической правдой говорит о декабристах как о людях, стоявших на уровне величайших теоретических достижений своего времени. Он указывает, что, несмотря на разгром восстания 14 декабря 1825 г., идеи декабристов оказали значительное влияние на всю последующую русскую культуру.

В. И. Ленин, оценивая значение революционных дворян в истории русского освободительного движения, указывал, что с декабристов ведет свое начало республиканская традиция в России¹. Эта ленинская оценка, направленная в свое время против веховской фальсификации истории русской общественной мысли, является определяющей для понимания общественно-политических взглядов революционных дворян. Современные буржуазные историки русской философии выступают против этой ленинской оценки декабристов.

Томпкинс уверяет, что декабристы не были последовательными противниками самодержавия и выступали лишь за предоставление больших политических прав представителям русской аристократии. «Если мы вернемся к движению декабристов,— пишет он,— нас поразит его исключительно аристократический характер. Не только руководящие фигуры происходили из высшего класса дворянства, но в числе арестованных едва ли имелся, хотя бы, один, кто не принадлежал к той или иной категории класса землевладельцев»².

Здесь что ни фраза, то искажение. Приписывать этому движению «исключительно аристократический

¹ См. В. И. Ленин, Соч., т. 6, стр. 103.

² St. Tompkins, The Russian Mind, p. 172.

характер» нелепо, ибо речь шла о движении, преследовавшем цель изменения политического строя.

Томпкинс показывает свою неосведомленность, когда заявляет, что в «числе арестованных, едва ли имелся хотя бы один, кто не принадлежал к той или иной категории класса землевладельцев». Позволительно спросить профессора Томпкинса, принадлежали ли «к классу землевладельцев» повешенный царскими палачами Каховский и сосланный в Сибирь Кюхельбекер? Были ли землевладельцами Батеньков и Семенов, Спиридов и Горбачевский, Рылеев, Борисов, Выгодковский и многие другие герои 14 декабря?

Буржуазные историки философии упорно не желают признавать того факта, что одной из особенностей, определяющих характер движения декабристов, является то, что, будучи по своему содержанию движением дворянской революционности, оно в своих требованиях вышло далеко за пределы интересов класса землевладельцев. Буржуазные историки готовы признать в декабристах либералов, но не желают видеть в них революционных дворян¹.

В движении дворянских революционеров помимо дворян, которые далеко не все были землевладельцами — это не равнозначные понятия — приняли участие представители чиновничества, бедного армейского офицерства, наконец, солдатская масса. Утверждать, что декабристы — люди, исключительно принадлежавшие к классу землевладельцев, значит сознательно сужать социальную базу первого в истории России организованного революционного выступления. Подобные утверждения игнорируют также и тот факт, что сами декабристы (наиболее дальновидные из них) начинали понимать необходимость расширения социальной базы тайного общества, предпринимали шаги по привлечению в общество передовых представителей различных слоев русского общества. Без сомнения, следует точно разграничивать догадки о решающем значении более широкой социальной базы для победы революционного движения.

¹ Американский исследователь Мэннинг в своей книге «Русское влияние на раннюю Америку (*Manning, Russian Influence on Early America*, New York, 1953) пошел еще дальше и усмотрел в декабристах проводников «русской экспансии» на том смехотворном основании, что Рылеев служил в Русско-американской компании.

которые были у отдельных дворянских революционеров, и объективное историческое содержание движения. Но это не должно заслонять от исследователя, претендующего на научный анализ декабризма, противоречивость этого движения.

Буржуазные исследователи фальсифицируют не только общественно-политические взгляды декабристов, но и, как уже говорилось, их философские воззрения. В особенности это относится к попыткам буржуазных историков философии установить генезис философской мысли декабристов.

Философская мысль революционных дворян имела свои теоретические источники. Современная им передовая западноевропейская мысль была важным, но не единственным источником формирования философских взглядов у революционных дворян. Значительное влияние на их философские взгляды оказали русская материалистическая философия Ломоносова и Радищева, идеи просветителей конца XVIII — начала XIX вв.

Образованная русская молодежь внимательно изучала и немецкую классическую философию. Но уже декабристы-материалисты открыли огонь по метафизике немецкой философии, по идеализму Канта и Шеллинга. Критику немецкой метафизики продолжил А. С. Пушкин, резко выступивший против идеализма Любомудров, ориентировавшихся на Шеллинга. Критика немецкого идеализма, защита западноевропейского материализма характерны для передовой русской философии I половины XIX в. Поэтому заявление Томпкинса, будто «образованные русские (речь идет о времени непосредственно за подавлением царизмом выступления декабристов.— В. М.) отвернулись от литературы французского просвещения, преимущественно материалистической, и увлеклись новой немецкой идеалистической философией»¹, по меньшей мере ошибочно. И уж совсем неправильно утверждение Скабичевского, которое Томпкинс воспроизводит и к которому он полностью присоединяется, что «философия Шеллинга впервые заставила задуматься все наше мыслящее общество о судьбе России в ряду других народов человечества»².

¹ *St. Tompkins, The Russian Mind*, p. 171.

² А. Скабичевский, Очерки умственного развития нашего общества, 1825—1860 гг., «Отечественные записки», т. 193 (1870), стр. 19.

«О судьбе России в ряду других народов человечества» русские мыслители задумывались еще тогда, когда не существовало ни Шеллинга, ни его философии откровения. Мысль об этом пробудилась с образованием русского национального государства. Об этом свидетельствуют, например, такие документы, как «Слово о полку Игореве» (XII—XIII вв.) или «Слово Даниила Заточника», переписка Ивана Грозного с Курбским. Надо думать, профессор Томпкинс знает и о попытках обоснования деятелями XV—XVI вв. идеологии «Москва — Третий Рим», о трудах Ивана Пересветова и др. Передовые русские мыслители уделили этому вопросу известное внимание. Можно сослаться на Татищева, Ломоносова, Новикова, Десницкого, Радищева, Пнина, Попугаева, Куницына и др., чтобы увидеть необоснованность подобных утверждений. Распространению освободительных идей, росту революционных настроений среди передовых представителей русского народа, росту общественного самосознания особенно способствовала война 1812 г., великий подвиг русского народа, разгром наполеоновской империи, освобождение Европы от наполеоновской тирании. Все это были события мирового значения.

Вопрос о влиянии событий 1812 г. на развитие общественного самосознания затрагивают и буржуазные историки русской общественной мысли. Большинство из них довольствуется банальным утверждением об определяющем влиянии западноевропейской мысли на мировоззрение декабристов. Новую ноту в общий хор внес Ганс Кон. События 1812 г. он проанализировал с точки зрения, как он говорит, «злой шутки», которую они сыграли со славянофилами. Он считает, что именно из факта этой небывалой в истории победы славянофилов, в частности М. Погодин, сделали вывод, что Россия в своем духовном развитии не соприкасалась и не будет соприкасаться с Европой. Г. Кон считает, что славянофильская реакция лишь подтверждает правильность «европоцентристской» концепции при оценке истории русской мысли.

Утверждения буржуазных исследователей о последовательной смене влияния западноевропейских школ на передовую русскую молодежь I половины XIX в. используются не только для «доказательства» преобладания в

истории русской философии «западных» идей. Характерен следующий случай. Томпкинс в своей книге «Русская мысль от Петра Великого до эпохи просвещения» использует известные слова А. И. Герцена о николаевском царствовании как о времени, когда господствовало «внешнее рабство и внутренняя свобода». Напомнив об этом высказывании Герцена, Томпкинс заключает, что «внутренняя свобода» умов и была тем, что больше всего характеризует условия общественной жизни этого времени. Однако такая интерпретация высказывания Герцена является ложной. Говоря о «внутренней свободе», Герцен вовсе не отрицал полицейское подавление свободомыслия, которое было неотъемлемым атрибутом николаевского режима и которое навсегда останется одной из его самых мрачных страниц. Герцен имел в виду другое. Он обращал внимание читателей на то, что полицейское преследование инакомыслящих и травля передовых деятелей представителями официальной власти и официальной идеологии (достаточно здесь напомнить знаменитый герценовский мартиролог жертв царизма) не задушили русского свободомыслия, традиций борьбы с самодержавием. Томпкинс же всего этого не хочет замечать и по существу делает попытку обелить реакционный николаевский режим.

Указанная выше тенденция буржуазных исследователей сводить собственное изучение русской мысли к поискам западных влияний не случайна. Современные западноевропейские и американские буржуазные теоретики уверяют, что лишь западная мысль создает непреходящие ценности, в то время как восточная мысль обречена на подражание. В этом заключается одна из причин их особого внимания к спорам между «западниками» и «славянофилами». Они представляют дело так, будто эти споры, имевшие для передовых деятелей русской общественной мысли весьма относительное значение и уже в 50-х годах прошлого века приобретших чисто исторический интерес, определили собой все содержание идейной жизни русского общества на многие десятилетия вперед. Эта ложная идея положена Гансом Коном в основу его книги по истории русской общественной мысли «Дух новой России»¹.

¹ *H. Kohn, The Mind of Modern Russia.*

Преувеличивая значение споров западников со славянофилами для истории русской философии, современные буржуазные историки философии принижают роль и значение действительно передовой русской мысли, идеологии русского освободительного движения.

Западничество по своему содержанию было буржуазно-либеральным течением. Нельзя расширять это понятие для того, чтобы подводить под него, как это делают некоторые современные буржуазные историки и публицисты (например, Хэер), всех тех русских мыслителей 40-х годов, которые не придерживались славянофильской или ортодоксально-церковной точки зрения. Для такого буржуазного публициста, как Хэер, эта классификация имеет свой смысл. Однако, какую научную ценность для истории русской философии представляет изложенная Хэером точка зрения, когда «западниками» он объявляет Жуковского и Пушкина, Н. Тургенева, Чаадаева, Герцена и Огарева?

Интерес к спорам славянофилов с западниками со стороны буржуазных историков философии объясняется и тем обстоятельством, что некоторые из них (например, Лосский, Хэер) пытаются датировать начало истории русской философии именно с возникновения этих споров. Для этих буржуазных теоретиков не существует русской философии до славянофилов, а ее многовековая история развития, давшая в XVIII в. Татищева, Прокóповича, Кантемира, просветителей II половины XVIII в., Ломоносова, Радищева, попросту зачеркивается.

Отвергая Ломоносова, Радищева и других русских мыслителей XVIII в. как философов, замалчивая материалистические взгляды декабристов, отказываясь рассматривать материалистические убеждения русских естествоиспытателей I половины XIX в., они пытаются представить историю русской философии таким образом, чтобы создать мнение о славянофилах как о родоначальниках действительно оригинальной русской философской мысли.

История философии есть история борьбы материализма с идеализмом, и история русской философии не является исключением. В философии славянофильство представляло не материалистическую, а идеалистическую традицию. Особенности философских взглядов славянофилов были, с одной стороны, их отрицательное

отношение как к русскому, так и к западноевропейскому материализму и рационализму, а с другой, попытка доказать необходимость союза философии с православной верой. А. И. Герцен одним из первых отметил эту сторону мировоззрения славянофилов. Полемизируя со славянофилами, он критиковал их за мистику, характеризовал их взгляды как консервативные, как противоречащие подлинным интересам просвещения народа.

Хэер же объявляет славянофилов «пионерами русской общественной мысли», и, главным образом, на том основании, что последние, как он полагает, «вдохновлялись английскими порядками», о чем до Хэера, надо сказать, ни один из исследователей русской общественной мысли и не подозревал. Впрочем, это полуанекдотическое заявление Хэера прочно связано с его утверждением, что русская общественная мысль «начинается с обращения к Западу».

Н. О. Лосский, играющий ныне в США роль «видного русского философа», недалеко ушел от английского публициста. В своей «Истории русской философии» он также утверждает, что «начало самостоятельной философской мысли в России связано с именами славянофилов Ивана Киреевского и Хомякова»¹. Эта похвала Лосского по адресу Киреевского и Хомякова объясняется тем, что Лосский, объявивший мистику и интуицию единственно достойными предметами философского исследования, именно у Киреевского находит оправдание своему «новому» христианскому мирозерцанию. Лосский не единственный, кто провозглашает славянофилов первыми самостоятельными русскими мыслителями (венец этой самостоятельности он видит во взглядах Соловьева). Эту же идею защищают Зеньковский, Кон, Томпкинс и др.²

Интерес к идеологии славянофильства со стороны современных буржуазных истолкователей русской философии объясняется тем, что рассмотрение взглядов

¹ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, p. 413.

² В опубликованной в 1956 г. в США книге Эгберта Мюнцера «Соловьев — пророк русско-западного единства» (E. Munzer, *Solovjev, Prophet of Russian Western-Unity*) Соловьев превозносится как мыслитель, который дал, наконец, решение «вечного вопроса» о синтезе восточной и западной мысли, найдя его в христианстве католического толка.

Киреевского, Аксакова, Хомякова и др. используется современными мистиками для обоснования пресловутого союза философии и религии. Они настойчиво утверждают, что философские взгляды славянофилов доказывают то же, что доказывают и они сами, а именно, что все проблемы философии разрешаются, в конечном счете, религией. Лосский изо всех сил уверяет, что «учение о Троице необходимо не только для целей метафизики, но и для целей аксиологии» (имеется в виду современное буржуазно-идеалистическое учение о духовных ценностях). Этот же подход характерен и для оценки отдельных представителей русской философской мысли. Для оценки Киреевского Лосским показательно утверждение последнего, что в русской философии именно с Киреевского начинается разработка и обоснование идеи так называемого интегрального знания, основанного, как он уверяет, на использовании всех видов опыта субъекта: «чувственного опыта, рационального мышления, эстетической перцепции, нравственного опыта», и что, разумеется, важнее всего с идеалистической точки зрения — «религиозного созерцания». Последнее «имеет решающее значение». «Только благодаря ему,— поучает Н. О. Лосский,— мы можем придать нашей философской системе окончательную завершенность и постичь высшее значение космического существования»¹.

Лосский превозносит интуицию Киреевского; он не согласен с Киреевским лишь в одном: в его критике Запада. По мнению Киреевского, Запад развил свое могущество на трех ложных основаниях. Духовно он, как полагал Киреевский, вырос из рационализма римской церкви, в политическом отношении он развился на базе римского и тевтонского завоеваний, социально же он опирался на абсолютное право собственника, зафиксированное в римском праве. Так как все это не подходило, по мнению Киреевского, для того чтобы развить на такой основе жизнеспособную культуру, то тем самым судьба Запада была «решена». Киреевский не способен был заметить, что его собственная критика Запада была антиисторической и, в конечном счете, метафизично-идеалистической. Тем не менее это была критика. И Лосский, который не упускает случая для

¹ *N. O. Lossky, History of Russian Philosophy, p. 405.*

восхваления критических способностей Киреевского, в данном случае обходит молчанием его критику Запада, поскольку это не входит в политические расчеты защитника «западной» цивилизации.

По утверждению единомышленника Лосского М. Флоринского, выработка всеобъемлющего христианского мировоззрения была целью всех «подлинных» (читай, идеалистических) философов. Согласно фантастическому вымыслу Флоринского именно этим определяется значение русской философии в ряду других «национальных философий», именно это позволяет говорить о ее мировом значении.

Лосский настойчиво утверждает, что «весь исторический процесс сводится лишь к подготовке человечества к переходу от истории к *метаистории*, то есть к грядущей жизни в царстве божьем»¹.

Не следует думать, что этот отказ от науки в пользу религии современные мистики, маскирующиеся званием профессоров философии, проводят открыто и прямолинейно. Напротив, Лосский рекомендует соблюдать при этом сугубую оговорку. Он даже порицает тех мракобесов, которые недооценивают «положительное научное знание». Он подчеркивает, как важно достижение религиозного влияния на науку. «Главная задача нашего времени», по мнению Лосского, заключается в том, чтобы «вернуть в лоно христианской церкви сначала интеллигенцию, а затем с ее помощью народные массы»².

«Теоретическая разработка» проблем истории русской философии, предпринятая современными буржуазными исследователями, ведется, таким образом, с целью достижения вполне определенных политических целей.

С неменьшим усердием современные буржуазные историки русской философии вновь и вновь обращаются ко взглядам Чаадаева. Высказывания Чаадаева они цитируют весьма часто, ссылаются на него кстати и некстати. После Достоевского Чаадаев, пожалуй, наиболее «авторитетный» для западноевропейских историков философии мыслитель.

Буржуазные «исследователи» далеки от научной оценки исторического значения работ П. Я. Чаадаева. Они

¹ N. O. Lossky, History of Russian Philosophy, p. 407.

² Ibid., p. 191.

больше всего озабочены выискиванием у него высказываний, порой незначительных, случайных и даже противоречивых, которые можно было бы истолковать как бросающие тень на прошлое русского народа, его культуру, философию, на национальный характер. Хэер нудно восхваляет им же самим придуманный «конструктивный западный уклон» Чаадаева. Препарировав некоторые страницы чаадаевских работ, Хэер преподносит их затем как «доказательство» невысокого мнения «самых русских» о русской истории.

Ни один из современных буржуазных историков философии не упоминает (мы не найдем этого ни в солидных монографиях, ни в отдельных статьях и очерках) о том, что в 1817—1825 гг. П. Я. Чаадаев был одним из членов тайного общества декабристов, что он на протяжении всей своей жизни страстно ненавидел крепостное право и требовал освобождения крестьян, т. е. занимал передовую позицию в важнейшем вопросе русской общественной жизни начала и середины XIX в¹.

Буржуазные «исследователи» обходят тот факт, что именно самодержавие и крепостное право подвергнуты самому резкому отрицанию в знаменитых «Философических письмах», они не любят вспоминать о написанной П. Я. Чаадаевым в 1848 г. прокламации-обращении к крестьянам, призывавшей к борьбе с помещиками и самодержавием, замалчивают знаменитую «Апологию сумасшедшего», в которой Чаадаев уточняет и разъясняет свои общественно-политические взгляды. Буржуазные «специалисты» по русскому вопросу молчат об этом документе, потому что Чаадаев говорит в нем не так, как хотелось бы им: он с гордостью говорит о русском народе, говорит о своей уверенности в его будущем.

В сущности только в наше советское время мировоззрение П. Я. Чаадаева стало объектом действительно научного исследования. Были опубликованы многие произведения Чаадаева, неизвестные дореволюционному

¹ Это характерно и для одной из последних работ о Чаадаеве Г. Фалька «Мировоззрение Петра Я. Чаадаева» (*Heinrich Falk S. J., Das Weltbild Peter J. Tschaadajew's nach seinen acht «Philosophischen Briefen»*, 1954). В ней основное внимание опять-таки уделяется проблеме взаимоотношений западной и восточной мысли и соответствующему истолкованию взглядов П. Я. Чаадаева как якобы сторонника западной, т. е. буржуазно-либеральной ориентации.

читателю. Поэтому в своей «защите» Чаадаева буржуазные фальсификаторы очень часто попадают впросак. Так, Лосский в своей книжке уверяет, будто многие «Философические письма» Чаадаева остались неизвестными советскому читателю. Между тем именно в советское время многие произведения Чаадаева были опубликованы впервые.

Буржуазные историки русской философии больше всего интересуются одной, но кардинальной в их понимании стороной мировоззрения П. Я. Чаадаева — его скептицизмом в отношении исторической судьбы России. Эти историки в подавляющем своем большинстве полностью игнорируют тот факт, что во всех рассуждениях Чаадаева о русской истории, русском прошлом и русском будущем, во всех его выступлениях речь идет, главным образом, о самодержавной России. По мнению этих исследователей, Чаадаев не проводил различия между официальной Россией и народом, отрицал все русское и не находил ничего положительного ни в русской истории, ни в русской культуре.

Большинство буржуазных историков анализируют мировоззрение Чаадаева на основе одного только первого «Философического письма», опубликованного Н. М. Надеждиным в «Телескопе» в 1836 г. и игнорируют все остальное, написанное Чаадаевым. Но даже и те из них, которые обращаются к другим «Философическим письмам», стремятся подойти к Чаадаеву как к «западнику» и «критику» всего национально-русского.

Некоторые западноевропейские буржуазные исследователи утверждают, что на формирование взглядов Чаадаева определяющее влияние оказал известный мистик и политический реакционер, один из идейных вдохновителей Священного Союза, граф де Мэстр. Белоэмигрантские же историки (в других случаях не упускающие возможность встать в позу «защитников» оригинальности и самобытности русских философов) зачисляют в учителя Чаадаева французского поэта-мистика Шатобриана. В первом случае идейная эволюция Чаадаева выглядит как переход от де Мэстра к Шеллингу, в другом — как линия Шатобриан — Шеллинг — католицизм. И та и другая схемы не соответствуют действительным фактам идейной эволюции П. Я. Чаадаева, который менее всего был склонен создавать культ мыслителей, с работами кото-

рых он знакомился. Что касается Шеллинга, то из собственных заявлений Чаадаева видно, что Шеллинг как крупная величина в современной Чаадаеву европейской философии не мог не привлечь его внимания. П. Я. Чаадаев внимательно читал Шеллинга, следил за его работами. Но труды Шеллинга были для Чаадаева не объектом слепого подражания, а предметом критического изучения. Об этом умалчивают современные биографы Чаадаева, а это является важным обстоятельством в научной оценке особенностей его идейного развития. В известном письме к Шеллингу Чаадаев говорит: «Мне будет позволено сказать вам еще и то, что, хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходить, в конце концов, не туда, куда приходили вы»¹.

Дворянский просветитель П. Я. Чаадаев пережил сложную эволюцию общественно-политических и философских взглядов. Будучи идеалистом в философии, он тем не менее внимательно изучал материалистическую традицию в истории философии.

Буржуазные биографы П. Я. Чаадаева избегают постановки вопроса об отношении мыслителя к западно-европейской материалистической философии. Между тем невозможно говорить о формировании философских взглядов П. Я. Чаадаева, если игнорировать тщательное изучение и критическое освоение им философских идей Декарта и Бэкона, Гельвеция и Эпикура. «Поскольку дело касается его материализма,— писал П. Я. Чаадаев об Эпикуре,— последний ничем не отличался от идей других древних философов; разница лишь в том, что, обладая более прямым и последовательным суждением, чем большинство из них, Эпикур не запутывается подобно им в бесконечных противоречиях. Языческий деизм кажется ему тем, чем он был на самом деле,— нелепостью; спиритуализм же обманом. Его физика, заимствованная, впрочем, целиком у Демокрита, о котором Бэкон где-то отозвался как о единственном разумном физике древности, не стоит ниже воззрений на природу других естествоиспытателей его времени; что же касается его теории атомов, то, если очистить ее от метафизики, она в наше время, когда молекулярная философия сделалась

¹ П. Я. Чаадаев, Соч., т. II, М., 1914, стр. 183.

столь положительной, далеко не будет казаться столь смешной, как ее находили»¹.

Чаадаев мог бы добавить, что учение об атомах Эпикура «казалось столь смешным» как раз многим представителям современной Чаадаеву западноевропейской метафизики и идеализма. Известно, что сам Чаадаев в письме Тургеневу, как бы отвечая на упреки в недостаточной религиозности своего мировоззрения, писал: «Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил бы в окружающей меня среде готовую,—я, наверное, принял бы ее, но, не найдя таковой, я принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов»². Стоит ли говорить, что исповедание «Лейбницев и Бэконов» весьма отлично от исповедания религиозной ортодоксии.

В другом месте Чаадаев добавлял, что «моя религия не совсем совпадает с религией теологов... это религия вещей, а не религия форм»³.

Характерно и то, что если Жозеф де Мэстр, которого современные идеалисты прочат в философские учителя Чаадаева, считал, что в философии и в науке «все зло от Бэкона», то Чаадаев признавал историческое значение взглядов английского материалиста, указывая, что они имеют «величайшую важность для всей философии»⁴.

И все-таки, игнорируя чаадаевскую критику современных ему течений философского идеализма, критику безусловно непоследовательную и противоречивую, некоторые историки русской философии приходят к нелепому выводу, будто Чаадаев «богослов вопреки его собственному заявлению» (таково мнение В. Зеньковского). Подобные высказывания — свидетельство сознательно одностороннего подхода к мировоззрению Чаадаева. Авторы таких заявлений игнорируют действительную идейную эволюцию Чаадаева, противоречивость его взглядов, молчат о большом интересе Чаадаева к идеям утопического социализма Сен-Симона, о его резко критическом отношении к мещанству, к буржуазному обществу.

¹ «Вопросы философии и психологии», кн. IV, 1906, стр. 61.

² П. Я. Чаадаев, Соч., т. II, стр. 203.

³ «Литературное наследство» № 22—24, стр. 5.

⁴ Там же, стр. 41.

Современные буржуазные авторы пишут о Чаадаеве так, будто он никогда не сказал ни единого слова против крепостничества и самодержавия. Несомненно, что «Апология сумасшедшего», написанная как ответ на дикую расправу самодержавия над самим Чаадаевым, не была лишь эмоциональным протестом несправедливо обвиненного человека. Для Чаадаева гораздо важнее было восстановление исторической справедливости.

Идеи, развиваемые в «Апологии сумасшедшего», существенно разнятся от идей, высказанных в первом «Философическом письме». И это понятно, если принять во внимание то обстоятельство, что «Философическое письмо» было написано Чаадаевым еще в 1829 г. и до опубликования Надеждиным долго ходило по рукам. За это время Чаадаев в своем идейном развитии не стоял на месте. Он пересматривал свои взгляды, критически оценивая их. Избавлялся Чаадаев и от настроений подавленности и бесперспективности, вызванных поражением революционно-дворянского движения.

В своем письме к Н. Тургеневу, написанном в 1835 г., т. е. за год до опубликования «Философического письма», Чаадаев писал: «... Я держусь взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача — дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе... Она получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки».

Ясно, что такая интерпретация истории и будущего России резко расходится с концепцией русского исторического процесса, развитой Чаадаевым в первом «Философическом письме», которое, повторяем, было написано раньше, а опубликовано позже письма к Н. Тургеневу. Ясно и то, что высказанные в письме к Н. Тургеневу мысли — результат дальнейшей эволюции чаадаевского мировоззрения, его отхода от точки зрения первого письма на русский и западноевропейский исторический процесс.

Чем же объясняется в таком случае согласие Чаадаева на опубликование «Философического письма» в «Телескопе», согласие, которое, как мы знаем, Чаадаев дал Надеждину, несмотря на то что сам он к тому времени уже не разделял точку зрения, выраженную в этом письме? Случайно ли то, что Чаадаев избрал для опубликования именно первое, а не какое-либо другое письмо?

Единственно возможный ответ состоит в том, что Чаадаев руководствовался в данном случае соображениями политического порядка. Для получения необходимого политического эффекта он сознательно шел на жертву, понимая, что возможное неправильное представление о его собственных действительных взглядах имеет второстепенное значение в сравнении с тем мощным ударом, который нанесет опубликование его письма торжествующим после 14 декабря 1825 г. самодержавию, православию и официальной народности. К этому можно добавить, что оба — и Чаадаев и Надеждин, по-видимому, не ожидали той бури в верхах и самодержавной расправы, которые последовали за опубликованием письма.

Однако правительственная критика «справа» не была единственной критикой чаадаевского письма.

Критика «слева» последовала от А. С. Пушкина.

В работах по истории русской общественной мысли довольно часто отмечается известная герценовская оценка чаадаевского письма, оценка глубокая и яркая. Блестящая и не менее глубокая, а пожалуй, и более тщательная пушкинская критика «Философического письма» хотя и известна, но редко приводится. А между тем она заслуживает большего к себе внимания.

Еще в 1831 г., ознакомившись в рукописи с первой по возвращении Чаадаева из-за границы его работой, А. С. Пушкин заметил в ней определенно выраженные мистические настроения и осторожно, но настойчиво советовал Чаадаеву пересмотреть свои взгляды, указывая на «непостижимость» некоторых чаадаевских идей, «отсутствие плана и системы во всем сочинении»¹.

А. С. Пушкин, как несколько позднее и А. И. Герцен, признавал большое положительное значение за «Философическими письмами» Чаадаева. Он видел это значение прежде всего в том, что Чаадаев смело сказал о нелепости крепостной действительности. «Вы хорошо сделали,— писал А. С. Пушкин П. Я. Чаадаеву,— что сказали это громко». Но дальше А. С. Пушкин резко расходится с П. Я. Чаадаевым, который в «Философическом письме» проводил ту мысль, что корень зла в общественных отношениях и вообще в истории России ле-

¹ См. А. С. Пушкин, Полное собрание сочинений, т. X, М., 1958, стр. 363—364.

жит в разделении церквей, в так называемой схизме, которая, по словам Чаадаева, отделила Россию от остальной Европы и затормозила ее развитие.

В «Философическом письме» Чаадаев утверждал, что Русь восприняла христианство из «нечистого» византийского источника и поэтому не сумела найти те силы, которые могли бы способствовать ее национальному пробуждению и развитию и обусловили бы самую возможность ее позитивного вклада в мировую цивилизацию. Такой силой, по мнению Чаадаева, являлся католицизм.

А. С. Пушкин, соглашаясь с тем, что ко времени принятия Русью христианства Византия действительно исторически пережила себя, одновременно решительно возражает против заверений Чаадаева о «чистоте» католицизма. А. С. Пушкин замечает, что история другого мнения; она, как говорит поэт, свидетельствует о «низостях папизма». Признавая известную исторически прогрессивную роль за христианством, А. С. Пушкин считал вместе с тем, что религия, в какой бы форме она не выступала, не может определять собой ход истории. Это верно тем более, писал А. С. Пушкин, что «религия чужда нашим мыслям и нашим привычкам, к счастью».

Выраженным в «Философическом письме» взглядам о значении религии для развития общества А. С. Пушкин противопоставил утверждение об определяющем значении в истории деятельности народа, которому и по его мыслям и по привычкам религиозная идеология чужда.

Не один А. С. Пушкин стремился помочь Чаадаеву выйти на правильный путь. Декабрист Якушкин, по рекомендации которого Чаадаев был принят в Тайное общество, также пытался внушить последнему необходимость отбросить религиозные настроения. Примечательно, что Якушкин не оставил своих попыток и после своей ссылки в Сибирь. Он переписывался с Чаадаевым и в своей переписке старался убедить последнего в ложности этих взглядов.

Непоследовательность Чаадаева, отразившаяся в «Философическом письме», оказалась весьма на руку современным его реакционным биографам. Именно в этой связи В. Зеньковский и утверждает, что Чаадаев «не ощущал ничего трагического в проблеме «церковь и культура»». С другой стороны, он уверяет, что в данном

вопросе Чаадаев не сказал последнего слова в истории русской мысли даже для начала XIX в., что, например, Гоголь пошел дальше Чаадаева и показал-де трагические последствия отрыва культуры от церкви. Эта проблема, разумеется, заслуживает внимания, но ее решение не имеет ничего общего с точкой зрения реакционных буржуазных историков. Трагедия замечательного русского художника — Н. В. Гоголя — возникла не на почве «разрыва культуры и церкви», а в связи с отказом от прогрессивных демократических традиций своего собственного творчества — как раз в связи с попыткой приспособить его к интересам самодержавия и церкви.

Современные философы от религии признают в Гоголе не только художника, но и мыслителя. Это признание делается, однако, в целях, не имеющих ничего общего с объективной оценкой действительного значения творчества Гоголя. Гоголь, по их утверждениям, — мыслитель лишь постольку, поскольку он «с колоссальной силой» почувствовал разлад между современной ему культурой и вечными идеалами церкви, понял, что светскую культуру нужно вернуть на путь, указанный традиционным христианством, да еще в его истинно православной форме. Духовный кризис Гоголя в последние годы современные философы от религии пытаются объяснить, во-первых, «разложением идеологии эстетического гуманизма», во-вторых, «разрывом в душе Гоголя эстетического и морального начала». Эти вымученные причины духовной драмы Гоголя последних лет его жизни реакционеры пытаются выдать за объяснение подлинных причин тупика, в который зашел Гоголь, пытавшийся примирить непримиримое — крепостничество и свободу, религию и искусство, русскую крепостническую действительность 40-х годов с собственными демократическими идеалами 30-х годов.

Подводя некоторые итоги краткому критическому рассмотрению работ буржуазных философов, их «исследованию» русской философии начала XIX в., нельзя не сказать об одной примечательной черте этих работ. В них широкое распространение получила «оригинальная» манера цитирования, приводящая к искажению мыслей русских философов. Характер и приемы этого цитирования таковы, что они не могут не вызвать возмущения своей очевидной недобросовестностью. Рекорд

в этом отношении установил Р. Хэер в своей книжке «Пионеры русской общественной мысли».

Хотя Хэер и заявляет претенциозно о том, что «ответственность за английский перевод... лежит на мне», это нисколько не мешает ему искажать, как только заблагорассудится, мысли передовых русских мыслителей, объединять в ряде случаев положения, высказанные в разное время и по различным поводам, и т. д. Это можно было бы назвать невежеством, если бы не очевидна была политическая цель подобного рода упражнений. Трудно приходится современным реакционерам от философии, если с помощью таких приемов они рассчитывают убедить кого-либо в правильности своих воззрений на историю русской философии. Произвольное цитирование — оружие в борьбе реакционных идеологов против передовых русских мыслителей XIX в. С его помощью они надеются привить западноевропейскому и американскому читателю искаженное, превратное представление о русской философии.

Неправильно было бы считать, что реакционная фальсификаторская деятельность буржуазных историков русской философии остается безнаказанной и не разоблачается за рубежом. Исторические «изыскания» конов и томпкинсов, симмонсов и хэеров встречали и встречают отпор со стороны прогрессивных историков, со стороны многих честных ученых. Ведущаяся на страницах газет, в журналах и монографиях полемика между сторонниками реакционной точки зрения на историю русской философии и их противниками, отстаивающими научный метод исследования, является конкретным выражением борьбы двух основных направлений в истории философии — материализма и идеализма. Недостойные честных ученых попытки современных идеалистов исключить из истории русской философии всех тех, кто не подходит под идеалистический аршин, вызвали протесты со стороны прогрессивных ученых.

В вышедшей в 1955 г. в Англии книге Дж. Льюиса «Марксизм и иррационалисты», автор правильно указал на то, что идейное философское наследие русских революционных демократов является оружием, которого нельзя недооценивать и в сегодняшней борьбе с иррационалистическими тенденциями в буржуазной философии.

Известный американский философ Дж. Соммервилл в рецензии на книгу Зеньковского «История русской философии», опубликованной в американском журнале «Philosophical Review», замечает:

«Через оба тома отца Зеньковского проходит тезис, которого он наивно придерживается: имеется только одна русская и истинная философия, которая не только религиозна, но и, в особенности, христианско-ортодоксальна»¹. Американский ученый, свободный от религиозного догматизма современных церковников, правильно подметил порочность основной линии христианского истолкования истории русской философии.

Реакционные буржуазные историки философии интересуются историей русской философии не по причине любви к истине. История русской философии находится в фокусе внимания буржуазных теоретиков потому, что они рассматривают ее как поле боя с социализмом, с коммунистической идеологией. Критикуя и фальсифицируя передовые течения идейной мысли в России, буржуазные теоретики стремятся развенчать русскую материалистическую традицию. Отрицая богатейшее идейное наследство передовой русской мысли, они пытаются подкрепить свой обветшалый тезис об отсутствии связи и преемственности между социалистической идеологией и передовым идейным наследством прошлого.

Эти попытки беспочвенны. Социалистическое общество бережно хранит величайшие завоевания лучших умов прошлого — борцов с обскурантизмом, мистикой, бесплодным идеализмом — наследство русского освободительного движения.

¹ «Philosophical Review», v. XVI, 1956, p. 31.

**ФИЛОСОФИЯ В. Г. БЕЛИНСКОГО
В КРИВОМ ЗЕРКАЛЕ
БУРЖУАЗНЫХ КОММЕНТАТОРОВ**

Влияние, оказанное на развитие русской общественной мысли и литературы Белинским, столь велико и столь очевидно, что ни один исследователь этого развития, даже враждебно относящийся к идеям Белинского, не в состоянии обойти его имя, исключить его из истории русской культуры. Но именно сила влияния Белинского на поколения передовой русской интеллигенции постоянно вызывала у противников революционного и материалистического направления в русской мысли стремление преуменьшить это влияние, принизить действительную историческую роль выдающегося критика и мыслителя.

Идейная борьба вокруг имени Белинского идет свыше столетия. Уже через несколько лет после смерти Белинского противники революционной демократии поспешили объявить «критику гоголевского периода» устаревшей, ее идеи — несостоятельными, суждения — ошибочными, а направление, данное ею литературной критике, — ложным и вредным. Такую попытку развенчать Белинского, парализовать его влияние на русскую литературу и общественную мысль предпринял А. В. Дружинин — один из видных представителей либеральной эстетики и литературной критики 60-х годов. Статья Дружинина «Критика гоголевского периода русской литературы и наши к ней отношения» (1856) тогда же получила резкую отповедь со стороны Чернышевского, блестяще защитившего Белинского в знаменитых «Очерках гоголевского периода русской литературы».

Спор демократа Чернышевского и либерала Дружинина об оценке исторической роли Белинского уже содержал в себе основные линии и тенденции дальнейшей борьбы либерального и демократического направлений в русской мысли вокруг имени великого критика. В нашу задачу не входит освещение всех этапов и перипетий этой борьбы. Отметим лишь, что чем реакционнее становилась русская буржуазия, чем яснее обрисовывался ее переход на сторону контрреволюции, тем ожесточеннее нападали ее идеологи на Белинского, тем большей злобой дышали их «труды», чернившие и искажавшие его светлый образ. Нельзя не вспомнить в этой связи позорно знаменитые «Вехи», которые Ленин назвал «энциклопедией либерального ренегатства»¹, крупнейшими вехами «на пути *полнейшего разрыва* русского кадетизма и русского либерализма вообще с русским освободительным движением, со всеми его основными задачами, со всеми его коренными традициями»².

«Поток реакционных помоев», вылитых «Вехами» на демократию, не миновал и Белинского. «Вехи» пытались представить великого критика выразителем чуждых народу «интеллигентских» взглядов и настроений, «уничтожали» Белинского как публициста, объявляли вредным его влияние на последующую русскую публицистику и литературную критику.

Разоблачая клевету «Вех», Ленин раскрыл глубоко демократическое и прогрессивное содержание идей передовых русских мыслителей середины XIX в., в том числе Белинского. Ленин показал, что именно эти мыслители выражали интересы, настроения и чаяния широких трудящихся масс России, в первую очередь — крепостного крестьянства. Приведя слова «Вех» о том, что письмо Белинского к Гоголю есть «пламенное и классическое выражение интеллигентского настроения» и что «история нашей публицистики, начиная после Белинского, в смысле жизненного разумения — сплошной кошмар», Ленин писал:

«Так, так. Настроение крепостных крестьян против крепостного права, очевидно, есть «интеллигентское» настроение. История протеста и борьбы самых широких

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 107.

² Там же.

масс населения с 1861 по 1905 год против остатков крепостничества во всем строе русской жизни есть, очевидно, «сплошной кошмар». Или, может быть, по мнению наших умных и образованных авторов, настроение Белинского в письме к Гоголю не зависело от настроения крепостных крестьян? История нашей публицистики не зависела от возмущения народных масс остатками крепостнического гнета?

«Московские Ведомости» всегда доказывали, что русская демократия, начиная хотя бы с Белинского, отнюдь не выражает интересов самых широких масс населения в борьбе за элементарнейшие права народа, нарушаемые крепостническими учреждениями, а выражает только «интеллигентское настроение».

Программа «Вех» и «Московских Ведомостей» одинакова и в философии, и в публицистике¹.

Великая Октябрьская социалистическая революция и победа социализма положили конец литературной «деятельности» идеологов контрреволюционной буржуазии внутри нашей страны. На клевете против великих русских мыслителей и общественных деятелей специализируются ныне жалкие отщепенцы, белоэмигранты, до сих пор претендующие на роль истинных представителей русского народа. В фальсификации истории русской общественной мысли активно участвует также ряд зарубежных буржуазных идеологов, считающихся на Западе «специалистами» по русской культуре. Главная цель, преследуемая ими, состоит в том, чтобы нанести удар по марксистско-ленинской идеологии, утвердившейся в Советском Союзе, по новой, советской социалистической культуре. Именно с этой целью стремятся они дискредитировать демократические и социалистические элементы русской национальной культуры.

Особенно ненавистны им то уважение и та любовь, которые народы многонационального советского государства питают к именам великих русских революционных демократов XIX в. Современные фальсификаторы истории русской мысли никак не могут примириться с тем, что советские ученые, следуя Ленину, рассматривают Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова как предшественников русской революционной социал-демо-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 108.

кратии, что труды революционеров-демократов XIX в. широко издаются и изучаются в Советском Союзе и составляют предмет законной национальной гордости русского народа, важную часть того духовного наследия, на которое опирается советская многонациональная социалистическая культура. Вполне понятно поэтому, что главным объектом фальсификаторских операций является идейное наследство русских революционных демократов XIX в., в том числе Белинского.

В идейной борьбе вокруг наследия Белинского всегда большое место занимал вопрос об общественно-политическом облике знаменитого критика, о политической направленности и политическом смысле его идейных исканий и его литературной деятельности. В ходе этой борьбы давно уже отчетливо выявилась тенденция противников революционной демократии *затушевывать революционное содержание* взглядов Белинского в 40-х годах. Ряд либеральных писателей и историков пытался представить Белинского человеком, основа популярности и влияния которого лежала не в одушевлявшем всю его деятельность в 40-х годах протесте против крепостничества, самодержавия и всякого рода духовных защитников самодержавно-крепостнических учреждений, а в «моральной подкладке» его взглядов. Либералы готовы были подчас восхвалять «великое сердце» Белинского, но пытались завуалировать тот живейший интерес к насущным общественно-политическим вопросам, ту страстную ненависть к самодержавно-крепостническому и вообще к эксплуататорскому общественному порядку, которые давали жизнь и силу этому «великому сердцу» и пронизывали собой политические и философские, этические и эстетические взгляды критика.

Старую версию об «аполитичности» Белинского встречаем мы и в ряде книжек, выпущенных за последние годы реакционными буржуазными историками русской общественной мысли.

Эту версию пытается возродить, например, Р. Хэер в своей книге «Пионеры русской общественной мысли», изданной в 1951 г.¹

¹ Ричард Хэер считается в Англии специалистом по истории русской культуры. Однако, в книге Хэера, не говоря уже о ее глубоко ложной общей концепции, содержится ряд таких грубых фак-

Хэер утверждает, будто бы Белинский был человеком по существу своему аполитичным, редко думал и писал с политических позиций, ставил перед собой отнюдь не политические цели, бежал, как от чумы, от политических споров и боролся лишь против «духовного застоя» в русском обществе при режиме Николая I.

Доказательства? — Да никаких доказательств, одни лишь голословные утверждения, общие фразы. Хэер, очевидно, понимает, что трудно почерпнуть доказательства «аполитичности» Белинского в работах и письмах критика, и предпочитает не утруждать себя высасыванием таких «доказательств» из пальца. Место аргументов и фактов занимают в книге Хэера резкие выпады против советских ученых. Хэер заявляет, что, рассматривая Белинского как революционного демократа, советские исследователи ставят телегу перед лошадью, превращают Белинского из живой фигуры в «схему» и т. п. Хэер действует по весьма простому рецепту: рассуждая о русских революционных демократах XIX в., говори обратное тому, что пишут о них советские ученые, — и наверняка прослывешь в кругах реакционной буржуазии знатоком и серьезным исследователем истории русской общественной мысли.

Еще дальше, чем Хэер, идет в искажении политического облика Белинского немецкий «исследователь» русской общественной мысли — Петер Шайберт. В посвященной Белинскому главе своей книги «От Бакунина к Ленину. История русской революционной идеологии», том I (1956), Шайберт пытается доказать, что в конце своей жизни Белинский стал сторонником самодержав-

тических ошибок, которые свидетельствуют отнюдь не о широте и глубине знаний Хэера в области русской литературы и общественной мысли. Приведем лишь один пример, звучащий совершенно анекдотически. В главе V («Пять славянофилов-политиков») Хэер, рассматривая взгляды Ф. Тютчева, приводит четыре строки из известного стихотворения Тютчева «Последняя любовь»

О, как на склоне наших лет...
Полнеба обхватила тень,
Лишь там, на западе, бродит сиянье —
Помедли, помедли, вечерний день,
Продлись, продлись, очарованье!

Хэер усматривает в этих строках свидетельство того, что «иногда даже грозные перспективы Запада казались ему (Тютчеву) светлее мрачной отчизны». Как говорится, комментарии излишни.

вия, защитником идеи «просвещенного абсолютизма» и поклонником буржуазии. Сторонником капиталистических порядков и американского образа жизни рисует Белинского и Ярмолинский в книге «Путь к революции. Век русского радикализма» (1957). Конечно, «доказывать» подобные утверждения можно лишь путем самого беззастенчивого обращения с источниками, путем прямого замалчивания или грубого искажения высказываний Белинского. Именно так и поступают П. Шайберт и А. Ярмолинский.

Весьма характерна в этом отношении та операция, которую проделывает Шайберт над знаменитым «Письмом к Гоголю».

Отводя несколько страниц специальному рассмотрению проблемы «Белинский и Гоголь», точнее — рассмотрению полемики Белинского с Гоголем по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями», Шайберт излагает *некоторые* мысли, высказанные Белинским в письме Гоголю из Зальцбрунна, цитирует *некоторые* его строки.

Мы не случайно дважды подчеркнули в предыдущей фразе слово «некоторые». Именно проследив, как излагает и как цитирует Шайберт «Письмо к Гоголю», можно раскрыть те приемы, при помощи которых он пытается сделать убедительной собственную интерпретацию этого письма.

Шайберт обращается исключительно к той части «Письма», которая посвящена критике православной церкви и духовенства и содержит замечательные мысли Белинского о русском народе как народе по натуре своей атеистическом. Изложив эту часть письма Белинского, Шайберт считает тем самым вполне доказанным выдвигаемый им тезис, будто бы «центральная мысль» Белинского в «Письме к Гоголю» — «противопоставление Христа — церкви, иерархии и с ними вместе — неравенству»¹.

Позвольте! — скажет читатель, которому известен полный текст знаменитого «Письма к Гоголю». — Да, Белинский действительно резко критиковал в своем письме похвалы, расточаемые Гоголем православной церкви. И действительно, Белинский, будучи убежденным атеистом, продолжал, однако, считать Христа реально суще-

¹ P. Scheibert, Von Bakunin zu Lenin, p. 208.

ствовавшей исторической личностью и склонен был видеть в раннем христианстве своеобразное учение «свободы, равенства и братства». Но ведь критика церкви с ее ортодоксией и иерархией — лишь одна из сторон богатейшего идейного содержания «Письма к Гоголю». Куда делись у Шайберта полные гневной иронии строки Белинского о гоголевском «дифирамбе любовной связи русского народа с его владыками»? ¹ Где слова критика, обращенные к Гоголю: «...предоставляю Вашей совести упиваться созерцанием божественной красоты самодержавия (оно покойно, да, говорят, и выгодно для Вас); только продолжайте благоразумно созерцать ее из вашего прекрасного далека: вблизи-то она не так красива и не так безопасна»... ² Почему исчезли из изложения и анализа «Письма» строки, в которых Белинский указывает на «самые живые, современные национальные вопросы в России», выдвигая на первое место «уничтожение крепостного права»? ³ И много подобных вопросов может задать читатель, встретившийся с шайбертовской интерпретацией одного из значительнейших памятников передовой русской мысли XIX в.

Впрочем, ответ на эти вопросы найти нетрудно. Ведь придерживаясь в изложении точного смысла «Письма» Белинского, добросовестно и всесторонне раскрывая его содержание, никак не докажешь того, что хочет доказать Шайберт, — что протест Белинского в этом письме будто бы не политико-революционный, что Белинский выдвигает на первый план не уничтожение угнетающих человека общественных порядков, а «внутреннюю свободу» человека и озабочен в первую очередь установлением различий между учением Христа и церковной ортодоксией. Ведь приведя слова Белинского о «робких и бесплодных полумерах» правительства в пользу «белых негров», не так-то просто заставить читателя поверить в то, что Белинский якобы высоко ценил заботу правительства Николая I о русском народе и все более готов был «предоставить себя в распоряжение самодержавия». Короче говоря — не скрыв и не

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. X, М., 1956, стр. 215.

² Там же, стр. 216.

³ Там же, стр. 213.

искажив правду, не докажешь неправды. Этого «принципа» и придерживаются современные фальсификаторы русской общественной мысли, в том числе А. Ярмолинский, который пытается представить письмо Белинского к Гоголю как выражение умонастроений «либерального западничества».

Нельзя пройти мимо распространяемых фальсификаторами утверждений (их мы встречаем и у Шайберта, и у Хэера), будто бы в последние годы жизни Белинский был сторонником «просвещенного абсолютизма» и возлагал все надежды в деле освобождения крестьян на царское правительство. В качестве «доказательства» веры Белинского в «просвещенный абсолютизм» обычно приводятся слова критика из письма к Анненкову от 15 февраля 1848 г. о том, что «верующий друг» (т. е. Бакунин) и славянофилы «сильно помогли мне сбросить с себя мистическое верование в народ», что «всегда и все делалось через личности» и что для России «нужен новый Петр Великий»¹, а также высказывания Белинского в письме к Анненкову в декабре 1847 г.

Советские исследователи отнюдь не замалчивают этих высказываний Белинского. Руководствуясь марксистским принципом конкретно-исторического подхода к анализу и оценке взглядов того или иного мыслителя, они учитывают, что Белинский жил в эпоху, когда в России не было еще революционной ситуации и антикрепостнические выступления народных масс еще не достигли той силы и того размаха, как в канун и в период проведения крестьянской реформы 1861 г. Естественно поэтому, что основоположник русской революционной демократии, действовавший в 40-х годах, еще не мог поставить вопрос о народной революции как единственном пути уничтожения самодержавно-крепостнических порядков с той ясностью и обоснованностью, с какой поставили его позднее Чернышевский и Добролюбов. Неудивительно также, что в мировоззрении Белинского отразилась сравнительная (относительно 60-х годов) слабость народного антикрепостнического движения (ибо он не мог еще видеть революционного народа в самой России в 40-х годах XIX в.). В советской науке призна-

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. XII, М., 1956, стр. 467—468.

но также, что Белинский несколько переоценивал и идеализировал личность Петра I и ее роль в русской истории.

Но если не хвататься, как это делают Шайберт, Хэер, Ярмолинский и им подобные, за отдельные слова и фразы Белинского, а, суммируя и анализируя его высказывания последних лет жизни, устанавливать главную, решающую линию его политических убеждений, то нетрудно увидеть, что линию эту определяли вера в силы народа и надежда на освобождение народа от всякого гнета, от всякого деспотизма.

Что же касается «оптимизма» Белинского в вопросе об освобождении крестьян «сверху», его «надежд» в деле ликвидации крепостного права на царское правительство, то и здесь дело обстоит совсем не так, как пытаются изобразить Шайберт или Ярмолинский.

Белинский считал, что положение в стране может вынудить царское правительство пойти на отмену крепостного права. В «Письме к Н. В. Гоголю» он писал, что правительство «хорошо знает, что делают помещики со своими крестьянами *и сколько последние ежегодно режут первых*»¹. Но не менее ясно видел он и то, что правительство отнюдь не руководствуется заботой о народе, а стоит на страже интересов дворян-помещиков. Поистине изумительна по своей проницательности характеристика Белинским позиции правительства в крестьянском вопросе: «правительство решительно не хочет дать свободу крестьянам без земли, *боясь пролетариата*, и в то же время *не хочет, чтобы дворянство осталось без земли, хотя бы и при деньгах*»². А пока правительство тянет и колеблется, народ просыпается. Если правительство не осмелится само пойти на освобождение крестьян — вопрос решится «сам собою, другим образом, в 1000 (раз) более неприятным для русского дворянства»³. Нужно ли говорить о том, что Белинский во все не был заинтересован в «приятном для русского дворянства» способе уничтожения крепостничества; напро-

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. X, стр. 213. (Курсив мой.— З. С.)

² Там же, т. XII, стр. 436. (Курсив мой.— З. С.)

³ Там же, стр. 438—439.

тив, всеми силами души он желал удовлетворения нужд и чаяний крестьянских масс.

Заметим, что две последние цитаты взяты нами из того самого письма к Анненкову в декабре 1847 г., на которое так усердно ссылаются защитники версии об оптимистической и безусловной вере Белинского в освободительные устремления правительства Николая I. Конечно, ни намек на приведенные нами высказывания Белинского не встретим мы у защитников этой версии. А в результате всякого рода «умолчаний» автор «Письма к Гоголю» превращен в ...поклонника Николая Палкина.

Те же приемы умышленного замалчивания главного и произвольного толкования отдельных, выхваченных из общей связи, высказываний Белинского встречаем мы в современных реакционных буржуазных исследователей русской общественной мысли и в тех случаях, когда речь заходит об оценке Белинским буржуазии и ее исторической роли.

Шайберт, о котором мы уже много говорили, заканчивает главу о Белинском разделом «Встреча с Европой и возвращение в Россию (1847—1848)». Он утверждает здесь, что во время поездки в Западную Европу (в Германию и Францию) в 1847 г. Белинский будто бы не проявлял никакого интереса к западноевропейской жизни и что «во всяком случае» герценовское аристократически-эстетическое отрицание буржуазии «не произвело на него никакого впечатления». Для Белинского, видите ли, все дело по-прежнему лишь в «просвещении», а двигателями этого просвещения он готов признать и буржуазию и даже деспотическое правительство. И подобный вздор говорится о Белинском, который принимал самое активное участие в спорах вокруг герценовских «Писем из Avenue Marigny» и защищал Герцена от нападок Боткина, Корша, Грановского, о Белинском, который в известном письме к Боткину в декабре 1847 г. дал убийственную характеристику капиталистов: «горе государству, которое в руках капиталистов. Это люди без патриотизма, без всякой возвышенности в чувствах. Для них война или мир значат только возвышение или упадок фондов — далее этого они ничего не видят»¹.

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 449.

Советские исследователи детально и всесторонне осветили взгляды Белинского на буржуазию и ее историческую роль. Они показали глубокий историзм Белинского в оценке буржуазии, справедливое различие Белинским буржуазии, борющейся против феодализма, и «буржуазии торжествующей», стремление учесть различия отдельных социальных групп и прослоек внутри буржуазии, наконец, проницательность мысли Белинского о том, что промышленность — источник не только великих зол, но и великих благ для общества. В отличие от мелкобуржуазных социалистов типа Луи Блана Белинский исторически подошел к оценке буржуазии; он прекрасно видел, что в сравнении с феодально-крепостным строем капитализм является прогрессивным шагом в общественном развитии. Однако критик не думал увековечивать царство капитала, считая, что рано или поздно капитализму придет на смену социализм. Но какое дело Шайберту и Ярмолинскому до всей совокупности суждений Белинского о буржуазии и о капиталистических порядках в Западной Европе? Выхватывается одна фраза из письма Белинского к Анненкову в феврале 1848 г. — и готово: Белинский подан в виде либерала, восторгающегося французской буржуазией!

Нельзя не отметить, что многим современным буржуазным историкам русской общественной мысли особенно не по душе пришлось революционный патриотизм Белинского и его горячая вера в великое будущее русского народа. Да и трудно было бы ожидать, чтобы эти стороны мировоззрения Белинского возбудили бы симпатию у людей, враждебно относящихся к Советскому Союзу, где ныне исполнились замечательные пророчества Белинского о светлом и великом будущем его отечества.

А для того чтобы дискредитировать и очернить патриотизм Белинского, вводится в действие простой и грубый прием: патриотизм этот лишается его революционного содержания и отождествляется с реакционнейшим национализмом царского правительства и его идейных прислужников. В результате у Шайберта, например, оказывается, что, поскольку Белинский решительно подчеркивал самобытность древней русской культуры и не был сторонником норманской теории, его исторические суждения лишь «по тону», а не по существу отли-

чались от взглядов теоретиков «официальной народности». Остается только удивляться тому, что царское правительство готовило Белинскому «тепленький каземат» в Петропавловской крепости. Недогадливы, наверное, были Николай I с Шевыревым, не распознали в Белинском своего единомышленника. А вот Шайберт до этого додумался!

Старыми, затрепанными русским контрреволюционным либерализмом методами дискредитации Белинского пользуются современные буржуазные идеологи и при освещении философских и эстетических взглядов выдающегося русского мыслителя.

До сих пор в «трудах» реакционных историков русской общественной мысли всерьез обсуждается давно решенная самой жизнью «проблема»: имеет ли право Белинский на то, чтобы занять место в истории русской философии. И до сих пор находятся еще «ученые», которые отказывают ему в этом праве. Лосский, например, в своей «Истории русской философии» заявляет, что Белинский, хотя и имел философские взгляды, изменение которых отражалось на его произведениях, однако «ничего не сделал для дальнейшего развития философии как таковой. И я говорил о нем так пространно только потому, что он оказал большое влияние на русскую культуру как замечательный литературный критик, обладавший прекрасным эстетическим вкусом»¹.

Некоторые «исследователи», в частности Зеньковский, вынуждены признать, что Белинского невозможно отделить от русской философии. Но включается в нее идейное наследие русского мыслителя со всякого рода оговорок, и роль Белинского в развитии русской философской мысли всячески преуменьшается.

Что касается самих философских взглядов Белинского, то их анализ в большинстве случаев ограничивается лишь рассмотрением философской эволюции Белинского в 30-х и в начале 40-х годов. Последний же, наиболее зрелый, материалистический период развития философских взглядов критика почти полностью игнорируется и оценивается в высшей степени пренебрежительно. Нетрудно понять это: ведь именно прочная материалистическая традиция в русской философской

¹ Лосский полагает, что уделить Белинскому три с половиной страницы значит говорить о нем «пространно».

мысли ненавистна Лосскому, Зеньковскому и им подобным фальсификаторам русской философии, именно роль и значение этой традиции стремятся они очернить и принизить.

В своем стремлении «изничтожить» материалистическую традицию в передовой русской философии Лосский доходит до того, что вопреки всем очевидным фактам утверждает, что Белинский будто бы никогда не был материалистом. Он не в состоянии, правда, обойти известные слова Белинского в статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» о материальных основах психической жизни, но заявляет при этом, что слова эти «могут быть истолкованы по-разному» и что во всяком случае «они не имеют ничего общего с воззрениями материалистов».

О «доводах», при помощи которых Лосский пытается обосновать это по меньшей мере странное утверждение, стоит упомянуть лишь для того, чтобы наглядно показать, до какой степени грубо и неловко этот «специалист» по русской философии подтасовывает факты.

В статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» Белинский писал:

«Что составляет в человеке его высшую, его благороднейшую действительность? — Конечно, то, что мы называем его духовностью, т. е. чувство, разум, воля, в которых выражается его вечная, непреходящая, необходимая сущность. А что считается в человеке низшим, случайным, относительным, преходящим? — Конечно, его тело. Известно, что наше тело мы сыздетства привыкли презирать, может быть, потому именно, что, вечно живя в логических фантазиях, мы мало его знаем». И далее Белинский продолжал: «Вы, конечно, очень цените в человеке чувство? — Прекрасно! — так цените же и этот кусок мяса, который бьется в его груди, который вы называете сердцем и которого замедленное или ускоренное биение верно соответствует каждому движению вашей души. — Вы, конечно, очень уважаете в человеке ум? — Прекрасно! — так останавливайтесь же в благоговейном изумлении и перед массой его мозга, где происходят все умственные отправления, откуда по всему организму распространяются, через позвоночный хребет, нити нервов, которые суть органы ощущений и чувств и которые исполнены каких-то до того тонких жидкостей, что они ускользают от материального наблюдения и не даются

умозрению. Иначе вы будете удивляться в человеке следствию мимо причины или — что еще хуже — сочините свои небывалые в природе причины и удовлетворитесь ими»¹.

Кажется, совершенно ясно, что эти горячие слова Белинского имеют своей целью показать, что духовная деятельность человека, обычно считаемая высшей и благороднейшей его стороной, обусловлена материальными, физиологическими процессами, происходящими в человеческом организме. Эту-то предельно ясную мысль Белинского пытается Лосский запутать и извратить. Но делает он это столь грубо, что сам попадает в неловкое и смешное положение. В самом деле, смешной и жалкой выглядит уловка Лосского, приписывающего Белинскому то самое мнение (о духовном как «высшем и благородном» и о физическом как низшем и случайном), которое Белинский опровергает. Видно, плохи дела Лосского и ему подобных идеалистов, если им приходится прибегать к столь низкопробным приемам «доказательства».

В отличие от Лосского Зеньковский не отрицает того, что в 40-х годах Белинский стал материалистом. Но он даже не считает нужным рассматривать материалистические взгляды Белинского и смаху объявляет их «упрощенным материализмом», утверждает, что в последние годы публицист в Белинском окончательно отодвигает в нем запросы философского характера.

Что касается философских взглядов Белинского в 30-х и в начале 40-х годов, то их «анализ» в книжке Зеньковского целиком выдержан в духе той теологической концепции истории русской философии, которой придерживается сам Зеньковский. Белинский для него по существу своему религиозный мыслитель, хотя религиозность его, по мнению Зеньковского, не церковная и даже враждебная церкви. Считая движущей силой внецерковного направления в русской мысли мотивы «персонализма», интерес к личности, к ее свободе и утверждению, Зеньковский усматривает такой «персонализм» и у Белинского; находит он у критика также и «теургическое беспокойство», характерное, по его мнению, для движения русской секулярной мысли в XIX в.

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. X, стр. 26.

Мы не видим смысла в том, чтобы подробно разбирать и опровергать здесь выдвинутую Зеньковским точку зрения на философское развитие Белинского. «Истолкование» Зеньковским идей Белинского рушится вместе со всей его глубоко ложной теологической концепцией развития русской мысли.

И у Лосского, и у Зеньковского, и у Хэера, и у Шайберта, и у Ярмолинского и других реакционных буржуазных авторов философская эволюция Белинского изображается как происходящая исключительно под влиянием его знакомства то с одной, то с другой немецкой философской системой (с Шеллингом, Фихте, Гегелем). Социальные же основы развития философской мысли Белинского и питавшие это развитие русские духовные традиции полностью игнорируются.

Весьма показательно, что, обращаясь к философским взглядам Белинского, названные авторы совершенно обходят вопрос о диалектике в трудах русского мыслителя, точнее — не признают этой диалектики.

Хэер, например, утверждает, что в 1841 г. Белинский «формально отрекся» от гегелевской диалектики; Шайберт идет еще дальше, прямо обвиняя Белинского в недиалектичности мышления.

Вряд ли нужно сейчас доказывать полную несостоятельность подобных утверждений и разъяснять, что в 1841 г. Белинский «отрекался» не от диалектического метода немецкого мыслителя, а от консервативной системы Гегеля, находившейся в резком противоречии с его методом. Это давно уже было доказано Чернышевским и Плехановым. Сошлемся лишь на слова самого Белинского. В 1843 г., т. е. тогда, когда критик уже полностью порвал с гегелевской идеей «примирения с действительностью», он писал, что величайшая заслуга Гегеля «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»¹.

Кажется, ясно: Белинский отнюдь не «отрекается» от гегелевской диалектики, а, напротив, признает ее огром-

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. VII, М., 1955, стр. 49—50.

ное значение в развитии философской мысли. Почему же Хэер игнорирует столь очевидные факты и грубо искажает действительное отношение Белинского к диалектическому методу Гегеля? Причина очень проста: Хэер пытается обойти одно из самых ярких свидетельств силы и самостоятельности передовой русской мысли 40-х годов, пытается скрыть от своих читателей, что лучшие представители этой мысли — Белинский и Герцен — сумели не только усвоить гегелевскую диалектику, но и увидеть ее ограниченность, и, решительно отбросив консервативные устремления Гегеля, дать диалектическому методу мышления революционное истолкование и применение.

Не было, пожалуй, в России в 40-х годах более убежденного, страстного и последовательного защитника идеи прогресса, чем Белинский. В истории природы, общества, человеческого познания, искусства — всюду он видел процесс развития, движения вперед, каждое явление стремился оценить по его месту и роли в этом движении. И самыми злейшими врагами разума и человечества были в его глазах люди, которым «хотелось бы уверить и себя и других, что застой лучше движения, старое всегда лучше нового и жизнь задним числом есть настоящая, истинная жизнь, исполненная счастья и нравственности»¹. Трудно найти хотя бы одну сколько-нибудь значительную статью или рецензию Белинского, в которых он не давал бы бой этим врагам прогресса, не доказывал бы, что «для кого настоящее не есть выше прошедшего, а будущее выше настоящего, тому во всем будет казаться застой, гниение и смерть»².

Белинский не остановился лишь на признании закономерности и положительного значения прогресса. Как известно, диалектический метод мышления требует, чтобы развитие рассматривалось как «самодвижение», «саморазвитие», т. е. как процесс, движимый внутренними импульсами, имеющий внутренние причины. Именно такой диалектический взгляд на прогресс был свойственен Белинскому. По убеждению критика, новое, обнаруживающееся в том или ином развивающемся явлении, возникает не случайно, а как необходимый результат предшествующего состояния данного явления; источник раз-

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. X, стр. 281.

² Там же, т. VIII, М., 1955, стр. 318.

вития следует искать не вне, а внутри явлений. «Прогресс,— утверждал Белинский,— относится только к тому, что развивается само из себя»¹.

Смотреть на прогресс как на саморазвитие явлений значит видеть в нем постоянное отрицание старого, отживающего, новым, возникающим и растущим в жизни. И здесь-то с наибольшей силой сказалась диалектика мышления Белинского и проявилась революционная направленность этой диалектики. «Идея отрицания» была поистине стержневой идеей всего мировоззрения Белинского в 40-х годах. Перед революционной силой этой идеи отступил Гегель, признав разумным современное общественное устройство, примирившись с ним и изменив тем самым требованиям своего собственного метода. Напротив, все помыслы Белинского в 40-х годах были устремлены на борьбу против современной ему «гноусной действительности». Убеждение в том, что «все общественные основания нашего времени требуют строжайшего пересмотра и коренной перестройки»², было главным и решающим в его общественно-политических взглядах. Именно поэтому так бесстрашно и последовательно развивал он «идею отрицания», доказывая, что прогресс человечества не имеет предела, что борьба нового со старым в общественной жизни естественна и закономерна не только в прошлом, но и в настоящем, и что победа в этой борьбе необходимо будет в конце концов на стороне нового. «Этот род прогресса,— писал Белинский,— самый прочный и несокрушимый и неодолимый: против него нет никаких мер»³.

Но борьба новых начал со старыми основаниями общественной жизни — это борьба, которую ведут люди. Живя в мире, законом которого является изменение, развитие, человек, по убеждению Белинского, не имеет права жить «сложив руки, ничего не делая, питаясь высокими мыслями и благородными чувствованиями»⁴. Его назначение — действовать «во имя возможного развития будущего из настоящего»⁵, бороться за утверждение нового. «Благо тому,— писал Белинский,— кто, не доволь-

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. X, стр. 283.

² Там же, т. XII, стр. 13.

³ Там же, т. IX, М., 1955, стр. 13.

⁴ Там же, т. VII, стр. 194.

⁵ Там же, т. X, стр. 44.

ствуясь настоящею действительностью, носил в душе своей идеал лучшего существования, жил и дышал одною мыслию — споспешествовать, по мере данных ему природою средств, осуществлению на земле идеала, — рано поутру выходил на общую работу и с мечом, и с словом, и с заступом, и с метлою, смотря по тому, что было ему по силам...»¹

Нельзя отрицать, конечно, того, что Белинский не смог научно определить перспективы и пути «возможного развития будущего из настоящего» и открыть те законы общественного развития, которые с необходимостью ведут к «отрицанию» эксплуататорского общества и утверждению социализма. Но то, что он сумел понять революционную силу диалектики и использовать эту силу для обоснования правомерности и необходимости борьбы против современного ему общественного устройства, говорит о глубине его теоретической мысли, о верности направления, в котором развивалась эта мысль.

В статье «Белинский и разумная действительность» Плеханов утверждал, что чем внимательнее изучаем мы историю умственного развития и литературной деятельности Белинского, «тем глубже проникаемся убеждением, что Белинский был самой замечательной философской организацией, когда-либо выступавшей в нашей литературе»². «И плохи, — писал Плеханов, — те «философские организации», которые не понимают его до сих пор. Они заслуживают уже не «снисходительной», а самой что ни на есть презрительной улыбки»³.

Эти слова Плеханова невольно вспоминаются, когда в наши дни «философские организации» вроде Шайберта и Хэера вновь пытаются третировать Белинского как мыслителя. В их оценках великого русского философа и критика ненависть контрреволюционеров к демократии сочетается с высокомерием гелертеров. Страницы их книг пестрят презрительными отзывами о прогрессивной русской интеллигенции, якобы полуобразованной и отличающейся поверхностностью научного мышления. На свет вытаскивается вновь старое оружие, которое еще сто лет назад пускалось в ход против Белинского: снова

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 195.

² Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения, т. IV, М., 1958, стр. 466.

³ Там же, стр. 451.

ведутся разговоры о Белинском как «недоучке», о несамостоятельности, неоригинальности и неустойчивости его мышления. Очернить прогрессивную русскую интеллигенцию XIX в. и ее выдающегося представителя — Белинского необходимо современным буржуазным идеологам для того, чтобы нанести удар по советской интеллигенции, по советской социалистической культуре.

Для буржуазных историков русской философии характерна также попытка дискредитировать и фальсифицировать эстетические взгляды Белинского, те передовые традиции в русской эстетике и литературно-художественной критике, которые были утверждены русским мыслителем и которые бережно хранит и развивает советское искусство.

Интересно отметить, что хотя резко враждебное отношение к этим традициям и объединяет различных реакционных авторов книг и статей о Белинском, однако в конкретных оценках эстетических взглядов Белинского они порой расходятся. Так, Лосский, как уже отмечалось, признает, скрепя сердце, что Белинский обладал прекрасным эстетическим вкусом. Хэер снисходительно замечает, что у Белинского «были более здоровые литературные вкусы, чем это можно было бы предполагать по его многословным, наспех написанным статьям». Шайберт же усиленно подчеркивает ограниченность, узость эстетического восприятия, будто бы характерные для Белинского в 40-х годах. Хэер, беззастенчиво игнорируя факты, заявляет, что «утомительный, опошленный и в основе своей бессмысленный спор об «искусстве для искусства», о «башне из слоновой кости» и т. п. просто не существовал для него» (т. е. для Белинского). Шайберт же со злобой утверждает, что в последние годы жизни Белинского его глаза «полностью закрылись для всех эстетических моментов» и он требовал от искусства лишь чистой «актуальности». Даже одну и ту же цитату из Белинского (известное место в статье «Взгляд на русскую литературу 1847 года» о сходстве и различиях между писателем и ученым) Хэер и Шайберт приводят для подтверждения противоположных мыслей: один, для того чтобы доказать враждебность Белинского сухому рационализму в искусстве, а другой — для доказательства того, будто бы критик подходил к искусству так же, как к науке.

Конечно, главная причина такой «разноголосицы» заключается просто-напросто в том, что разные авторы избирают различные тактические приемы в борьбе против принципов советского искусства и литературно-художественной критики, их преимущества с идеями русских революционных демократов. Одни, как, например, Хэер, стремятся доказать, будто бы советское искусство и литературная критика отошли от установок Белинского в эстетике, другие же (Шайберт) утверждают, что советские писатели и критики прямо следуют этим установкам. Мы потому именно и обратили внимание на «разноголосицу» в этом вопросе, что она очень ясно обнажает подоплеку претендующих на «научную объективность» рассуждений об эстетике Белинского (а также, конечно, и о его общественно-политических и философских взглядах) в «трудах» современных фальсификаторов идейного наследства русских революционеров-демократов.

Нам кажется вместе с тем, что указанная «разноголосица» имеет и другую причину. Слишком трудно на чисто зачеркнуть многие оценки произведений искусства и творчества художников, данные Белинским, слишком трудно отрицать наличие у него прекрасного эстетического вкуса, тонкого эстетического чувства — перед такой задачей отступают даже некоторые завзятые враги русской революционной демократии.

В центре идейной борьбы вокруг эстетики Белинского по-прежнему остается то понимание связи искусства с общественной жизнью, к которому пришел Белинский в 40-х годах и которое было унаследовано в дальнейшем передовой русской критикой.

Взгляды Белинского на общественную роль искусства не раз излагались и анализировались в работах советских исследователей. Мы остановимся здесь лишь на некоторых важных идеях Белинского, свидетельствующих о глубоко прогрессивном и плодотворном направлении его эстетической мысли.

Одной из характернейших особенностей мировоззрения Белинского в 40-х годах была глубокая враждебность индивидуализму, попыткам отделить интересы личности от интересов общества. Эта черта во многом объясняет позицию критика в это время в вопросе об отношении искусства к обществу.

«Социальность, социальность — или смерти! Вот девиз мой. Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность? Что мне в том, что гений на земле живет в небе, когда толпа валяется в грязи?.. Что мне в том, что для избранных есть блаженство, когда большая часть и не подозревает его возможности? Прочь же от меня блаженство, если оно достояние мне одному из тысяч! Не хочу я его, если оно у меня не общее с меньшими братьями моими!»¹ Эти страстные, вылившиеся из самой глубины души слова — не только свидетельство благородного революционного гуманизма самого Белинского. Они убедительно говорят также о том, что настоящим человеком мог быть в глазах Белинского только тот, кто не замыкался в скорлупе узколичных переживаний и устремлений, а рассматривал себя как часть «общего», связывал свою жизнь, свои интересы с жизнью и интересами «меньших братьев». И не о пассивных сочувствиях и платонических воздыханиях о судьбе этих «меньших братьев» шла речь у Белинского. Истинное призвание человека Белинский видел в активной общественно-преобразующей деятельности, способствующей достижению общественного идеала.

Если таково призвание человека вообще, то с тем большим основанием может и должно оно быть призванием и назначением художника, по природе своей обладающего огромными возможностями для воздействия на людей, возможностями воспитать их чувство и мысль, развить их сознание, воодушевить их передовыми идеалами. Эта идея и легла в 40-х годах в основание борьбы Белинского против «чистого» искусства, за искусство, активно служащее общественным интересам.

Враги Белинского и революционно-демократической эстетики вообще исписали немало страниц, пытаясь доказать, будто бы Белинский и его последователи унижали и профанировали искусство. В действительности было обратное: утверждая и защищая идею служения искусства интересам общества, выступая против «чистого» искусства, революционные демократы боролись не только за интересы общества, но и за интересы развития самого искусства, указывали искусству тот путь, на котором оно только и может найти неиссякаемый источник для

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 69.

своей силы. Глубоко прав был Белинский, когда утверждал, что «отнимать у искусства право служить общественным интересам — значит не возвышать, а унижать его, потому что это значит — лишать его самой живой силы, т. е. мысли, делать его предметом какого-то сибаритского наслаждения, игрушкой праздных ленивцев»¹.

Вопреки утверждениям идейных противников Белинского, в том числе и нынешних его «низвергателей» из лагеря буржуазных идеологов, Белинский отнюдь не приносил в жертву на алтарь «просвещения» и «общественного прогресса» ни интересы искусства, ни свободу художника. Тем-то и замечательны взгляды Белинского и его последователей на общественную роль искусства, что взгляды эти были плодотворной попыткой слить воедино интересы художника как личности, интересы искусства и интересы общества. Можно, конечно, как это делают «исследователи» типа Шайберта и Хэера, отмахнуться от сколько-нибудь серьезного разбора взглядов Белинского на отношение искусства к общественной жизни и, преподнеся читателям до крайности вульгаризированные обрывки мнений и высказываний критика, объявить его идеи несостоятельными и вредными. Но сколько-нибудь объективный, сколько-нибудь беспристрастный анализ работ Белинского неизбежно покажет, с какой убедительностью сумел Белинский доказать, что именно связь художника с коренными устремлениями, чаяниями, думами и волнениями современного ему общества дает общественную значимость его произведениям, что великий художник потому и велик, что корни его чувств, мыслей, радостей и страданий глубоко вросли в историческую почву современной ему действительности, что он сумел стать выразителем передовых стремлений своего времени. И, значит, интересы самого художника, самого искусства глубоко враждебны индивидуализму, замыканию в тесный мир «опоэтизированного эгоизма», отгораживанию от насущных общественных вопросов. Все написанное Белинским в 40-х годах развенчивает и разрушает те обветшалые идеи буржуазного индивидуализма, за которые пытаются и в наши дни уцепиться враги общественного прогресса, противники демократии и социализма.

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. X, стр. 311.

ФИЛОСОФИЯ А. И. ГЕРЦЕНА И ЕЕ ИЗВРАЩЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Имя А. И. Герцена дорого каждому советскому человеку. Мы свято храним память о великом мыслителе и революционном деятеле, оставившем неизгладимый след в освободительном движении, в истории общественно-политической жизни России.

С юношеских лет и до последних дней жизни Герцен без устали боролся с общественным злом — с царским самодержавием и европейской реакцией, с крепостничеством и европейским капитализмом, с религиозной мистикой и философским идеализмом.

Исключительное внимание философским, социально-экономическим и общественно-политическим взглядам А. И. Герцена уделил В. И. Ленин. Он рассматривал деятельность А. И. Герцена как важный этап русского освободительного движения, как целую эпоху в развитии русской общественной мысли. В классической работе В. И. Ленина «Памяти Герцена» (1912) дана исчерпывающая научная оценка мировоззрения и деятельности выдающегося мыслителя и революционера. В этой статье В. И. Ленин показал материализм философских убеждений и революционный демократизм общественно-политических взглядов Герцена. Герцен, писал В. И. Ленин, сумел встать «в уровень с величайшими мыслителями своего времени... Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом»¹. В. И. Ленин справедливо

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 9—10.

считал Герцена одним из величайших предшественников российской социал-демократии.

Труды В. И. Ленина дают ключ к исследованию самых трудных, самых сложных сторон деятельности А. И. Герцена, ибо в этих трудах вскрыты противоречия во взглядах А. И. Герцена и вместе с тем рельефно выделено то главное, что характеризует его воззрения: философский материализм, ненависть к идеализму, революционный демократизм, вера в социальное освобождение России.

Не случайно Герцен привлекал и привлекает к себе внимание многочисленных исследователей как в нашей стране, так и за ее пределами.

В данном разделе мы рассмотрим некоторые основные приемы идеалистической критики и интерпретации взглядов А. И. Герцена современными западноевропейскими буржуазными биографами и исследователями. Само по себе внимание к Герцену является свидетельством огромного значения его материализма и революционного демократизма для истории русской общественной мысли, философии и в определенной степени — для современности¹.

Анализируя формирование взглядов А. И. Герцена, современные буржуазные историки философии исходят из некоторых, характерных для них идей.

Одна из них — попытка доказать, что мировоззрение А. И. Герцена формировалось путем «чистого» восприятия идей западноевропейского философского идеализма. Эта точка зрения характерна для многих современных буржуазных историков философии. Ее защищает, например, западногерманский теоретик П. Шайберт в своей книге с претенциозным названием: «От Бакунина к Ленину». Книга издана в Западной Германии небезызвестным Восточноевропейским институтом².

Шайберт утверждает, что Герцен как мыслитель начал осознавать себя лишь с той поры, как обратился к изучению немецкого идеализма. С точки зрения выяснения духовного облика молодого Герцена для Шайберта

¹ На эту сторону дела обратил внимание английский теоретик-марксист Джон Льюис. В своей книге «Марксизм и иррационалисты» (*J. Lewis, Marxism and Irrationalists*, London, 1955, p. 130) он указал на значение материалистических идей А. И. Герцена для критики современного иррационализма.

² *P. Scheibert, Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien, 1840—1895, Bd. I, Leiden, 1956.*

важны только две проблемы: «Герцен и немецкая философия» и «Герцен и славянофилы». Согласно концепции Шайберта, идеи немецкого идеализма, завладевшие умом Герцена, определили его дальнейшее духовное развитие и, в частности, отрицательное отношение к славянофилам. По мнению Шайберта, именно это явилось главной причиной так называемого «западничества» А. И. Герцена. Здесь якобы коренятся философские основы прозападной ориентации Герцена. Такова точка зрения Шайберта.

Шайберт игнорирует то, что в формировании воззрений Герцена большую роль сыграли «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева, отзвуки Отечественной войны 1812 г. и особенно свободолюбивые республиканские идеи декабристов, идеи Пушкина и Грибоедова, борьба крепостных крестьян против помещиков, революционные события, имевшие место в ряде стран Западной Европы, идеи социалистов-утопистов, а также достижения естествознания того времени.

А. И. Герцен, вышедший из богатой дворянской среды, по-видимому, рано познакомился с «Путешествием из Петербурга в Москву». Впоследствии он писал о плодотворном влиянии Радищева на развитие общественной мысли в России. Свои общественно-политические идеалы Герцен во многом воспринял от Радищева и декабристов. Он заявлял: «А Радищев смотрит вперед, на него пахнуло сильным веянием последних лет XVIII века...— Это наши мечты, мечты декабристов... И что бы он ни писал, так и слышишь знакомую струну, которую мы привыкли слышать и в первых стихотворениях Пушкина, и в «Думах» Рыльева, и в собственном нашем сердце»¹.

Герцен, родившийся в 1812 г., в период Отечественной войны русского народа против иноземных захватчиков во главе с Наполеоном, естественно, не мог участвовать в освободительной борьбе. Тем не менее огромный патриотический подъем русского народа, вызванный необходимостью защиты родины, победоносный исход самой войны продолжали жить в памяти участников этих событий, оказывали влияние на умы и сердца людей.

¹ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. IX, Пг., 1919, стр. 270, 271.

воспитывая в них глубокие патриотические и свободололюбивые идеи.

Это влияние испытал и Герцен еще в детские и юношеские годы. Недаром сам он говорил, что «рассказы о пожаре Москвы, о Бородинском сражении, о Березине, о взятии Парижа были моей колыбельной песнью, детскими сказками, моей Илиадой и Одиссеей»¹.

Особенно сильное влияние на формирование мировоззрения Герцена оказало восстание декабристов, лозунгом которого было уничтожение самодержавия и крепостного строя, установление в стране республиканских порядков.

Под впечатлением событий 14 декабря 1825 года Герцен и Огарев дали клятву бороться с ненавистным им самодержавием и феодально-крепостническими порядками в стране. Позднее, в 60-х годах XIX в., приступая к изданию «Полярной звезды», Герцен самым названием своего издания подчеркивал, что он продолжает развивать революционные идеи своих предшественников-декабристов, которые были ими изложены в «Полярной звезде» 20-х годов.

Вот одно из высказываний по этому поводу самого Герцена: «Русское периодическое издание, выходящее без цензуры, исключительно посвященное вопросу русского освобождения и распространению в России свободного образа мыслей, принимает это название, чтобы показать непрерывность предания, преемственность труда, внутреннюю связь и кровное родство»².

Герцен рано познакомился с революционными стихами Рыльева и Пушкина. В поэзии Пушкина 20 и 30-х годов Герцен не без основания видел продолжение той идейной линии, которую заложили Радищев и декабристы. Он отмечал влияние могучего пушкинского слова, когда писал, что «одна лишь звонкая и широкая песнь Пушкина звучала в долинах рабства и мучений; эта песнь продолжала эпоху прошлую, наполняла мужественными звуками настоящее и посылала свой голос отдаленному будущему»³.

¹ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. XII, стр. 18.

² Там же, т. VIII, стр. 116—117.

³ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. VI, Пг., 1919, стр. 365.

Поступая в 1829 г. в Московский университет, Герцен уже имел определенные политические и философские убеждения, сложившиеся у него под влиянием Радищева, декабристов, а также под влиянием революционных событий на Западе и идей западноевропейского утопического социализма.

В 1832 г. он написал работу «О месте человека в природе», в которой развил ряд естественнонаучных положений, подверг критике идеализм Платона и Фихте, дал высокую оценку Аристотелю, Декарту и Бэкону, французским материалистам XVIII в., сенсуализму в теории познания, высказавшись за диалектическое соединение «опытной методы» и «умозрения» — идеи, которая была так блестяще развита затем в «Письмах об изучении природы». Здесь же он положительно отзывался о французской революции XVIII в., об учении сен-симонистов, считая это направление «великой школой», девиз которой «близок к душе человека XIX столетия»¹.

Из работ, написанных Герценом в Московском университете, видно, что он уже в то время все больше и больше склонялся к материализму. В одном из своих писем к Н. А. Захарьиной он писал: «Знаешь ли ты, что до 1834 года у меня не было ни одной религиозной идеи»². Уже в это время Герцен подвергал критике Фихте за субъективный идеализм, за навязывание природе заранее надуманных схем. В то же время Герцен критикует и объективный идеализм Платона. Однако надо отметить, что в период тюремного заключения и первой ссылки у Герцена появились религиозные колебания. Об этом свидетельствует его переписка с невестой — Н. А. Захарьиной. Появление этих колебаний во многом объясняется тем, что в тюрьме разрешалось читать только религиозную литературу. К тому же религиозно настроенная Н. А. Захарьина своими многочисленными письмами пыталась обратить молодого Герцена к религии. Да и в ссылке, в Вятке, Герцен одно время испытывал известное влияние мистически настроенных Витбергов (А. Л. Витберг был архитектором). Однако Герцен быстро и навсегда освободился от этих мимолетных настроений. В период новгородской ссылки уже формиру-

¹ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. I, Пг., 1919, стр. 82.

² Там же, т. I, стр. 407.

ются его материалистические и атеистические взгляды. «Месяца два-три спустя проезжал по Новгороду Огарев; он привез мне «Wesen des Christentums» Фейербаха. 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!»¹, — писал Герцен об этом периоде своей жизни.

Что же касается отношения Герцена к Гегелю, то оно было гораздо сложнее, чем его изображает Шайберт, представляющий Герцена безропотным гегельянцем. Безусловно, Герцен высоко ценил диалектический метод немецкого мыслителя. Известно, что Гегеля Герцен начал изучать в начале сороковых годов, в пылу острой полемики со славянофилами и правогегельянами на русской почве. Это изучение привело его к выводу, что «философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя»².

Но Герцен видел и другую консервативную сторону гегелевской философии, эту сторону он подверг резкой критике. «Гегель, — писал Герцен, — часто, выведя начало, боится признаться во всех следствиях его и ищет *не простого*, естественного, само собой вытекающего результата, но еще чтоб он был в ладу с существующим; развитие делается сложнее, ясность затемняется»³.

«Гегель, несмотря на всю мощь и величие своего гения, был тоже человек; он испытал панический страх просто выговориться в эпоху, выражавшуюся ломаным языком, так как боялся идти до последнего следствия своих начал; у него не доставало геройства, последовательности, самоотвержения в принятии истины во всю ширину ее и чего бы она ни стоила»⁴, — пишет Герцен.

Подобных критических высказываний в адрес философии Гегеля у русского мыслителя много. Мы не будем

¹ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. XIII, Пг., 1919, стр. 20.

² А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. II, М., 1946, стр. 176.

³ А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. I, М., 1946, стр. 64.

⁴ Там же.

их приводить, желающие могут прочитать их в «Дилетантизме в науке», в «Письмах об изучении природы», в «Былом и думах», в дневниках Герцена.

Религиозные колебания были непродолжительными. Имея солидную естественнонаучную подготовку, Герцен быстро справился с ними, окончательно и бесповоротно встал на путь материализма и атеизма.

«Разумеется,— писал Герцен,— что нет ни личного духа, ни бессмертия души, оттого то и было так трудно доказать, что оно есть. Посмотрите, как все становится просто, естественно без этих вперед идущих предположений»¹.

Острые споры Герцена со славянофилами, более глубокое изучение философии, в том числе знакомство с «Сущностью христианства» Л. Фейербаха, помогли Герцену окончательно укрепиться на позициях материализма и атеизма.

Одной из распространенных точек зрения в современной буржуазной истории философии является «теория», объясняющая формирование взглядов А. И. Герцена влиянием славянофилов.

В отличие от упоминавшегося выше Шайберта американский буржуазный историк русской общественной мысли Ганс Кон считает, что в начальный период формирования своих взглядов Герцен был близок к славянофилам. Герцен, пишет Г. Кон, «поддерживал дружеские отношения со славянофилами и разделял их веру в старое русское деревенское сообщество — мир»².

О характере «дружеских отношений» Герцена со славянофилами прекрасно рассказано у самого Герцена его «Былом и думах». Нет особой необходимости доказывать ошибочность точки зрения Г. Кона. Сам Герцен прямо говорит о непримиримом расхождении со своими идейными противниками — славянофилами Самариным, Хомяковым, Аксаковым и др. Будучи ярким противником революционно-демократических преобразований в России, славянофильство как одна из разновидностей нарождавшегося помещичьего либерализма выступало против распространения в стране революционных, мате-

¹ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений, т. XIII, стр. 20.

² Н. Kohn, The Mind of Modern Russia, New Brunswick, 1955, p. 155.

риалистических и атеистических идей. Создавая в корне ложную концепцию русского исторического процесса, славянофилы пытались доказать неправомерность классовых противоречий и классовой борьбы, неправомерность постановки вопроса о революции, уничтожении самодержавия и помещичьего землевладения в России. Они проповедовали идею классового сотрудничества, идею «добровольного согласия» народа с царизмом, которому народ будто бы добровольно уступил часть своих прав, видели в самодержавии и православии главный рычаг общественного благополучия и исторического прогресса. Как и всякие либералы, славянофилы боялись движения народных масс, боялись активного вмешательства трудящихся в решение исторических судеб страны. Прикрываясь флагом «православия, самодержавия и народности», славянофилы по существу выступали в одном лагере с крепостниками и самодержавием.

В «Былом и думах», в известных «Письмах к противнику» (1864) (Ю. Самарину) Герцен характеризует славянофилов как своих идейных противников, как людей другого мира, иного мирозерцания, иных социальных надежд.

«Я вас слушал честно,— писал Герцен Ю. Самарину,— и добросовестно, но вы не убедили меня, и это — не личное упрямство и не упорство партии. Объективная истина для меня и теперь так же свята и дорога, как во времена юных споров и университетских препираний»¹.

Вслед за Белинским Герцен выступал против тех, кто, подобно славянофилам и представителям официальной идеологии, пытался, искажая истинный характер духовного склада русского народа, представить его как народ по натуре своей фанатически религиозный и преданный православной церкви, самодержавию. «Русский крестьянин,— писал Герцен,— суеверен, но безразличен в смысле религии, которая ему вообще недоступна. Он в точности исполняет все обряды, всю внешнюю сторону культа, чтобы в этом отношении совесть была чиста; в воскресенье он идет к обедне, чтобы остальные шесть дней не думать

¹ А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. II, стр. 256.

о церкви. Священников своих он презирает, как лентяев и жадных людей, которые живут на его счет. Во всех непристойных народных рассказах и уличных песнях предметом насмешки и презрения служат всегда поп и диакон или их жены»¹.

Герцен подчеркивает принципиальное различие между своими взглядами и взглядами славянофилов на русский народ, на его историческое прошлое, настоящее и будущее, когда заявляет славянофилам: «Для вас русский народ преимущественно народ *православный*, т. е. наиболее христианский, *наближайший к веси небесной*. Для нас русский народ преимущественно *социальный*, т. е. наиболее близкий к осуществлению одной стороны того экономического устройства, той *земной веси*, к которой стремятся все социальные учения»².

Выступая против революции 1848 г., славянофилы встали горой на защиту самодержавия и православия в России, т. е. на сторону врагов революции. О своем же отношении к революции Герцен писал, что «падение февральской республики не могло меня отбросить ни в католицизм, ни в консерватизм, оно меня снова привело *домой*»³, т. е. к убеждению, что путь к социализму в России лежит через общину, когда в стране будут уничтожены самодержавно-помещичьи порядки.

Герцен выступил не только против общественно-политических взглядов славянофилов, но и против проникнутых мистицизмом идеалистических философских взглядов Самарина, Хомякова и др.

В тех же «Письмах к противнику» Герцен допрашивал славянофилов: «Не гоните ли вы в молодом поколении *материализм* так, как гоните в поляках *католицизм*?»⁴ Герцен показал при этом абсурдность утверждений славянофилов о том, что будто материалисты и атеисты неспособны на все благородное, великое, прекрасное, на героизм и самопожертвование.

«История вам указывает,— писал Герцен,— как язычники и христиане, люди, не верившие в жизнь за гробом

¹ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. V, стр. 352.

² А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. II, стр. 258—259.

³ Там же, стр. 260.

⁴ Там же, стр. 269.

и верившие в нее, умирали за свое убеждение, за то, что они считали благом, истиной или просто любили... история вовсе не доказывает, чтобы материалисты 93 года были особенные трусы, а верующие по ремеслу — попы, монахи — были бы (кроме Польши) особенно падки на самоотвержение и героизм. Дело в том, что все эти *первые мотивы* и метафизические мирозерцания вовсе не имеют такого решительного и резкого влияния на характер и действия, как вы полагаете...; человеку, вообще, не нужно ни откровений, ни сокровений, чтобы быть привязанным к своей семье, своему племени и, если случится, вступить за них; а кто вступает, тот иной раз ложится костями — из ничтожных ли атомов они или из творческого вовсе ничего, — это все равно»¹.

При этом Герцен доказывал, что, поскольку материалисты и атеисты не верят в бессмертие души, в загробный мир и в небесное воздаяние, постольку они именно и защищают гуманные принципы, «что лучше этой жизни для существующего человека ничего не будет», поэтому-то они и дорожат этой жизнью, стремясь сделать ее прекрасной. Осуждая нетерпимое отношение славянофилов к инакомыслящим, ко всем, кто поднимает знамя борьбы против самодержавия и помещиков, Герцен обрушился на славянофилов за их молчаливое одобрение расправы царизма над Чернышевским, Михайловым, Обручевым, Шаповым, Муравским, Арнольдтом, Сливичким, Ростковским и другими революционерами 60-х годов.

Герцен неоднократно указывал на свое принципиальное расхождение с славянофилами в решении основного вопроса философии. Поскольку славянофилы к его решению подходили с позиций идеализма, а Герцен с позиций материализма, то по этому поводу он писал: «Вам, как всем идеалистам и теологам, это все равно, вы строите мир а priori, вы знаете, какой он *должен быть* по откровению, — ему же хуже, если он не такой, какой *должен быть*! Если бы вы были просто наблюдатель, вас остановили бы факты, противоречащие вашему мнению; они заставили бы вас возвратиться к перебору начал и решить, история ли и жизнь нелепы или учение

¹ А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. II, стр. 262.

ложно. Уверенные в непогрешимости учения, вы шагаете через»¹.

Таким образом, у Герцена и славянофилов были противоположные и исключаяющие друг друга воззрения на природу и ее явления, на общественную жизнь и государственное устройство в России, на революцию 1848 г. на Западе, на судьбы народа, на роль религии и философии. Сближать и тем более отождествлять эти в корне враждебные и непримиримые мировоззрения — значит вольно или невольно становиться на путь искажений и извращений русской философии, русской общественной мысли.

Тем не менее вопреки всему этому некоторые современные буржуазные историки пытаются отождествлять взгляды Герцена со взглядами славянофилов. Так, Г. Кон уверяет читателя, что взгляды на общину («мир») у славянофилов и Герцена были одинаковы. Между тем для славянофилов община была одним из коренных устоев русской, истинно-христианской, как они говорили, жизни. Одним из самых привлекательных для них качеств общины была ее способность противостоять (как думали славянофилы) «безбожному» влиянию капиталистического Запада, влиянию его, как выражался Киреевский, «гнетущего рационализма». Это была реакционная, обскурантская по своему характеру точка зрения, сыгравшая отрицательную роль в идейной борьбе в русском обществе XIX в.

Герцен видел в общине нечто иное. Он рассматривал ее как ячейку, зародыш, ядро для будущей социалистической России.

Как известно, Герцен не был представителем научного социализма, он проповедовал одну из форм утопического социализма — русский крестьянский социализм, вырастающий, по его мнению, из сельской общины после уничтожения крепостного права, самодержавия, помещичьего землевладения, после установления «права каждого на землю», «общинного владения землею», «мирского управления». «На этих началах и *только на них* может развиваться будущая Русь»². Под «будущей Русью»

¹ А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. II, стр. 262.

² А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. X, Пг., 1919, стр. 120.

мыслитель имел в виду в корне обновленную Русь, Русь социалистическую. Сам по себе переход к обновлению России Герцен мыслил как акт глубоко революционный. «Слово *социализм*, — писал он, — неизвестно нашему народу, но смысл его близок душе русского человека, изживающего век свой в сельской общине и в рабочей артели. В социализме встретится Русь с революцией»¹.

Преодолевая известные колебания между либерализмом и революционным демократизмом, которые были свойственны Герцену до 1861 г., когда в итоге «демократ в нем все же брал верх», он писал: «Современная революционная мысль это — социализм. Без социализма нет революции. Без него есть только реакция, — монархическая ли, демагогическая, консервативная, католическая или республиканская!.. Оттого для нас социализм много привлекательнее, чем все эти красивые теории о равноправии властей и равновесии правительства»².

Сельскую общину Герцен считал тем самым «громом отводом», который спасет Россию от капиталистического пути развития и даст ей возможность, идя в «объезд», достигнуть социализма более прямым путем, чем Запад. «Мы *русским социализмом* называем тот социализм, — писал Герцен, — который идет от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного владения и общинного управления, и идет вместе с рабочей артелью навстречу той экономической *справедливости*, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука»³.

Как уже сказано выше, социализм Герцена был утопическим, крестьянским, ненаучным. Однако в учении Герцена о социализме были отражены революционные требования крестьянских масс, стремившихся к полному уничтожению как помещичьего землевладения, так и той власти, которая его охраняла. Это была прогрессивная, хотя и утопическая точка зрения. Общее между ней и учением славянофилов заключалось лишь в формальном признании общины ядром общественного пере-

¹ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. VII, Пг., 1917, стр. 253.

² А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. VII, стр. 229.

³ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, г. XIX, стр. 127—128.

устройства (но по совершенно различным основаниям). Ясно, что точка зрения Герцена как небо от земли отличалась от реакционных взглядов славянофилов.

М. Винклер, составитель антологии из работ русских мыслителей, вышедшей в Западной Германии в 1956 г., известное место уделяет А. И. Герцену. Как и некоторые другие современные реакционные буржуазные исследователи, М. Винклер часто выказывает явную неосведомленность в истории русской философии. Так, он всерьез уверяет, будто в годы обучения в Московском университете Герцен входил в кружок под названием «Разночинцы» (!). Этим именем Винклер окрестил известный кружок Станкевича. У советского читателя, хорошо знающего историю русской общественной мысли, познания М. Винклера в истории русской философии способны вызвать лишь сочувствие к тем западногерманским читателям, которым приходится читать перлы М. Винклера, не подозревающего о том, что термин «разночинцы» обозначает не кружок, в котором изучали философию Гегеля, а социальный слой. Это — определенный слой людей «разных чинов», которые вошли в русское освободительное движение в 40—60-х годах. Появление в освободительном движении в России разночинцев означало конец периода дворянской революционности, означало расширение социальной базы русского освободительного движения. На смену дворянским революционерам пришли революционные демократы.

История кружка Станкевича и его влияние на русскую философскую мысль рассматриваются М. Винклером весьма поверхностно. Отмечая глубокий интерес членов кружка Станкевича (кружок «разночинцы» по Винклеру!) к учению французских социалистов-утопистов, западногерманский историк уверяет, что это был интерес преимущественно к философским, но не к социально-политическим аспектам учения Сен-Симона и Фурье¹. Это утверждение по меньшей мере неточно.

Во-первых, кружок Станкевича изучал главным образом немецкую идеалистическую философию конца XVIII — начала XIX в. и явно недооценивал французский материализм XVIII в. и утопический социализм.

¹ М. Winkler, *Slavische Geisteswelt*, Bd. I, Darmstadt, 1955, S. 225.

Во-вторых, наряду с кружком Станкевича в Университете был кружок Герцена, Огарева, Сазонова, члены которого по преимуществу изучали социально-политическую литературу, в том числе труды социалистов-утопистов. Винклер спутал эти кружки, явно заблудился в двух соснах. Здесь только приходится посочувствовать неудачливому составителю антологии.

Но Винклер глубоко не прав и по существу. «Философские аспекты» учения великих социалистов-утопистов нельзя брать в отрыве от «социально-политических аспектов», а тем более противопоставлять одни другим. Но М. Винклер как раз и делает это, желая, по-видимому, подчеркнуть слабую якобы заинтересованность членов кружка «разночинцев» в решении политических проблем русской жизни. Это неверно. Так, например, члены кружка отрицательно относились к крепостному праву.

Отличную от рассмотренных выше взглядов, но столь же ошибочную точку зрения на процесс формирования философских взглядов А. И. Герцена развивает В. В. Зеньковский¹. Религиозно-идеалистическая концепция русской философии Зеньковского рекламируется ныне буржуазной прессой как «серьезное достижение» в исследовании истории русской философии.

Зеньковский (и в этом надо отдать ему справедливость) начисто отрицает традиционную буржуазно-либеральную версию истоков герценовского мировоззрения. Для него, собственно, не существует вопроса, который так волнует других буржуазных историков русской философии,— какие зарубежные философские идеалистические школы оказали наибольшее влияние на становление Герцена как мыслителя.

Духовное развитие А. И. Герцена Зеньковский рассматривает в связи с идейной борьбой в русском обществе. Согласно концепции Зеньковского, основа этой борьбы — секуляризация русской мысли, т. е. такое выделение так называемой светской мысли из ортодоксально православной идеологии, при котором выделившаяся светская мысль остается в конечном счете на почве христианского мировоззрения. Вот почему Зеньковский не желает признавать никакого определяющего влияния на

¹ См. V V *Zenkovsky, A History of Russian Philosophy*, v. I, p. 271—298.

Герцена со стороны западноевропейской мысли — ни со стороны материалистических, ни со стороны идеалистических школ. Герцен вышел из православия — такова его «новая» точка зрения.

Даже материализм зрелого Герцена, который Зеньковский называет позитивизмом, он пытается объяснить по-своему. Он, например, возражает тем, кто утверждает, что Герцен стал материалистом под исключительным влиянием Л. Фейербаха, замечая, что, «когда Герцен познакомился с книгой Фейербаха «Сущность христианства», это только подвело итоги тому разрушительному (!) процессу, который шел в Герцене...»

Что же это за «разрушительный процесс»? Зеньковский полагает, что это — процесс распада цельного христианского мировоззрения, которое Герцен впитал в себя с молоком матери.

Современный теолог рассматривает Герцена (хотя это и более чем бездоказательно) как «религиозного мыслителя», который сумел сохранить на всю жизнь христианскую основу своего мировоззрения.

В «Истории русской философии» белоэмигрантско-православный «теоретик» в отличие от некоторых своих идеалистических коллег, ведущих духовную родословную Герцена от немецкого идеализма, утверждает, что русский мыслитель — «один из наиболее ярких и даже страстных выразителей русского секуляризма». Так как «русский» и всякий другой секуляризм коренятся в вере, понимаемой в ортодоксально-христианском или в любом другом религиозном смысле, то Герцен — «религиозный мыслитель». Эта точка зрения не является личным «достижением» Зеньковского. До него ее выдвигал «классик» русского идеализма Николай Бердяев, который заявлял не раз, что Герцен является «религиозным мыслителем», несмотря на весь свой атеизм. Как возможен такой симбиоз — ни Бердяев, ни Зеньковский объяснить, разумеется, не могут. Для них важно другое: вопреки исторической правде зачислить как можно больше русских философов и даже философов-материалистов в «религиозные мыслители».

Зеньковский пишет, что к концу жизни А. И. Герцен пришел к «духовному тупику». Тупик Герцена, поясняет он, это — тупик русского «секуляризма» (бедный русский секуляризм!). Эту же мысль Зеньковский повторяет

при подведении итогов своему краткому изложению (точнее сказать — искажению) философских взглядов Герцена. «Неудача Герцена,— пишет он,— его «душевная драма», его трагическое ощущение тупика — все это больше чем факты его личной жизни,— в них есть пророческое предвещение трагического бездорожья, которое ожидало в дальнейшем русскую мысль, порвавшую с церковью, но не могущую отречься от тем, завещанных христианством...»¹

В действительности Герцен, и это очень хорошо известно современным теологам и мистикам, вошел в историю русской и мировой философии как выдающийся представитель материализма и атеизма XIX в. Он высоко ценил материалистов-атеистов древности, французских материалистов и просветителей XVIII в., материализм Фейербаха. Будучи материалистом, Герцен считал, что человек должен искать выход в науке, а не в религии. «Без естественных наук нет спасения современному человеку, без этой здоровой пищи, без этого строгого воспитания мысли фактами, без этой близости к окружающей нас жизни, без смирения перед ее независимостью где-нибудь в душе остается монашеская келья и в ней — мистическое зерно, которое может разлиться темной водой по всему разумению»².

Теоретикам от философского идеализма хорошо известен ленинский классический анализ духовной драмы Герцена, данный в статье «Памяти Герцена». «Духовный крах Герцена,— писал В. И. Ленин,— его глубокий скептицизм и пессимизм после 1848-го года был крахом *буржуазных иллюзий* в социализме. Духовная драма Герцена была порождением и отражением той всемирно исторической эпохи, когда революционность буржуазной демократии *уже* умирала (в Европе), а революционность социалистического пролетариата *еще не* созрела. Этого не поняли и не могли понять рыцари либерального российского языкоблудия, которые прикрывают теперь свою контрреволюционность цветистыми фразами о скептицизме Герцена»³.

Не говоря прямо об этой ленинской оценке, буржуазные фальсификаторы истории русской философии по

¹ V. V. Zenkovsky, A History of Russian Philosophy, v. I, p. 298.

² А. И. Герцен, Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 106.

³ В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 10.

существованию воюют прежде всего против нее. Становление Герцена как мыслителя, пробуждение у него интереса к вопросам философии Зеньковский связывает, нимало не смущаясь очевидным противоречием своего утверждения с собственными высказываниями Герцена, с «глубоким влиянием» на Герцена христианского евангелия. «Некоторые элементы христианской веры, особенно серьезное отношение к евангелию,— пишет он,— сохранилось у Герцена на всю жизнь»¹.

Хотя автор «Истории русской философии» и утверждает, что «надо в изучении Герцена и реконструкции его идей (хороша реконструкция! — Авт.) исходить из анализа его религиозного сознания и религиозных идей», однако он не сумел, разумеется, доказать, что такой подход в какой-либо мере отвечает действительности. На основе двух фраз Герцена о Евангелии из «Былого и дум», полностью игнорируя его резкие высказывания о религии, Зеньковский строит свои доводы о «религиозности» русского мыслителя.

Зеньковский пытается использовать два «убедительных», как ему представляется, довода в пользу религиозной интерпретации мировоззрения Герцена, но и они, как и следовало ожидать, не могли помочь ему превратить Герцена-материалиста в мистика. Он всячески подчеркивает влияние на молодого Герцена религиозно-романтически настроенной Н. А. Захарьиной — невесты Герцена. «Своей религиозной экзальтацией она,— пишет этот «биограф» Герцена,— пробудила родственные движения (!) у Герцена»².

Непонятно одно: если Герцен, как уверяет Зеньковский, с детских лет был воспитан в богобоязненном духе, то религиозную экзальтацию не нужно было бы пробуждать: она должна была быть налицо. Если же Захарьиной удалось пробудить в Герцене «религиозную экзальтацию», которой до того не было, то вся концепция Зеньковского об «исконной» религиозности Герцена рушится. Она не выдерживает критики.

Выше мы уже приводили собственные высказывания Герцена о его отношении к религии, когда говорили об отличии его воззрений от воззрений славянофилов. Здесь

¹ V. V. Zenkovsky, A History of Russian Philosophy, v. I, p. 276.

² Ibid., p. 274.

же нам хотелось бы еще раз напомнить о той вражде, которую питал атеист Герцен к религии и ее учению, когда прямо указывал на то, что «религия... это ведь, только главная узда для масс, великое запугивание простаков, это — какие-то колоссальных размеров ширмы, которые препятствуют народу ясно видеть, что творится на земле, заставляя поднимать взоры к небесам»¹.

Яснее сказать трудно. Вполне понятно, что современному буржуазному биографу невыгодно говорить об этой фактической стороне дела, ибо она подрывает воздушные построения его мистической фантазии. Если бы Зеньковский позаботился о логике своего доказательства, он заметил бы вопиющее противоречие своих утверждений историческим фактам.

В этом случае те его утверждения, которые свидетельствуют об известной доле здравого смысла, вроде того что зрелый «Герцен отошел по существу от религиозного мировоззрения и всецело принял построения атеистического натурализма»², не были бы случайными и не тонули в массе совершенно вздорных заявлений в духе религиозной мистики. Но для этого Зеньковскому пришлось бы поставить крест на своих взглядах, а этого даже он, со всем его христианским смирением, сделать не в состоянии.

Такая позиция ставит Зеньковского как исследователя в положение весьма непоследовательно мыслящего человека. Нельзя признавать «решительное отделение» Герценом религиозной сферы от идеологии вообще, от философской мысли и вслед за тем, не смущаясь, уверять, что это было отделение в рамках «идей, внесенных в мир христианством». Невозможно признавать за Герценом право называться атеистом и вслед за тем провозглашать его иррационалистом, алогистом, фаталистом и даже мистиком!

Возможно, в целях соблюдения «объективности» при рассмотрении философских воззрений Герцена, а возможно, и в пику некоторым немецким буржуазно-либеральным исследователям русской философии, которых Зеньковский явно недолюбливает по причине чисто «не-

¹ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. XX, стр. 78.

² V V Zenkovsky, A History of Russian Philosophy, v. I, p. 276.

мецкого» объяснения ими истоков русской философской мысли, он объявляет, что, помимо определяющего (!) религиозного влияния (в его лучшей, православной форме!), Герцен испытал и влияние французской философской мысли. Влияние это он представляет весьма своеобразно. По его мнению, это — влияние позитивизма. Герцена, говорит он, «даже можно считать родоначальником русского позитивизма»¹. Это замечание заслуживает того, чтобы остановиться на нем подробнее. Современные западноевропейские и американские биографы Герцена готовы признать за ним (в зависимости от точки зрения того или иного биографа) право называться кем угодно, но только не философским материалистом.

Петер Шайберт, например, широко использует термин «радикал» как для объяснения общественно-политических взглядов Герцена, так и для оценки его философских воззрений. Он характеризует свой подход к истории русской философии как попытку раскрыть «формирование радикальной мысли в связи с немецким идеализмом и французской гражданственностью»².

Над тем, чтобы связать «формирование радикальной мысли» с развитием русского общества, с обострением классовой борьбы в нем, Шайберт не задумывается.

Ганс Кон, не желая прямо признавать философского материализма Герцена, заявляет, что последний «принадлежал к революционному и рационалистическому крылу молодой интеллигенции»³.

Зеньковский оказался прямолинейнее своих буржуазно-либеральных коллег. Он считает, что философские взгляды Герцена, учитывая их «христианскую основу», можно охарактеризовать в целом как «этический идеализм» или, на худой конец, как «эстетический гуманизм». Этот «эстетический гуманизм», «проницательно» замечает религиозный философ, «согревает души русских мыслителей, порвавших с церковью, но не могущих заглушить в себе идеальных запросов»⁴. (В этом Зеньков-

¹ V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, v. I, p. 272.

² P. Scheibert, *Von Bakunin zu Lenin*, S. 1.

³ H. Kohn, *The Mind of Modern Russia*, p. 155.

⁴ V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, v. I, стр. 277.

ский пресерьезно усматривает общее между Герценом и ... Бердяевым.)

Тот же Зеньковский, давая в своей книге обзор современной литературы о А. И. Герцене (обзор весьма неполный), резко выступает против работ советских историков философии на том основании, что «Герцен представлен материалистом, а его интуитивизм, вообще *виталистическое* понимание природы сознательно опущены».

Не говоря уже о том, что философский материализм Герцена настолько очевиден, что не нуждается в каком-либо подобии навязчивого «представления», стремление приписать Герцену «виталистическое понимание природы» не имеет, разумеется, ничего общего с подлинным характером взглядов русского мыслителя. Виталистическое понимание означает — идеалистическое, ибо витализм ничего иного не означает, как признание первичности духовного начала в жизни.

Приписывая А. И. Герцену «виталистическую» точку зрения на природу, современные буржуазные историки философии преследуют свою цель. Им весьма трудно приписать Герцену грубый, вульгарный материализм. Это было бы неумно. Они не могут игнорировать того факта, что философии Герцена была присуща диалектика, которая в его трудах была значительно более революционным и рациональным оружием, чем у Гегеля. Герцен один из первых занялся изучением диалектики природы. Он тщательно следил за развитием естествонаучной мысли своего времени. Его мировоззрение было ближе к диалектическому, нежели к метафизическому материализму.

Уже «Первое из «Писем об изучении природы», — «Эмпирия и идеализм», — написанное в 1844 году, — писал В. И. Ленин, — показывает нам мыслителя, который, даже теперь, головой выше бездны современных естествоиспытателей-эмпириков и тьмы тем нынешних философов, идеалистов и полуидеалистов»¹.

Все это, разумеется, не устраивает современных блюстителей философского идеализма, привыкших спекулировать на слабостях и ограниченностях механистического материализма и зачастую пытающихся представить

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 10.

диалектический материализм как разновидность механистического¹. Именно поэтому они и приписывают Герцену «витализм» и прочий идеалистический вздор. По их замыслу, «витализм» Герцена должен подтвердить старый тезис философского идеализма, что высшей формой материализма является материализм механистический, а всякий шаг вперед от механистического материализма есть шаг по направлению к идеализму.

В этом одна из причин, почему Зеньковский, например, никак не может согласиться с Г. В. Плехановым, который писал, что в определенный период своей идейной эволюции Герцен «развивался в направлении от гегельянства к материализму»².

Бесспорно, у Плеханова были свои ошибки в трактовке идейного развития представителей русской общественной мысли. Он иногда переоценивал значение влияния на передовых представителей русской мысли западноевропейских философов. Но вместе с тем Плеханов последовательно отстаивал материалистическое истолкование истории русской философии, боролся против идеалистической интерпретации взглядов русских философов, представителей революционно-демократической мысли.

Зеньковский считает, что «начисто опровергает» марксистский взгляд на философское развитие Герцена, когда утверждает, что А. И. Герцен вовсе не был «гегельянцем» в точном смысле слова,— он не только «свободно» относился к системе Гегеля, но и «брал из нее не все, а лишь то, что ему было нужно»³.

Вот именно! Вопрос только в том, что «было нужно» Герцену в идеалистической диалектике Гегеля, почему он так упорно изучал ее и одновременно так остро критиковал ограниченность гегелевского метода, его консервативную систему.

¹ Эта точка зрения, не блещущая ни новизной, ни убедительностью, характерна для работ: *G. Wetter, Der Dialektische Materialismus*, München, 1958; *J. Bochenski, Der Sowjetrussische Dialektische Materialismus*, Bern, 1956; *J. Fischl, Materialismus und Positivismus* Gegenwart, Graz, 1956, и для многих других произведений буржуазных «критиков» диалектического материализма.

² Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения, т. IV, М., 1958, стр. 695.

³ V V Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, v. I, p. 285

Позднее Герцен ясно сказал о цели этих поисков: диалектика Гегеля даже в ее идеалистическом виде представлялась ему «алгеброй революции», методом, с помощью которого можно было построить теорию революционного действия.

Современные буржуазные историки русской философии скрывают от читателя это стремление А. И. Герцена. Вместо научного анализа взглядов передового русского мыслителя они наклеивают на него чисто идеалистические ярлычки вроде «гегельянца в шеллинговой оболочке», «гегельянского шеллингианца», философа «в духе творческой эволюции» Бергсона и т. п.

Не случаен прием, к которому прибегает Зеньковский при анализе философских взглядов А. И. Герцена. Значительная часть раздела его «Истории русской философии», в котором рассматривается творчество А. И. Герцена, посвящена переписке А. И. Герцена со своими друзьями до начала 40-х годов. Но Зеньковский не желает анализировать идеи Герцена, развитые в таких классических трудах его, как «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы». О последней работе религиозный историк русской философии, собравшись с духом, замечает лишь, что «это, как ясно само собой, совсем не материализм!»¹

Заверение в «очевидной ясности» идеализма Герцена должно, по мысли Зеньковского, с магической силой воздействовать на читателей и убедить их в идеализме русского мыслителя.

Такой прием доказательства требует гораздо меньших усилий, нежели действительный анализ материалистических по своей сути идей Герцена в этом произведении.

На самом же деле «Дилетантизм в науке» (1842—1843) и особенно «Письма об изучении природы» (1844—1845) пронизаны глубокими материалистическими и диалектическими идеями.

В «Дилетантизме в науке» Герцен подвергает критике идеализм в науке и философии. В противовес всякого рода идеалистам он убедительно показывает, что основой основ науки является реальный мир, природа, ибо

¹ V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, v. I, p. 287.

«мир фактически служит, без сомнения, основой науки; наука, опёртая не на природе, не на фактах, есть именно гуманная наука дилетантов»¹, т. е. праздношатающихся идеалистов, которые своими «бестелесными итогами» топчут новые всходы, не могут разбраться в соотношении между причиной и следствием, сущностью и явлением, содержанием и формой, жизнью и наукой.

Сравнивая идеалистов с дилетантами, Герцен выступает на стороне материалистов, которые признают материальную субстанцию, природу, существующую во времени и пространстве. «В этом отношении материалисты,—говорит Герцен,—стоят выше и могут служить примером мечтателям-дилетантам: материалисты поняли дух в природе и только как природу, но перед объективностью ее, несмотря на то, что в ней нет истинного примирения, склонились; оттого между ними являлись такие мощные люди, как Бюффон, Кювье, Лаплас и др.»²

Здесь же мыслитель горячо призывал отказаться от вредной для науки мысли, что природа — ложь, не истинное. Осуждая идеалистов за то, что они не знают реального мира и реальных отношений в природе и жизни, Герцен звал ученых идти иным путем, чем идут идеалисты, отталкиваться от реальной жизни и не замыкаться от нее в кабинетах, не отгораживаться от потребностей жизни частоклолом схоластических терминов и метафизических категорий, а смело в нее вторгаться, изменять ее.

В той же работе Герцен выступает с резкой критикой «беснующегося пизмизма», спиритуализма и трансцендентализма как основы всякого идеализма и схоластики. он преследует бесплодный догматизм или «буддизм в науке», слепое преклонение перед авторитетами прошлого, ибо сама наука «имеет право требовать вперед настолько доверия и уважения, чтоб к ней не приступали с заготовленными скептическими и мистическими возражениями, потому что и они — добровольные принятия на веру»³.

¹ А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. I, стр. 63.

² Там же, стр. 21.

³ Там же, стр. 27.

Здесь же Герцен нападает на проявление скептицизма и агностицизма в науке и философии, высказывая глубоко оптимистическую мысль о том, что взор человека «проникает глубоко и видит, что нет тайны, которую хранили бы сфинксы и грифы, что внутренняя сущность готова раскрыться дерзающему»¹.

Но для этого мало любить науку, еще необходимо не утомимо трудиться, трудиться, не жалея сил. «Наука не достается без труда — правда; в науке нет другого способа приобретения, как в поте лица; ни порывы, ни фантазии, ни стремление всем сердцем не заменяют труда»².

Характерно, что уже в этой работе Герцен отрицательно отзывался о зарождавшемся позитивизме, который остается «при рассудочных теориях и аналитических трупоразъятиях»³.

В «Письмах об изучении природы» Герцен широким фронтом ведет наступление на идеализм за то, что последний рассматривает природу и историю как *прикладную логику* и не понимает, что она есть производное от природы и истории⁴. Он отменяет с порога учение идеалистов о так называемом «чистом бытии» и «небытии», утверждая, что единственно реальным миром является только тот, в котором мы живем, который полон разнообразий, качеств, свойств, явлений и других «подробностей». «Не только небытия вовсе нет, но и чистого бытия вовсе нет, а есть бытие, определяющееся, совершающееся в вечно деятельном процессе»⁵.

Герцен не соглашается с идеалистами, что сознание, идеи первичны, а материальный мир — вторичен, произведен от первых. «Идеализм,— писал он,— всегда имел в себе нечто, невыносимо дерзкое: человек, уверившийся в том, что природа — вздор, что все временное не заслуживает его внимания, делается горд, беспощаден в своей односторонности и совершенно недоступен истине. Идеализм высокомерно думал, что ему стоит сказать какую-нибудь презрительную фразу об эмпирии,— и она рассеется, как прах. Вышние натуры метафизиков (т. е. иде-

¹ А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. I, стр. 25.

² Там же, стр. 17—18.

³ Там же, стр. 15.

⁴ См. там же, стр. 117.

⁵ Там же, стр. 148.

алистов.— *Авт.*) ошиблись: они не поняли, что в основе эмпирии (т. е. материализма.— *Авт.*) положено широкое начало, которое трудно пошатнуть идеализмом. Эмпирики поняли, что *существование* предмета — *не шутка*; что взаимодействие чувств и предмета не есть обман; что предметы, нас окружающие, не могут не быть истинными потому уже, что они существуют; они обернулись с доверием к тому, что *есть* вместо отыскания того, что *должно быть*, но чего, странная вещь, нигде нет! Они приняли мир и чувства с детской простотой и звали людей сойти с туманных облаков, где метафизики возились с схоластическими бреднями; они звали их в настоящее и действительное; они вспомнили, что у человека есть пять чувств, на которых основано начальное отношение его к природе, и выразили своим воззрением первые моменты чувственного созерцания — необходимого, единственного предшественника мысли»¹.

Подобных высказываний, где Герцен критикует и отвергает идеализм как явление научно несостоятельное, противопоставляя ему материализм, который он иногда называет «реализмом» или «эмпиризмом», в «Письмах об изучении природы» необычайно много. Он критикует Гегеля и других идеалистов с позиций материализма, критикует их прежде всего за то, что идеалисты не признают, что «логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как абerrация звезд на небе, повторяет движение земной планеты»², что «история мышления — продолжение истории природы: ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития»³.

Диалектик и материалист Герцен показывал, что «сознание вовсе не постороннее для природы, а высшая степень ее развития»⁴. Он упрекал при этом идеалиста Гегеля за то, что «Гегель хотел природу и историю как *прикладную логику*, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории»⁵, что Гегель не хотел считаться с фактом, что сами по себе «отвлеченные

¹ А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. I, стр. 95.

² Там же, стр. 126.

³ Там же, стр. 125.

⁴ Там же, стр. 123.

⁵ Там же, стр. 117.

сферы предполагают конкретное, от которого они отвлечены»¹.

С особой силой Герцен настаивал на необходимости тесного союза философии с естествознанием, опытного знания с теоретическими обобщениями и практическим применением.

Разбирая отдельные философские системы, Герцен берет под защиту от критики Гегеля материалистов как древних (Демокрита, Эпикура, Лукреция Кара и др.), так и нового времени (Бэкона, французских энциклопедистов), противопоставляя их идеалистам и схоластам.

В работе «Опыт беседы с молодыми людьми» (1858) Герцен горячо отстаивает материалистический закон сохранения вещества и движения в природе, указывая на его всеобщность и незыблемость. Здесь же он развивает диалектическую идею о беспрестанном изменении мировых тел, о потухании и разрушении одних звезд и появлении других, о бесконечности этого процесса.

Таким образом, философские труды Герцена носят материалистический характер, они являются замечательным вкладом русского мыслителя в мировую философскую сокровищницу.

Если Зеньковский в меру своих сил пытается перекрестить Герцена-материалиста в идеалиста и даже в религиозно мыслящего человека, то у западногерманского публициста М. Винклера несколько другая задача. Он отвергает всякое философское значение за творчеством русского мыслителя и признает за ним право называться лишь публицистом и радикальным деятелем.

Другой буржуазный исследователь истории русской философии Ганс Кон также полагает, что по самому складу своего ума Герцен «не был философом в европейском смысле этого слова». Он был, говорит Кон, противником всех и всяких абстракций. «Герцен,— утверждает Кон,— верил в абсолютную ценность индивидуальной свободы и противился ее подавлению любой абстракцией — Историей или Прогрессом, Революцией или Нацией»².

Из надуманного допущения, будто Герцен является врагом всяких абстракций (это допущение выглядит

¹ А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. I, стр. 117.

² Н. Kohn, The Mind of Modern Russia, p. 156.

скорее как категорическое утверждение), Кон в духе современных апологетов капитализма делает вывод, что Герцен был одновременно и противником такой далеко не абстрактной вещи, как трудящиеся массы.

В изображении Кона Герцен якобы считал, что народные массы «безразличны к индивидуальной свободе и свободе речи (!) и любят только авторитет», они, уверяет Кон, неспособны подняться до «либерального» понимания равенства и «понимают равенство как равенство подавления»¹.

Разумеется, это — чудовищная клевета и на трудящиеся массы и на такого стойкого защитника интересов народа, одного из идейных вдохновителей крестьянской революции в России, борца за социальную справедливость, каким был А. И. Герцен. Ясно, что идея революционного переустройства феодально-крепостнического общества и даже идея общинного социализма, защищавшаяся А. И. Герценом, который видел в использовании общины реальную возможность переустройства крепостнической России на социалистических началах, требовала, с одной стороны, величайшей веры в революционные возможности масс, убежденности в силе их исторического творчества, а с другой, не имела и не могла иметь ничего общего с буржуазно-индивидуалистической ненавистью к массам. Но эта ненависть как раз весьма характерна для реакционных писателей типа Г. Кона. Бессмысленно и абсурдно приписывать идеологу революционных крестьянских масс ненависть к народу. Г. Кон переносит на А. И. Герцена свое собственное отношение к трудящимся массам, от пробуждения и развития политической активности которых он не ждет ничего хорошего. Этот прием характеризует самого Г. Кона как врага передовой русской мысли, довольно беззастенчивого в приемах фальсификации. Свои политические обязательства перед американской империалистической буржуазией Кон, как и следовало ожидать, ставит выше долга объективного исследователя. Каждому свое!

В отличие от Кона, высосавшего из пальца ненависть Герцена к массам, другой американский историк С. Томпкинс, напротив, говорит об идеализации Герценом «деревенской жизни». Томпкинс ошибается, конечно, когда

¹ *H. Kohn, The Mind of Modern Russia, p. 157.*

уверяет, что «идеал деревенской жизни Герцен сделал главным пунктом многих своих политических работ и это представило позднее теоретическую основу для народников»¹. Это — весьма неточная характеристика взглядов Герцена: Герцен не рассматривал «деревенскую жизнь» как идеал, а полагал, что община будет ячейкой социализма. К тому же Герцен не увековечивал общину, а рассматривал ее как одну из предпосылок социалистического преобразования России. Говоря о Западной Европе, Герцен прямо заявлял, что будущее там принадлежит городу, «работникам в синих блузах», т. е. пролетариату.

Что же касается народников, то они взяли у Герцена не сильные, а слабые стороны его учения. Народники отреклись от философского материализма и диалектики Герцена, от его веры в творческие силы народных масс, начав проповедовать исторический пессимизм и субъективизм. Но буржуазным историкам до всего этого нет дела. Их не интересуют истинные взгляды Герцена. Им хотелось бы похоронить не только материалистические и атеистические воззрения Герцена, но и его революционные идеи. Для этого они пытаются представить Герцена добродушным либералом, реформистом, «западником», непомерно раздувая слабые стороны его учения, обходя молчанием то, что при всех колебаниях русского мыслителя «демократ брал в нем верх».

«Не вина Герцена, а беда его,— писал В. И. Ленин,— что он не мог видеть революционного народа в самой России в 40-х годах. Когда он увидел его в 60-х — он безбоязненно встал на сторону революционной демократии против либерализма. Он боролся за победу народа над царизмом, а не за сделку либеральной буржуазии с помещичьим царем. Он поднял знамя революции»².

В вышедшем в 1955 г. в США сборнике работ американских «специалистов» по истории русской общественной мысли «Преемственность и изменчивость в русской и советской идеологии» (под редакцией Э. Симмонса)³ помещена статья Мартина Малиа «Герцен и крестьян-

¹ См. *St. Tompkins, The Russian Mind*, p. 245—246.

² В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 14.

³ «Continuity and Changes in Russian and Soviet Thought», Edited With an Introduction by Ernest J. Simmons, Cambridge, 1955.

ская община». Автор попытался выяснить «действующие мотивы Герцена при идеализации общины». Малиа насчитывает два таких «действующих мотива».

Первый «мотив» заключается, по уверению Малиа, в том, что «хотя Герцен и был социалистом, но он также был, и также глубоко, русским патриотом, и как раз его патриотизм в конечном счете определил его веру в общину».

Второй же «мотив» Малиа видит в «субъективизме» Герцена. «Он,— пишет о Герцене Малиа,— с готовностью хватался за каждый ободряющий элемент в положении России — за общину и пробуждение радикальной интеллигенции — он раздувал и преувеличивал их социалистическое значение, чтобы лучше польстить своим надеждам»¹. Что же касается вопроса о целях, которые ставил перед собой Герцен, «идеализируя общину», то М. Малиа отвечает на этот вопрос так: «для Герцена община была идеальной картиной анархической утопии». Это утверждение является, разумеется, свидетельством буржуазного недомыслия его автора. Для Герцена община была не «идеальной картиной анархической утопии», а исходной ячейкой будущего социалистического общества, которое должно закономерно наступить в результате социальной (крестьянской по своему характеру) революции.

В противовес марксистско-ленинской научной трактовке развития общественно-политических взглядов Герцена современные буржуазные «исследователи» пытаются представить эволюцию мировоззрения Герцена как эволюцию от мелкобуржуазного радикала к буржуазному либералу. Буржуазный либерализм — таков в изображении современных «критиков» итог всей жизни Герцена, фокус всех его духовных исканий. Старое, «веховское» изображение эволюции взглядов Герцена нашло достойных продолжателей!

Так, Г. Кон в либерализме Герцена (который он считает итогом идейного развития русского мыслителя) усматривает причину расхождения между Герценом и молодежью 60-х годов. «Либеральный голос Герцена,— пишет Г. Кон,— не достиг сердец нового поколения ни-

¹ «Continuity and Changes in Russian and Soviet Thought», p. 213.

гилистов, народников и террористов»¹. В другом месте Г. Кон не менее категорично утверждает: «В шестидесятих годах русская молодежь становилась все более и более радикальной и утопичной (!), в то время как Герцен в Англии развился в подлинного либерала»². От Г. Кона не отстают в характеристике этой стороны мировоззрения русского мыслителя и В. Зеньковский, который уверяет читателей, что «Белинский вместе с Герценом является основателем русского либерализма».

Такая оценка взаимоотношения между Герценом и революционно-демократическими деятелями 60-х годов со стороны буржуазных исследователей не более убедительна и достоверна, чем старая, «веховская» концепция о Герцене-либерале. Факты истории убедительнее всяких словесных доказательств свидетельствуют о том, что в конце жизни, как отмечал В. И. Ленин, А. И. Герцен обратил свой взор к рабочему классу, к I Интернационалу, руководимому Карлом Марксом.

Современные буржуазные историки русской общественной мысли используют различные методы в своей интерпретации взглядов русских мыслителей. За одним из этих критиков — А. Ярмолинским — можно признать право на «оригинальность». Рассматривая идейную эволюцию А. И. Герцена, он пришел к выводу, что в молодости Герцен склонялся «к революционному действию», в то время как в зрелом возрасте он предпочитал «социальное реформаторство», или, как говорит Ярмолинский, «на склоне лет он питал симпатию не к Бабефу, хирургу, а к Роберту Оуэну, акушеру»³.

В другом месте своей книги, «анализируя» «Письма к старому товарищу», Ярмолинский приходит к не менее оригинальному выводу. «Эпоха нуждается не в солдатах и саперах, а в апостолах,— разъясняет американский «комментатор» идеи позднего Герцена.— Врагам надо не выкалывать глаза, а открыть их, чтобы они могли видеть и спастись». Герцен, говорит он далее, «призывал к милосердию и терпению... к рассудку и терпимости»⁴.

¹ *H. Kohn, The Mind of Modern Russia*, p. 157.

² *Ibid.*, p. 156.

³ *A. Yarmolinsky, Road to Revolution. A Century of Russian Radicalism*, London, 1957, p. 182.

⁴ *Ibid.*, p. 181.

Таким образом, Ярмолинский пытается доказать, что в качестве «первого шага к грядущему экономическому строю» Герцен рекомендовал какую-то вегетарианскую смесь христианско-социалистического всепрощения. Подобная интерпретация базируется на искажении идей «Писем к старому товарищу».

Критика Герценом анархизма Бакунина отнюдь не означала, как это представляется Ярмолинскому, отказа от «революционного действия» в пользу «социального реформаторства». Напротив, логика исторических событий, логика классовой борьбы с необходимостью приводила Герцена к выводу, что достижение социализма возможно только путем революционной борьбы под руководством рабочего класса. И этот вывод, к которому Герцен пришел в конце своей жизни, означал не отказ от революционных идеалов молодости, а попытку подлинного претворения их в жизнь.

Весьма «своеобразную» интерпретацию утопического социализма А. И. Герцена дает Зеньковский. Он, как и следовало ожидать, и здесь «находит» определяющую религиозную основу.

Русские люди, объясняет он, всегда стремились к достижению «царства божия» на земле, всегда верили в утопию «земного рая». Поиски Герцена лишь подтверждают это общее «правило». Согласно Зеньковскому, социалистический утопизм Герцена является не чем иным, как «тайной религиозной мечтой». Подобные измышления приводятся с одной целью — подменить классовые корни русского утопического социализма, его политическую направленность против самодержавно-крепостнического общества религиозными корнями и объяснением в духе традиционной веры.

Современные буржуазные биографы, стремясь исказить сущность политических взглядов А. И. Герцена, пытаются спекулировать на колебаниях А. И. Герцена перед крестьянской реформой 1861 г.

Действительно, в период подготовки правительственными верхами крестьянской реформы у Герцена обнаружилось известные колебания.

Он долгое время был оторван от России, получал неполную и отрывочную информацию о росте революционных настроений в родной стране. Пережив мрачные годы николаевского режима, Герцен первоначально поверил

обещаниям правительства Александра II, он предполагал одно время, что оно искренне стремится к общественным преобразованиям, к освобождению крестьян от крепостной зависимости.

В известной статье «Very dangerous!!!», направленной фактически против Чернышевского и Добролюбова и их последователей, он выступал с ненужными предостережениями революционным демократам против поспешности и необдуманности действий. Это вызвало резкое объяснение между А. И. Герценом и Н. Г. Чернышевским, специально приехавшим в Лондон. Герцен признал свою неправоту. Все последующие политические шаги А. И. Герцена — его смелые выступления против самодержавия, выступления в защиту восстания крестьян в Бездне во главе с Антоном Петровым, выступления в защиту польского восстания 1863 г., критика европейского буржуазного либерализма и критика анархизма Бакунина, попытки сближения с марксистами и I Интернационалом, во главе которого стояли Маркс и Энгельс, — все эти факты, а не измышления современных буржуазных «исследователей» говорят о подлинных общественно-политических взглядах русского революционера.

Отсюда становится понятным, почему защитники буржуазного строя в своем стремлении во что бы то ни стало представить Герцена либералом прибегают к столь очевидной фальсификации.

В этой связи характерно выступление Р. Хэера. Он, так же как и Г. Кон, одержим стремлением во что бы то ни стало представить Герцена либералом. Так, рассматривая известное открытое письмо Герцена Александру II, Хэер приписывает Герцену мысли, которые тот никогда не высказывал.

Хэер утверждает, будто Герцен писал Александру II следующее: «Русское самодержавие может быть революционным. Оно всемогуще для добра и зла. Крестьянская демократия остается консервативной»¹.

В действительности в письме Герцена Александру II этих слов нет. Герцен никогда не писал ничего подобного. Хэер придумал эти слова и просто приписал их Герцену.

¹ R. Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, p. 258.

Ясно, что при таких «методах исследования» не может быть и речи об объективности и научности «доказательств» современных буржуазных историков философии.

Потуги современных буржуазных историков русской философии превратить А. И. Герцена в идеалиста и либерала бесплодны. Они противоречат действительному идейному развитию А. И. Герцена.

Отдельные ошибки, колебания, неточные формулировки А. И. Герцена, на которых спекулируют современные идеалисты, не могут заслонить от нас его философского материализма, революционного демократизма, социального гуманизма. А именно эти черты определяют весь облик А. И. Герцена как мыслителя, революционера и писателя.

А. И. Герцен был, есть и будет одним из славных представителей передовой русской революционной общественной мысли. Его историческое место четко определено В. И. Лениным:

«Мы видим ясно три поколения, три класса, действовавшие в русской революции. Сначала — дворяне и помещики, декабристы и Герцен. Узок круг этих революционеров. Страшно далеки они от народа. Но их дело не пропало. Декабристы разбудили Герцена. Герцен развернул революционную агитацию»¹.

Революционный демократизм, а не буржуазный либерализм, материализм и атеизм, а не идеализм и мистицизм, вера в общественный прогресс, в прогресс разума, науки, искусства, а не скептицизм и иррационализм, вера в творческие силы народа — вот то главное и решающее, что определяет общественно-политические, философские и социалистические взгляды великого русского мыслителя-материалиста и революционного деятеля — А. И. Герцена.

Имя Герцена навсегда останется в славных анналах передовой русской и мировой культуры.

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 14.

Н. П. ОГАРЕВ ПОДЛИННЫЙ И ИСКАЖЕННЫЙ

Н. П. Огарев был выдающимся общественным деятелем России. Он стоял на одном уровне с самыми передовыми людьми современного ему русского общества, жил среди них, работал вместе с ними. Он был ближайшим другом, единомышленником и соратником А. И. Герцена, близким товарищем В. Г. Белинского, идейным союзником Н. Г. Чернышевского. Революционная деятельность Н. П. Огарева тесно переплеталась с деятельностью последователей Н. Г. Чернышевского: Н. А. Добролюбова, Н. А. Некрасова, братьев А. А. и Н. А. Серно-Соловьевичей и др.

Природный ум, разносгоронный талант, блестящее образование, дружелюбие и исключительная нравственная чистота, а главное, необычайная искренность и преданность идее освобождения народа — все эти качества всегда привлекали к Огареву прогрессивных людей. «В Огареве было то магнитное притяжение, — свидетельствует Герцен, — которое образует первую стрелку кристаллизации во всякой массе беспорядочно встречающихся атомов, если только они имеют между собой сродство. Брошенные куда бы то ни было, они становятся незаметно сердцем организма»¹.

В многочисленных задушевных беседах, в письмах к друзьям, единомышленникам и к идейным противникам он щедро разбрасывал глубокие мысли, всегда ори-

¹ А. И. Герцен, *Былое и думы*, М., 1946, стр. 74.

гинальные, искренние, правдивые, смелые и независимые. Многие из этих мыслей воплощались в его произведениях. И еще больше этих мыслей и идей воплотилось в практических поступках Огарева, в образе жизни, в деятельности, в делах.

Н. П. Огарев родился и вырос в помещичьей, барской среде. Но «разбуженный» и «очищенный» восстанием декабристов, он покинул свой класс и стал непримиримым врагом крепостничества и самодержавия, стойким защитником интересов крестьян, страстным поборником свободы, демократии, революции. В процессе борьбы за преобразование общественной жизни России Огарев развился в выдающегося революционера, во влиятельного политического публициста, в глубоко мыслящего философа-материалиста.

Н. П. Огарев пришел в Московский университет с заветной целью создать здесь тайное общество последователей декабристов. Здесь он быстро установил связь со всеми радикально настроенными студентами, оказывал им поддержку, за что подвергался взысканиям со стороны университетской администрации, получил замечание от царя и попал под полицейский надзор. В 1834 г. Огарев первым из членов своего кружка был арестован и сослан.

Получив после смерти отца полные права на огромное наследство, Огарев тотчас начал и в 1847 г. закончил дело об отпуске на волю нескольких тысяч крепостных крестьян. Он передал им всю землю, богатейшие приокские заливные луга, лесные угодья.

В условиях крепостной России эти меры явились дерзким вызовом помещикам-крепостникам и правительству Николая I.

Н. П. Огарев был революционером, демократом, социалистом. Восприняв от декабристов революционные идеи, он развивал их до понятия народной демократической революции.

Н. П. Огарев был одним из основоположников русского утопического крестьянского социализма, поборником общественного строя, основанного на общинной собственности на землю, коллективном труде, общинном самоуправлении. Он разработал теорию крестьянского социализма и программу построения его в условиях России.

Постоянно преследуемый царским правительством, Огарев вынужден был уехать за границу. В 1856 г. он выехал в Лондон, где встретился с Герценом. Последние двадцать лет своей жизни Огарев провел за границей, где работал как профессиональный революционер. По инициативе Огарева за границей выходил ряд революционных изданий, рассчитанных на разные слои русского народа: «Колокол», «Общее вече», «Под суд» и др. Вместе с Герценом Огарев редактировал эти издания, печатал в них свои теоретические, публицистические, пропагандистские и агитационные статьи и стихотворения. Кроме того, Огарев собирал и составлял сборники запрещенных в России литературных произведений, так называемой «потаенной литературы», издавал их и переправлял в Россию.

В период революционной ситуации в России Огарев вместе с Герценом стремился консолидировать вокруг «Колокола» все оппозиционные по отношению правительства элементы: радикально настроенных дворян, офицеров, разночинцев, бунтующую студенческую молодежь, низшее духовенство, восставших против своих помещиков крестьян. Огарев был связан с многими тайными кружками. Он приехал в Лондон к Герцену с подробно разработанной программой организации общероссийского тайного общества, был одним из руководителей тайного общества «Земля и воля», существовавшего в России в 60-х годах. Призывая к революционной борьбе, Огарев последовательно боролся против либерализма. Он неоднократно заявлял, что когда наступит такой час, когда нужно будет действовать, то он сам немедленно покинет «безопасный» Лондон и займет свое место в рядах повстанцев. И можно не сомневаться, что он выполнил бы свое обещание.

В поисках правильной теории революционно-освободительного движения Огарев глубоко и критически изучал философию. Он пришел к выводу о несостоятельности идеализма Шеллинга, Гегеля, агностицизма Канта, позитивизма Конта, плоского эмпиризма современных ему естествоиспытателей, об ограниченности антропологического материализма Фейербаха. Огарев много работал над собственной философской теорией, стараясь связать философию с жизнью, политикой и естествознанием. Огарев уже в 40-х годах выступал как материалист

и атеист. При обосновании своих материалистических взглядов он исходил из данных современного ему естествознания, был убежден в познаваемости реального мира вещей, в познаваемости закономерностей вечно существующей и развивающейся материи.

Философским воззрениям Огарева, в целом безусловно материалистическим, проникнутым глубокими диалектическими идеями, была свойственна известная историческая ограниченность.

Таким образом, Огарев вместе с Белинским и Герценом является основоположником революционно-демократического направления в русском освободительном движении. Его теоретические, публицистические и поэтические произведения глубоко и правдиво передают настроение и интересы народных масс, отображают тяжелое положение русских крестьян, задавленных эксплуатацией и гнетом помещиков, царя и чиновников. Огарев в своих произведениях отразил протест народа против крепостничества и самодержавия, его волю и стремление к свободе, независимости, самостоятельности, решимость к борьбе и революционным действиям.

Н. П. Огарев внес существенный вклад в теорию и практику борьбы за свободу, демократию и социализм. Теоретическое наследие Огарева, настойчиво искавшего в течение почти полувека правильную революционную теорию, является одним из важнейших звеньев в общей цепи истории развития передовой общественно-политической и философской мысли России.

Однако Огарев не получил такой широкой известности, как Герцен. И это явилось своеобразным результатом классовой борьбы, конкретным случаем фальсификации истории. Если Герцена-революционера буржуазные фальсификаторы стремятся представить либералом, то революционера Огарева они либо замалчивают вообще, либо пытаются заслонить его литературным талантом Герцена.

Особенно настойчиво и упорно дискредитировали революционную деятельность Н. П. Огарева помещичий либерал П. В. Анненков и буржуазный либерал, кадет, «веховец» М. О. Гершензон. Можно с полным основанием утверждать, что если в течение долгого времени об Огареве вспоминали редко и почти не принимали в расчет его идейное наследие, то эта историческая

несправедливость обусловлена прежде всего тем фальшивым толкованием жизни и деятельности Огарева, какое дали им эти два либеральных критика.

В наши дни много уже сделано для правильного определения роли Огарева в освободительном движении, в подготовке революции, в разработке революционно-демократического мировоззрения. Однако фальшивая концепция об Огареве, созданная реакционной помещичье-буржуазной либеральной критикой, ныне подхвачена современными буржуазными фальсификаторами истории русской философии.

В качестве примера разберем писания об Огареве идеологов современной буржуазии Р. Хэера¹ и П. Шайберта².

Читая в книжке Хэера раздел об Огареве, затрудняешься сказать, стремится ли автор специально извратить думы и дела писателя или, используя имя Огарева и его отдельные высказывания, как и высказывания других писателей, дискредитировать историю русского народа, советскую историческую науку. Пожалуй, сам по себе Огарев мало интересует Хэера, иначе он не мог бы рассуждать о нем так поверхностно. Тщетно искать в книжке Хэера сколько-нибудь объективное исследование жизни и деятельности Огарева. Он просто берет у писателя несколько критических характеристик русской действительности и использует их как свидетельство наличия «порочных черт в характере русской нации». Найдя у Огарева критику русского общества, он воспроизводит отдельные моменты ее в своей книжке, утверждая, что в этой критике проявляется зарождение раннего «западничества» в русской общественной мысли.

По версии Хэера, сущность исторических процессов развития русского общества и общественной мысли заключается в борьбе двух сил, двух противоположных идеологических тенденций: «западников» и «славянофилов». Различие между этими направлениями, по его мнению, было не классовое, не социальное, а психологическое, духовное. Это расхождение, по мнению Хэера, не было политической борьбой классов, революционеров и

¹ R. Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, London, 1951.

² P. Schelbert, *Von Bakunin zu Lenin*, Leiden, 1956.

консерваторов, оно было лишь коренным расхождением в понимании путей развития русского общества. Это был якобы глубокий духовный конфликт Запада и Востока, олицетворяющий гегелевскую идею борьбы противоположностей.

Дворянские революционеры, революционные демократы, либералы — такая классификация, по мнению Хэера, является «схемой», навязанной большевистскими историками; она в лучшем случае будто бы выражает поверхностный взгляд на вещи и не учитывает ни того, что некоторые западники в политике были консерваторами, а некоторые славянофилы радикалами, ни того, что западники часто разочаровывались в Западе и становились славянофилами.

Борьба Запада и Востока, западников и восточников, приверженцев католицизма и православия, европейских космополитов и русских националистов — вот, согласно версии Хэера, в чем заключается сущность процесса истории развития общественной жизни и мысли в России.

Естественно, что при попытке обосновать свою версию Хэер встретился с непреодолимыми трудностями. К представителям так называемого «раннего западничества» он вынужден был причислить тех русских общественных деятелей, которые проявили резкую враждебность порядкам феодальной, крепостной, самодержавной России. Поэтому в разряд «ранних западников» он зачислил декабристов, о которых говорит лишь кое-что, скороговоркой, П. Я. Чаадаева, В. С. Печерина, которого превозносит за то, что он, покинув Россию, перешел в католичество и критиковал русский строй жизни, и, наконец, Н. П. Огарева, которого он отнес к «ранним западникам» только потому, что обнаружил в его рукописи «Народная политехническая школа» («Ecole polytechnique populaire») острую критику социальной, политической и духовной зависимости, культурной отсталости русских крепостных крестьян. Для обоснования своих утверждений об Огареве Хэер не потрудился даже изучить труды писателя. Он просто воспользовался тем, что писал об Огареве веховец Гершензон.

Что же Хэер пишет об Огареве? С одной стороны, он повторил то, что твердили русские либералы: Огарев — ученик Герцена, добровольно подчинившийся Герцену, его помощник и т. п. С другой — Хэер пытается проти-

вопоставить Огарева Герцену и отнести их к противоположным лагерям русской общественной мысли. Он утверждает, что в молодости, до подчинения Герцену, Огарев играл в России самостоятельную видную роль прогрессивно настроенного помещика-западника, пытался применить французские социалистические доктрины на практике.

Здесь все от начала до конца вымысел. Всю сознательную жизнь Герцен и Огарев прожили в неизменном союзе и дружбе; они были политическими и идейными единомышленниками. Неверно трактовать попытку Огарева в 1840-х годах освободить одних крестьян, перевести на положение наемных рабочих других, подняв их культурный уровень, научив пользоваться в производстве, в быту и гражданской жизни достижениями науки, медицины, цивилизации, как бесплодное увлечение доктриной французского утопического социализма, как разыгрывание роли прогрессивного помещика-западника. Хэер не хочет видеть того, что Огарев и тогда уже думал не о каком-то абстрактном «западничестве», а о конкретных социальных преобразованиях. Осуществляя свои замыслы, он в то время думал не о «западничестве», а только о существовавших в России «неразумных», крепостнических отношениях и о связанных с последними социальных невзгодах, пытаясь на личном примере показать возможность новых, более «разумных» общественных отношений.

Вымысел Хэера со всей определенностью показывает, что он написал свою книжку не в результате сколько-нибудь серьезного самостоятельного исследования жизни, деятельности и трудов русских писателей, а на основе статей и книг российских буржуазных литературоведов, в частности таких, как Анненков, Гершензон, Яковенко. У Хэера нет ни одной оригинальной мысли, ни одного оригинального суждения. Вслед за Анненковым, Гершензоном и другими помещичье-буржуазными либеральными критиками он заявляет, что эксперимент Огарева с освобождением крестьян окончился провалом. С точки зрения помещиков и монархической буржуазии этот эксперимент действительно был неудачным. Но с точки зрения крестьян, получивших еще в 1840-х годах землю и волю, он был полезен даже после того, как царское правительство внесло в него свои «попра-

ки», значительно урезающие замысел Огарева. Белоомутские крестьяне с большой благодарностью отзывались об этом благородном поступке Огарева. Для Хэера же эти исторические факты не имеют никакого значения, он строит свою собственную версию, невзирая на факты и вопреки им.

«Размахивая жезлом освобождения и обеспечения крестьян желанной землей, Огарев,— заявляет Хэер,— серьезно верил в полную обеспеченность его бывших крепостных, в невиданное, внезапное пробуждение у них интересов к жизни. Но, к своему ужасу, он увидел, что в имении, где он освободил крестьян, они продолжают обрабатывать собственную землю так же плохо, как и тогда, когда работали на своего помещика. На все призывы работать лучше они давали один ответ: «бог даст урожай — хлеб будет!»»¹

Здесь Хэер обнаруживает либо незнание, либо намеренное искажение исторических фактов. Во-первых, в Белоомуте, где Огарев освободил крестьян, никогда не было барской запашки, здесь крестьяне были на оброке, вся земля была в их распоряжении. Во-вторых, во всех материалах Огарева нет данных, свидетельствующих, что будто бы белоомутские крестьяне после освобождения обрабатывали собственную землю так же плохо, как и до освобождения. Как говорится в русской пословице, Хэер «слышал звон, да не знает где он». Огарев действительно обращался к крестьянам с призывом лучше работать, но не к тем, которых освободил в Белоомуте от крепостной зависимости, а к тем, которых он готовился освободить, с которыми пытался установить хозяйственные отношения на началах свободного найма в пензенских имениях, где он организовал сельскохозяйственные фермы, где крестьяне должны были обрабатывать «барскую» землю, но уже не как крепостные, а как наемные рабочие. В связи с этим и шла речь о лучшей обработке, но именно помещичьей, а не крестьянской земли. Здесь Огарев действительно столкнулся с «косностью» мужиков. Но эта «косность» состояла не в том, что русские крестьяне не понимали значения хорошей обработки земли, а в том, что они не верили, что предложенные помещиком новшества принесут им какие-нибудь выгоды.

¹ R. Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, p. 30.

Здесь конфликт носил социальный, а не «духовный» характер, как это старается изобразить Р. Хэер.

Р. Хэеру хочется изобразить дело таким образом, что помещик-«западник» попытался применить на русской почве западноевропейские нормы общежития, но натолкнулся на непреодолимую стену восточнославянского психического склада русских людей и потерпел провал. Нет, не конфликт Запада и Востока, а классовый конфликт, конфликт барина и крепостного помешал Огареву добиться успеха. Кстати, сам Огарев именно так понимал и объяснял причину своих неудач. Если бы Хэер изучал этот вопрос не по Гершензону, а хотя бы по поэме Огарева «Деревня», он мог бы судить обо всем этом гораздо правильнее. Вот что говорит Огарев в этой поэме:

«Я думал — барщины постыдной
Взамен введу я вольный труд,
И мужики легко поймут
Расчет условий безобидный.
Казалось, вызову я вдруг
Всю жажду дела, силу рук,
Весь ум, который есть и ныне,
Но как возможность, в нашем селянине.

Привычкой связанный ленивой,
Раб предрассудков вековых,
В нововведениях моих
Следы затей прихотливой
Мужик мой только увидал
И молча мне не доверял,
И долго я на убежденье
Напрасно тратил время и терпенье»¹

Однако Хэеру нет дела до истины; найдя в книгах у Гершензона такие огаревские тексты, в которых писатель резко критикует условия жизни и гражданский быт русских крестьян, он торжествует: «Конкретные указания, которые он,—говорит Хэер об Огареве,—сделал, тем более поучительны, что они исходили не от отстающего погонщика рабов, а от самого добросовестного либерального землевладельца своего времени»².

Здесь речь идет о «Введении» к программе народной политехнической школы, которую Огарев собирался соз-

¹ Н. П. Огарев, Избранные произведения, т. II, М., 1956, стр. 102—103.

² R. Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, p. 30.

дать в своем пензенском имении. В этом «Введении» Огарев ищет правильные принципы, на основе которых следует организовать образование и воспитание крестьянской молодежи. Он ищет эти принципы не в абстрактных доктринах каких-либо западноевропейских проектов, а старается вывести из потребностей жизни русских крестьян. В связи с этим он, отметив, что задачей всякого образования является ликвидация невежества, старается выявить, какого рода невежество есть в русском народе, «чего наш народ не знает?»

Ставя этот вопрос и отвечая на него, Огарев допускает, что невежество русского крепостного по своей сущности двух родов: невежество из-за необразованности, из-за незнания истины и действительности, и невежество из-за заблуждений и предрассудков, которые обусловлены давно уже изжившим себя социальным строем жизни общества. Он реалистически анализирует действительность и показывает, что крепостной крестьянин не имеет элементарных научных понятий о естественных и общественных явлениях, из-за чего гражданские убеждения и поступки простых людей являются косными, рутинными, отсталыми. Он указывает также, что простые люди находятся в сети самых различных заблуждений, предрассудков, привычек, из-за которых гражданские убеждения и действия делаются еще более отсталыми. Он показывает, как невежество крестьянина проявляется в производственной деятельности, в быту, в общежитии; здесь он указывает на нерадение и на рутинерство в хозяйстве, на рабскую привычку жить в зависимости от бога, господина, чиновника, общины. Однако Огарев при этом ясно понимал, что не только необразованность, но и заблуждения и предрассудки в народе не являются чем-то врожденным и извечным. Они — порождение и следствие крепостничества и самодержавия, господства церкви.

А Хэер на основании этих высказываний пытается уверять, что Огарев будто бы «на опыте» установил, что русский человек по своему душевному складу — раб, любит угнетение; что у него нет стремления к лучшей жизни. Огарев говорит о русском народе, задавленном крепостничеством и забитом самодержавием. Хэер же изображает дело так, что Огарев говорит о русском народе как о прирожденном носителе рабства и политического

гнета. Огарев критикует фактическое духовное и политическое рабство русского народа как патриот и революционер-демократ. Хэер же изображает дело так, что Огарев выступает как «западник».

Утверждая все это, Хэер, разумеется, совершает намеренную подтасовку фактов. Он вырвал из литературного наследия Огарева небольшой кусок рукописного, не предназначенного для печати текста, выбрал из этого текста угодные ему фразы, взял у Гершензона заведомо фальшивые комментарии, соотнес все это с таким же образом «обработанными» им текстами Чаадаева и высказываниями Печерина и выдал все это за то, что он считал удобным наименовать «ранним западничеством». В результате получилась самая обыкновенная фальшивка, клеветущая на Огарева, на русский народ, на его историю, на историю его общественной мысли.

Если бы Хэер действительно заботился об объективности в освещении истории русской общественной мысли, то он не должен был ограничиваться чтением одних только, как он сам говорит, «редких книг» кадета Гершензона. Выступая против советских историков, он постарался бы глубже изучить и понять методологические основы советской науки, основные принципы интернационализма, принципы отношения советских людей к подлинным достижениям западноевропейской культуры и историческим национальным традициям.

То же самое по существу, что и Хэер, говорит об Огареве в претенциозной и тенденциозной книжке — «От Бакунина к Ленину» — западногерманский буржуазный интерпретатор русской общественной мысли П. Шайберт. В этой книжке имеется глава «Молодой Огарев — поэт и организатор».

Перечисляя во введении литературные источники, Шайберт хотя и упоминает новейшие издания трудов Огарева и статьи о нем, однако в своих рассуждениях исходит исключительно из статей Анненкова, Гершензона и белоэмигранта Яковенко.

Как ясно из самого названия главы, Шайберта интересует молодой Огарев, а не Огарев зрелый. Вся деятельность Огарева у него опять-таки сводится лишь к той, которую русский писатель проводил в пору своей молодости в принадлежащих ему поместьях. Так именно

писали об Огареве Анненков и Гершензон. Об Огареве как об одном из организаторов и руководителей революционного общества «Земля и Воля», как одном из активных подготовителей вооруженного восстания и демократической революции в России, как организаторе революционных печатных изданий, авторе прокламаций и листовок, как теоретике и пропагандисте крестьянского социализма — об этом у Шайберта, разумеется, нет и речи. Нет у него и сколько-нибудь объективного анализа поэтического творчества Огарева, в котором ярко выявлялись присущие поэту реализм, народность, революционный демократизм. Словом, Шайберт, как и Хэер, далек от сколько-нибудь научного исследования русской общественной мысли.

Шайберт воспроизвел основные положения буржуазной концепции о мировоззрении Огарева. «Огарев — попутчик, как-то находящийся в тени более великого Герцена», «его жизни свойственны некоторые трагикомические черты», «он принес свою жизнь в жертву своему могущественному и требовательному другу, проявив редкую самоотверженность» и т. д. Все это почти буквально переписано из статей Анненкова и Гершензона.

Если случается, что Шайберт обращается к первоисточникам, то и их он использует в духе российских помещичье-буржуазных либералов. Например, он берет автобиографическую записку Огарева «Моя исповедь» и трактует ее как типичный российский буржуазный либерал. Огарев рассказывает в ней, как он еще в пору своего детства под влиянием помещичьего быта пришел в состояние враждебных отношений к старому, феодальному, самодержавному, патриархальному, барскому миру, в котором ему, как он говорит, было нечем дышать. Шайберт же все это сводит к «чрезмерности заботы» об Огареве прислуги. Он утверждает, что юный Огарев «почти задыхался от заботы со стороны прислуги и уносился в мечты». В своей «Исповеди» Огарев рассказывает, что решающим фактором в развитии и формировании его идейных убеждений была русская действительность: быт барского дома, тяжкая доля крепостных крестьян. Особенно сильное влияние оказало на него восстание декабристов, в результате чего, по свидетельству Огарева, у него возникла тенденция к критическому восприятию фактов, стремление к свобододолюби-

вым и освободительным идеям, которые он встретил в произведениях Шиллера, Руссо, Монтескье, а также в произведениях Радищева, Рылеева, Пушкина, Грибоедова, Чаадаева и других русских передовых писателей. Шайберт все это упростил и свел к тому, что Огарев в условиях «спокойного и основательного» домашнего образования усвоил «философские письма» Шиллера, труды Монтескье, под влиянием которых будто бы и стал изучать «основные черты романтической философии».

Было бы нелепо отрицать влияние на юношу Огарева передовой европейской литературы, в том числе Шиллера и Монтескье. Но еще более нелепо было бы все сводить только к этому влиянию, ибо решающими в данном случае явились общественно-исторические условия, в которых он жил, борьба против крепостного права и самодержавия в стране.

В этих условиях, несмотря на преследования, арест, ссылки, полицейский надзор, притеснения консервативного отца, слежки и доносы администрации и окружающих его помещиков, Огарев настойчиво занимался теоретической работой, неотступно искал правильную философскую теорию, которую он рассматривал как основу для революционной деятельности. Это было практическим ответом передового человека на требования русского общества, попыткой найти теоретическое обоснование реальной проблемы освобождения крестьян, социальных и политических преобразований. Совсем иначе об этом судит Шайберт. Он прочел у Анненкова, что Огарев после разгрома кружка, оказавшись в ссылке, якобы примирился со своей участью и предался отвлеченным метафизическим философским размышлениям. Прочел и повторил это же, только в упрощенном варианте. Провал кружка, арест и ссылка, утверждает Шайберт, послужили Огареву толчком для разработки в дерсвенской тиши большой философской системы. Анненков заявлял, что система Огарева есть лишь его попытка раздуть искру, залетевшую из чужого очага, именно от Шеллинга, Окена и др. Об этом же писал и Яковенко. Шайберт повторил и эти утверждения. Натурфилософская система Огарева, пишет он, состояла из фрагментов Шеллинга и Окена. Не замечая материалистических, диалектических, революционно-освободительных тенденций в философских поисках Огарева, Шай-

берт, не заботясь о доказательствах, заявляет, что это была «смутная философия тождества».

Практические действия Огарева Шайберт вслед за Анненковым, Гершензоном, Яковенко и компанией объявляет «трагикомическими».

Вызывает недоумение и сам метод «исследования» Шайберта. Пытаясь доказать, что «Философские наброски» Огарева были определенно идеалистическими, Шайберт прибегает к прямой подтасовке фактов. В «доказательство» этого он отобрал из различных документов несколько отрывочных высказываний Огарева и Герцена, поставил эти в действительности почти никак не связанные между собой высказывания в определенную зависимость и сконструировал, таким образом, нелепую систему воззрений, приписав ее Огареву. У Шайберта получается, что будто не кто иной, как Герцен определил воззрения Огарева как «теолого-философские мечтания», что будто бы конечным результатом философских исканий материалиста и атеиста Огарева было признание им бога как единой идеи, выраженной в бесконечности вселенной, что именно это признание было той «великой монистической формулой», к которой он стремился. Шайберт утверждает, что будто отсюда Огарев выводил и гармонию всех сил духа, и чудодейственный дар... гомеопатической терапии, и свое назначение как избранника, призванного привести мир к его цели, а человечество к новому веку всеобъемлющей любви Христа, и свою надежду на возможность совершенной организации общественной жизни и обеспечение основной массе людей личной свободы.

Как в действительности рассуждал Огарев, какова действительная логика и историческая последовательность его рассуждений, каковы его действительные выводы — обо всем этом у Шайберта нет и речи. Он просто утверждает то, что ему желательно утверждать. А желательно ему изобразить Огарева таким, каким его изображали российские либералы — отвлеченным благолюбивым мечтателем, абстрактным мыслителем, размышляющим над общемировыми проблемами. Степень отрешенности Огарева от действительности, по Шайберту, выражается в том, что «он как-то стоял в стороне от социальной механики Фурье». Таким образом, согласно Шайберту теоретически-религиозный сен-симонизм

еще мог интересоваться Огарева, а практические утопии Фурье были уже чуждыми для его умонастроения.

Известно, что Огарев связывал свое умонастроение с идейными традициями декабристов; он называл Рылеева своим духовным родным отцом, своей путеводной звездой. О декабристах он сказал:

«Бунт, вспыхнув, замер. Казнь проснулась.
Вот пять повешенных людей...
В нас молча сердце содрогнулось,
Но мысль живая вострепелась,
И путь означен жизни всей»¹.

Говоря о связи взглядов Огарева с идеями декабристов, Шайберт пытается уверить читателя, что Огарев был связан не с революционными традициями декабристов, а только с теми религиозными идеями, которые Огарев обнаружил в поэте-декабристе Одоевском при встрече с ним на Кавказе и которые он стал с того момента разделять с ним. Однако сам Огарев свою встречу на Кавказе в 1838 г. с ссыльными декабристами рассматривал как событие, знаменующее историческое отношение «к начавшему, к распятому поколению — поколения, принявшего завет и продолжающего задачу». «Я,— говорит Огарев,— стоял лицом к лицу с нашими мучениками, я — идущий по их дороге, я — обрекающий себя на ту же участь»². Шайберт же не видит этого важного момента во встрече Огарева с декабристами. Он утверждает, что декабристы привели Огарева «в светлое», свойственное католицизму религиозное состояние, что в результате этой встречи Огарев впал в мистицизм, стал увлекаться Сен-Мартеном. А то, что об этой встрече и вообще о своей духовной связи с декабристами говорил сам Огарев, Шайберт игнорирует. Он заявляет, что Огарев не понял своего собственного развития, что он будто бы замалчивал и неверно изображал свою юность. Так, Шайберт уверяет, что его собственные версии об Огареве точнее, чем свидетельства самого Огарева о себе, точнее, чем сама объективная история. Излагая дальнейшее развитие мировоззрения

¹ Н. П. Огарев, Памяти Рылеева, Н. П. Огарев, Избранные произведения, т. I, Гослитиздат, М., 1956, стр. 342.

² Н. П. Огарев, Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, М., 1952, стр. 406.

Огарева, Шайберт говорит о влиянии на него берлинского доцента философии Вердера, философских идей Гегеля, произведения которого русский мыслитель изучал во время пребывания в Германии (1840-е гг.), особенно идей Шеллинга, лекции которого Огарев слушал во время пребывания за границей.

Однако Шайберт не может не считаться с тем, что Огарев неотступно искал какой-то другой теории, отличной от тех, с какими пришлось ему познакомиться в Западной Европе, он вынужден отметить, что в период пребывания в Германии Огарев проявил себя не столько учеником, сколько самостоятельным передовым мыслителем. Шайберт констатирует, что Огарев совершенно разочаровался в Гегеле, так как убедился, что в его сочинениях нет жизни, а есть лишь одна логистика, которая не может объяснить творческого деяния в природе; вскоре он оставил и философию Шеллинга, так как шеллинговская гипотеза бога при сопоставлении ее с учением Спинозы утратила в его глазах свое правдоподобие; даже Фейербаха, говорит Шайберт, Огарев критиковал за его непоследовательность.

Об Огареве — социалисте, революционере, демократе — Шайберт пишет, что позднее, в Лондоне, Огарев не учел опыта собственной молодости и, как и другие, способствовал мифу о социалистической природе русских крестьян и русской крестьянской общины. По Шайберту, как и по Гершензону, русские крестьяне по своей природе рабы и лентяи и ориентация всех демократов, революционеров, социалистов на социально-преобразовательную деятельность масс русского народа была мифической.

Рассуждая об оценке Огаревым национальных свойств русского народа, Шайберт, как и Хэер, ссылается на проект народной политехнической школы и, подобно Хэеру, грубо фальсифицирует факты. В конце концов он пытается привести читателя к выводу, что Огарев по всем направлениям — в науке, политике, практике — оказался банкротом.

Свое повествование об Огареве Шайберт заканчивает заявлением, что, разорившись материально, потерпев «моральный крах», испытав новые неприятности от властей, Огарев покинул Россию, чтобы за рубежом в тени могучего друга прикрыть все свои поражения у себя на

родине. Так, извратив образ молодого Огарева, Шайберт одной фразой попытался дискредитировать и Огарева зрелого.

Многое из того, что Шайберт отметил в своем очерке жизни Огарева, имело место в действительности, но события и факты вырваны им произвольно, изображены тенденциозно, упрощенно, истолкованы превратно. Именно так он трактует тот факт, что Огарев тяготился своим положением богатого дворянина-помещика и серьезно намеревался отречься от всех сословных привилегий и стать пролетарием. Единственным мотивом всего этого Шайберт выставляет взятый им у Анненкова и Гершензона мотив «покаяния». Огарев, согласно этим утверждениям,— это «кающийся дворянин». И в том, что Шайберт берет те факты из жизни Огарева, о которых в свое время говорили буржуазные литературоведы — Анненков и Гершензон, и трактует их так, как трактовали эти критики, в этом проявляется его собственная тенденциозность. Он знает все новейшие исследования жизни и деятельности Огарева, упоминает их, но не принимает во внимание, а педантично воспроизводит концепцию российских буржуазных критиков.

Кадету Гершензону во что бы то ни стало нужно было доказать, что «интеллигент» Огарев никогда не был демократом, и он сочинял, фальсифицируя факты, соответствующие версии. Шайберт, исходящий, очевидно, из тех же целей, просто воспроизводит и пропагандирует фальшивые идеи этого идеолога либеральной буржуазии.

В конце концов, Шайберт высказал то, что желал высказать, ради чего он взялся за написание книжки «От Бакунина к Ленину». Он заключает: то, что пытался преодолеть и внедрить в русском обществе Огарев, то же самое якобы пытаются сделать и так же безуспешно советские люди. В этом замечании Шайберта проявляется весь его замысел: он обратился к истории русского революционно-освободительного движения лишь для того, чтобы отыскать там корни «пороков» советского социалистического строя.

И Шайберт, и Хэер пишут об Огареве как фальсификаторы истории русского революционно-освободительного движения, как ярые и злобные враги Советского Союза.

ФИЛОСОФИЯ Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО И СОВРЕМЕННЫЕ ИДЕАЛИСТЫ

Был ли Н. Г. Чернышевский материалистом?

Может показаться, и совершенно справедливо, что сама постановка вопроса нелепа. Действительно, какие могут быть основания для сомнений в материализме Чернышевского? Их нет.

Тем не менее современные буржуазные историки русской философии этот вопрос ставят и по-своему «решают». Если изучить многое из написанного в капиталистическом мире о мировоззрении великого русского мыслителя и революционного демократа, то нельзя не заключить, что оценки Н. Г. Чернышевского как «грубого» материалиста, позитивиста, вульгарного механиста, утилитариста, «реалиста», нигилиста, идеалиста и даже религиозного мыслителя весьма распространены. Эти оценки являются альфой и омегой для многих его буржуазных биографов¹.

Такое положение не является случайным. Оно не есть отражение только субъективного произвола того или иного автора, хотя нельзя не признать, что и субъективизма в работах идеалистических исследователей

¹ Г. Веттер, являющийся феноменальным путаником, как и следовало ожидать, напутал и в этом вопросе. Для него «Чернышевский является главным представителем русского популярного материализма... Но, как правильно заметил Бердяев, Чернышевский был также идеалистом, чьи идеалы основаны на земных интересах». (G. Wetter, *Dialectical Materialism*, London, 1959, p. 62). Веттеру невдомек, что противоположность материализма идеализму заключается не в том, в чем он ее видит.

материализма более чем достаточно. Имеется общая тенденция «исследования» истории русской философии современными буржуазными идеологами. Заключается она в представлении истории русской философии как преимущественно истории русского идеализма. История русского материализма или замалчивается или представляется так, что от материализма как теоретически богатейшего, творческого и плодотворного учения, живо связанного с насущными потребностями своего времени, остается одно название. Буржуазные философы любят представлять философский материализм как какую-то неизменную догму, которая лишь мешала «творческим устремлениям» рыцарей идеализма, путаясь в ногах и оказывая пагубное воздействие на взлеты идеалистической мысли.

Современные буржуазные исследователи русской философской мысли используют по отношению к великому материалисту XIX в. весь арсенал средств, накопленный буржуазной философией за многие века борьбы с материалистической традицией. К ним относятся и замалчивание вклада Н. Г. Чернышевского в философскую мысль, и умолчание об отдельных, наиболее важных сторонах его материализма, и искаженное изложение его философских убеждений и т. п.¹

Такой подход имеет свои политические основания. От сочинений Н. Г. Чернышевского, как писал В. И. Ленин, «веет духом классовой борьбы». Буржуазные философы делают все, чтобы принизить значение этого глубокого и разностороннего мыслителя, делают все возможное и невозможное для интерпретации его взглядов как не имеющих якобы большого значения в истории философии.

Подобную точку зрения защищает, например, А. Ярмолинский в своей книге «Путь к революции»². При-

¹ Выразительным примером такого искажения является статья о великом русском материалисте в современном западногерманском словаре («*Philosophisches Wörterbuch*», Stuttgart, 1957). По мнению автора этой статьи, Н. Г. Чернышевский — писатель (автор «тенденционного романа «Что делать?»») и одновременно «радикальный материалист», последователь Л. Фейербаха и «нигилистический утопист» («*Philosophisches Wörterbuch*», S. 604).

² A. Yarmolinsky, *Road to Revolution. A Century of Russian Radicalism*, London, 1957

зная материаллистический характер убеждений Чернышевского, он квалифицирует его материализм как «грубый». Что сие значит, американский автор не объясняет, замечая лишь, что, по его «просвещенному» мнению, Писарев «был привержен к материализму еще более грубому, чем материализм Герцена и Чернышевского»¹.

Чернышевский — больше «радикальный» практик, чем теоретик, говорят некоторые буржуазные историки русской общественной мысли. Поэтому, утверждают они, его философские взгляды не имеют большого значения для развития философии.

Рассматривая вопросы формирования материалистических убеждений у Чернышевского, буржуазные историки философии в своем большинстве не идут дальше неправильных, но весьма распространенных в буржуазном мире суждений. Они утверждают, что Чернышевский с наивной верой прозелита придерживался тех философских учений, которые были в его время наиболее популярны в Западной Европе, считая их высшим достижением философии. Так, например, Ярмолинский утверждает, что Чернышевский в молодые годы был глубоко верующим и твердо придерживался ортодоксально-христианского направления. Затем, как уверяет читателя американский историк, Чернышевский «не без помощи Фейербаха» перешел к атеизму и материализму². Ввиду того что никаких других данных об особенностях идейного развития Н. Г. Чернышевского не приводится, читателю остается думать, что разрыв Н. Г. Чернышевского с религией и обращение к материализму произошли единственно под влиянием Фейербаха. Это, разумеется, неверно. Л. Фейербах действительно оказал глубокое влияние на Н. Г. Чернышевского. Это влияние было сходно с влиянием «освободительного действия» философии Фейербаха на молодых Маркса и Энгельса³. Но, подобно тому как неправильно было бы объяснить переход Маркса и Энгельса на позиции материализма только влиянием материалистической философии Фейербаха, неверно видеть исключи-

¹ A. Yarmolinsky, *The Road to Revolution*, p. 120.

² Ibid., p. 93.

³ См. К. Маркс и Ф. Энгельс, *Избранные произведения*, т. II, М., 1955, стр. 348.

тельно в этом причину появления атеистических убеждений у Чернышевского. Такое объяснение было бы более чем односторонним.

Передовая материалистическая и социалистическая мысль Западной Европы во многом способствовала окончательной кристаллизации мировоззрения Н. Г. Чернышевского, но она не могла ни породить его материалистических убеждений, ни определить характер его материализма и социалистического утопизма.

Мировоззрение Чернышевского выковала прежде всего русская действительность и идейная борьба в русском обществе. В критике русского и западноевропейского философского идеализма закалялись материалистические убеждения Н. Г. Чернышевского.

Неубедительность концепции буржуазных исследователей мировоззрения Н. Г. Чернышевского становится еще более очевидной при ознакомлении с трудами прогрессивных зарубежных философов, которые стремятся к объективному научному анализу истории русской философии, к глубокой оценке взглядов ее крупнейших представителей.

Современный итальянский ученый Дж. Берти справедливо обратил внимание на односторонность буржуазных исследователей в оценке теоретических источников философского материализма Н. Г. Чернышевского. Дж. Берти указывает, в частности, на французскую материалистическую философию XVIII в., на философию Спинозы, Гегеля и Фейербаха, как на теоретические источники философии Чернышевского¹.

Без сомнения, это более широкий взгляд на характер формирования философских убеждений Чернышевского, хотя Берти, возможно, в силу недостаточного специального изучения предмета почти не говорит о преемственности идей между предшествующими русскими материалистами и Н. Г. Чернышевским.

Одновременно Берти очень правильно и аргументированно раскрывает заслуги Чернышевского по разработке теории искусства с материалистических позиций, подчеркивает значение тезиса Чернышевского, что в искусстве отражается жизнь общества; характерно

¹ См. *G. Berti, Il Russo democratico pensiero XIX secolo*, Firenze, 1951, p. XL.

также большое внимание, которое Берти уделяет борьбе Чернышевского с гегелевской идеалистической эстетикой. Он указывает на особое значение работы Н. Г. Чернышевского «Очерки гоголевского периода в русской литературе» для обоснования материалистических взглядов на эстетику, искусство, на жизнь, воспроизводимую и типизируемую искусством.

Марксистско-ленинская история философии рассматривает Н. Г. Чернышевского как выдающегося представителя русской материалистической традиции, как наиболее видного домарксовского философа-материалиста, замечательного выразителя русской революционно-демократической идеологии.

Н. Г. Чернышевский подверг глубокому рассмотрению и критике идеалистические системы Платона, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Вместе с тем, изучая историю философии, он ушел вперед от домарксистского абстрактно-созерцательного понимания философии, оставил позади материализм Фейербаха.

В сущности Н. Г. Чернышевский поставил вопрос о новом понимании значения и роли философии в обществе, хотя в силу исторических обстоятельств своей деятельности и не смог дать научного ответа на этот важнейший для революционно-демократической идеологии вопрос. По его глубокому убеждению, философия из служанки богословия и мракобесия, из орудия духовного и политического угнетения народа должна превратиться в философию изменения жизни, в инструмент революционного действия. Она должна быть острейшим идеологическим оружием в борьбе трудящихся масс с эксплуататорами¹.

«Политические теории, да и всякие вообще философские учения,— писал Н. Г. Чернышевский,—создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый

¹ Между тем для некоторых современных буржуазных исследователей мировоззрения Н. Г. Чернышевского характерно представление о великом революционном демократе как о вдохновителе небольшого круга интеллигентов, но не как о вожде революционной крестьянской демократии. Эту глубоко неверную концепцию защищает, например, Г. Боумэн (*H. Bowman, Revolutionary Elitism in Chernyshevskiy. The American Slavic and East European Review*, vol. XIII, April, 1954).

философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ»¹.

Свою задачу Н. Г. Чернышевский видел в создании боевой революционно-демократической по своему духу философии.

За это высоко ценил его В. И. Ленин. Он не раз подчеркивал эту сторону деятельности Н. Г. Чернышевского и других революционных демократов. *«Роль передового борца,— писал В. И. Ленин,— может выполнить только партия, руководимая передовой теорией. А чтобы хоть сколько-нибудь конкретно представить себе, что это означает, пусть читатель вспомнит о таких предшественниках российской социал-демократии, как Герцен, Белинский, Чернышевский»*².

Н. Г. Чернышевский не только поставил задачу создания философии трудящихся, но и попытался создать такую философию. Неудача этой попытки объясняется историческими и классовыми условиями.

Философия как наука революционного действия масс по переустройству общества могла быть и является мировоззрением единственного до конца последовательного революционного класса — рабочего класса.

Почти полное отсутствие рабочего класса в России 50—60-х годов прошлого века обусловило утопизм социалистических взглядов Н. Г. Чернышевского. К тому времени, когда рабочий класс России появился на исторической арене, Н. Г. Чернышевский уже был с помощью полицейски подстроенной провокации сослан царским самодержавием в Сибирь.

В. И. Ленин в статье *«Крестьянская реформа»* и *«Пролетарски-крестьянская революция»* указывал, что Чернышевский был *«революционным демократом, он умел влиять на все политические события его эпохи в революционном духе, проводя — через препоны и рога́тки цензуры — идею крестьянской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей»*³.

¹ Н. Г. Чернышевский, Избранные философские сочинения, М., 1938, стр. 44.

² В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 342.

³ В. И. Ленин, Соч., т. 17, стр. 97.

Известно, каким высоким авторитетом пользовался Н. Г. Чернышевский в глазах К. Маркса и Ф. Энгельса. Можно сказать, что после Ф. Энгельса Маркс никого не ценил и не уважал как ученого, мыслителя и революционного деятеля так высоко, как ценил и уважал он Н. Г. Чернышевского, которого называл «великим русским ученым и критиком»¹.

Известно также, что Маркс хотел описать жизнь и деятельность Чернышевского. В одном из своих писем русским политическим деятелям Маркс сообщал: «Мне хотелось бы напечатать что-нибудь о жизни, личности и т. д. Чернышевского, чтобы вызвать к нему симпатию на Западе»².

Исключительное влияние Н. Г. Чернышевского на последующую русскую общественную мысль хорошо известно.

Н. К. Крупская в своих воспоминаниях о В. И. Ленине говорит о значительном влиянии личности Н. Г. Чернышевского на молодого В. И. Ленина. В. И. Ленин высоко ценил непримиримость, стойкость Чернышевского, то, с каким достоинством, с какой гордостью он переносил свою неслыханно тяжелую судьбу. «В примере Чернышевского черпал он силу и повторял очень часто, что революционный марксист должен быть готов всегда на все»³. Не случайно, что в своем произведении «Материализм и эмпириокритицизм», составившем целую эпоху в развитии научного материализма, В. И. Ленин считает необходимым еще раз подчеркнуть заслугу Н. Г. Чернышевского в борьбе с различными формами идеализма и в особенности в борьбе с новейшими формами идеалистического приспособления под науку.

«Чернышевский,— писал В. И. Ленин,— единственный действительно великий русский писатель, который сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного философского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников»⁴.

¹ К. Маркс, Капитал, т. I, М., 1955, стр. 13.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Переписка с русскими политическими деятелями, М., 1951, стр. 87.

³ См. «Ленин о литературе», М., 1941, стр. 255.

⁴ В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 346.

Эти ленинские слова крайне важны для правильного понимания развития русской материалистической мысли и действительной роли Н. Г. Чернышевского в истории русской философии, в особенности в связи с вымыслами буржуазных исследователей о «духовной смерти» Н. Г. Чернышевского после его ссылки в Сибирь в 1864 г.

Советская история философии много сделала для изучения и правильного освещения философских взглядов Н. Г. Чернышевского, который встал во весь свой исполинский рост как классик домарксовской материалистической и революционно-демократической мысли. Н. Г. Чернышевский всесторонне показан не только как философ и виднейший деятель революционной демократии, но и как крупнейший социолог, политэконом, историк и теоретик литературы, публицист — как человек поистине энциклопедической широты научных и политических интересов. Иногда при рассмотрении философских взглядов Чернышевского ограничиваются эпохой расцвета его общественно-политической деятельности и оставляют без внимания все сделанное и написанное им после 1863 г. По существу такая позиция означает невольную солидаризацию со старым тезисом буржуазно-либеральных историков русской общественной мысли, что «политическая смерть» Чернышевского означала одновременно конец его духовной деятельности. Это глубоко неверно.

После выхода в свет «Материализма и эмпириокритицизма» стало ясно, что нельзя, в частности, дать правильной оценки философского материализма Чернышевского вне тщательного рассмотрения всего, что он создал вплоть до 1889 г. Не случайно, что современные буржуазные историки русской философии хранят молчание о творческой деятельности Н. Г. Чернышевского после 1863 г. Между тем именно в этот период Чернышевский с удивительной силой мысли продолжал защищать точку зрения философского материализма. Он подчеркивал при этом, что для него важнее всего принцип, признание первичности материи и вторичности духа.

21 июля 1876 г. он писал сыновьям: «Изложу в нескольких словах мои общие понятия о природе. То, что существует, называется материей. Взаимодействие

частей материи называется проявлением качеств этих разных частей материи. А самый факт существования этих качеств мы выражаем словами «материя имеет силу действовать» — или, точнее, «оказывать влияние». Когда мы определяем способ действия качеств, мы говорим, что мы находим «законы природы»¹.

В годы ссылки Чернышевский не раз разъяснял, что в истории философии он различает два направления: Демокрит — Левкипп — Спиноза — Фейербах, с одной стороны, и Платон — Кант — Шеллинг — Гегель, с другой.

В решении основного вопроса философии — об отношении материи и духа, в понимании главных проблем философии Н. Г. Чернышевский выступает как убежденный материалист. Защищая философский материализм, Чернышевский сумел развить философское понимание материи и вплотную подойти к диалектическому материализму.

Защищая философский материализм, Н. Г. Чернышевский писал в годы ссылки:

«Вся ли материя одна и та же материя, или существует несколько веществ совершенно разных?.. Первый вопрос, как находят достоверным или правдоподобным решать химики, так я и принимаю их решение»².

По мнению Чернышевского, вопрос о качественном своеобразии материального мира должны решать частные конкретные науки. Они вполне способны представить материал, подтверждающий это качественное своеобразие.

Понимание материи, ее структуры обогащается в процессе развития отдельных наук. Но великий русский материалист замечает, что для него как представителя философского материализма более важным является признание общих материалистических принципов, «истины гораздо более простого характера и гораздо более широкого объема»³.

«Прав ли Коперник, или Ньютон, или Лаплас, это нимало не занимательно лично для меня, — писал Чер-

¹ Н. Г. Чернышевский, Избранные философские сочинения, т. III, М., 1951, стр. 701.

² Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. XIV. М., 1949, стр. 669—670.

³ Там же, стр. 671.

нышевский.— Лично для меня важно лишь то, что прав Левкипп, или — чтобы говорить о современной Лапласу науке, что прав Гольбах. А Левкипп одинаково прав, если б и неправ был Архимед. Истина, которую разъяснял Левкипп, шире и глубже, хоть и великих, хоть и фундаментальных открытий Архимеда.

...Гольбах прав, независимо от того, правы ли Коперник и Галилей, и Кеплер, и Ньютон и Лаплас»¹.

Выдвинутая Н. Г. Чернышевским общеполитическая концепция материи явилась крупным завоеванием русской материалистической мысли. Для самого Чернышевского эта концепция означала признание движения как формы существования материи. Он последовательно отстаивал представление о материи, развивающейся в пространстве и во времени².

На основе материалистического понимания вечности и неуничтожимости движения, а также данных наук о многообразии форм движения в природе, Чернышевский резко выступил против теории «тепловой смерти» вселенной. Во времена Чернышевского эта теория проповедовалась Гельмгольцем, Гартманом, Карпентером и др. Примечательно, что, подобно Энгельсу, отвергавшему «ученые» выкладки Гартмана, Чернышевский иронически называл эту концепцию «новейшим ученым финалом солнечной системы».

В качестве основного довода, опровергающего «доказательства» сторонников тепловой смерти вселенной, Чернышевский указывал на закон сохранения и превращения материи и движения. Согласно этому закону, говорил Чернышевский, движение неуничтожимо, оно не может исчезнуть. Оно может лишь перейти из одной формы в другую. Механическое движение при определенных условиях переходит в тепловое и, обратно, тепловое движение может переходить в механическое, химическое и другие виды движения. Это — закон природы. Чернышевский допускал возможность того, что даже простое механическое столкновение огромных масс планет может вызвать рождение громадного коли-

¹ Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. XV, стр. 267, 268.

² См., например, его статью «Характер человеческого знания», написанную по поводу книги Карпентера «Энергия в природе».

чества тепла, которое будет означать новую жизнь только что, казалось бы, разрушенных тел. Впрочем, по мнению Чернышевского, подобную возможность можно допустить, лишь отвлекаясь от «круговорота химических сочетаний и разложений», обеспечиваемого «для этой массы материи ею самою».

«Формула, предвещающая конец движению во вселенной, противоречит факту существования движения в наше время,— писал Чернышевский.— Эта формула фальшивая. При составлении ее сделан недосмотр. Теперь движение превращается в теплоту. Формула предполагает, что это — процесс, не имеющий никаких коррективов, что он всегда шел непрерывно и будет непрерывно идти до полного превращения всего движения в теплоту. Из того факта, что конец еще не настал, очевидно, что ход процесса прерывался бесчисленное множество раз действием процесса, имеющего обратное направление, превращающего теплоту в движение, так что существование вселенной — ряд бесчисленных периодов... В целом это безначальная смена колебаний, не могущая иметь конца»¹.

Н. Г. Чернышевский никогда не ограничивался одним разоблачением научной несостоятельности доводов сторонников тепловой смерти вселенной, ссылающихся на науку. Он шел дальше и выяснял общественно-политический смысл их унылых рассуждений. Чернышевский видел его в стремлении отвлечь трудящиеся массы от борьбы с господствующими классами за коренное улучшение условий своей жизни.

«Их мудрость,— писал он,— «все мимолетно; потому... все равно, умны ли будем или глупы,— и ум наш не вечен, и глупость не вечна, да и сама земля упадет со временем на солнце: то не все ли равно, как мы теперь живем на ней?»»²

Умение в самой, казалось бы, отвлеченной научной теории увидеть определенную классовую подоплеку являлось одним из замечательных качеств Н. Г. Чернышевского как мыслителя и борца.

¹ Н. Г. Чернышевский, Избранные философские сочинения, М., 1938, стр. 495.

² Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. XIV, стр. 644.

Недоверие к «простоте» материализма приводит, по мнению Чернышевского, часть непоследовательно мыслящих ученых-естествоиспытателей в плен к вздорным, но «глубокомысленным» системам идеалистов. 70—80-е годы XIX в. характеризовались «расцветом» идеализма в гносеологии. Н. Г. Чернышевский, несмотря на тяжелейшие условия каторги и ссылки, внимательно следил за борьбой в философии и естествознании и со всей страстностью защищал материалистическую теорию познания. Особое внимание он уделял критике идеализма неокантианцев, позитивистов, махистов, прагматистов против всех тех, кто «громко вопиет о том, что человеческий ум слишком зазнался, забыл о своей ограниченности и дерзко берется за решение таких великих вопросов, которые ему не под силу, которые вообще не разрешимы и во веки останутся не разрешимыми»¹.

Чернышевский указывает, что при рассмотрении теорий агностиков конца XIX в. нельзя не прийти к выводу, что их скептические рассуждения об ограниченности человеческого мышления, о его неспособности проникнуть в сущность вещей основываются на солипсизме.

Непонимание субъективно-идеалистического характера кантианской философии привело, по мнению Чернышевского, некоторых крупных ученых конца XIX в., например Гаусса и Гельмгольца, в сети идеализма. «В «философии»,— писал великий русский материалист о Гельмгольце,— он ничего не смыслит. В этом-то и причина падения его в бессмыслицу»². Выводы Гельмгольца о невозможности познания мира в связи с несовершенной якобы организацией органов чувств человека, его «иероглифизм» были основаны на ложных идеалистических философских посылах.

Чернышевский же со всей страстью защищал материалистическое положение о человеческом знании как достоверном знании мира. «Подлинник и копия одинаковы; наше ощущение одинаково с копией. Наше знание о нашем ощущении—это одно и то же с нашим знанием о предмете»³,— писал мыслитель. Он подчер-

¹ См. Н. Г. Чернышевский, Избранные философские сочинения, т. III, стр. 886.

² Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. XV, М., 1950, стр. 185.

³ Там же, стр. 275.

кивал факт развития, углубления и обогащения относительных знаний человека об окружающем его мире по мере развития отдельных наук. Возражая агностикам и скептикам, указывавшим на изменение некоторых представлений в науке как на «доказательство» тщетности познания, Чернышевский говорил: «Расширение знаний вообще сопровождается видоизменением некоторых из прежнего запаса их. История наук говорит, что очень многие из прежних знаний видоизменились, благодаря тому, что теперь мы знаем больше, чем знали прежде»¹.

Философские взгляды Н. Г. Чернышевского — это вершина домарксистской материалистической философии. В силу объективных обстоятельств Чернышевский не мог подняться до диалектического и исторического материализма Маркса. Материализм Чернышевского не свободен от ряда недостатков. Его материализм был антропологическим.

«Антропологический принцип в философии» Чернышевского означал отрицание идеалистического учения о мистике души, защиту единой материальной природы человека.

Но антропологический принцип рассматривает человека как часть природы, как существо биологическое, вне его общественно-производственной деятельности. В этом состоит ограниченность антропологической точки зрения. Подчеркивая эту ограниченность, В. И. Ленин писал: «...Узок термин Фейербаха и Чернышевского «антропологический принцип в философии»». Однако заслуга Чернышевского в том, что он во многом сумел преодолеть эту узость и ограниченность.

Попытка Н. Г. Чернышевского рассматривать сквозь призму «антропологического принципа» явления общественной жизни не могла быть в теоретическом отношении неуязвимой. В обществе речь шла не об абстрактном человеке, не о философской категории человека вообще, а о человеке как своеобразном общественном продукте, о конкретно-исторических индивидах, об обществе, которое невозможно понять только на основе объяснения материальной природы человека как биологического существа.

¹ Н. Г. Чернышевский, Избранные философские сочинения, М., 1938, стр. 157.

Характерно, что на практике Н. Г. Чернышевский был далек от намерения рассматривать общественную борьбу «антропологически». Оставаясь в целом на позициях идеализма в понимании истории, вождь революционной демократии глубже, чем кто-либо другой из домарксовских материалистов, понял борьбу классов как движущую силу исторического процесса, смог увидеть экономическую подоплеку классовой борьбы.

Из всего вышеизложенного видно, насколько беспочвенны попытки некоторых представителей современной идеалистической буржуазной философии опорочить материализм Н. Г. Чернышевского.

Концепция истории русской философии, популярная ныне среди буржуазных «специалистов», во многом основывается на старой, буржуазно-либеральной веховской концепции. Согласно Н. Бердяеву, Чернышевский является обладателем «совершенно никудышной философии», «жалкой материалистической и утилитарной философии» и т. д.¹ Н. Бердяев не может не признать колоссальные масштабы личности Чернышевского. Но он стремится внушить читателю, что личные качества Н. Г. Чернышевского скорее морального, чем интеллектуального порядка. Бердяев заявляет, что хотя ученость Н. Г. Чернышевского и не может быть подвергнута сомнению, поскольку он «знал теологию, гегелевскую философию, естественную науку, историю и был специалистом по политической экономии»², тем не менее «его тип культуры не был особенно высок, он был ниже, чем у идеалистов сороковых годов»³.

Почему же ниже? — вправе спросить читатель.

«Таков,— отвечает Бердяев,— был результат демократизации»⁴.

Так вот, оказывается, в чем дело. Революционный демократизм Н. Г. Чернышевского до сих пор ненавистен идеологам буржуазии.

Идеи Бердяева развивает и популяризирует Зеньковский, который формально признает, что Н. Г. Чернышевский был материалистом. Однако признание это

¹ *N. Berdjajev, The Russian Idea, London, 1947, p. 106.*

² *Ibid.*, p. 105—106.

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ *Ibid.*

сделано с целью ни много, ни мало, как ликвидировать русский материализм и зачеркнуть его историю. Дело в том, что, по мнению Зеньковского, в России до Чернышевского ничего не было слышно о материализме и физически не существовало никаких материалистов¹.

Зеньковский защищает религиозную концепцию истории философии. Всякие попытки, говорит Зеньковский, создать какую-либо цельную картину развития русского материализма «основаны на натяжках», ибо нет русского материализма как традиции мысли. По Зеньковскому, материализма в России не было, здесь полностью и безраздельно господствовал идеализм.

В действительности же материализм в русской философии имел прочную опору в атеизме народных масс (что с такой силой было доказано еще Белинским в известном письме к Гоголю), а с другой стороны, опирался на естественнонаучную традицию. Зеньковский отвергает и первый и второй из названных источников русского материализма. Он уверяет, будто ни один из русских естествоиспытателей не придерживался материалистической точки зрения и «даже Сеченов не может считаться материалистом в строгом смысле этого слова».

Совершенно очевидно, что такой «анализ» истории русской философии ничего не имеет общего с наукой. Здесь наглядно проявилась реакционность буржуазной точки зрения на историю русской философии, логическое завершение пресловутого буржуазного «объективизма», полный и окончательный разрыв с наукой².

¹ Уместно заметить, что царское правительство лучше многих современных буржуазных исследователей определило содержание мировоззрения Чернышевского. В приговоре самодержавного суда Чернышевскому вменялись в вину «материалистические в крайних пределах и социалистические идеи».

² Трудно установить, опирался ли Ярмолинский на «изыскания» Зеньковского, но в своей книге он почти «по Зеньковскому» говорит, что у Н. Г. Чернышевского «навсегда сохранились некоторые черты, связанные с религиозными навыками мышления». В качестве доказательства он ссылается на то, что Чернышевскому были присущи «моральная страстность», «чувство служения» (по-видимому, народу) и т. д. Почему бы Ярмолинскому не объявить «религиозными навыками мышления» веру Чернышевского в победу социализма, или его мужество и стойкость в борьбе с самодержавием?

Не случайно, что после появления религиозных рассуждений Зеньковского по поводу истории русской философии в рецензии на его книгу видного американского философа Джона Сомервилла отмечалось, что исследование Зеньковского означает большой шаг назад даже в сравнении с работой Масарика «Дух России»¹. Известно, однако, что буржуазно-либеральная версия Масарика давала далеко не адекватную историю русской философии. Но Дж. Сомервилл, хотя он явно преувеличивает значение и научные достоинства труда Масарика, прав в том отношении, что в книге последнего «Дух России» рассматриваются (разумеется, с буржуазной и идеалистической точек зрения) проблемы, которые для Зеньковского, Лосского, Бердяева и других являются книгой за семью печатями, в частности вопросы истории русского материализма².

Одним из представителей крайнего субъективизма в оценке мировоззрения Н. Г. Чернышевского является современный английский публицист Р. Хэер. Его мало интересует философский материализм Чернышевского. Он его не знает. Взгляды Чернышевского он рассматривает в своей книге постольку, поскольку это представляет ему удобный предлог для грубых нападок на марксизм-ленинизм. Так, он нарочито наивно признается, что не находит оснований для объяснения продолжающегося, как он считает, влияния Чернышевского России. Это влияние, говорит Хэер, «не соответствует заслугам Чернышевского как мыслителя». Этот пигмей, вознамерившийся аттестовать в своей книжке умственные способности Чернышевского, не удосужился даже по-настоящему изучить труды великого русского мыслителя.

Как экономист Чернышевский, уверяет Хэер, шел по стопам Бентама, утилитаризм которого был якобы идеалом для русского мыслителя. Очевидно, что в этом

¹ «Philosophical Review», v. XVI, 1956, p. 30.

² В. Зеньковский упорно избегает даже самого термина «материализм». Так, он в следующих словах оценивает значение сборника «Вехи», антиматериалистическая направленность которого не нуждается в особых комментариях: «В 1909 году был издан другой замечательный сборник под названием «Вехи», который разоблачал русский нигилизм, духовную и умственную туманность (I) и беспочвенность секулярной идеологии» (A History of Russian Philosophy, v. II, p. 732).

утверждении столько же невежества, сколько научной недобросовестности. Бентам выступал защитником частной собственности, он не представлял себе более справедливого в моральном отношении общества, нежели буржуазное государство, охраняющее право свободной конкуренции. Н. Г. Чернышевский же ставил перед собой задачу создания политической экономии трудящихся. Он пытался распространить свой философский материализм на понимание общества. В своих работах по политической экономии он обосновывал необходимость общественной собственности на средства производства. С этих позиций он критиковал другого английского экономиста — Джона Стюарта Милля. Оставаясь идеалистом в понимании истории, будучи социалистическим утопистом, Чернышевский вместе с тем выступал против буржуазной политической экономии. Это неоднократно отмечал К. Маркс. Отождествлять Бентама с Чернышевским в понимании экономических вопросов столь же неосновательно, как и сближать Чернышевского с Гегелем в понимании наиболее общих вопросов философии.

Между тем попытки представить Н. Г. Чернышевского как гегельянца весьма распространены в современной буржуазной истории философии. Этой точке зрения, которая не только не отражает истину, но и мистифицирует ее, американский историк Г. Боумен пытался даже дать некое подобие теоретического обоснования. В одной из своих статей он риторически вопрошал: «Кем был Чернышевский, материалистом или идеалистом?» Поставив этот вопрос, он глубокомысленно разъясняет, что ответ на него не может быть однозначным, так как, по его мнению, не требует особых доказательств противоречивость философских взглядов Чернышевского, в которых-де были и элементы материализма и элементы идеализма¹.

Боумен следует при этом распространенной в буржуазной философии моде. Вначале он пытается уверить читателя в несущественности самого противопоставления материализма и идеализма. Ссылаясь на Чернышевского, он говорит о трудности отделения материализма

¹ См. «The American Slavic and East European Review», April 1954, т. XIII, № 2, p. 185.

от идеализма в системе взглядов одного мыслителя. Однако затем заявляет, что Чернышевский был скорее идеалистом, чем материалистом.

Действительно, в философских взглядах Н. Г. Чернышевского были некоторые противоречия. Но эти противоречия вовсе не того порядка, какими они представляются Боумену. Противоречия, ограниченность, недостатки в философских взглядах Чернышевского были противоречиями, ограниченностями и недостатками, свойственными домарксистскому материализму. Основным противоречием в философских взглядах Чернышевского было то противоречие, на которое указал Ф. Энгельс при рассмотрении философии Л. Фейербаха, а именно, это был материализм снизу, в понимании природных явлений, и идеализм сверху — в понимании общественного развития. Та или иная степень материалистических догадок и попыток материалистического объяснения общественных явлений у Чернышевского не отменяет основного факта — идеалистического понимания им закономерностей развития общества. Это, конечно, ограниченность Чернышевского, хотя никто из домарксовских материалистов не подошел так близко к материалистическому объяснению истории, как он.

Критике гегелевской философии в целом и в частности идеалистической диалектики Гегеля Н. Г. Чернышевский уделил очень большое внимание. В этом отразился тот большой интерес к западноевропейской теоретической мысли, те жадные поиски передовой теории, которые, как говорил В. И. Ленин, были характерными для передовых людей дореволюционной России.

Преодолевая идеалистическую природу гегелевского метода, Н. Г. Чернышевский видел и его сильную сторону. Эта сильная сторона — установление «исторического движения духа» — принцип изменения, движения, положенный в основу подхода Гегеля к исследованию «самодвижения» понятия. Но Н. Г. Чернышевский указал и на робкое и непоследовательное проведение Гегелем принципа развития. «Принципы Гегеля, — писал он в «Очерках гоголевского периода русской литературы», — были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны»¹. Диалектика в руках Гегеля привела

¹ Н. Г. Чернышевский, *Избранные философские сочинения*, т. I, М., 1950, стр. 662.

в конце концов ее создателя к метафизическому выводу о завершении исторического развития в практике прусского сословного государства. Такого вывода потребовала от него буржуазно-юнкерская действительность Германии того времени. Гегель приспособил свою философскую систему для оправдания политики класса, теоретическим выразителем воли которого он являлся.

В противоположность Гегелю Н. Г. Чернышевский неустанно подчеркивал универсальность, всеобщность принципа развития.

Сущность диалектического метода мышления,— писал он,— «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»¹.

Знаменитая гегелевская триада отвергалась Н. Г. Чернышевским, как допущение, не выдерживающее проверки практикой, не учитывающее конкретное богатство развития мира. Критикуя гегелевскую трехчленную формулу развития, Н. Г. Чернышевский исходил при этом из того, что в конкретных исторических условиях нет обязательных ступеней движения. Переход от одной формы к другой, и это показывает история природы и общества, совершается от низшего к высшему, от простого к сложному, но этот переход может совершаться и «минуя средние моменты, или, по крайней мере, чрезвычайно сокращая их продолжительность и лишая их всякой ощутительной интенсивности». Здесь чрезвычайно важный момент диалектики Н. Г. Чернышевского. «История,— любил повторять он,— как бабушка, страшно любит младших внучат».

Иными словами, Н. Г. Чернышевский подчеркивал ту мысль, что знание логического пути развития избав-

¹ Н. Г. Чернышевский, Избранные философские сочинения, т. I, стр. 666.

ляет нас от необходимости в определенных условиях строго придерживаться исторического пути. Логическое уже доставило нам ключ к пониманию тенденции развития исторического, и этим ключом надо умело пользоваться.

Эту диалектическую мысль Н. Г. Чернышевский защищал очень настойчиво. Он конкретизировал ее на примере связи теории того или иного предмета с его историей.

В основе теории,— доказывал он,— должны лежать не абстрактные, схематические принципы, а факты реальной жизни, конкретного проявления качеств и свойств предмета. Предмет проявляет свои качества в процессе, в истории. Следовательно, «без истории предмета нет теории предмета». С другой стороны, настоящая история предмета не может быть понята вне его научной теории. «Без теории предмета нет даже мысли об его истории, потому что нет понятия о предмете, его значении и границах».

Таким образом, теория и история предмета, взаимно обогащая друг друга, представляют наиболее адекватное отражение сущности того или иного явления или предмета.

Н. Г. Чернышевский понимал, что «элементы и процессы в истории общества гораздо сложнее, нежели в истории природы». Но одного этого понимания было еще не достаточно, чтобы выдвинуть материалистическое понимание истории общества. Основной вопрос философии применительно к истории общества Н. Г. Чернышевский решал непоследовательно и в общем его решении остался на позициях исторического идеализма. Но к решению конкретных вопросов общественного развития, к анализу борьбы классов в обществе, к определению значения экономических отношений, к истолкованию роли народных масс и личности и к ряду других вопросов общественного развития Н. Г. Чернышевский подходил с глубиной, которой не знала философия до Маркса.

Так, Н. Г. Чернышевский смог с такой научной убедительностью и революционной страстностью обосновать революционно-демократическую программу решения крестьянского вопроса в России 50—60-х годов именно потому, что он подходил к этой важнейшей в то

время общественной проблеме с позиции практически-революционных устремлений крестьянства.

Провозглашая применимость общего принципа развития к пониманию конкретных общественных проблем, Н. Г. Чернышевский как идеолог революционного крестьянства, класса, который был заинтересован в разрушении крепостнических общественных отношений, выдвигал положение, что новые формы, в частности новые формы «общественного быта», неизбежно приходят в жизнь посредством отрицания старых, изживших себя форм. В этом одна из исторических заслуг русского мыслителя.

К сожалению, неправильные взгляды на характер философского материализма Чернышевского и особенно на отношение русских революционных демократов к идеалистической диалектике Гегеля находят порой свое отражение и в работах, авторы которых искренне считают себя марксистами.

В 1958 г. в польском философском журнале Агнесса Геллер опубликовала статью «Философия истории Гегеля и русские революционные демократы»¹. В этой статье А. Геллер правильные, бесспорные положения соседствуют с утверждениями, с которыми нельзя согласиться.

С одной стороны, А. Геллер критикует точку зрения, которая рассматривает Чернышевского простым продолжателем материализма Л. Фейербаха и идеалистической диалектики Гегеля. Она правильно говорит о том, что русские революционные демократы и прежде всего Н. Г. Чернышевский, признавая, что развитие идет по восходящей линии, отрицали тезис Гегеля, что люди, словно марионетки, приводятся в движение мировым духом. Но вместе с тем А. Геллер утверждает, что революционные демократы не порвали с Гегелем и не преодолели гегелевскую трактовку философии истории. Она забывает, что русские революционные демократы и, в частности, Н. Г. Чернышевский были убежденными материалистами в философии, для них идеалистическая диалектика Гегеля была лишь средством преодоления созерцательности прежнего материализма, а отнюдь не объектом слепого поклонения.

¹ «Studia filozoficzne» № 1(4), 1958, str 113—142.

Не ясно, как можно забывать и о важнейшем различии в понимании «философии истории» Гегелем и Чернышевским. Для первого история — процесс развертывания абсолютного духа, находящего свое полное и окончательное выражение в прусской монархической системе. Для второго — действующая причина исторических изменений лежит не в самодвижении абсолютного духа, как считал Гегель, и даже не в развитии только политических учреждений или нравов, как полагали французские материалисты XVIII в., а в деятельности народных масс. Можно было бы привести очень много доказательств, подтверждающих гениальность материалистических догадок Чернышевского, его глубокое понимание подлинных пружин исторического процесса.

Можно, например, отослать А. Геллер к статье Н. Г. Чернышевского «Сочинения Т. Н. Грановского», где Чернышевский разъясняет различие между своими взглядами на «философию истории» и взглядами Гегеля, Гизо, Нибура и Шлоссера.

«Жизнь рода человеческого, как и жизнь отдельного человека,— пишет Чернышевский в этой статье,— складывается из взаимного проникновения очень многих элементов: кроме внешних эффектных событий, кроме общественных отношений, кроме науки и искусства, не менее важны нравы, обычаи, семейные отношения, наконец, материальный быт: жилища, пища, средства добывания всех тех вещей и условий, которыми поддерживается существование, которыми доставляются житейские радости или скорби». В этой же статье, критикуя исторический идеализм Гегеля, Гизо, Нибура и Шлоссера, Чернышевский указывает, что общим для всех них была недооценка «материальных условий быта». «О материальных условиях быта,— писал он,— играющих едва ли не первую роль в жизни, составляющих коренную причину почти всех явлений и в других, высших сферах жизни, едва упоминается, да и то самым слабым и неудовлетворительным образом, так что лучше было бы, если б вовсе не упоминалось»¹.

Положений, подобных рассмотренному, можно привести немало. Но дело не только в этих высказываниях самого Чернышевского.

¹ Н. Г. Чернышевский. Избранные философские сочинения, т. II, М. 1950 стр. 20—21.

Утверждение А. Геллер, что Чернышевский не преодолел «философию истории» Гегеля, неверно, оно противоречит исторической истине, действительному содержанию взглядов Чернышевского. А. Геллер явно «не заметила» принципиального различия между революционным демократизмом Чернышевского и умеренным буржуазным конституционализмом Гегеля.

Правда, Чернышевский не сумел соединить свой философский материализм с материалистической диалектикой. Но он сумел порвать и с философским идеализмом и с идеалистической диалектикой Гегеля. А. Геллер игнорирует это обстоятельство. Далее А. Геллер утверждает, что Чернышевский в отличие от Гегеля «приписывает капитализму положительную историческую роль» и считает, будто «зло капитализма способно создать высшее общество, то есть породить добро»¹.

Эти утверждения искажают подлинную точку зрения Н. Г. Чернышевского. Чернышевский был одним из самых глубоких критиков капитализма как общественной системы. Его теоретические заслуги в этой области высоко оценены Карлом Марксом, который отмечал, что Чернышевский мастерски выяснил «банкротство «буржуазной» политической экономии»².

Чернышевский признавал за капитализмом относительно прогрессивную роль в истории, как системы, пришедшей на смену феодализму и нанесшей сильные удары по феодально-крепостническим отношениям. Но он нисколько не сомневался в том, что «зло капитализма» само по себе никак не способно «породить добро». Он был идейным вождем революционной демократии, вдохновителем общественного течения, которое рассчитывало с помощью народной, крестьянской по своему содержанию, революции покончить и со злом капитализма и со злом крепостничества в целях построения социалистического общества. В этом и состояла подлинная философия истории Чернышевского и его

¹ Характерно, что упоминавшийся выше Р. Хэр в своей последней работе «Портреты русских деятелей» (*R. Hare, The Portraits of Russian Personalities*, London, 1959) утверждает (конечно, без всяких оснований), будто Чернышевский «вдохновлялся образом Америки». В действительности Н. Г. Чернышевский разоблачал формальное равенство американской буржуазной демократии (См. *Н. Г. Чернышевский*, Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 918).

² *К. Маркс*, Капитал, т. I, стр. 13.

соратников. А. Геллер не разобралась в этом. А не разобравшись, она допустила и ряд частных, но весьма досадных неточностей и ошибок.

Так, например, она уверяет, что для Чернышевского, как и для Гегеля, критерием деятельности личности является история, а сама историческая деятельность является-де таким родом деятельности, в котором «политика имеет первенство над моралью». Более того, А. Геллер считает, что Чернышевский разделял точку зрения, выраженную в маккиавелистском афоризме «цель оправдывает средства», только цель у него была больше и благороднее — интерес народа.

Все это — весьма путанные рассуждения. Ни Чернышевский, ни кто-либо из революционных демократов не ставил проблемы так, как ее любят поворачивать современные ревизионисты. Последние вот уже несколько лет решают вопрос о том, что над чем первенствует — «политика над моралью» или «мораль над политикой». Первую точку зрения они приписывают «догматическим марксистам», вторую, более «благородную», оставляют себе. Чернышевский — и как мыслитель и как политический деятель — уделил много внимания вопросам морали, но отнюдь не в плане абстрактного противопоставления ее политике. Для него и политика и мораль были подчинены делу освобождения трудящихся масс от гнета всякой эксплуатации. Известно огромное значение романа Н. Г. Чернышевского «Что делать?» для обоснования морали «новых людей». Но у «новых людей» Чернышевского, как и у него самого, и политика и мораль имеют одинаковое, революционно-демократическое содержание, резко отличное от того подобия маккиавеллизма, под которое их вольно или невольно пытается подогнать А. Геллер.

Пожалуй, одной из немногих сторон мировоззрения Н. Г. Чернышевского, которая вызывает более или менее одинаковую оценку буржуазных «исследователей», являются эстетические взгляды великого русского мыслителя.

Так, упомянутый выше Боумен критикует Чернышевского за «материалистические тенденции» в эстетике, а М. Винклер в своей антологии по «русскому духу» вынужден признать, что магистерская диссертация Н. Г. Чернышевского «Эстетические отношения ис-

куства к действительности» является «достижением материализма» и остается острым оружием в борьбе материализма против формализма в искусстве, против теории искусства для искусства и даже... обоснованием «социалистического реализма»¹.

Особую позицию защищает В. Зеньковский. Он видит в эстетических взглядах Чернышевского, что угодно — и «руссоизм», и «философский реализм», и «эстетический гуманизм», но только не материализм.

Поскольку современным буржуазным историкам русской философии трудно отрицать материалистическое содержание эстетики Н. Г. Чернышевского, они пытаются представить это содержание в крайне обедненном и убогом виде, утверждая, что Чернышевский якобы стремился разрушить всякую эстетику.

Между тем одной из величайших заслуг Н. Г. Чернышевского является применение принципов материалистической философии, принципов диалектики к истории и теории искусства. Чернышевский доказывал, что искусство — это воспроизведение действительности в образах, учил, что художественное творчество — сложный и многогранный процесс. Отстаивая и развивая материалистическую эстетику, Н. Г. Чернышевский подходил к искусству и литературе с точки зрения их активного воздействия на общество. Именно эти черты эстетической теории Чернышевского делают его выдающимся представителем материалистической эстетики.

«Эстетические отношения искусства к действительности» есть крупнейшее произведение домарксистской материалистической эстетической мысли.

В центре внимания Н. Г. Чернышевского не эстетическая мистика абсолютного духа, как у Гегеля, а эстетика действительности. «Уважение к действительной жизни,— писал Н. Г. Чернышевский,— недоверчивость к априорическим, хотя бы и приятным для фантазии, гипотезам — вот характер направления, господствующего ныне в науке. Автору кажется, что необходимо привести к этому знаменателю и наши эстетические убеждения»². И он не только провозглашал необходи-

¹ М. Winkler, Slavische Geisteswelt, S. 246.

² Н. Г. Чернышевский, Эстетические отношения искусства к действительности, М., 1945, стр. 6.

мость приведения эстетики к материалистическому «знаменателю», но и осуществил эту поставленную перед собой задачу.

По Гегелю, золотой век искусства — позади, будущее не сулит искусству ничего хорошего, искусство с необходимостью будет деградировать, ибо дух прошел данную стадию своего саморазвития и никогда не вернется к ней. Эта метафизическая спекуляция вызвала решительный отпор Чернышевского. «Прекрасное у Гегеля, — писал он, — является только «призраком»... так что по системе Гегеля, чем выше развито мышление в человеке, тем более исчезает перед ним прекрасное и наконец для вполне развитого мышления есть только истинное, а прекрасного нет; не буду опровергать этого фактом, что на самом деле развитие мышления в человеке несколько не разрушает в нем эстетического чувства»¹.

Гегелевское определение прекрасного существа как «существа, в котором вполне выражается идея этого существа», Чернышевский правильно считал не имеющим отношения к науке.

В соответствии со своими материалистическими воззрениями на эстетику Чернышевский выдвигает свое, прямо противоположное гегелевскому, определение прекрасного. «Прекрасное есть жизнь».

««Прекрасно то существо, — утверждал Н. Г. Чернышевский, — в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям; прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни» — кажется, что это определение удовлетворительно объясняет все случаи, возбуждающие в нас чувство прекрасного»².

Из этого определения великий философ-материалист делает два очень важных для эстетики вывода.

Первый вывод таков, что прекрасное — объективно, оно принадлежит самой действительности. «Предлагаемое нами определение, — писал Н. Г. Чернышевский, — возводит в основную мысль эстетики достоинство и красоту действительности»³.

¹ Н. Г. Чернышевский, Эстетические отношения искусства к действительности, стр. 8.

² Там же, стр. 11.

³ Там же, стр. 16.

Второй вывод не менее важен. Прекрасное, которое является объективным по своему источнику, по происхождению, по своему содержанию,—одновременно и субъективно. Точнее, прекрасное есть жизненное единство объективного и субъективного.

В авторецензии на «Эстетические отношения искусства к действительности» Н. Г. Чернышевский пояснял эту свою мысль следующим образом: «Наслаждение теми или другими предметами, имеющими в себе эти качества, непосредственно зависит от понятий наслаждающегося человека; прекрасно то, в чем мы видим жизнь сообразную с *нашими* понятиями о жизни... Таким образом объективное существование прекрасного и возвышенного в действительности примиряется с субъективными воззрениями человека»¹.

Основной материалистический тезис Н. Г. Чернышевского, что «прекрасное есть жизнь», нельзя истолковывать таким образом, будто Чернышевский всякую жизнь считал прекрасной. Никто более Чернышевского не был далек от этой мысли. Он не признавал и не мог признать прекрасной русскую крепостническую действительность. Прекрасна жизнь общества, жизнь людей, которые руководствуются высокими чувствами и идеями.

Люди по-разному воспринимают действительность и прекрасное в действительности. То или иное восприятие жизни и искусства определяется в конечном счете принадлежностью к тому или иному общественному классу. Отсюда Н. Г. Чернышевский выводит необходимость конкретно-исторического подхода к пониманию прекрасного в жизни и в искусстве, а также к произведениям искусства.

Поскольку источник искусства — это жизнь народа, литература не может не быть служительницей идей, которые воодушевляют народ, которые возникают из самых истоков народной жизни. Н. Г. Чернышевский выступал за боевое тенденциозное искусство прогрессивного направления.

Эстетика Чернышевского своим острием направлена против взглядов об аполитичности искусства. Искусство должно стоять на страже интересов народа. Оно, раз-

¹ Н. Г. Чернышевский, Эстетические отношения искусства к действительности, стр. 145.

ясняя народу его кровные интересы, воспитывает народ. Так называемое «чистое искусство» несколько не свободно от общественного воздействия, оно само служит реакционным силам общества.

Ф. Энгельс в свое время писал о хорошей тенденциозности русского романа XIX в. Несомненно, что этой хорошей тенденциозности русская литература во многом обязана и благотворному воздействию революционно-демократической эстетики.

Н. Г. Чернышевский требовал от искусства правдивого воспроизведения жизни во всей ее строгой и богатой правде; он выступал против того, что на современном языке называется лакировкой действительности.

«Великое счастье для литератора,— писал Чернышевский,— если он испытал жизнь не только как литератор, а также как человек многоразличных положений, в которые ставит человека прозаическая карьера,— тогда легче ему оторваться от односторонности, понять жизнь во всей ее правде»¹.

Отсюда та резкость, с которой Чернышевский выступал против теории «искусства для искусства». Столбовая дорога русского искусства — реализм, а его наиболее великая задача — познание жизни в целях ее преобразования.

Именно оно, искусство, писал Чернышевский, объясняет народу, «какие явления действительности хороши и благоприятны для него, потому должны быть поддерживаемы и развиваемы его созидателем, какие явления действительности, напротив, тяжелы и вредны для него, потому должны быть уничтожены или по крайней мере ослаблены для счастья человеческой жизни».

Сам Н. Г. Чернышевский отнюдь не считал свои эстетические взгляды последним словом науки. С развитием искусства, с изменением жизни будут изменяться и развиваться и эстетические представления. «Мы,— писал Н. Г. Чернышевский,— нимало не сомневаемся в том, что будущее развитие человеческой мысли далеко превзойдет своей полнотою и глубиною всё, что произвела мысль нашего века»².

¹ Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 144.

² Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 241.

Борьба вокруг философских взглядов Н. Г. Чернышевского за рубежом, попытки их искажения буржуазными идеологами свидетельствуют о том, что мировоззрение великого русского материалиста и революционного демократа представляет для них не только исторический интерес. Идеи Н. Г. Чернышевского, его философский материализм, являющийся важным звеном русской материалистической традиции, продолжают и ныне служить делу, которому отдал свою жизнь Н. Г. Чернышевский,— делу социального освобождения трудящихся.

Именно в этом — причины признательности мыслителю одних и тайной и явной ненависти других.



ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ОБ ИДЕЙНОМ НАСЛЕДИИ Д. И. ПИСАРЕВА

Среди представителей материалистической философии в России видное место принадлежит Дмитрию Ивановичу Писареву. Хотя Писарев вышел из дворянской среды, но по роду своей деятельности и по характеру своих воззрений он принадлежал ко второму поколению русских революционеров, к поколению революционеров-демократов, у которых идеи философского материализма и атеизма представляли собой единый сплав с революционными идеями общественного переустройства, с идеями утопического социализма.

Окончив в 1861 г. Петербургский университет, Писарев без всяких колебаний и сомнений примкнул к революционно-демократическому лагерю, которому он остался верен до конца жизни. Политические, философские и социологические воззрения Писарева формировались в тот период, когда в стране особенно обострилась классовая борьба и складывалась революционная ситуация, когда «Современник» в России и «Колокол» за границей обрушивались на крепостников и помещичье-буржуазных либералов, взяв курс на подготовку народной революции. Под влиянием этой обстановки, под влиянием идей Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского и Добролюбова Писарев бесповоротно отбрасывает всякого рода либерально-реформистские иллюзии, которые у него были до 1861 г., и избирает путь революционной борьбы.

Современные буржуазные историки — Н. Бердяев («Истоки и смысл русского коммунизма»), В. Зеньков-

ский («История русской философии» и «О мнимом материализме русской науки и философии»), А. Ярмолинский («Путь к революции. Век русского радикализма»), А. Гершенкрон («Проблемы экономического развития в умственной истории России XIX века», в сборнике «Преемственность и изменчивость в русской и советской идеологии» под редакцией Э. Симмонса) всячески стремятся извратить и принизить значение идейного наследия Писарева.

Бердяев, Зеньковский, Ярмолинский, Гершенкрон не в состоянии полностью скрыть роль Писарева в борьбе против гнусных самодержавно-помещичьих порядков. Поэтому они говорят о Писареве как о представителе «радикализма», как об «идеологе нигилизма», как о проповеднике «этического импрессионизма», «защитнике крайнего индивидуализма». При этом они характеризуют его как деятеля, «крайне неуравновешенного», связь с революцией которого якобы была непродолжительной и «половинчатой»¹.

Здесь что ни слово, то передержка, что ни утверждение, то попытка очернить Писарева, умалить его революционный демократизм, его выдающуюся роль в освободительной борьбе русского народа, его непримиримое отношение ко всему реакционному, ко всему, что мешало коренному преобразованию общества на разумных началах, отвечающих интересам трудящихся.

В самом деле, о какой «половинчатости» политических воззрений автора революционной прокламации «Царское правительство под покровительством Шедо-Ферроти» (1862), «Мыслящий пролетариат» (1865), «Популяризаторы отрицательных доктрин» (1866), «Генрих Гейне» (1867), «Пчелы» (1868) и других революционных произведений можно говорить, когда в этих работах, хотя и написанных в разное время, по существу проводится одна из центральных идей революционного демократизма — идея народной революции.

Статья-прокламация «Русское правительство под покровительством Шедо-Ферроти», как известно, была написана Писаревым против царского правительства и его чиновников. В ней молодой революционер взял под

¹ A. Yarmolinsky, Road to Revolution. A Century of Russian Radicalism, London, 1957, p. 120.

защиту от гнусных инсинуаций царского правительства Герцена и Огарева, развернувших в «Полярной звезде», «Колоколе», «Голосах из России» революционную пропаганду.

Писарев резко выступает против грубого преследования царским правительством всех свободомыслящих людей. Он отмечает, что в условиях политического гнета царской России «обществу остается или либеральничать с разрешения цензуры, или идти путем тайной пропаганды, тем путем, который повел на каторгу Михайлова и Обручева. Хорошо, мы и на это согласны: это все отзовется в день суда, того суда, который, вероятно, случится гораздо пораньше второго пришествия Христова»¹.

Зло обрушился Писарев на «вицмундирную мысль» царских продажных писак с их «казенным либерализмом» и «преданностью» III отделению. Резко бичуя «умственных паралитиков» и «нравственных уродов», вроде Шедо-Ферроти, Писарев писал: «Да здравствует разум, и да падут во имя разума дряхлый деспотизм, дряхлая религия, дряхлые стропила современной официальной нравственности!»²

Писарев всей душой ненавидел не только самодержавие и крепостников, но и помещичье-буржуазных либералов. Недаром он неоднократно обрушивался на Б. Чичерина, И. Киреевского, С. Дудышкина, М. Каткова, А. Дружинина, П. Боборыкина, А. Майкова и других за их «фразистые неясные бредни о народе и о России», за их «тупое филистерство» и прислужничество перед самодержавием.

Писарев характеризовал помещичье-буржуазных либералов как «философствующих и политиканствующих гасильников» мысли, как обскурантов и реакционеров, боящихся пуще огня появления новых, по их терминологии, «отрицательных», или, другими словами, революционно-демократических, материалистических и атеистических идей в обществе. Писарев, наоборот, воодушевленный этими «отрицательными» идеями, утверждал, что «отрицательным идеям, и только им одним,

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, М., 1949, стр. 121.

² Там же, стр. 124.

безраздельно принадлежит будущее. В настоящее время большинство образованных классов во всем цивилизованном мире враждебно этим идеям. Но это ровно ничего не значит»¹.

Писареву было совершенно ясно, что никакого примирения народа с царизмом нет и не может быть. Он выражает твердую уверенность в необходимости свержения самодержавного строя в России.

«Посмотрите, русские люди,— писал Писарев,— что делается вокруг нас, и подумайте, можем ли мы дольше терпеть насилие, прикрывающееся устарелой формой божественного права... правительство намерено действовать с нами, как с непримиримыми врагами. Оно не ошибается: примирения нет. На стороне правительства стоят только негодяи, подкупленные теми деньгами, которые обманом и насилием выжимаются из бедного народа. На стороне народа стоит все, что молодо и свежо, все, что способно мыслить и действовать.

Династия Романовых и петербургская бюрократия должны погибнуть. Их не спасут ни министры, подобные Валуеву, ни литераторы, подобные Шедо-Ферроти.

То, что мертво и гнило, должно само-собой свалиться в могилу. Нам остается только дать им последний толчок и забросать грязью их смердящие трупы»².

Яснее сказать, чем сказано здесь, трудно. Статья-листовка Писарева, предназначенная для печатания в тайной «карманной» типографии П. Д. Баллода и для нелегального распространения в России, говорит сама за себя. Недаром царское правительство за попытку напечатать эту статью-прокламацию заточило Писарева на 4 1/2 года в Петропавловскую крепость, а Баллода осудило на 7 лет каторжных работ и вечное поселение в Сибири.

На допросах Писарев первоначально отрицал свое авторство, но затем вынужден был признать его, поскольку в руках III отделения оказалась рукопись самой статьи-прокламации. Писарев заявил на допросе, что написание прокламации было для него «плодом

¹ Д. И. Писарев, Соч., т. 4, М., 1956, стр. 250.

² Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 126—127.

минутного увлечения». Но ни для кого, в том числе для царского правительства, не было секретом, что тут дело не в «минутном увлечении». Сенат, разбиравший этот вопрос, констатировал, что статья Писаревым написана «не в один раз, а с значительным промежутком времени, доказывает обдуманность преступного его действия». Сенат также отмечал «упорное запирательство его в преступлении, а потом неискренность и в самом сознании, несмотря на все делаемые ему увещания». Для каждого мыслящего человека было ясно, что на допросах Писарев не раскрывал подлинных причин, побудивших его написать революционную прокламацию, не хотел выдавать своих единомышленников.

Но, может быть, Писарев после заточения в Петропавловской крепости действительно отказался от революционных идей и встал на путь либерализма и реформизма, как это утверждают Ярмолинский, Гершенкрон и иже с ними?

Ярмолинский и Гершенкрон заявляют, что Писарев якобы не думал о народной революции и о социализме, он будто бы не верил в «коллективистскую традицию» и был убежден, что спасение России не в социализме, а в том, чтобы «идти на выучку к Западу», усвоить «плоды европейской цивилизации». Вопрос о «голодных и раздетых» он будто бы мечтал решить путем «развития частных предпринимателей», т. е. путем развития капиталистических фабрик и заводов, примирив при этом труд и капитал. Вырвав некоторые высказывания из «Реалистов» и замалчивая общее революционное направление воззрений Д. И. Писарева, Гершенкрон прямо преподносит Писарева американскому читателю «поборником просвещенного капитализма»¹. Ярмолинский и Гершенкрон пытаются революционера-демократа и социалиста-утописта Писарева перекрасить в буржуазного культуртрегера, в защитника пресловутой технократии.

Современным идеологам капитализма все еще снится «благomyслящий» русский народ, идущий во главе с частными предпринимателями на выучку к Западу, и подобные мечтания они пытаются «обосновать», ссылаясь на труды Писарева, используя имя критика в своих реакционных политических целях.

¹ «Continuity and Change in Russian and Soviet Thought», p. 29.

Однако при ближайшем ознакомлении с произведениями Писарева, созданными им в Петропавловской крепости и после, становится очевидным, что русский мыслитель и борец остался до конца жизни верен революционно-демократическим и социалистическим идеалам, он хотел видеть Россию не капиталистической, а социалистической, хотел видеть в ней господство труда, а не капитала, братское сотрудничество, а не эксплуатацию человека человеком.

Находясь в одиночном заключении, Писарев пишет статью «Мыслящий пролетариат» (1863—1865), явившуюся откликом на революционный роман Чернышевского «Что делать?». Известно, что на идеях и образах романа «Что делать?» учились стойкости, мужеству, преданности революционному делу многие поколения русских и зарубежных революционеров. Широко известны оценки этого романа, сделанные В. И. Лениным, Г. В. Плехановым, А. Бебелем, Г. Димитровым и др.

Как же встретил Писарев «Что делать?» Чернышевского? Статья «Мыслящий пролетариат» показывает, что, находясь в Петропавловской крепости, Писарев не растерял своих революционных идеалов, не потерял веры в необходимость социалистических преобразований в России. Он горячо приветствует «новых людей», т. е. революционеров, видит в них не только тружеников, но и борцов за «светлое будущее», борцов за воплощение в жизнь именно социалистических идеалов. Писарев одобряет революционную деятельность Рахметовых, ибо Рахметовы страдают и борются не за себя, а за народ, борются против совершающейся несправедливости, «переживают в собственной душе великое горе миллионов и отдают на исцеление этого горя все, что могут отдать»¹.

Разумеется, Писарев не мог открыто высказывать свои революционные мысли. Он должен был прибегать к тому «эзоповскому языку», которым так часто вынуждены были пользоваться революционеры в России и который прекрасно понимали мало-мальски искушенные читатели. Прославление «титанической фигуры» революционера Рахметова, прославление новых людей (Лопухова, Кирсанова, Веры Павловны) как людей особого склада и нового типа, страстная защита Чернышевско-

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 688.

го — тоже узника Петропавловской крепости, — вот основные идеи статьи Писарева «Мыслящий пролетариат».

О людях, подобных Рахметову, Писарев писал: «Они несут вперед знамя своей эпохи и уже, конечно, никто не может поднять это знамя так высоко и нести его так долго и так мужественно, так смело и так неутомимо, как те люди, для которых девиз этого знамени давно заменил собою родных и друзей, и все личные привязанности, и все личные радости человеческой жизни. В эти минуты Рахметовы выпрямляются во весь рост, и этот колоссальный рост как раз соответствует величию событий»¹.

Характерно, что буржуазные историки типа Зеньковского, Ярмолинского, Гершенкрона вообще пытаются обойти молчанием эту работу Писарева и его защиту революционера Рахметова, предпочитая говорить о «нигилистах» вообще. А между тем в этой же статье Писарев смело рассуждает о «светлом будущем», о социализме. Он горячо верит, что «светлое будущее» из мечты превратится в действительность.

«Это светлое будущее, — писал Писарев, — в которое так горячо верят лучшие люди, придет не для одних героев, не для тех только исключительных натур, которые одарены колоссальными силами; это будущее сделается настоящим именно тогда, когда все обыкновенные люди действительно почувствуют себя людьми и действительно начнут уважать свое человеческое достоинство...»²

В России развивалось освободительное движение, и Писарев был полон надежд на близкое осуществление революционных изменений. Недаром эту свою статью он заканчивает многозначительным заявлением, что «может быть, светлое будущее совсем не так неизмеримо далеко от нас, как мы привыкли думать. Где появляются Рахметовы, там они разливают вокруг себя светлые идеи и пробуждают живые надежды»³.

Так рассуждать о неизбежности социальных преобразований, о замене старого, насквозь прогнившего общественного строя новым, мог только смелый революционер-демократ.

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 693.

² Там же, стр. 687.

³ Там же, стр. 695.

Уже краткий разбор «Мыслящего пролетариата» показывает, как далеко забрели Ярмолинский, Гершенкрон и другие «исследователи» в извращении взглядов Писарева, к каким недостойным приемам они прибегают, чтобы причесать Писарева под буржуазного эмансипатора.

Однако обратимся к другим работам мыслителя. Может быть, в них Ярмолинский и Гершенкрон обнаружили буржуазные «культуртрегерские» мотивы?

В 1866 г. в статье «Популяризаторы отрицательных доктрин», говоря о французских просветителях XVIII в., Писарев главную их заслугу видит в том, что своей проповедью вольнодумства, атеизма и материализма они сумели «определить общий характер того великого умственного движения, которое положило конец средневековому порядку вещей»¹, т. е. идейно подготовить революционные выступления конца XVIII в.

Немаловажный интерес для характеристики революционно-демократического характера воззрений Писарева имеют статьи «Генрих Гейне» (1867) и «Пчелы» (1868). В этих статьях Писарев так же последовательно проводит идею революции.

По достоинству высоко оценивая поэтическое творчество Гейне, Писарев, однако, критиковал немецкого поэта за «неизлечимый политический дилетантизм», за отсутствие «твердого принципа», за его пренебрежительное отношение к восставшему народу, за неумение «включиться в идею» революции и «всецело ей отдаться».

Как представитель революционно-демократического лагеря Писарев решительно берет под защиту народные революции. Революцию, совершаемую народом, мыслитель рассматривал как защиту народом своих прав от посягательств со стороны угнетателей. Поэтому, утверждал он, в жизни народов революции занимают большое и важное место, в революции нельзя играть, о их результатах надо судить по достигнутым победам.

«Чтобы судить о каком-нибудь перевороте,— писал Писарев,— надо всегда сравнивать то, что было накануне борьбы, с тем, что получилось на другой день победы. Тогда можно будет решить, законен ли данный переворот в своей исходной точке и плодотворен ли он в своих результатах... Относясь с почтительным сочувствием к

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 505.

какому-нибудь перевороту, мыслящие защитники народных интересов поступают таким образом вовсе не из любви к шумным демонстрациям и занимательным потасовкам, а только из любви к тем бедным людям, которым после переворота сделалось немного легче жить на свете. Если бы это облегчение могло быть достигнуто путем мирного преобразования, то мыслящие защитники народных интересов первые осудили бы переворот как ненужную трату физических и нравственных сил»¹.

Статья Писарева «Пчелы» (1868) замечательна как политический обличительный памфлет, где в иносказательной форме осуждаются несправедливые общественные порядки, основанные на эксплуатации. Свою статью мыслитель закончил выражением надежды на революционное изменение этих порядков.

Приведенные нами мысли Писарева из разных работ, относящихся к 1862—1868 гг., свидетельствуют о последовательности его революционных воззрений, о его неискоренимой вере в неизбежность революции и революционных преобразований.

Вместе с тем из этих работ Писарева видно, что он был решительным врагом «этического импрессионизма» и индивидуализма, которые ему пытаются навязать Зеньковский и Ярмолинский. Как деятель революционно-демократического лагеря он видел, что личность тогда только будет свободной, когда свобода будет завоевана и утверждена народом, что без освобождения народа было бы утопией думать об освобождении личности.

Свобода личности определяется свободой коллектива, ибо личность не есть нечто изолированное от общества. Поэтому на первый план мыслитель выдвигал не личность, а народные массы, общие интересы которых он ставил превыше всего, требуя подчинения личных интересов интересам общественным, считая, что только при гармоническом сочетании личных и общественных интересов могут успешно развиваться как общество в целом, так и члены этого общества — отдельные личности. Стало быть, попытки буржуазных историков представить Писарева «крайним индивидуалистом», «этическим импрессионистом», певцом «автономии» личности не выдерживают ни малейшей критики.

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 621.

Этические принципы у Писарева, как и у других революционеров-демократов, являлись важной составной частью социалистических идеалов, сливались с революционным демократизмом.

Решающее место в жизни общества, в жизни отдельного человека Писарев отводил труду. Труд он считал источником человеческого благополучия, верным средством избавления общества от социальных пороков, праздности, тунеядства. Без труда немыслимы жизнь и счастье людей. Однако, указывал Писарев, в обществе, где господствуют эксплуататоры, одни изнывают от непосильного труда, влача жалкое существование, другие томятся от безделья, сосредоточивая в то же время в своих руках огромные богатства.

Эксплуататоров он объявлял «цивилизованными людоедами». «Люди, живущие эксплуатацией ближних или присвоением чужого труда,— писал Д. И. Писарев,— находятся в постоянной наступательной войне со всем окружающим их миром»¹.

Будучи противником буржуазного общества, Писарев в работе «Очерки из истории труда» (1863) резко выступает против присвоения «чужого труда». «Элемент присвоения преобладает во всех существующих обществах, везде и всегда искажает природу человека и во всех бедствиях частной и общественной жизни является единственной причиной страданий и преступлений»²,— писал мыслитель.

Писарев считал, что общественные отношения надо изменить так, «чтобы труд был приятен, чтобы результаты его были обильны, чтобы они доставались самому труженику и чтобы физический труд уживался постоянно с обширным умственным развитием»³.

Более того, Писарев обрушился на реакционную теорию Мальтуса и его многочисленных последователей, пытавшихся оправдать господство капитала и неприкосновенность крупной частной собственности. Мальтус и его последователи, выдвинувшие реакционную теорию «народонаселения», пытались представить виновником

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 658.

² Там же, стр. 219.

³ Там же, стр. 285.

бедности и нищеты народных масс сам народ, а не эксплуататорские классы общества. Писарев квалифицирует теорию «народонаселения» Мальтуса как вздорную, антинаучную и антигуманную. «...Надо искать причины бедности в ненормальной организации труда, а никак не в многолюдстве»¹.

Одновременно с критикой теории «народонаселения» Мальтуса Писарев разбирает и решительно осуждает другого апологета капитализма — Дж. Ст. Милля. При этом Писарев ссылается на труды Н. Г. Чернышевского, в которых последний критикует Милля. Идеал Писарева не в «культурном» капитализме и технократии, как это пытаются утверждать современные фальсификаторы, а в социализме, устраняющем крупную частную собственность, угнетение человека человеком и социальное неравенство. Правда, социализм Писарева был еще утопическим, ненаучным. Писарев не знал истинных путей перехода к социализму. Но это уже другой вопрос. В данном случае важно то, что Писарев решительно выступал в защиту социализма и обрушивал огонь критики на капитализм и его несправедливые порождения.

Если Писарев в некоторых ранних статьях переоценивал иногда роль идей, роль просветительской деятельности в переустройстве общественной жизни, то в целом он считал, что решение вопроса о «голодных и раздетых» в буржуазном обществе — дело самих голодных и раздетых. «Поэтому,— писал Д. И. Писарев,— для решения задачи о голодных людях необходимо соблюдение двух условий. Во-первых, задачу эту должны решить непременно те люди, которые в ее разумном решении находят свои личные выгоды, то есть ее должны решать сами работники. Во-вторых, решение задачи заключается не в возделывании личных добродетелей, а в перестройке общественных учреждений»².

При этом Писарев критиковал О. Конта и его «средневековых друзей» за то, что они преспокойно мирятся с буржуазным миром, с пауперизмом и нищетой.

Недаром Писарев, подчеркивая, что все новейшие усовершенствования и достижения в области промыш-

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 191.

² Д. И. Писарев, Полное собрание сочинений, т. V, СПб., 1894, стр. 408—409.

ленности капиталистические монополии используют против народа, выражал твердую уверенность, что такое положение не может продолжаться вечно, что рано или поздно господству капитала придет конец. «Теперь,— писал он,— всеми сделанными открытиями пользуется ничтожное меньшинство, но только очень близорукие мыслители могут воображать себе, что так будет всегда. Средневековая теократия упала, феодализм упал, абсолютизм упал; упадет когда-нибудь и тираническое господство капитала»¹.

Таково политическое кредо Писарева.

Бердяев, Зеньковский и другие «исследователи» искажают не только политические взгляды Писарева. Они пытаются всячески извратить боевой философский материализм и атеизм Писарева, принизить его роль в пропаганде новейших достижений естествознания (в частности, учения Дарвина об эволюционном развитии растительного и животного мира), замолчать его непримиримую вражду к философскому идеализму, мистицизму, пизтизму и вообще к обскурантизму в философии и науке.

Так, Бердяев, Зеньковский и другие стремятся представить Писарева то религиозно-мыслящим, то «неустойчивым» или «философски наивным» человеком, то сторонником вульгарного материализма. И в том, и в другом, и в третьем случаях эти попытки не выдерживают никакой критики.

Ярому врагу материализма и атеизма Зеньковскому очень хочется искоренить из истории русской философии материалистические системы, а самих материалистов перекрасить в идеалистов и мистиков. Для этого он прибегает к софистической эквилибристике, к бессодержательному набору совершенно пустых и бездоказательных фраз.

Так, он многозначительно заявляет, что как философ Писарев будто бы еще «не нашел себя» и что якобы все творчество Писарева «бесспорно двигало его духовный мир вовсе не к материализму, а, наоборот, к спиритуализму, к защите духа, апологии личной свободы»².

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 257.

² В. Зеньковский, О мнимом материализме русской науки и философии, Мюнхен, 1956, стр. 57.

Но всякий, кто обратится к таким трудам Писарева, как «Идеализм Платона» (1861), «Схоластика XIX века» (1861), «Московские мыслители» (1861), «Прогресс в мире животных и растений» (1864), «Популяризаторы отрицательных доктрин» (1866), «Наши усыпители» (1864—1867), не говоря уже о многих других его работах, может убедиться в обратном тому, что навязывают русскому мыслителю современные «философы во Христе».

Рассмотрение этих работ Писарева показывает, какую линию в философии он защищал, в каком направлении развивались его взгляды.

В работе «Идеализм Платона» Писарев выступает как страстный приверженец материалистического учения и противник всяких идеалистических и тем более религиозно-мистических и спиритуалистических систем.

В этой работе Писарев резко осуждает идеалистов за недооценку материалистической философии Гераклита, Демокрита, Эпикура, за умиление перед Сократом и поклонение «демиургу» и вечным «идеям» Платона. Мыслитель осуждает идеалистическую философию Платона, его попытки выдать мир «идей» за действительность. «Богатая полнота жизни, рельефность материи, переливы линий и красок, пестрое разнообразие явлений — все, чем красна и полна наша жизнь, стало казаться Платону злом, ширмой, за которой насильно скрыта, как красавица в заколдованном тереме, истина мира, нетленная, неизменная, вечная красота»¹. Но, как отмечает далее материалист Писарев, Платон «пошел дальше». Он объявил идеи творцом, демиургом действительности.

«...Галлюцинация Платона дошла до того, — писал Писарев, — что он верил в действительное существование идеи отдельно от явления; идеализм сразу поднялся на такую поэтическую высоту вымысла и вместе с тем сразу дошел до такого полного отрицания самых элементарных свидетельств опыта, какого, вероятно, он не достигал никогда ни прежде, ни после Платона»².

Анализ воззрений Платона приводит Писарева к осуждению его учения как идеалистического и религи-

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 45.

² Там же.

озного. Он заявляет, что «платонизм есть религия, а не философия»¹. И Писарев показывает далее, что учению Платона, игнорировавшему действительность, недоступна истина, подлинное знание природы и человека. Раскрывая научную несостоятельность всей философской системы этого философа-идеалиста, Писарев не без основания заявлял, что «Платон может быть назван по всей справедливости родоначальником идеалистов»².

Не входя в рассмотрение всех вопросов, выдвинутых мыслителем в статье «Схоластика XIX века», укажем только на основную идею, проходящую красной нитью через эту работу. Идея эта выражается в горячей проповеди Писаревым философского материализма и в резком осуждении идеализма и пиэтизма О. М. Новицкого, С. С. Гогоцкого, Е. Н. Эдельсона, Н. Н. Страхова, П. Д. Юркевича и прочих представителей религиозно-мистической философии православия.

«Философию» Новицкого, Гогоцкого, Юркевича и других теистов Писарев относил к «семинарской философии», т. е. к религиозно-мистической философии, проповедуемой в духовных семинариях и академиях. Писарев указывал на схоластичность их учения, называя его «мертвой доктриной», «дряхлым явлением».

В споре между материалистом Чернышевским и мистиком-пиэтистом Юркевичем Писарев выступает на стороне Чернышевского, высоко оценивает его знаменитые «Полемические красоты», а доводы Юркевича рассматривает как «мрачный лабиринт буддийской науки», вызывающей у читателей иронию и смех.

В другой работе, «Московские мыслители», Писарев вскрывает научную несостоятельность и политическую реакционность теософических построений Юркевича, которые ныне так импонируют Лосским, Зеньковским и другим христианским философам.

Кстати сказать, критику Писаревым религиозно-мистической философии Новицкого, Гогоцкого, Юркевича, Страхова, Эдельсона и других мракобесов Бердяев, Зеньковский, Ярмолинский пытаются умалить и замолчать. Это и понятно, поскольку эта критика до основа-

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 46.

² Там же, стр. 61.

ния разрушает домыслы певцов мистицизма XX в. о якобы «философской наивности» Писарева, об эволюции мыслителя к мистицизму. В действительности Писарев стоял на уровне цельного философского материализма революционных демократов и не делал никаких поправок идеалистам и мистикам, видел в них отъявленных врагов науки и прогресса.

В статье «Схоластика XIX века» Писарев прямо ставит вопрос о двух основных направлениях в философии — материалистическом и идеалистическом и о необходимости философов примыкать к тому или другому из них. Он резко критикует П. Л. Лаврова за «отсутствие определенных и цельных философских убеждений», т. е. за эклектицизм в философии и проповедь агностических идей в теории познания. Говоря о «Трех беседах о современном значении философии» Лаврова, Писарев указывает, что «уже это заглавие должно было подать надежду на то, что г. Лавров выскажет *свои* понятия о философии и открыто примкнет к одной из двух партий, составляющих великий раскол в современном философском мире, т. е. или заявит невозможность умозрительной философии (т. е. идеалистической.— *И. Щ.*) или станет отстаивать ее права на существование... Вышло совсем не то,— сожалеет Писарев.— Беседы не коснулись современного значения философии, совершенно обошли вопросы, поднятые в этой области новейшей школой мыслителей, и не представили никакого определенного мирозерцания»¹.

Писарев не только критиковал идеалистическо-мистические построения. Он пытался ставить вопрос о гносеологических корнях идеализма и религии. Так, говоря о роли и значении фантазии в жизни, науке, искусстве, Писарев требовал, чтобы фантазия не отрывалась от действительности и не превращалась в фантастику.

«...Самый необузданный идеализм происходил именно от того,— писал он,— что элемент фантазии получал слишком много простора и разыгрывался в чужой области, в области мысли, в сфере научного исследования. Пока я сознаю, что вызванные мною образы принадлежат только моему воображению, до тех пор я тешусь

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 84.

ими, я властвую над ними и волен избавиться от них, когда захочу. Но как только яркость вызванных образов ослепила меня, как только я забыл свою власть над ними, так эта власть и пропала; образы переходят в призраки и живут помимо моей воли, живут своей жизнью, дают, как кошмар, оказывают на меня влияние, господствуют надо мною, внушают мне страх, приводят меня в напряженное состояние»¹.

В. И. Ленин в работе «Что делать?» высоко оценил высказывания Писарева о роли мечты, обгоняющей естественный ход событий, но не оторванной от действительности, помогающей жизни².

Писарев решительно осуждая фантазерство и мистицизм, горячо высказывается за материалистическую философию. «Мне кажется,— писал он,— что ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный, здоровый и свежий материализм»³. Именно в материализме Писарев видел путь науки и философии к развитию и совершенствованию. Материалистическое учение он провозглашал единственно верным, незыблемым. Пропаганде и развитию материализма в философии и науке он посвятил лучшие свои работы. И попытки буржуазных писателей представить Писарева идеалистом, «неустойчивым мыслителем» основаны на явном искажении действительных фактов.

Важным философским трудом Писарева явился «Прогресс в мире животных и растений». В нем мыслитель пропагандировал и развивал материалистическое ядро эволюционного учения, изложенного Ч. Дарвином в знаменитой работе «Происхождение видов» (1859). Писарев характеризовал Дарвина как гениального мыслителя, как ученого, обладающего колоссальными знаниями, сделавшего эпохальное научное открытие. Он указывал, что Дарвин своим открытием произвел переворот в ботанике, зоологии, антропологии, палеонтологии, сравнительной анатомии, физиологии и других естественных науках. Поэтому учение Дарвина не только обо-

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 76.

² См. В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 475—476.

³ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 74.

гащает нас новыми знаниями об эволюционном развитии растительного и животного мира, но и перестраивает и обновляет все наши представления, широко раздвигает умственный горизонт. Писарев подробно разбирает вопрос взаимоотношения организма и среды, естественного и искусственного отбора, образования новых видов и родов, вопросы изменчивости и наследственности и приходит к строго материалистическому выводу, что «все разнообразные формы организмов, существующие на земном шаре, порождены влиянием условий жизни и естественного выбора»¹.

Выступление Писарева, Тимирязева, Мечникова, Антоновича и других русских мыслителей в защиту материалистического учения Дарвина об эволюционном развитии животного и растительного миров явилось крупным вкладом в науку, нанесло серьезный удар по религиозно-идеалистическим теориям, доказывавшим, что будто мир был создан богом в шесть дней, что видов животных и растений существует от начала и до наших дней столько, сколько их вышло из рук «творца» и т. п.

Решительно выступая против телеологических концепций, Писарев особо подчеркивает вечность и неуничтожимость материи и движения и отсутствие каких-либо сверхъестественных сил, управляющих природой: «в природе нет ничего, кроме бесконечной цепи причин и следствий, такой цепи, из которой невозможно выкинуть ни одного звена»².

Зеньковский, Ярмолинский и др. пытаются объявить Писарева сторонником вульгарного материализма. При этом они используют тот факт, что Писарев иногда ссылался на Бюхнера, Фохта, Молешотта и даже написал специальные статьи — «Физиологические эскизы Молешотта» (1861), «Процесс жизни по Фохту» (1861), «Физиологические картины» (1862). Но если бы авторы подобных утверждений попытались вникнуть в содержание тех статей, в которых мыслитель говорит о работах Бюхнера, Фохта, Молешотта, то они увидели бы, что Писарева привлекают в них не вульгарные рассуждения и грубые отождествления материи и сознания, а апелляция к науке, резкие выступления против идеализма и рели-

¹ Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, стр. 373.

² Там же, стр. 574.

гиозного фанатизма церковников. Поддерживая тезис — «было бы странно думать, что дух не зависит от материи», Писарев вместе с тем далек от мысли отождествлять духовное с материальным, мысль с материей, как это делали вульгарные материалисты.

Другой важной стороной этих работ Писарева является то, что в них мыслитель горячо отстаивает материалистический закон сохранения вещества и движения в природе, говорит о вечности и неуничтожимости материи и движения, о переходе одной формы движения материи в другую. «Перед нашими глазами совершается постоянно переход силы из одной формы в другую; как ни одна частица материи не пропадает и не уничтожается, а только видоизменяется, так точно ни одна частица какой бы то ни было силы не утрачивается, а только принимает иногда такую форму, которая скрывает ее от нашего наблюдения»¹, — писал Писарев.

Эти работы Писарева важны и в следующем отношении. Писарев рассматривает жизнь как постоянный и неугомонный процесс, совершающийся по своим законам без всякого вмешательства каких-либо потусторонних, сверхъестественных сил. «Жизнь — ничто иное, как движение, переход из формы в форму, постоянное, неугомонное превращение, разрушение и созидание, следующие друг за другом и вытекающие друг из друга»².

Характерно для этих материалистических рассуждений Писарева о жизни то, что он вместе с тем решительно отвергает мистическое учение виталистов об особой жизненной силе, заложенной якобы в организм богом. «Итак, — заявлял Писарев, — жизненной силы, как чего-то самостоятельного, неразлагаемого, не существует; последний оплот невежества разрушен; маска сорвана с мистицизма, и исследователи смотрят на природу внимательно, но просто, без суеверного благоговения, без институтской мечтательности»³.

Наконец, из этих же статей Писарева видно, что он, страстно увлекаясь естествознанием, приветствовал изгнание из науки мистики и идеализма, призывал изучать

¹ Д. И. Писарев, Полное собрание сочинений, т. II, СПб., 1894, стр. 350.

² Там же, стр. 349.

³ Д. И. Писарев, Полное собрание сочинений, т. I, СПб., 1891, стр. 314.

объективные законы природы и разумно использовать их на благо человечества.

К незадачливым обвинителям Писарева в вульгарном материализме применимо его ироническое замечание относительно «направления исследования»: «Господа, помилосердствуйте! Неужели человек, говорящий самому себе: смотри в оба, не зевай по сторонам, не ври глупостей,—вследствие этого представляется вам адептом известной школы? Тогда вы должны будете сознаться, что и здравый смысл, и нормальный глаз тоже принадлежат не здоровым людям вообще, а приверженцам того или другого учения. Впрочем и это бывает»¹.

В другом месте, касаясь философии Бюхнера, Фейербаха, Писарев возражает тем, кто признает «непогрешимость» их теории².

Как видно из приведенного, в учении Бюхнера, Фохта, Молешотта Писарева ни в какой мере не привлекал вульгарный материализм как таковой. Наоборот, воспитанный на идеях Белинского, Герцена, Чернышевского, он выступает против идеализма, мистики и религиозного учения виталистов, отстаивает закон сохранения вещества и движения в природе, призывает изучать законы природы и использовать их в интересах человечества, прогресса. Таким образом, попытка обвинить Писарева в вульгарном материализме явно несостоятельна.

Грубым извращением со стороны Зеньковского подвергаются эстетические воззрения Писарева. Мистику Зеньковскому не нравится материалистическая направленность эстетики Писарева, его борьба против реакционной идеалистической теории «чистого искусства». Стремясь представить революционного демократа идеалистом, Зеньковский пытается навязать материалисту и атеисту Писареву «теургическое понимание искусства, которое мы находим у Вл. Соловьева»³. Разумеется, никаких фактов в подтверждение этого сногшибательного утверждения Зеньковский не приводит, да и не может привести, ибо их нет.

Эстетические воззрения Писарева сложились под влиянием идей Белинского, Герцена, Чернышевского и

¹ Д. И. Писарев, Полное собрание сочинений, т. I, стр. 314.

² См. Д. И. Писарев, Соч., т. I, М., 1955, стр. 282.

³ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, Париж, 1948, стр. 347.

Добролюбова. Он был решительным врагом идеалистической теории «искусства для искусства», резко выступал против безыдейности и аполитизма искусства. Подобно другим революционерам-демократам, он боролся за народность и высокую идейность искусства, подчеркивал его огромную общественную роль, считая, что искусство должно стоять на службе новых прогрессивных сил, способствовать просвещению народа, срывать маски с реакционеров, либералов, мистиков. Хотя в эстетических воззрениях Писарева встречались порой ошибочные суждения о творчестве Пушкина, Салтыкова-Щедрина, иногда проскальзывали отдельные антиисторические суждения, однако в целом он развивал эстетику в том же русле, в каком ее развивали до него Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов. Об этом особенно наглядно свидетельствуют такие его работы, как «Мыслящий пролетариат», «Схоластика XIX века», «Генрих Гейне», «Роман кисейной девушки», «Подрастающая гуманность». «Сердитое бессилие», «Борьба за жизнь» и др., наголову разбивающие досужие суждения Зеньковского о «теургическом понимании искусства». Ничего общего у революционера-демократа, материалиста и атеиста Писарева с христианским мистиком, теоретиком «чистого искусства» Вл. Соловьевым не было и не могло быть.

Таким образом, мы видим, что начиная с 1861 г. и до конца жизни Писарев строго и последовательно проводил материалистическую и атеистическую линию в философии и науке, неустанно боролся с разными формами идеализма, пнэтизма и мистицизма, укреплял и развивал материалистическую традицию в России. Философия Писарева является крупным достижением истории русского домарксистского материализма, важным звеном революционно-демократической идеологии. Тщетны попытки современных реакционных буржуазных историков вычеркнуть имя Писарева из истории русской философии или представить его не нашедшим еще себя «наивным» философом.

Писарев дорог советскому народу как борец против самодержавных и помещичьих порядков в России и капиталистических на Западе, как проповедник материалистических и атеистических идей, как непримиримый враг идеализма, мистики и религии.

АТЕИЗМ РУССКИХ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДЕМОКРАТОВ И ЕГО ИЗВРАЩЕНИЯ В БУРЖУАЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Идеологи империалистической буржуазии любыми средствами стремятся отвлечь внимание трудящихся от идей социализма, от революционной борьбы с капиталистическим строем, сохранить господство буржуазии. Большие надежды возлагаются при этом теоретиками империалистической буржуазии на религию. Поэтому все направления, течения, школы и школы современной реакционной буржуазной философии, одни — открыто, другие — в завуалированной форме, по существу смыкаются с религией, так или иначе обосновывают ее догматы. «Главную задачу», которую ставят перед собой буржуазные идеологи, сформулировал русский белоэмигрант Н. Лосский; заключается она в том, чтобы «вернуть в лоно христианской церкви сначала интеллигенцию, а затем, с ее помощью, народные массы»¹.

Возлагая большие надежды в деле сохранения господства буржуазии на религию, идеологи империалистической буржуазии не могут скрыть своей особой ненависти к марксистскому, пролетарскому атеизму, а также к атеистической мысли домарксистского периода развития философии, в частности к атеистическому наследию прогрессивных русских мыслителей прошлого. Извращение атеистических воззрений передовых русских мыслителей или полное их замалчивание — характерная черта писаний многих современных реакционных буржуазных авторов, «специалистов» по истории русской философии.

¹ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, International Universities Press, New York, 1951, p. 191.

Как уже отмечалось выше, большинство буржуазных историков русской философии при рассмотрении истории русского народа, его культуры, в том числе философии, исходит из положения о якобы глубокой религиозности русского народа как его характерной национальной особенности. Так, в работах бывшего «веховца», белоэмигранта Н. Бердяева постоянно проводится мысль об «особой» судьбе русского народа, о том, что ему будто бы «свойственна мессианская идея», которая «проходит через всю русскую историю вплоть до коммунизма». «Миссия России,— заявлял Бердяев,— быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия. Это призвание религиозное»¹. Он писал, что «душа русского народа была сформирована православной церковью, она получила чисто религиозную формацию»².

С утверждениями о «боголюбии» русского народа как его «отличительной» национальной особенности выступали еще славянофилы, мистики Д. Юркевич, Вл. Соловьев, В. Розанов, Д. Мережковский и др. Эту же точку зрения на русский народ повторяли и различные представители буржуазно-помещичьей историографии России конца XIX — начала XX в.

Но тщетны потуги фальсификаторов представить русский народ глубоко религиозным. История показывает обратное. Русский народ никогда не отличался особой религиозностью, которую ему навязывают буржуазные историки. Хорошо известно, что многовековое устное творчество русского народа, в котором ярко проявилось его мировоззрение, имеет антиклерикальную, а зачастую и антирелигиозную направленность. Не над вопросами религиозного характера, не о «вечной жизни» думали русские крестьяне, а прежде всего о том, как добиться «земли и воли». Русский народ не раз восставал против своих угнетателей, и упорная борьба его за свое освобождение от всех видов гнета увенчалась в октябре 1917 г. свержением власти эксплуататоров. Некоторые буржуазные идеологи, скрепя сердце, вынуждены признать участие русского народа в общественно-политической борьбе. Однако при этом они стараются подвести религиозную «основу» и под данную сторону жизни

¹ Н. Бердяев, *Русская идея*, Париж, 1946, стр. 11—12.

² Н. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, Париж, 1955, стр. 8.

нашего народа. «Религиозная энергия русской души,— утверждал Бердяев,— обладает способностью переключаться и направляться к целям, которые не являются уже религиозными, например, к социальным целям»¹. Но каждому, кто знаком с историей освободительной борьбы в России, ясно, что энергия, с которой она велась, никакого отношения к религии не имеет.

Свыше сорока лет под руководством КПСС русский народ вместе с другими народами Советского Союза трудится над претворением в жизнь величественной программы построения коммунистического общества, программы, ничего общего не имеющей со сказками религии о «царстве божием», «рае» и т. д. Господствующей идеологией в Советском Союзе является марксистско-ленинское учение, неотъемлемая часть которого — пролетарский атеизм.

Все это свидетельствует о том, что миф о глубокой религиозности русского народа не имеет под собой никакой почвы.

Но именно из этого мифа исходят буржуазные историки, когда они приступают к характеристике русской философии. Русская философия, утверждают они, проникнута идеями религии, мистики.

Еще в 1909 г. авторы сборника «Вехи» писали о русских идеалистах и мистиках как о подлинных выразителях настроений русского народа, а материалистическую философию революционных демократов пытались представить как чуждую «русскому национальному сознанию» и бесплодную.

О религиозном характере русской философии как ее отличительной особенности и поныне говорят реакционные буржуазные «исследователи» истории русской философской мысли. Н. Бердяев старался доказать, что «русская идея», т. е. вся русская общественная, в том числе философская, мысль XIX и начала XX в., является религиозной. Об этом же пишут Н. Лосский и В. Зеньковский². Об особенно сильном влиянии религии на русскую философию пишет в своем восторженном отзыве на книгу Зеньковского «История русской философии»

¹ Н. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, стр. 9.

² Н. О. Lossky, *History of Russian Philosophy*, p. 405; В. Зеньковский, *История русской философии*, т. I, Париж, 1948, стр. 14.

Ч. Хартшорн¹. С утверждением о том, что одной из основных черт русской мысли XIX в. являлась религиозность, что «религиозная философия... была единственным вкладом России в мир науки», выступает Д. Тоустер. Ставя в один ряд таких русских мыслителей, как Чаадаев, Белинский, Герцен, Бакунин и Соловьев, Тоустер пишет, что все они «были глубоко заинтересованы религией и их мысли о религиозных проблемах были перегружены мистикой»². Материализм, атеизм, согласно утверждениям фальсификаторов, чужды взглядам русского народа на жизнь, не соответствуют «складу русской души» и если и имели место в истории русской философии, то явились якобы чем-то инородным, привнесенным с Запада.

Смысл всех этих рассуждений ясен: доказать окольным путем, что диалектический и исторический материализм, пролетарский атеизм в Советском Союзе не имеют предпосылок и «почвы», не соответствуют «русскому национальному сознанию», следовательно, привнесены извне, насильственно навязаны русскому народу. Именно в этом стремится убедить своего читателя протоиерей В. Зеньковский, когда он пишет, что «весь воинствующий атеизм неомарксизма... не имел и не имеет никаких корней в русском прошлом»³.

Стремясь полностью зачеркнуть ту солидную материалистическую традицию главных направлений передовой общественной мысли России, которую отмечал В. И. Ленин⁴, фальсификаторы истории русской философии стремятся зачеркнуть и неразрывно связанную с материалистической традицией атеистическую традицию русской философской мысли. «Исследователи» истории русской философии замалчивают или извращают атеистическую направленность целого ряда произведений передовых русских мыслителей XVIII—XIX вв. Особенно искажаются ими атеистические взгляды русских революционных демократов XIX в., представляющие собой вер-

¹ См. «The Review of Metaphysics», September, 1954, v. VIII, № 1, p. 61.

² «Continuity and Change in Russian and Soviet Thought», p. 240.

³ V. V. Zenkovsky, A History of Russian Philosophy, v. II, New York—London, 1953, p. 730.

⁴ См. В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 201—202.

шину в развитии русской атеистической мысли домарксистского периода.

Так, например, отводя некоторое количество страниц в своих «исследованиях» Герцену, буржуазные фальсификаторы обычно очень мало внимания уделяют характеристике такого крупнейшего его произведения, как «Былое и думы», в котором Герцен не раз высказывает свое отрицательное отношение к религии и церкви. Как правило, совсем не анализируются ими «Письма об изучении природы», не рассматриваются работы, в которых Герцен разоблачает всю несостоятельность религиозных догм («Разговоры с детьми», «Опыт бесед с молодыми людьми», «Ответ русской даме», «Письмо сыну — А. А. Герцену», «Письма к противнику» и др.). Тщательно замалчивается статья Герцена «Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый народ», где он разоблачал приемы, с помощью которых царское самодержавие и русская православная церковь стремились отвлечь внимание народных масс от борьбы против реформы 1861 г.

Представляя в ложном свете работу Чернышевского «Антропологический принцип в философии», в которой развиваются материалистические воззрения, опровергается утверждение о наличии у человека божественной бессмертной души, буржуазные историки философии обходят молчанием все труды вождя русской революционной демократии, раскрывающие его отношение к религии и церкви. Ими не только не анализируются, но и не упоминаются такие работы, как «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований», «Записка по делу сосланных в Виллюиск старообрядцев Чистоплюевых и Головачевой», «Борьба пап с императорами», «Франция при Людовике Наполеоне» и многие другие.

Фальсификаторы русской философии пытаются представить дело так, что никакого следа в развитии русской общественной мысли не оставил Н. А. Добролюбов — замечательный соратник Чернышевского, материалист и атеист. Они совершенно не останавливаются на характеристике его взглядов. Ряд буржуазных «исследователей» истории русской общественной мысли ограничивается лишь упоминанием одного его имени, а Зеньковский, претендующий на освещение истории русской философии

«во всей полноте относящегося сюда материала», в своей двухтомной «Истории русской философии» вычеркнул даже имя великого соратника Чернышевского из истории общественной мысли России. Не упоминает имени Добролюбова и Лосский. Между тем в целом ряде работ Добролюбова развиваются атеистические взгляды революционной демократии. В произведении «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью» обосновывается зависимость психической деятельности человека от деятельности «нервной системы и преимущественно мозга». Добролюбов показал полную несостоятельность религиозного учения о наличии у человека особой бессмертной нематериальной души, независимой от «бренного» тела. Он разоблачал несостоятельность догматов религии, вскрывал реакционную политическую роль церкви в обществе с антагонистическими классами (статьи «Жизнь Магомета», «Буддизм, его догматы, история и литература», «Голос древней русской церкви», «Непостижимая странность», «Отец Александр Гаваци и его проповеди» и др.).

Уделяя в своих «исследованиях» совершенно незначительное внимание Писареву, буржуазные историки философии не анализируют его материалистических, атеистических взглядов. А между тем в целом ряде своих произведений Писарев говорит о религии как об антинаучной форме сознания, раскрывает несостоятельность догматов веры.

Атеистическая традиция передовых русских мыслителей была продолжена великими русскими учеными Сеченовым, Менделеевым, Тимирязевым, Мичуриным и др. Они выступали против религиозных предрассудков, не раз печатно высказывали свое отрицательное отношение к религии. Их научные достижения разоблачали выдумки богословов. Но материалистическое, атеистическое содержание их работ замалчивается, отрицается и извращается в современной «христианской» литературе по «истории» духовной культуры России.

Материалистическая, атеистическая направленность творчества передовых русских мыслителей XVIII—XIX вв., особенно революционных демократов XIX в. и русских мыслителей-естествоиспытателей, свидетельствует о несостоятельности утверждения реакционных ис-

ториков философии о религиозном характере всей русской домарксистской философии.

Буржуазные фальсификаторы истории русской философии в расчете на большую убедительность своих писаний стремятся придать им вид «научного исследования». Так, например, ряд «исследователей» истории русской мысли выступает с идеей так называемой секуляризации науки и философии, т. е. выделения их из религии. Особенно «детально» эта идея развита В. Зеньковским.

Тезис о «секуляризации» философской мысли характерен для всей религиозно-идеалистической историко-философской концепции Зеньковского, согласно которой философия у всех народов возникла якобы «из недр религиозного мировоззрения».

По мнению Зеньковского, на определенном этапе развития религиозного сознания, как в России, так и в Западной Европе, из него выделяется философское мышление. В России, утверждает он, «секуляризация» философской мысли произошла в XVIII в.

Зеньковский различает «две разные формы», два течения философской мысли. Одно из них, прохристианское, провозгласив свободу исследования, свободу философской научной мысли, осталось навсегда связанным с религией, признающим истинность ее догматов. Другое же выступило за полную автономию разума, независимость его от религии, вступило «на путь борьбы с религиозным освещением проблем жизни»¹.

Характеризуя развитие философской мысли в России, Зеньковский пишет, что она имела два направления: «одно... идет против церкви и ее традиций (это началось в русском «вольтерьянстве» XVIII в. и уцелело доньше, превратившись в «активное безбожие» и принципиальное отвержение церкви, религии вообще), — а другое, отходя от церкви, не порывало с христианством, а лишь защищало «свободную стихию богословских исследований»². По мнению Зеньковского, лишь течение русской философской мысли, никогда не порывавшее с христианством, ведущее свое начало от Сковороды и продолженное

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. II, Париж, 1950, стр. 463.

² Там же, стр. 464.

старшими славянофилами, Вл. Соловьевым и, наконец, современными защитниками православия, включая и самого Зеньковского, имело и имеет свои корни в национальном характере русского народа. Именно это направление, утверждает он, провозгласило необходимость возврата русской философии к религии. Заветной мечтой философа-протоиерея является превращение и русской, и западноевропейской философии в «служанку богословия». Назад к схоластике средних веков зовет он общественную мысль XX в.!

Таким образом; для нас становится ясным, что буржуазные фальсификаторы оказались вынужденными признать, хотя и на свой лад, наличие в русской философии материалистического и атеистического направления наряду с религиозно-мистическим. Но в то же время они стремятся во что бы то ни стало представить *всю* русскую философскую мысль как религиозную. Зеньковский видит своеобразие русской философии в том, что она якобы навсегда «осталась связанной со *своей* религиозной стихией, со *своей* религиозной почвой»¹. Каким же путем старается он доказать, что и то течение русской философии, которое выступило против религии и церкви, осталось навсегда связанным с религией? В чем заключается та «религиозная почва», на которой оно якобы произрастает? Оказывается, по Зеньковскому, темы философии, несмотря на то, что она отделилась от религии, остались исключительно религиозными. Философия, утверждает Зеньковский, может заниматься решением лишь задач, поставленных перед человечеством христианством. Поэтому даже те философские «течения, которые решительно разрывают с религией вообще, оказываются связанными (хотя и негативно) с... религиозной стихией»².

«Теория» о «секуляризации» философской мысли в России и других странах, выделении ее из религиозной, как и общее положение о религиозном характере русской философии, является от начала до конца несостоятельной, не имеющей ничего общего с наукой, с действительным ходом возникновения и развития мировой философской мысли.

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 14.

² Там же, стр. 38—39.

Но именно из «теории» «секуляризации» философской мысли, из утверждения о связи русской философии со «своей религиозной почвой», о религиозной тематике всей русской философии исходят Зеньковский и ряд других фальсификаторов русской мысли, стремясь доказать «религиозность» русских революционных демократов.

Приступая к рассмотрению мировоззрения Белинского и Герцена, Зеньковский прежде всего относит их «к тому течению русской мысли, которое в 30 и 40-е годы... развивалось вне церковной идеи», к числу «тех русских мыслителей, которые движутся в линиях секуляризма и решительно отделяют религиозную сферу от идеологии, от философской мысли»¹.

Но положение Зеньковского о «решительном отделении» Белинским и Герценом «религиозной сферы» от философской мысли не следует понимать так, что, по его мнению, их философские взгляды не связаны с религией. Ведь «полной и подлинной автономии мысли», считает Зеньковский, не может быть, ибо «основные искания русской мысли» всегда определялись религиозной тематикой «во всей полноте идей, внесенных в мир христианством»².

Зеньковский упорно пытается доказать, что Белинскому и Герцену была присуща «подлинная и глубокая личная религиозность». Но эта религиозность, считает он, не мешала им «развивать свои построения в духе секуляризма». Герцен, пишет Зеньковский, « всю жизнь по существу был *религиозным* мыслителем... Потому-то и надо,— поучает он,— в изучении Герцена и реконструкции его идей исходить из анализа его религиозного сознания и религиозных идей». В итоге Зеньковский делает вывод, что Герцена «*увлекали христианские темы*, он в сущности ими только и жил все время»³.

Зеньковский отмечает, что на определенном этапе развития мировоззрения Герцена, именно в начале 40-х годов, Герцен становится атеистом. Но и в этот период, утверждает он вслед за Булгаковым, считавшим Герцена «религиозным искателем»⁴, в центре внимания Герцена продолжали оставаться религиозные темы. Ясно, что

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 245.

² Там же, стр. 265, 268.

³ Там же, стр. 245, 286, 287.

⁴ С. Булгаков, От марксизма к идеализму, СПб., 1903, стр. 163.

Зеньковский таким утверждением зачеркнул атеизм Герцена.

Каковы же эти религиозные темы, спросит читатель, решением которых якобы только и занимались Герцен, Белинский и другие революционные демократы? Оказывается, как поясняет Зеньковский, таких тем три: тема личности или персонализма, завещанная якобы христианством в учении о воскресении, тема свободы, определяемая будто бы отвержением христианством всякого законничества, и, наконец, тема социальная, завещанная, по Зеньковскому, благовестием о царстве божием.

Но на каком же основании Зеньковский считает темы личности, свободы, социальную тему сугубо христианскими?

Передовая общественная мысль всех народов, не связанная с религией и выступавшая против религии, всегда занималась вопросами личности (конечно, не в форме нелепого «воскресения» человека), вопросами освобождения народов от всех видов гнета, проблемами общественного развития (не имеющими ничего общего с религиозным учением о «царстве божием»). Этим вопросам очень много внимания уделяли и русские революционные демократы, но отсюда никак не следует, что они были «религиозными мыслителями».

Характеризуя взгляды Чернышевского, Зеньковский говорит: «Он является прежде всего одним из виднейших представителей русского секуляризма, стремящегося *заместить* религиозное мировоззрение, *сохранив, однако, все ценности, открывшиеся миру в христианстве*»¹. Зеньковский утверждает, что Чернышевскому, как и Белинскому и Герцену, была присуща личная религиозность: «Религиозная сфера у Чернышевского никогда не знала очень интенсивной жизни,— но, собственно, никогда и не замирала»².

«Признав» атеизм революционных демократов и в то же время оставаясь верными своей религиозной концепции истории русской философии, Бердяев, Зеньковский и другие буржуазные «исследователи» приходят к абсурдному, противоречивому утверждению, будто революционные демократы были одновременно и атеистами

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 342.

² Там же, стр. 333.

и религиозными людьми. Н. Бердяев называет атеизм Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского и Писарева воинствующим и в то же время стремится вывести его из их... религиозности, объявляет его «религиозным феноменом»¹. С подобным же утверждением выступает и Зеньковский, который пишет, что «секуляризм» Белинского и Герцена «не только не исключал «внутренней» религиозности, но как раз от нее и питался»².

Почему современные буржуазные идеологи идут на такое грубое искажение фактов? Во имя чего они это делают? Ответ напрашивается сам собой. С одной стороны, нельзя зачеркнуть атеизм передовых русских мыслителей, он ясен каждому, кто знакомится с их произведениями. С другой стороны, «христианским» историкам философии никак нельзя отказаться от тезиса о религиозном характере *всей* русской философии, ибо тогда рушится вся их «концепция», а они сами лишаются своего излюбленного «предмета исследования».

Стремясь выдать религию за основу всего творчества революционных демократов, а самих их — за религиозных людей, Бердяев, Зеньковский и другие фальсификаторы истории русской философии оказались очень далеки от истины. Вся творческая деятельность революционных демократов выражала интересы широких народных масс России 40—60-х годов XIX в., главным образом крестьянства, боровшегося за освобождение от крепостного права и его остатков в пореформенный период. Они выступали с программой революционно-демократических преобразований в стране, основным требованием которой было уничтожение путем народной революции самодержавия, крепостного права, помещичьего землевладения. Логика борьбы за освобождение крестьянства требовала включения в программу их революционно-демократической деятельности и борьбы против религии и церкви. Ведь религия и церковь в России в тот период являлись составной частью феодальной надстройки. Церковь выполняла роль защитницы самодержавно-крепостнического гнета, учила народные массы, что крепостное право — божественное установление. Она

¹ Н. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, стр. 36.

² В. Зеньковский, *История русской философии*, т. I, стр. 268—269.

старалась внушить трудящимся, что царь — помазанник божий на земле. Это должно было означать: поднимать руку на царя все равно, что поднимать руку на бога. Смирение, терпение, покорность властям, непротивление эксплуататорам во имя достижения «райской жизни» на «том свете» — вот к чему призывали служители культа народные массы, стремясь отвлечь тем самым их внимание от революционной борьбы. Господствовавшие классы царской России считали православие важнейшим «охранительным началом» самодержавно-крепостнического строя. Характерно, что именно церковнослужителям было поручено просвещение среди крестьянства «идеологической» подготовки к принятию реформы 1861 г., а затем и доведение до сведения крестьян условий, на которых они «освобождались». На этом примере еще раз ярко проявилась роль церкви как верной помощницы самодержавия, помещиков в деле угнетения народных масс.

Церковь являлась не только защитницей самодержавно-крепостнического строя, но и союзницей помещиков и царя — первого помещика на Руси — в деле угнетения крестьян. Церковь, монастыри владели огромным количеством земель. Проповедники «братства между людьми» подвергали крепостных крестьян такой же жестокой эксплуатации, как и помещики.

Естественно поэтому, что Белинский, Герцен, Огарев, Чернышевский, Добролюбов, Писарев — страстные борцы против крепостничества и самодержавия — были не религиозными людьми, как утверждают фальсификаторы, а непримиримыми врагами религии и церкви.

Материализм, являвшийся теоретической основой их революционно-демократической программы, неразрывно связан с атеизмом. Борьба с религией — это, как отмечает В. И. Ленин, «азбука *всего* материализма»¹. Материализм неизбежно приводит к атеистическим выводам, к отрицанию существования нематериальных, сверхъестественных сил — творцов и управителей вселенной.

Несмотря на то, что выступление против религии в печати в период деятельности революционных демократов было почти невозможно, ибо все статьи подвергались тщательному просмотру царской цензуры, а те статьи, в которых хоть в какой-то степени затрагивалось учение религии, подвергались двойной цензуре — светской и

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 374.

духовной, революционные демократы различными намеками, «эзоповским языком» умели доносить до читателя свои атеистические мысли. В своих дневниках, письмах они излагали эти мысли открыто. Лишь покинув родину, чтобы таким путем принести ей как можно больше пользы, получил возможность Герцен открыто выступать и против религии и церкви. «Не будем выдумывать бога, если его нет,— писал он,— от этого его все же не будет»¹. Чернышевский, находясь в ссылке в Сибири, смело говорил о своей принадлежности «к той школе философского мышления, которая называется атеизмом»². Ясно должно быть,— писал он,— что неестественного ничего никогда в мире не было и не будет.

Революционные демократы подходили к правильному объяснению вопросов о происхождении и сущности религии, ее реакционной политической роли в истории общества, ее антинаучности.

Они считали причиной возникновения религии в первобытном обществе беспомощность человека в борьбе со стихийными силами природы, являвшуюся результатом неразвитости орудий труда. Они писали о непонимании первобытным человеком закономерностей природы, страхе перед ее стихийными силами как причинах возникновения религии. Революционные демократы говорили и о закреплении религиозных предрассудков традицией. В силу исторической ограниченности своего мировоззрения они не могли дать материалистического объяснения истории, явлений общественной жизни, в том числе религии как формы общественного сознания. Но, несмотря на это, революционные демократы приближались к правильному пониманию социальных корней религии. В ряде их произведений религиозные взгляды народных масс объясняются тяжелыми условиями жизни, социальной придавленностью. Герцен в статье «Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый народ» выступил с разоблачением обмана крестьянства со стороны царя и синода, которые для отвлечения внимания крестьян от существа реформы 1861 г. распоря-

¹ А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. VI, М., 1955, стр. 101.

² Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. X, М., 1951, стр. 612.

дились во время ее проведения извлечь из могилы «мощи» «святого» Тихона. В этой статье Герцен писал: «Чудесам поверит своей детской душой крестьянин, бедный, обобранный дворянством, обворованный чиновничеством, обманутый освобождением, усталый от безвыходной работы, от безвыходной нищеты,— он поверит. Он слишком задавлен, слишком несчастен, чтоб не быть суеверным»¹.

Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов, Писарев разоблачали реакционную политическую роль религии и церкви. Белинский в «Письме к Н. В. Гоголю» писал, что православная церковь «всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма», что церковь явилась «поборницею неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми»². Религия это — «только главная узда для масс,— говорил Герцен,— великое запугивание простаков, это — какие-то колоссальных размеров ширмы, которые препятствуют народу ясно видеть, что творится на земле, заставляя поднимать взоры к небесам»³. О реакционном союзе монархии и церкви Герцен писал: «Монархия... держится на божественном праве, она всегда поддерживала религию, и религия всегда поддерживала монархию. Без Иеговы, Юпитера — нет царя, земной царь предполагает небесного»⁴. Добролюбов в одном из своих стихотворений писал:

Религия прощать врагов нас учит —
Молчать, когда нас царь гнетет и мучит⁵.

Революционные демократы всегда указывали на противоположность науки и религии. Герцен подчеркивал «вопиющее противоречие веры и сознания, церкви и науки... Честный союз науки с религией,— писал он,—

¹ А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. XV, М., 1958, стр. 134.

² В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. X, М., 1956, стр. 214.

³ А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем под ред. М. К. Лемке, т. XX, М.—Пг., 1923, стр. 78.

⁴ А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. V, М., 1955, стр. 181.

⁵ Н. А. Добролюбов, Полное собрание сочинений в шести томах, т. VI, М., 1939, стр. 235.

невозможен...»¹ Революционные демократы считали, что религия — это «иллюзии», «фантастическое мирозерцание», основанное на признании различных чудес; ее защитники требуют слепо верить в религиозные сказки, молить бога о своих нуждах и терпеливо ждать божьей помощи. Наука же, отмечали они, в противоположность религии основана на практике, раскрывает человеку закономерности объективного мира и тем самым вооружает его в борьбе за преобразование и природы, и общественных отношений. «Что общего,— говорит Герцен,— у академии и церкви...? Что общего у астронома, вычисляющего будущие явления, и попа, молящегося о дожде?»² В статье «Разговоры с детьми», в которой Герцен показывает нелепость, вздорность религиозных предрассудков, он говорит о роли науки для человека: «Чем больше вещей человек знает и чем короче, подробнее он их знает, тем больше у него власти над ними...»³.

Революционные демократы подчеркивали, что без естественных наук невозможно формирование правильного мировоззрения. «Нам кажется почти невозможным,— писал Герцен,— без естествоведения воспитать действительное, мощное умственное развитие; никакая отрасль знаний не приучает так ума к твердому, положительному шагу, к смирению перед истиной, к добросовестному труду и, что еще важнее, к добросовестному принятию последствий *такими, какими они выйдут*, как изучение природы; им бы мы начинали воспитание для того, чтоб очистить отроческий ум от предрассудков, дать ему возмужать на этой здоровой пище и потом уже раскрыть для него, окрепнувшего и вооруженного, мир человеческий, мир истории, из которого двери отворяются прямо в деятельность, в собственное участие в современных вопросах»⁴.

Отмечая роль религии как помощницы угнетателей народа и тормоза на пути развития науки, на пути про-

¹ А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. XVI, М., 1959, стр. 177—178.

² А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. XV, М., 1958, стр. 146.

³ А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. XIV, М., 1958, стр. 206.

⁴ А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. II, М., 1954, стр. 140.

свещения народных масс, Белинский в письме к Герцену от 26 января 1845 г. писал: «Истину я взял себе — и в словах *бог* и *религия* вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре»¹. «Вредным тормозом умственного и общественного движения»² Писарев называл теократию, т. е. форму государственного правления, при которой политическая власть принадлежит духовенству.

Не раскрыв до конца социальных корней религии, революционные демократы не смогли еще поэтому дать научного решения вопроса о путях ликвидации религии. Основным средством преодоления религиозных предрассудков они считали просвещение народа. Но надо отметить, что при решении вопроса о путях преодоления религии они не ограничивались указанием на просвещение народа как на средство преодоления религиозных представлений. У них имеются догадки о том, что широкое распространение естественнонаучных знаний среди народных масс возможно лишь после ликвидации революционным путем общественного строя, основанного на эксплуатации, лишь после коренного улучшения положения трудящихся. «Улучшение общественного и материального положения, — писал Чернышевский, — вот необходимейшее предварительное средство для возможности распространяться просвещению и улучшаться нравам»³. Вопрос об освобождении сознания народных масс от религиозных предрассудков тесно связывался революционерами-демократами со всей их программой общественных преобразований. В этом отношении атеизм русских революционных демократов можно считать вершиной всей домарксистской атеистической мысли.

В своем стремлении освободить сознание трудящихся масс от суеверий и предрассудков революционные демократы исходили из того, что русскому народу вовсе не присущи глубокая религиозность, мистицизм. Они страстно выступали против славянофилов, идеологов «офи-

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. XII, М., 1956, стр. 250.

² Д. И. Писарев, Полное собрание сочинений в шести томах, т. V, СПб., 1904, стр. 359.

³ Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. IV, М., 1948, стр. 842.

циальной народности», русских теистов Юркевича, Но-вицкого, Гогоцкого и др., считавших отличительной национальностью русского народа глубокую религиозность, стремившихся отвлечь трудящихся от борьбы за свое освобождение, затуманив их сознание религиозной мистикой. В. Г. Белинский в «Письме к Н. В. Гоголю» писал: «По-Вашему, русский народ — самый религиозный в мире: ложь!.. Приглядитесь пристальнее, и Вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности... Мистическая экзальтация вовсе не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме: и вот в этом-то, может быть, и заключается огромность исторических судеб его в будущем»¹. Подобную же точку зрения по этому вопросу высказывал и Герцен в «Письмах к противнику», адресованных славянофилу Ю. Самарину, и других произведениях.

Таким образом, мы видим, что не религиозными людьми, как утверждают фальсификаторы, а непримиримыми борцами против религии были революционные демократы. Их атеистические взгляды явились составной частью всего их революционно-демократического мировоззрения. Единственной «религией», которую завещал Герцен своему сыну, была «религия грядущего общественного пересоздания»².

На формирование атеистических взглядов, мировоззрения революционных демократов в целом сказала влияние прежде всего русская действительность, борьба крестьянства за свое освобождение, а также революционно-освободительное движение в странах Западной Европы, достижения современного им естествознания, атеистические взгляды их предшественников в России и западноевропейских атеистов, прежде всего французских материалистов-атеистов XVIII столетия и Фейербаха.

Но буржуазные историки русской философии совершенно не связывают атеизма Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Писарева (разумеется, в тех случаях, когда он «признается» ими) со всей их револю-

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. X, М., 1956, стр. 215.

² А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. VI, М., 1955, стр. 8.

ционно-демократической программой. Надо отметить, что в «исследованиях» буржуазных историков русской философии нет и самого термина «революционные демократы»; Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов для них всего лишь «интеллигенты», «нигилисты», но отнюдь не выразители интересов широких народных масс России середины XIX в., прежде всего крестьянства, отнюдь не вдохновители народной революции. Бердяев источником их атеизма считает лишь сострадание к несчастьям, страданиям людей. «Источком этого атеизма,— пишет он,— было сострадание к людям, невозможность примириться с идеей бога ввиду непомерного зла и страданий жизни. Это атеизм из морального пафоса, из любви к добру и справедливости»¹. Об этом же «источке» говорит и Лосский, отмечая переход Чернышевского на позиции атеизма².

Верные своей религиозной концепции истолкования русской общественной мысли, буржуазные «исследователи» истории русской философии самую революционную программу Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Писарева стремятся представить как религиозное явление. Так, Бердяев сущность всей общественно-политической борьбы в русском обществе XIX в., мировоззрение и деятельность революционных демократов связывает с... церковным расколом XVII в. в России. Он выступает с утверждением, будто Белинский, Герцен, Чернышевский и другие борцы за народное счастье были религиозными сектантами. Они, пишет Бердяев, находились в расколе с государственной властью, были уверены, «что злые силы овладели церковью и государством», устремлены «к граду Китежу» — «истинному царству», основанному на правде³.

Но каждому, кто сколько-нибудь знаком с взглядами и деятельностью революционных демократов, совершенно ясно, что никакого отношения к церковному расколу XVII в., религиозным сектам революционные демократы не имели. Они явились выразителями интересов русского народа, прежде всего крестьянства, боровшегося за свое освобождение от самодержавно-крепостнического

¹ Н. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма, стр. 34.

² N. O. Lossky, History of Russian Philosophy, p. 61.

³ Н. Бердяев, Русская идея, стр. 15—16.

гнета. Именно этим и определялся характер их мировоззрения и всей деятельности.

Стремясь обосновать «религиозность» революционных демократов, Бердяев утверждает, что они «легко шли на жертвы, шли на каторгу и на виселицу», «в высшей степени были способны на жертвы и отречение», и эта «удивительная жертвоспособность людей нигилистического миросозерцания свидетельствует о том, что нигилизм был своеобразным религиозным феноменом»¹. С мнением Бердяева по этому вопросу полностью согласен католический философ, неотомист Г. Веттер, который, отмечая безграничную самоотверженность революционных демократов, боровшихся за свои идеалы, видит в ней родство с христианским поведением.

Революционные демократы в борьбе за освобождение народных масс от всех видов гнета смело выступали против самодержавно-крепостнических порядков России, против господствовавшей реакционной идеологии «православия, самодержавия, народности», с помощью которой господствовавшие классы стремились укрепить свое положение, против всякого рода идеалистических, религиозно-мистических направлений в русской и западноевропейской мысли. Царское правительство прекрасно понимало, что в их лице оно имеет дело с непримиримыми противниками, поэтому подвергало их постоянным преследованиям. Оно заготовило «тепленький каземат» в Петропавловской крепости для Белинского, от которого «спасла» его только смерть. Оно заточило в тюрьму и сослало только что окончивших университет Герцена и Огарева, а по возвращении из первой ссылки Герцен вскоре был отправлен во вторую, после которой он, а вслед за ним и Огарев, чтобы бороться за освобождение народа, вынуждены были эмигрировать. Самодержавие заточило в Петропавловскую крепость Чернышевского, которого после совершения над ним обряда гражданской казни на долгие годы отправило в Сибирь на каторжные работы, затем в ссылку. Оно заключило на несколько лет в Петропавловскую крепость Писарева. Этот список можно было бы продолжить. Революционные демократы мужественно переносили все эти гонения. Они и в условиях Петропавловской крепости, каторги и ссылки не

¹ Н. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма, стр. 39—40.

слагали оружия. Но при чем тут христианская религия? Стойкость, с которой революционные демократы переносили все преследования царизма, не имеет никакого отношения к религии; она никак не свидетельствует, будто бы революционно-демократическое движение России прошлого века было каким-то «религиозным феноменом».

Религией, мистикой пытается пронизать революционно-демократические взгляды Герцена, Белинского, Чернышевского также и Зеньковский. Он утверждает, что «социально-политический радикализм» революционных демократов ведет свое начало от «церковного мировоззрения XVI и XVII веков»¹. Вот какую традицию, согласно «открытию» протоиерея Зеньковского, продолжали революционные демократы!

Нет! Вся общественно-политическая деятельность революционных демократов, их программа революционного преобразования общественного строя России не имели никакого отношения к церковному мировоззрению XVI и XVII вв. С этими «традициями», со всеми проявлениями идеализма и мистики они вели непримиримую борьбу. Они продолжили, развили и подняли на высшую в истории домарксистской мысли ступень лучшие традиции передовой русской общественной мысли—революционно-освободительную, материалистическую, атеистическую.

С революционным демократизмом Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского, Добролюбова неразрывно связан их социализм: в результате осуществления их программы революционного преобразования общества должен установиться, как они считали, социалистический строй, при котором не будет эксплуататоров-«дармоедов». В условиях отсталой царской России, отсутствия в ней сложившегося класса пролетариев они не могли создать теории научного социализма. Поэтому их социализм носил утопический, ненаучный характер. Но, несмотря на это, их социалистические идеи были прогрессивны, звали к борьбе за достижение светлых идеалов человечества.

Христианские «исследователи» истории русской философии в религиозном духе стремятся представить и идеи утопического социализма Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского, Добролюбова, Писарева. «Социа-

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 245, 265.

лизм у русских,— пишет Бердяев,— носил религиозный характер и тогда, когда был атеистическим»¹. В утопическом социализме революционных демократов, утверждает он, воплотилась их мечта о царстве божием на земле, свойственная якобы всему русскому народу. Революционные демократы, как «разъясняет» Бердяев, хотели установить это царство божие после ликвидации мира, наполненного злом, неправдой, т. е. после конца истории, во внеисторическом, сверхисторическом состоянии общества. Надо отметить, что тема о конце мира стала излюбленной темой писаний современных буржуазных «христианских» философов, особенно неотомистов.

Как воплощение мечты о «царстве божием» на земле характеризует утопический социализм революционных демократов и Зеньковский².

Все эти рассуждения Бердяева, Зеньковского и им подобных о том, что русскому народу будто бы присуща идея о конце мира, воплотившаяся в утопическом социализме революционных демократов,— сплошные выдумки религиозных философов.

Как мы уже отмечали, русский народ на протяжении всей своей истории был занят борьбой за свое земное счастье, а не схоластическими размышлениями о «конце мира». Утопический социализм революционных демократов был не воплощением религиозного «учения» о конце мира, выдумок богословов о «царстве божием», а отражением коренных интересов народа, его стремления освободиться от всех видов гнета, его мечты о счастливой жизни.

Последовательно проводя «объяснение» истории русской общественной мысли с религиозной точки зрения, буржуазные «исследователи» русской философии извращают и те средства, с помощью которых революционные демократы хотели достигнуть социалистического общественного строя. Так, Бердяев выступает с утверждением, будто Чернышевский, Добролюбов, Писарев путь достижения социализма видели в... религиозном аскетизме.

Известно, что религиозные аскеты в целях достижения для себя «райской жизни» на «том свете» отказыва-

¹ Н. Бердяев, *Русская идея*, стр. 103.

² См. В. Зеньковский, *История русской философии*, т. I, стр. 266, 269, 301.

лись от всех земных человеческих радостей, старались убить в себе естественные потребности. А в чем же заключался «аскетизм» революционных демократов? Оказывается, по Бердяеву, Чернышевский, Добролюбов, Писарев во имя достижения социалистического строя, светлой жизни для народа на земле считали будто бы необходимым отказаться от культуры человечества как «греховной роскоши». Что же конкретно отрицалось революционными демократами? Они «низвергали», утверждает Бердяев, гуманитарные науки, искусство, идеалистическую философию, религию и считали, что «в умственной сфере нужно аскетически довольствоваться естественными науками, которые разрушают старые верования, низвергают предрассудки, и политической экономией, которая учит организации более справедливого социального строя»¹. При этом Бердяев особенно недоволен тем, что Чернышевский, Добролюбов, Писарев выступили с отрицанием религии и идеализма, который Бердяев называет «более утонченной философией» по сравнению с материализмом. В материализме, утверждает он, нашел себе выражение их «умственный аскетизм»².

С характеристикой мировоззрения и деятельности революционных демократов, данной Бердяевым, полностью солидаризируется Г. Веттер. «Нигилистическое мировоззрение,— пишет он,— является грубым материализмом. Несмотря на это Бердяев прав, указывая на родство этих людей с христианской религией. Поведение нигилистов очень напоминает поведение христианских аскетов... Востока, часто принципиально отрицавших этот мир и его культуру, как «погрязшие во зле»³.

В действительности революционные демократы с религиозными аскетами ничего общего не имели. Единственным путем достижения светлого будущего они считали народную революцию. Они не раз выступали с критикой аскетизма, отстаивали право человека на удовлетворение его естественных потребностей, стремились приблизить общественный строй, при котором только и возможно полное удовлетворение этих потребностей.

¹ Н. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма, стр. 38.

² Там же, стр. 37—38.

³ Gustav A. Wetter, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, 4. Auflage, Wien, 1958, S. 72.

Что касается отрицания революционными демократами идеализма и религии, то, действительно, они это делали со всей присущей им страстностью и непримиримостью. Но не в силу якобы присущего им аскетизма, как пытаются доказать Бердяев и Веттер, были они приверженцами материализма и вели борьбу с любыми формами проявления идеализма, а в силу того, что материализм является единственно научной философией. Материалистическая философия в соединении с диалектикой была для них теоретическим орудием преобразования мира. Они были ее горячими пропагандистами, развивали, обогащали материалистическую теорию. Идеализм — не «более утонченная философия», а утонченная религия, и отрицание его революционными демократами никакого отношения к религиозному аскетизму не имело. Также и религию они отрицали не потому, что считали ее «греховной роскошью» в качестве одной из «высших духовных ценностей», а, как мы уже отмечали, вследствие ее антинаучного и реакционного характера.

Гуманитарные же науки, эстетика, искусство в «защите» бердяевых, лосских не нуждаются. Революционные демократы высоко ценили и естественные, и гуманитарные науки, прекрасно их знали. Известна энциклопедическая образованность Чернышевского, которую не может не отметить даже и Бердяев. Революционные демократы много внимания уделяли пропаганде достижений современного им естествознания. Но вместе с тем они много труда вложили в дело развития гуманитарных наук.

Буржуазные «исследователи» (Бердяев, Зеньковский и др.) «находят» у революционных демократов религиозное преклонение перед естественными науками. Извращая отношение к естествознанию революционных демократов, Зеньковский мимоходом фальсифицирует и отношение марксистско-ленинской философии к естественным наукам, приписывая ей «мистическую» веру в естественные науки, глубокую спиритуалистичность¹. При этом никаких доказательств своих фальсификагорских утверждений об отношении революционно-демократиче-

¹ См. В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 328, 344. Н. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма, стр. 39.

ской мысли и советской философии к естественным наукам они не приводят.

Характеристика отношения революционных демократов к естествознанию, данная Бердяевым, Зеньковским и другими буржуазными «исследователями», находится в прямом противоречии с действительным положением дел. Русские мыслители были хорошо знакомы с достижениями современного им естествознания, их мировоззрение основывалось и на успехах естественных наук. Но в отношении к естествознанию Чернышевского, Добролюбова, Писарева нет абсолютно ничего мистического, оно никогда не принимало форм религиозного благоговения, идолопоклонничества как пытаются представить дело буржуазные «исследователи», стремящиеся выдать их отношение к естественным наукам за новую религиозную веру.

Чернышевский и Писарев всегда подчеркивали огромную роль науки в развитии общества. Чернышевский говорил, что развитие науки, распространение ее достижений среди трудящихся масс должно привести к облегчению труда людей, увеличению материальных благ, которыми располагает человечество. Писарев подчеркивал, что наука раскрывает человеку закономерности объективного мира и тем самым дает возможность господствовать над этим миром. «Знание есть сила,— писал он,— и против этой силы не устоят самые окаменелые заблуждения...»¹ Чтобы «господствовать над окружающими нас физическими условиями,— говорил он,— надо знать те законы, которым они повинуются»². Именно такое знание и дает человеку наука; ученые, эти «титаны мысли», «подмечают связь между явлениями, из множества отдельных наблюдений они выводят общие законы; они вырывают у природы одну тайну за другой; они прокладывают человеческой мысли новые дороги; они делают те открытия, от которых переворачивается вверх дном все наше мирозерцание, а вслед за тем и вся наша общественная жизнь»³.

Целый ряд своих статей Писарев посвятил вопросам естествознания («Прогресс в мире животных и расте-

¹ Д. И. Писарев, Полное собрание сочинений в шести томах, т. II, СПб., 1904, стр. 549.

² Там же, стр. 374.

³ Там же, стр. 275.

ний», «Процесс жизни», «Физиологические картины», «Подвиги европейских авторитетов» и др.). Пропаганда Писаревым достижений современного ему естествознания, в частности закона сохранения материи и движения, положения о естественном происхождении жизни на Земле в результате развития неживой материи, теории Дарвина, доказавшей, что существующие на Земле виды растений и животных, а также и сам человек возникли не в результате акта божественного творения, а представляют собой результат длительного развития органического мира, играла большую роль, воспитывая у передовой, революционно-демократически настроенной молодежи материалистическое, атеистическое мировоззрение, интерес к естественным наукам. Статьи Писарева по вопросам естествознания оказали большое влияние на формирование мировоззрения таких замечательных ученых, как К. А. Тимирязев, И. П. Павлов, И. В. Мичурин, А. Н. Бах и др.

Утверждать, что русская революционно-демократическая мысль XIX в., как и диалектический материализм, основывающий свои выводы на конкретных данных естествознания и дающий возможность естествоиспытателям методологически правильно подойти к изучению и объяснению того или иного явления, характеризуются религиозной верой в естественные науки, абсурдно, ибо естествознание прямо противоположно религии, разбивает все ее нелепые догмы, естествознание и религия совершенно несоединимы.

Для «обоснования» своего утверждения о «религиозности» революционных демократов буржуазные «исследователи» истории русской философии прибегают к ряду несложных приемов.

Так, например, спекулируя на религиозных настроениях Чернышевского в юные годы, они утверждают, что великий русский мыслитель-материалист и атеист никогда не порывал с религией. Зеньковский говорит, что при развитии у Чернышевского его материалистических воззрений «он не только очень долго соблюдает церковные требования, но даже долго сохраняет религиозные убеждения»¹. О том, что у Чернышевского на всю жизнь

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, стр. 333.

сохранились «некоторые черты, связанные с религиозным складом ума»¹, пишет и Ярмолинский.

Все эти утверждения Зеньковского, Ярмолинского и других «исследователей» истории русской философии, выступающих с подобными рассуждениями, являются грубой фальсификацией взглядов Чернышевского, который к концу обучения в университете порывает с религией, твердо становится на позиции атеизма, о чем свидетельствуют записи в его дневнике, и в течение всей жизни ведет борьбу с религией и церковью.

Буржуазные историки русской философии стремятся доказать «религиозность» революционных демократов и путем выхватывания отдельных высказываний, сделанных с целью усыпления бдительности цензуры. В данном случае характерно «доказательство» Н. Лосским «религиозности» Белинского. Лосский приводит ряд материалистических, атеистических высказываний Белинского, высказываний об отношении его к религии и церкви. Но все эти высказывания кажутся ему не имеющими, как он заявляет, «ничего общего с воззрениями материалистов»². Вслед за этим, желая доказать, что Белинский не был атеистом, Лосский приводит следующие слова из статьи Белинского «Взгляд на русскую литературу 1847 года»: «Искупитель рода человеческого приходил в мир для всех людей... Он — сын бога — человечески любил людей и сострадал им в их нищете, грязи, позоре, разврате, пороках, злодействах... Но божественное слово любви и братства не втуне огласило мир»³.

Страницы, где Белинский говорит об «искупителе рода человеческого», посвящены опровержению утверждений тех читателей-«аристократов», которые выступали против изображения в художественных произведениях людей из народа на том основании, что они грубы, невежественны и т. д. Белинский с помощью ряда примеров доказывает одно из важнейших, постоянно им развивавшихся положений теории реалистического искусства — положение о том, что литература должна изображать жизнь, психологию, настроения людей из народа, слу-

¹ A. Yarmolinsky, *Road to Revolution. A Century of Russian Radicalism*, London, 1957, p. 93.

² N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, p. 55.

³ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. X, М., 1956, стр. 301.

жить задаче улучшения жизни народа. Приводит здесь Белинский и библейский миф о Христе. Но с помощью одной этой цитаты, свидетельствующей лишь о том, что Белинский считал Христа исторической личностью, доказать, как это старается сделать Лосский, что Белинский не был атеистом, нельзя.

Белинский твердо стоял в этот период на позициях материализма и атеизма. Совершенно ясно, что слова о Христе как сыне бога были сказаны им для цензуры.

Революционные демократы предвидели великое будущее своей страны. «Завидуем внукам и правнукам нашим,— писал В. Г. Белинский,— которым суждено видеть Россию в 1940-м году — стоящую во главе образованного мира, дающую законы и науке и искусству и принимающую благоговейную дань уважения от всего просвещенного человечества»¹. Все свои силы отдали революционные демократы делу приближения этого замечательного будущего.

Теоретическое наследие революционных демократов XIX в., составляющее национальную гордость русского народа, всегда служило нашему народу в его борьбе против сил старого мира. Оно используется нами и сегодня в коммунистическом воспитании трудящихся, в частности в научно-атеистической пропаганде. Использование атеистических воззрений революционных демократов в научно-атеистической пропаганде есть выполнение завета В. И. Ленина дать массам «самый разнообразный материал по атеистической пропаганде»².

Разоблачение извращений идейного наследия Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, в частности их атеистических воззрений, современными реакционными буржуазными историками философии есть участок общей борьбы, которую ведет КПСС на современном этапе против буржуазной идеологии.

¹ В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, т. III, М., 1953, стр. 488.

² В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 204.

**«ФИЛОСОФИЯ» ПРАВОСЛАВНИЯ СЕРЕДИНЫ XIX в.
И ЕЕ СОВРЕМЕННЫЕ АПОЛОГЕТЫ**

Развитие материалистической философии в России, как и во всех других странах, проходило в острой борьбе с идеалистическими и религиозно-мистическими направлениями.

Буржуазные историки русской философии, отрицая принцип партийности философии, все же вынуждены говорить о борьбе идеализма, в том числе теизма, против материалистических и атеистических теорий. Но характерно, что, говоря об этой борьбе, они не считают нужным давать подробное изложение реакционных идей русских теистов, справедливо опасаясь этим дискредитировать себя и своих предшественников. Они лишь мимоходом заявляют о том, что философия теизма и ее аргументы против материализма сохраняют свое значение до сегодняшнего дня.

Русские теисты середины XIX в. О. Новицкий, С. Гоцкий, П. Юркевич и др., которых всячески превозносят современные буржуазные историки русской философии, не создали никакой оригинальной философской системы. Их «философия» замкнута в узкий круг этико-религиозных проблем.

Все «философские» построения русских теистов представляют собой попытку облачить в пестрые философские одежды старые религиозные догматы, придать им видимость новизны и научности.

Знаменательно, что современные мистики — неотомисты стремятся представить теизм как идеологию гуманизма. Они сознательно выдвигают на первый план нрав-

ственно-этическую проблематику в мистицизме, подчеркивают социальный, «историософический» аспект теизма, ибо это диктуется задачами борьбы сил прогресса и реакции в наше время.

Несмотря на отдельные несущественные отличия, среди всех русских теистов середины прошлого века царило полное единодушие в главном — в признании необходимости борьбы против материализма и атеизма, против науки, разума и прогресса, в защите религии и обскурантизма.

Русский теизм середины XIX в. был одним из ведущих направлений идеализма в России. О. Новицкий, С. Гогоцкий, П. Юркевич и др. оставались в философии сторонниками средневековой схоластики. В основе их «теоретических» построений лежали принципы православно-церковной догматики, эклектически подновленные идеями современного им объективного и субъективного идеализма и приспособленные к изменившимся потребностям борьбы самодержавия и православия против идей прогресса, революции и материализма. Это придавало теизму определенную «новизну» в решении некоторых проблем этики и философии среди других идеалистических направлений, придавало рассуждениям теистов некоторую видимость самостоятельности и оригинальности.

Новицкий и его единомышленники стремились сделать науку и философию «служанкой богословия», слить религию с наукой, философию с богословием, отождествить философию с истинами православного христианства, заявляя при этом, что как без чувства нет наблюдения, так и без веры нет науки.

Определяя предмет философии, теисты говорили о том, что философия призвана заниматься непреходящим и вечным, т. е. богом. Поскольку общее и законы не могут быть непосредственно взяты из опыта, постольку «мир идей есть родина философии» (О. Новицкий).

Гогоцкий рассматривал теизм как частное направление метафизики, признающее не слитное с миром бытие божие. В этом отношении русские теисты сознательно противопоставляли свою «систему» атеизму и материализму как якобы «фаталистической доктрине», отрицающей свободу воли.

Философию теисты трактовали в нравственно-религиозном духе. Гогоцкий утверждал, что значение «фило-

софии для естествознания не так обширно, как для наук нравственных»¹, ибо «религия... служит самым высшим и самым глубоким основанием нравственности»². С ним полностью солидарен Юркевич. В этом наиболее полно отразилась социально-классовая природа теизма.

Теисты отрицали «мирское» происхождение философии. Философия, заявляли они, выше жизни, ибо она «призвана» бесстрастно переводить на язык мысли факты истории. Философия лишь величественно и бесстрастно созерцает бытие, а в конечном счете, божественный дух времени, предначертания творца.

Нападая на революционных демократов, Новицкий утверждал, что тесная связь с действительностью якобы губит философские таланты. Имея в виду материализм, он прямо заявлял, что для народа философия бесполезна и вредна.

Может быть Новицкий боролся против всякой связи любой философии с жизнью народа? Конечно, нет. Освящая религией самодержавные порядки, тот же Новицкий совсем в духе Уварова писал: «Философия есть, в высшей степени, самосознание народное; следовательно, в ней должен выражаться собственно дух самого народа: а дух народа русского кому неизвестен? Примерная религиозность, глубокая преданность отечеству и царю — вот господствующие черты его характера и духа! Этим-то духом философия нашего отечества должна быть вся проникнута и животворима, потому что только тогда она будет достойною великого народа Русского, только тогда она будет философиею национальною, произведением и достоянием нашим собственным, а не заимствованным»³.

Так, О. Новицкий с заоблачных теистических высот благополучно опустился на землю, а велеречивые рассуждения о смысле жизни и истории предстали в форме тривиальной идеи о благости монархии и монарха, помазанника божьего на земле. Круг философских рассуждений О. Новицкого замкнулся, истина религии воплотилась в истину крепостника, идея добра обернулась идеей кнута!

¹ С. Гогоцкий, Философский лексикон, т. 4, ч. 2, Киев, 1872, стр. 85.

² С. Гогоцкий, Философский лексикон, т. 2, Киев, 1861, стр. 614.

³ Цит. по кн.: Г. Шпет, Очерк развития русской философии, ч. I, 1922, стр. 269.

Но такое откровенное признание теистов шокирует современных апологетов русской религиозно-мистической философии. Поэтому они всячески стремятся «обелить» своих предшественников.

Природу и содержание философии русские теисты, как уже было сказано, выводили из ее взаимоотношений с религией. По их мнению, философия развилась из религии и это определило единство предмета той и другой. Все содержание философии от бога. Она отличается от религии лишь формой познания истины. Если религия пользуется методом непосредственного, или внутреннего чувства, то философия как наука чистого мышления осваивает содержание посредственным познанием «под формой чистой мысли». Отсюда делается вывод: «вера всегда выше этого (философского.— В. Б.) знания, религия выше философии»¹.

Провозглашая мистико-идеалистические основы своей философии, русские теисты отстаивали наличие особой «жизненной силы», главенствующей роли бога. Они исходили из идеи абсолютного противопоставления «бытия духовного» «бытию телесному», физиологии — психологии, обосновывали тезис о двух несоотносимых видах опыта: «внешнего» и «внутреннего», опирающихся на два типа чувств — «внешнее» и «внутреннее».

Теисты были против опытного знания, ибо ни «внешнее», ни «внутреннее» чувство, по их мнению, не дают знания бога, бессилён здесь и рассудок. Лишь религиозный разум в своих созерцаниях открывает идеи: истины, добра и красоты.

Дух и материя также трактовались теистами как категории несоотносимые. Если Новицкий и говорит об ограничении духа внешним миром, то оно мыслится как нечто производное от духа, определяющего отношение к внешнему миру. То есть это ограничение возможно лишь в пределах, допускаемых духом для самого себя. Внешний мир поставлен под двойное начало: духа и бога. Бог стоит и над духом и над предметным миром. Так внешний мир поглощается миром духа, а наука — религией.

Разум в философии теистов выступает как способность созерцания в идеях сверхчувственного бытия. Но

¹ О. Новицкий, Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований т. I, Киев, 1860, стр. 12.

безусловное, т. е. бог, остается вне пределов разумного знания и для его познания необходимо «откровение».

Так по существу теисты, как и средневековые схоласты, превращают философию в служанку богословия и окончательно вязнут в мистике.

В свое время еще Н. Г. Чернышевский подверг резкой критике философию теизма. Так, в связи с выходом в свет I части обширного опуса О. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» Чернышевский написал рецензию на этот труд¹.

Чернышевский показал, что «труд» Новицкого — жалкий плод отсталой мысли, бесполезный для науки и вредный для общества, для народных масс, в среду которых с таким трудом проникает просвещение. Новицкий, по словам Чернышевского, эпигон средневековой схоластики, подновленной некоторыми идеями немецкого идеализма.

Русский материалист верно подметил сам факт пересмотра религиозными философами предмета философии. По глубокому замечанию Чернышевского, Новицкий, как и вся «школа Юркевича», отступает от церковной ортодоксии, утверждавшей принципиальное отличие религиозных истин от истин, изучаемых светской наукой. Чернышевский увидел, что вслед за средневековыми схоластами, стремившимися сделать науку и философию «служанками богословия», Новицкий пытается слить религию с наукой, философию отождествить с истинами христианства.

О. Новицкий попытался, иронизирует Чернышевский, дать синтез философии и богословия, стремился быть и философом и богословом, но из него не вышло ни того, ни другого. Чернышевский рекомендует ему стать миссионером христианства среди язычников, чтобы на практике убедиться в истинности своих «могучих» выводов и построений.

Основы философии теизма, изложенные О. Новицким, стали отправным пунктом рассуждений С. Гогоцкого и П. Юркевича.

Центральным пунктом теизма Гогоцкого является «учение» о душе. Это «учение» было призвано «обосно-

¹ См. Н. Г. Чернышевский, Избранные философские сочинения, т. III, стр. 255—269.

вать» бытие бога, опровергнуть материализм, доказать закономерность идеализма. Гогоцкий развернул широкую спекуляцию на психологии, стремясь здесь добиться «преодоления» естествознания в пользу веры. Гогоцкий писал: «С одной стороны, психология осмысливает всю систему естествознания, с другой — сообщает начала и первые точки отправления для наук нравственных». Гогоцкий стремился доказать «ограниченность внешнего опыта», основой которого являются ощущения. Он требует отказаться от «старого сенсуализма» в пользу идеалистического умозрения, объявляя «предрассудком» утверждения материалистов о том, что в содержании ощущения нам дана «сущность реального предмета». По Гогоцкому, ощущения имеют «внутреннее» происхождение, представляют материал для души и имеют смысл лишь при наличии божественного откровения.

Так же как и Новицкий, Гогоцкий стоял на почве отрицания разума и замены его верой. Он в конечном счете приходит к выводу, что высшую познавательную способность имеет не разум, а вера, призванная познавать истины сверхчувственного, выступающего за пределы пространства и времени.

Юркевич в отличие от Новицкого и Гогоцкого, исходя из основных принципов теизма, разработанных его предшественниками и современниками, не столько излагает свои воззрения, сколько пытается опровергнуть взгляды материалистов.

Г. Шпет, а вслед за ним В. Зеньковский сожалеют о том, что идеи Юркевича, этого «интереснейшего», по их мнению, мыслителя, не получили широкого распространения, они ценят Юркевича за его будто бы «тонкость» в борьбе против материализма.

Посмотрим, каковы же «тонкие аргументы», приводимые Юркевичем против материализма.

Юркевич утверждал, что хотя при решении вопроса о единстве человеческого организма дуализм метафизический и устранен будто бы в пользу идеализма, но остается еще дуализм гносеологический, дуализм познания, т. е. имеется опытное знание и знание на базе «внутреннего опыта».

Где выход для идеализма? В отрицании реального мира, природы, как источника и объекта познания,— отвечает Юркевич. Защищая спекулятивный, умозри-

гельный метод познания, Юркевич объявляет разум орудием веры, бога; природа же находится вне пределов разума.

Отвергая роль разума в познании природы, Юркевич объявляет ощущения «призрачным миром», низводит к нулю роль чувств в процессе познания, ибо, по его мнению, ощущения не могут быть «основой общего смысла человеческого и что напротив этот общий смысл имеет свой прочный корень в сверхчувственных идеях, которые познает душа сама по себе»¹.

Наука, по Юркевичу, опирающаяся на чувственные данные, дает лишь материал для логических понятий, но не дает еще истины, тем более истины философской. Истину наука получает из рук идеализма и религии.

Если истина находится за пределами опыта, то что же убеждает нас в ней, каков критерий ее? Юркевич вполне в духе мистицизма отвечает, что наши мысли и дела есть порождения нашего сердечного настроения, что все входящее в душу перерабатывается по особому сердечному «настроению» души и никакие возбуждения извне не могут вызвать ее деятельности, если они несовместимы с сердечным настроением человека. Таким образом, высшей истиной является истина религии. Познание вещи возможно только в ее отношении к божеству. С этих позиций Юркевич в борьбе с материализмом «обосновывает» идеи свободы воли, индетерминизм человеческих поступков, их независимость от окружающих условий жизни, противопоставляет человека и природу.

Юркевич делает попытку «обогащить» объективный идеализм субъективным, в чем сказалась общая тенденция развития идеализма в середине XIX в. в сторону субъективизма. Теизм не мог «преодолеть», или просто-напросто отбросить кантианство, тем более, что оно открывало известные перспективы для идеализма в гносеологии.

Русские теисты середины XIX в. пытались «сочетать» Канта с Платоном и другими идеалистическими системами и учениями. Так, теист Скворцов доказывал, что Кант велик лишь как теоретик нравственности, т. е. пытался найти в Канте единомышленника в трактовке пред-

¹ П. Юркевич, Разум по учению Платона и опыт по учению Канта, М., 1866, стр. 5.

мета философии. Гогоцкий назвал «пророческой» книгу Канта «Критика способности суждения», ибо в ней Кант связывает мир явлений со сферой безусловного бытия.

Гогоцкий видит заслуги Канта в том, что последний «твердо установил» доопытную природу форм чувственного воззрения и рассудка, разграничил сферы разума и рассудка и, наконец, признал первенство разума над природой.

В свою очередь Юркевич стремился «творчески» «сочетать» учение об идеях и разуме Платона с идеалистическим учением Канта об опыте, заявляя, что истина учения Канта об опыте возможна только вследствие истины учения Платона о разуме. Конечно, как всякий идеалист, Юркевич упрекает Канта за допущение «вещи в себе», но он приветствует агностицизм Канта как оружие против материализма и науки.

Вслед за Платоном Юркевич «доказывает», что содержание понятий, абстракций, идей не имеет отношения к действительности, следовательно, материализм бессильен познать сущность вещей.

Против материализма теисты выдвигали традиционное обвинение в невежестве и отсталости, твердили о том, что материализм — низшая ступень философствования, что вообще материалистической философии не существует, ибо, дескать, она давно «поглощена» наукой и т. д. Выступая против Чернышевского, они приписывали материалистам отрицание духовной жизни у человека, призывали не «переубеждать» материалистов, а «перевоспитывать», ибо материализм представляется им каким-то «психическим недугом», требующим лечения.

Церковные философы догадывались, что за развернувшейся в XIX в. серьезной борьбой между материализмом и идеализмом кроется борьба классов. Они понимали, что победа материализма означала крушение тех социальных и идейных устоев, которые они так самоотверженно защищали. Философия материализма была ненавистна им главным образом потому, что в ней они видели идейную опору революционности. Недаром Гогоцкий называл материализм Чернышевского и его соратников «коммунистическим материализмом».

Новицкий объявлял материализм плодом немецкого влияния, чем-то «случайным», чуждым для России. Проповедь материализма, по Новицкому, есть только призыв

к слепому эгоизму и обращению к грубой физической силе, словом — «к временам полного варварства и безверия».

Гогоцкий к материализму относил все то, что расходится с «учением» теизма. Он объявлял всю линию материализма «несостоятельной», а материализм «ложью», злобно нападал на материализм XVII—XVIII вв., отрицая за ним какие-либо заслуги перед философией и наукой.

Борьба против материализма ведется Гогоцким испытанным идеалистами оружием — путем извращения положений материализма, а также путем приписывания материализму вульгарного принципа тождества вещества и мысли, т. е. трактовки всего материализма как материализма вульгарного.

Такая трактовка материализма была нужна Гогоцкому для того, чтобы, сведя материализм к вульгарному материализму, к ползучему эмпиризму, отвоевать сферу разума для религии, чтобы заменить сферу мысли сферой «мыслимого», т. е. знание — верой, науку — религией.

Стремясь «похоронить» материализм, Гогоцкий отбрасывает естествознание. Одним росчерком пера он решил зачеркнуть атомистическую теорию строения вещества только на том основании, что атомизм несовместим с теизмом. Он считает атомизм «неосновательным» и заявляет: «Атомистическая теория в смысле метафизическом нелепа, в смысле физическом неудовлетворительна...»¹

Гогоцкий и другие теисты стремились разорвать материю и движение. Материя определялась ими как нечто пассивное, производное. Гогоцкий отрицал наличие какой-либо связи между материей и «силой», т. е. движением, признавал между ними лишь наличие внешнего сопоставления. Он аргументировал это тем, что признание движения атрибутивным свойством материи ведет якобы к уничтожению материи. Неудивительно, что сам Гогоцкий приходил к идеалистическому выводу о «первенствующем значении не материи, а силы»².

Не поняв смысла принципа самодвижения, Гогоцкий приписывает материализму абсурдную мысль, что якобы

¹ С. Гогоцкий, *Философский лексикон*, т. I, стр. 224.

² Там же, т. 3, стр. 393.

материалисты считают силу, т. е. движение, порождением инертного вещества, как будто материя когда-то не обладала движением, а в один прекрасный момент сама создала его. Гогоцкий ясно определил свою позицию, когда утверждал, что «динамическая теория противоположна атомистической». И такими «средствами» отрицался материализм, природа с ее общими законами!

Отвергая необходимость в реальном мире, Гогоцкий, Юркевич и др. противопоставляли ей «творческую силу свободной воли» как способности нашего духа «устанавливать по своему собственному хотению и усмотрению ряд деяний независимо от необходимой связи причин и действий»¹. Теисты понимали, что признание объективности причинных связей явлений ведет к отрицанию телеологии, что успехи естествознания подтверждают материалистический принцип причинности, разрушают их собственные позиции. Поэтому, уклоняясь от какой-либо аргументации в пользу идеализма, Гогоцкий просто заявлял, что никакой объективной причинной зависимости быть не может.

Пытаясь опорочить материализм, Гогоцкий приписывал Чернышевскому и другим русским материалистам вульгарное, антинаучное представление о тождестве вещества и мысли, о материальном характере мысли. Он сознательно игнорировал многочисленные указания Чернышевского, Добролюбова, Антоновича и др. об идеальном характере мысли и материальном субстрате мысли — мозге.

Гогоцкому было «удобнее» так защищать идеализм. Связывая духовную деятельность человека с «божественным провидением», он отрицал самую возможность установления причинной связи между свойствами вещественных частиц особым образом организованной материи, т. е. мозгом, и существенными свойствами духовной деятельности. Мало того, Гогоцкий прямо заявлял, что «положительное объяснение начала и происхождения сознания невозможно»².

Как бы выводом из всех рассуждений Гогоцкого против материализма является его оценка атеизма. Здесь

¹ С. Гогоцкий, *Философский лексикон*, т. 1, стр. 542.

² С. Гогоцкий, *Философский словарь*, Киев, 1876, стр. 97.

спокойствие окончательно его покидает и особенно ярко проявляется физиономия махрового мракобеса. Гогоцкий заявляет, что атеизм — это «чудовищное следствие крайнего развращения народов». Он обрушивается на Эпикура, Гоббса, Ламетри, Спинозу.

Гогоцкого страшит то, что атеизм крепнет, развивается. Если религия «примиряет людей в божестве», то учение атеизма (т. е. материализма), по Гогоцкому, разрушает гармонию внутренней и внешней жизни человека, производит и питает в нем хаос, беспорядок, разрушает основу религиозной нравственности. Гогоцкий поэтому с такой яростью ополчается против материализма русских революционных демократов.

Рассуждения Гогоцкого подверг серьезной и основательной критике М. А. Антонович в статье «Два типа современных философов» (1861 г.).

Знания теистов, пишет Антонович, «бесплодны и бесполезны как для них, так и для других, и для науки вообще». «Их система представляет собою что-то чрезвычайно странное, совершенную аномалию мысли, вечно живой, постоянно движущейся и развивающейся»¹.

Антонович отмечал эклектический характер построенный теизма, бравших из других философских систем то, что им было выгодно. Жизнь, история проходят мимо теистов, окоченевших в догмах мистицизма. «Они сами не трудились, не работали мыслью, самостоятельно не углублялись в смысл явлений мира; им неизвестны мучительные сомнения, отчаянные положения пытливой мысли, которая терзает человека»², а «свои собственные мысли и взгляды они пригоняли к явлениям, свою систему, узкую и короткую, натягивали на природу»³. Отсюда произошла «дикая неестественность их системы; в ее наряде природа является каким-то уродом или разряженным комедиантом»⁴.

Антонович глубоко уверен, что философия мистицизма — философия прошлого, что «удушливая атмосфера мрачных подвалов старой философии будет развеена све-

¹ М. А. Антонович, Избранные философские сочинения, М., 1945, стр. 20.

² Там же, стр. 23.

³ Там же.

⁴ Там же.

жим ветром науки и философии материализма», практической деятельностью людей по перестройке своей жизни на началах равенства и свободы.

Один из видных представителей научного естествознания и материалистической философии Д. И. Писарев справедливо называл философию Новицкого, Гогоцкого и др. «мертвой доктриной», «дряхлым явлением». Для Писарева ясно, что попытки теистов спекулировать на естествознании обречены на полный провал.

Отрицая за материализмом право на существование, право на обобщенное знание действительности, теисты отдают истину в полное владение идеализма. Юркевич ратовал за широкую пропаганду идеализма в среде ученых, за «усовершенствование» идеализма. Материализм, по его мнению, сохраняет свой смысл как теория физического атомизма, которая ждет своей «метафизики». Но истинную философию дает естествознанию, по Юркевичу, не материализм, а идеализм в лице Якова Беме, Лейбница и Сведенборга, а в XIX в.— Герберта, Шопенгауэра, Лотце и др.

Зеньковский и другие современные «историки» русской философии вслед за Радловым пытаются уверить читателя, что русские теисты высоко ценили «историческую» диалектику Гегеля, что они сумели связать отдельного человека с историческим процессом, «уловить» диалектику этой связи. Каково же истинное отношение русских теистов к философии Гегеля? Наиболее полный ответ на этот вопрос можно найти в писаниях Гогоцкого. Никто иной, как Гогоцкий, вменял Гегелю в вину именно диалектику, признавая в ней лишь «плодотворные частные мысли». Отрицая универсальный, всеобщий характер диалектики Гегеля, считая, что его диалектическая система ведет к материализму, Гогоцкий искренне восхищен идеалистической системой Гегеля, высоко ценит ее за «преодоление разрыва между бытием и познанием», за трактовку Гегелем абсолютного духа, как сущности, первоосновы мира, за то, что гегелевский абсолютный дух является живым началом, одухотворяющим весь мир. Гогоцкий даже упрекает Гегеля за недостаточную религиозность и за преувеличение роли мышления! Одновременно этот теист направляет острие своего ядовитого жала против эволюционной теории, все глубже проникавшей в естествознание, против материа-

лизм русских революционных демократов, воспринимавших диалектику как алгебру революции.

Это особенно ярко проявилось в трактовке теистами категорий количества и качества. Гогоцкий и К⁰ отвергают диалектический принцип перехода количественных изменений в качественные. Зеньковскому импонирует критика Гогоцким Чернышевского и других материалистов по этому вопросу, он заявляет, что Гогоцкий «попадает, бесспорно, в самую больную точку всякого материализма».

Гогоцкий и другие теисты отвергали возможность появления нового качества, отрицали скачки, движение трактовали как движение по кругу. Идеалом Гогоцкого является метод «постепенного развития составных стихий самой же идеи философии»¹.

«Божественная диалектика» Гогоцких и их современных единомышленников оказывается самой неприкрытой схоластикой, формой борьбы против «рационального зерна» диалектики Гегеля и прежде всего против тех революционных выводов, которые делали из нее Белинский, Герцен, Чернышевский.

Аналогичные суждения отстаивал и Юркевич. Отвергая объективный характер категорий количества и качества, он писал: «Природа не обладает волшебною силой, чтобы превращать количество в качество. Нужно ощущающее существо, в котором собственно совершается это превращение количественных движений в качественные»².

Как субъективный идеалист Юркевич признает лишь логические переходы из одного состояния в другое. Качества существуют не в предметах, вещах внешнего мира, а в нас, в нашем сознании. Они не имеют объективной природы, они субъективны. За это Юркевича высоко ценит В. Зеньковский.

Юркевич — метафизик, злейший враг научной диалектики. Если он и признает изменение, то понимает его как «вечное искание истины и добра». Юркевич понимает, что с позиций теизма, с его божественным «неизменным», «вечным» принципом, признание диалекти-

¹ С. Гогоцкий, Введение в историю философии, Киев, 1871, стр. 16.

² Цит. по кн.: М. Антонович, Избранные философские сочинения, стр. 142.

ческой идеи развития, перехода количества в качество, чувственного в рациональное и т. д. несовместимо, поэтому он метафизически омертвляет природу. Рассуждения Юркевича и весь русский теизм насквозь метафизичны и схоластичны. Теизм даже не ставит проблемы эволюции мысли, знания, истины. Истина — бог, познание сей истины невозможно без божественного откровения, вне мистического озарения, — таков вывод из философских построений теизма. Совершенно очевидно, что русский теизм середины XIX в. в этом вопросе тесно смыкается с современным интуитивизмом и иррационализмом.

У современных фальсификаторов русской философской мысли мы не найдем характеристики социологических взглядов Новицкого, Гогоцкого и Юркевича. Они стремятся создать впечатление, что русские теисты были поборниками «чистой» науки, пекущимися о развитии философии, людьми, далекими от треволнений общественной борьбы. Ни словом не упоминается об ожесточенной полемике между русскими революционными демократами и теистами по злободневным вопросам русской жизни. Как будто ее и не существовало в природе.

Социологические идеи Новицкого, Гогоцкого и Юркевича насквозь метафизичны и мистичны. Эти идеи по своей сути свидетельствуют о полном банкротстве теизма как системы философских взглядов.

Все рассуждения теистов по проблемам социологии были направлены против социологических идей русской революционной демократии, особенно против идеи классовой борьбы в обществе, против признания важной роли «материальных условий быта».

Выступая против материализма и революционного движения, теисты стремились затушевать противоречия в русском обществе, пытались объявить классовые противоречия существующими лишь в сознании, а не в жизни. В период революционной ситуации и в последующие годы Новицкий, Гогоцкий, Юркевич выступили открытыми врагами революции, защитниками эксплуатации, проповедниками идей христианского смирения. Как истые богословы, они проповедовали христианско-религиозные нормы нравственности, пронизанной ханжеским лицемерием.

Юркевич, стремясь увести читателя от насущных жизненных проблем в сферу религии и церкви, утверждал, что бегство человека из «мира вещей» в «мир идей» и есть стремление к прогрессу, стремление к высшей цели жизни. Он ратовал за религию, пытаясь доказать, что счастье и культура, право и свобода человека коренятся в страхе перед богом и в соблюдении заповедей божиих.

Юркевич отрицал действительную свободу человека и его активную деятельность в истории. По Юркевичу, человек активен лишь в сфере проявления и осуществления заложенного в нем «божественного начала». Каждая человеческая личность у Юркевича — изолированная единица, объединенная с другими людьми лишь общностью религиозного и духовного начала. Вполне естественно, что ни о какой классовой борьбе Юркевич и слышать не хочет. В обществе, по его мнению, нет классовой борьбы, а есть лишь «постоянная борьба между учением о добродетели и учением о счастье».

Теисты были защитниками самодержавия и крепостничества, крупной частной собственности. Частная собственность, по Гогоцкому, необходимое условие существования «личности», а утверждение общественной собственности, утверждение социализма означает «разрушение личности».

Статья Гогоцкого «Два слова о прогрессе» (1860 г.) направлена против революционно-демократического толкования прогресса, против идей просвещения и революции. Гогоцкий пытался доказать, что понятие «прогресс» исключает коренную ломку социальных отношений, призывает к «обдуманности и благоразумию». Прогресс, по Гогоцкому, это нравственное самоусовершенствование личности, приближение «к основному, вечному», т. е. к богу. Таким образом, Гогоцкий стремится и прогресс втиснуть в рамки религии. Гогоцкому претит само слово «прогресс», ибо за ним он видит революционную активность масс. Его больше всего беспокоит то, что массы склонны «преувеличивать значение материальной деятельности»¹. Он обвиняет Чернышевского и его соратников, этих, как он заявляет, «провозвестников ультраотрицательного направления», в «невежестве», ибо,

¹ «Труды Киевской духовной академии», № 3, Киев, 1860, стр. 126.

Дескать, истинное знание несовместимо с революционностью и «фанатическим тоном». Теорию «разумного эгоизма», требовавшую подчинения личных интересов интересам общественным, Гогоцкий представлял «дорогой к анархии и произволу».

Профессора духовных академий на словах кичились своим политическим индифферентизмом, требовали от философии и философов углубления в дебри идеалистической гносеологии... Но слова оставались словами. С. Гогоцкий, П. Юркевич и др. теисты активно участвовали в обсуждении злободневных в то время для России и русской науки вопросов. И как бы современные фальсификаторы истории русской философии не стремились представить их бескорыстными поборниками «истины», далекими от классовой борьбы,— все это тщетные потуги. Теисты защищали самодержавие и православие, с яростью боролись против революционных демократов, их философских и социологических идей.

Таким образом, «профессорская философия» теистов с ее претензией на объективность на деле является философией церковного мракобесия. «Глубокомысленные» их рассуждения о сущности философии оборачиваются самой разнузданной и открытой защитой обскурантизма и мистики. Именно поэтому ее так превозносят современные защитники капитализма.

§ 1. Мировоззрение Ф. М. Достоевского и его извращение в современной буржуазной философии

Ф. М. Достоевский был величайшим писателем XIX в., оказавшим большое влияние на развитие мировой литературы. Достоевский не оставил законченной и цельной философской системы, в мировоззрении его боролись реакционная и прогрессивная тенденции. С этим связан особенно пристальный интерес современных буржуазных идеологов к его воззрениям. За последние годы заметно усилился поток буржуазной литературы, извращающей мировоззрение Достоевского. Непомерно большое количество книг и статей о философии Достоевского, выпускаемых в странах капитализма, взаимная драчка представителей различных течений современного идеализма, теологии, мистики за монополию на философские идеи Достоевского в той или иной степени выдают основную цель современной буржуазной философии: раздуть реакционные стороны мировоззрения Достоевского, приобщить великого писателя к той или иной идеалистической системе и тем самым втянуть имя писателя в современную политическую борьбу.

Современные буржуазные «исследователи» творчества Достоевского при всем кажущемся различии интерпретации рассматривают его мировоззрение абстрактно, вне времени и социально-исторической обстановки, как некую «духовную сущность» с «антиномиями, порожденными его конгениальным духом», как «гениальную интуицию человеческой и мировой судьбы»¹.

¹ Н. Бердяев, Мировоззрение Достоевского, Прага, 1923, стр. 9.

Некоторые реакционные исследователи величают его «национальным философом»¹, «выразителем русского самосознания»².

Другие оценивают Ф. М. Достоевского как «христианского гуманиста», религиозного мыслителя³, «экзистенциалиста», «художественного интуитивиста» и т. д.

В реакционных социально-политических, религиозно-идеалистических заблуждениях художника-мыслителя многие современные буржуазные авторы даже пытаются отыскать «корни» Октябрьской революции и большевизма, которые Достоевский якобы чувствовал уже в «нигилистическом течении» своего времени⁴.

Целью данного раздела является рассмотрение некоторых, наиболее существенных сторон мировоззрения Достоевского и основных направлений фальсификации его взглядов современными буржуазными «исследователями».

Ф. М. Достоевский жил и творил в то время, когда ни один мыслящий человек, а тем более писатель не мог пройти мимо острейших общественных проблем своего времени, не мог обойти вопросы, волновавшие широкие круги русского народа. В своих художественных произведениях Ф. М. Достоевский ставит и пытается решить глубокие социальные вопросы, найти выход из противоречий русской действительности.

Мировоззрение Достоевского складывалось в обстановке общественно-политического подъема 40-х годов. В то время он был связан с освободительным движением России, с интересами передовой литературы.

¹ А. Штейнберг, *Идея свободы*, Берлин, 1923.

² А. Вышеславцев, *Русская стихия у Достоевского*, Берлин, 1923. Bohatec Josef, *Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs*, Graz — Köln, 1951; Н. Бердяев, *Русская идея*, Париж, 1946; E. Hippel, *Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln*, Bd. II, Meisenheim a Hein, 1958.

³ A. Maceina, *Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*, Heidelberg, 1952.

F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart, 1959.

H. Glockner, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 1958.

⁴ Karl Hermann, *Das Experiment der Freiheit Grundlagen Menschlichen Daseins in F. M. Dostojewskijs Dichtung*, Bonn, 1957, S. 4.

В художественном творчестве писателя 40-х годов ярко проявилась его неудовлетворенность существующими общественными порядками. В этот период своей жизни Достоевский проявлял интерес к утопическому социализму Фурье, увлекался идеями В. Г. Белинского, посещал «пятницы» Петрашевского¹. Занимая умеренную позицию при обсуждении вопросов, связанных с отменой крепостного права, Достоевский верил, однако, тогда в возможность социальных изменений в России. Его просветительские, антикрепостнические, утопические воззрения, гуманизм отразились в таких произведениях этого периода, как «Бедные люди», «Господин Прохарчин», «Слабое сердце» и др.

Однако на формирование философских взглядов Достоевского оказали сильное воздействие православная религия и идеалистическая философия.

Разгром кружка петрашевцев (1849), последовавший вскоре после поражения революций 1848 г. в Европе, гнусная инсценировка смертной казни и последующие десятилетние мучения каторги и ссылки привели Достоевского к разочарованию в возможности социальных преобразований, вызвали его отход от идей и мечтаний юности. Это и определило в 60—80-е годы поворот в мировоззрении бывшего петрашевца к официальной идеологии.

В творчестве Достоевского нашли яркое выражение настроения мелкобуржуазных слоев русского общества, тяжко страдавших от усиления капиталистического гнета. На стороне этих слоев были симпатии писателя, их жизненную трагедию он блестяще передал в своих художественных произведениях. До сих пор не утратила своего звучания критика Достоевским лицемерия, ханжества, хищничества, бесчеловечного характера капитализма.

«Что такое *liberté*? Свобода. Какая свобода? — Одинаковая свобода всем делать все что угодно в пределах закона. Когда можно делать все что угодно? Когда

¹ Примечательно, что в 1849 г. Ф. М. Достоевский считался III отделением самым опасным политическим преступником, так как на «пятницах у Петрашевского» он несколько раз читал знаменитое письмо Белинского к Гоголю, справедливо оцененное как манифест атеистической революционно-демократической мысли.

имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все, что угодно, а тот, с которым делают все, что угодно»¹.

Несомненной заслугой писателя перед человечеством является то, что он в свое время сумел заметить и обратить внимание на те страшные бедствия, которые несет человечеству капитализм. Достоевский не понял исторической неизбежности развития капитализма в России после 1861 г.: Не видя выхода, он обращался к религиозно-идеалистической философии. Это приводило его к глубоким заблуждениям, бессильной проповеди всеобщей любви, «очищающей роли» страдания. Писатель хотел оградить свой народ от капитализма, выражая реакционно-утопические надежды на якобы «особый мистический дух русского народа — богоносца», которому уготована другая судьба. Противоречия и сомнения порождали глубокий пессимизм во взглядах Достоевского. Социальные корни и сущность подобных взглядов раскрыл В. И. Ленин, анализируя противоречивые взгляды Л. Н. Толстого: «Пессимизм, непротивленство, апелляция к «Духу» есть идеология, неизбежно проявляющаяся в такую эпоху, когда весь старый строй «переворотился» и когда масса, воспитанная в этом старом строе, с молоком матери впитавшая в себя начала, привычки, традиции, верования этого строя, не видит и не может видеть, *каков* «укладывающийся» новый строй, *какие* общественные силы и как именно его «укладывают», какие общественные силы *способны* принести избавление от неисчислимых, особенно острых бедствий, свойственных эпохам «ломки»»².

Художественное творчество писателей-реалистов не раз в истории человеческой культуры являло примеры борьбы противоречивых тенденций в их произведениях — правды жизни, отраженной писателем против глубоко ошибочных выводов и морали, которую они подчас исповедовали. С исключительной яркостью эта противоречивость проявилась в творчестве Достоевского.

Только исходя из соотношения классовых сил в стране, из конкретно-исторической обстановки, можно пра-

¹ Ф. М. Достоевский, Соч., т. 4, М., 1956, стр. 105.

² В. И. Ленин, Соч., т. 17, стр. 31.

вильно оценить противоречивость Достоевского-мыслителя, воплощавшего и олицетворявшего противоречия своей эпохи, острую идейную борьбу прогрессивных и реакционных сил в стране. Мировоззрение Ф. М. Достоевского было связано с теми социальными группами, которые терпели жестокие притеснения со стороны крепостников и буржуазии. В поле его зрения чаще всего попадали мещанин, горожанин, разночинец, интеллигент — те, чью жизнь капиталистическое развитие калечило, делало невыносимой. Жизнь людей из этих общественных слоев, круг их интересов, представлений о мире и о месте в нем человека сказались на творчестве Достоевского, определили многие существенные черты писателя и мыслителя.

Герои Достоевского ненавидели помещичье-буржуазное общество, в то же время очень многие из них не нашли путей борьбы с бесчеловечным общественным строем, стояли в стороне от освободительного движения в России. Немалая часть этих людей была развращена буржуазной идеологией, сама захвачена жадной стяжательством, стремлением выбиться «наверх» — к деньгам, к власти.

Как гениальный художник, Достоевский умел схватить и передать в противоречивом движении кусочек жизни с нарастающими и умирающими общественными тенденциями, но как мыслитель он не понимал объективно происходящих процессов ломки старого уклада, стремительного зарождения буржуазного строя в отсталой патриархальной России, боялся новых общественных сил, выступал против идеологии революционного демократизма. Достоевский обрушивался на материализм. Отождествляя философский материализм с вульгарным материализмом, он обвинял материалистов в принижении духовного начала в человеке, превращении его в «фортепьянную клавишу», в «штифтик». Ограниченность социально-политической позиции писателя порождала трагические заблуждения, непонимание исторической роли пролетариата и задач революционного преобразования общества. Он не понял принципиального отличия пролетарского социализма от мелкобуржуазных форм социализма, буржуазного либерализма, «нигилизма», которые Достоевский ненавидел, как порождения буржуазного строя. Но нельзя вместе с тем ото-

ждествлять позицию Достоевского со взглядами идеологов господствующей касты.

В мировоззрении Ф. М. Достоевского особенно большое место занимают вопросы этики, религии, эстетики.

Этика Достоевского была моралью нравственного совершенствования личности. «Лучше одну воскресить, чем подвиги Александра Македонского»¹, — заявлял он. Перерождение личности с помощью «деятельной христианской любви» рассматривалось Достоевским как единственно гуманное и действенное изменение общественной нравственности и, следовательно, всего общественного строя. Этические взгляды писателя были направлены против буржуазной морали с ее бесчеловечностью, индивидуализмом, хищничеством, властью денег. Он восставал против аморализма, роста преступности — прямого следствия развития капитализма в России.

Современные буржуазные идеалисты пытаются провозгласить Достоевского «персоналистом», «экзистенциалистом», используя его религиозно-идеалистические взгляды на природу человека. Однако личность в творчестве Достоевского — это не мистическая монада, а живой, страдающий человек своего времени, со всеми характерными чертами, присущими своей эпохе. Развитие капитализма в России приводило к крушению этические идеалы Достоевского, утверждало ненавистную ему буржуазную идеологию и мораль. Человеконенавистнический принцип «или рабство или владычество»² проникает в сознание литературных героев Достоевского, а нормы буржуазной морали становятся руководящими началами их жизни.

Достоевский поставил вопрос о путях и судьбах личности в условиях капитализма. В отличие от выводов хищнической морали немецкого философа Ф. Ницше Достоевский протестует против права сильной личности стать «по ту сторону добра и зла», что уже само по себе говорит о несостоятельности попыток отождествить взгляды Ницше и Достоевского, которые часто делают современные фальсификаторы истории русской филосо-

¹ «Из архива Ф. М. Достоевского», «Идиот», М.—Л., 1931, стр. 140.

² «Записные тетради Ф. М. Достоевского», Academia, М.—Л., 1935, стр. 96.

фии. Достоевский осуждает попытку Раскольникова («Преступление и наказание») воспользоваться девизом буржуазного аморализма: «все позволено», справедливо расценивая его как убийство принципа человечности.

Вопреки своим реакционным социально-политическим, религиозно-идеалистическим философским взглядам Достоевский и в самый значительный период своего творчества (60—80-е годы XIX в.) с душевной болью всматривался в судьбы простых людей, выступал как гуманист. Он был писателем-гуманистом, муза которого, по выражению Белинского, «любит людей на чердаках, в подвалах». Гуманизм мыслителя интересен как своеобразная форма протеста не только против власти капитала, но и против религии. О гуманизме Достоевского — общей черте многих его произведений — Н. А. Добролюбов писал, что «...это боль о человеке, который признает себя не в силах или, наконец, даже не вправе быть человеком настоящим, полным, самостоятельным человеком, самим по себе. «Каждый человек должен быть человеком и относиться к другим как человек к человеку», — вот идеал, сложившийся в душе автора помимо всяких условных и парциальных воззрений, по-видимому, даже помимо его собственной воли и сознания, как-то а priori как что-то составляющее часть его собственной натуры»¹.

Буржуазному индивидуализму, лицемерию, хищничеству, бесчеловечности он пытался противопоставить «общность в грехе» («все за всех виноваты»), евангельские заповеди первоначального христианства, «деятельную христианскую» любовь к человеку. Воплощением его идеала положительно-прекрасного человека был евангельский Христос, «страдалец за человечество». «По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо»², — говорит Иван Карамазов. В то же время в реалистическом творчестве Достоевского вскрывается несостоятельность христианского «человеколюбия». Так, Родион Раскольников опровергает детски беспомощные упования Сонечки Мармеладовой на милосердие бога. Он убедительно доказывает, что она «...понапрасну умертвила и предала себя...

¹ Ф. М. Достоевский в русской критике. М., 1956, стр. 58.

² Ф. М. Достоевский, Соч., т. 9, М., 1958, стр. 297.

Знаешь сама (только стоит глаза раскрыть), что никому ты этим не помогаешь и никого ни от чего не спасаешь!»¹ Осуждения Сонечкой преступления Родиона с позиции христианской религии повисают в воздухе как бессильные осуждения самого строя, где «хозяева жизни» — те, которым «все позволено», «сильные» — уничтожают тысячи и миллионы жизней, да и сам Раскольников чувствует себя пылинкой, ввергнутой в исторический водоворот событий, в мир капиталистического хищничества, где гуманные призывы бессмысленны и бесплодны. А «христианскому возрождению» Раскольникова довольно трудно поверить.

От Достоевского ускользала эксплуататорская сущность «христианского гуманизма», девизом которого: «господь терпел и нам велел» воспользовалась церковь для примирения, под маской «братской любви», мучителя и жертвы. Искреннее человеколюбие Достоевского не укладывалось в рамки «христианского гуманизма», о чем свидетельствуют его художественные произведения 60—80-х годов. В них писатель обнажает лицемерный характер буржуазного гуманизма как частной благотворительности. В то же время реализм Достоевского обрекает на неудачу «деятельную христианскую любовь» к людям его любимых литературных героев, выявляя тем самым несостоятельность, бессилие «христианского гуманизма» в мире торжествующего хищничества.

Вопрос о природе добра и зла на земле, об ответственности за грехи и несчастья миллионов поднимается Достоевским в «Братьях Карамазовых» с такой остротой, и аргументы атеиста Ивана Карамазова оказываются настолько убедительнее религиозных пророчеств старца Зосимы, что Алеша Карамазов не принимает гармонии, построенной «на слезинке хотя бы одного замученного ребенка». Уже сама постановка вопроса о причине зла и несчастий на земле опрокидывает заповеди христианского всепрощения, отрицает догму о «первородном грехе», порождает антиклерикальные идеи. Богоборчество Достоевского — прямое доказательство того, что искренняя боль и тревога за страдающих

¹ Ф. М. Достоевский, Соч., т. 5, М., 1957, стр. 334—335.

приводила его к значительным отступлениям от официальной религии, вызывала к жизни атеистические тенденции. Отсюда исходит косвенное осуждение бога, который возвел «здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище...»¹ Любому добросовестному исследователю творчества Достоевского становятся понятными мучительные поиски мыслителем подлинной человечности и связанные с ними вопиющие противоречия в его религиозно-этических взглядах.

С большой художественной силой обрушивается писатель на иезуитство, папство, католичество и протестантство, обвиняя их в религиозном ханжестве, лицемерии, пособничестве господствующим классам. В «Братьях Карамазовых» Достоевский клеймит проповедников католицизма за то, что «идеал их есть идеал насилия над человеческой совестью и низведение человечества до стадного скота»².

Но и в «истинной религии» — православии — Достоевский видел связь духовенства с господствующими классами, их интересами. «...Что за слова Христовы без примера. А ты и слова-то Христовы ему за деньги продаешь»³, — обращался он к церковникам. Достоевский не «успокаивался», как он сам признавался в письмах к друзьям, «бог мучил» писателя. Но правда жизни в художественных произведениях одерживала победу над религиозно-мистическими заблуждениями мыслителя. Законченным религиозным мыслителем Достоевский не был. Исходя из интересов реального, живого, страдающего человека, в решении социально-философских вопросов он лишь прибегает к помощи религии. По меткому выражению Вересаева, религия для Достоевского «...лазарет для усталых, богадельня для немощных. Бог этой религии — только костыль, за который хватается безнадежно увечный человек. Хватается, пытается, подняться и опереться, — но костыль то и дело ломается»⁴.

¹ Ф. М. Достоевский, Соч., т. 9, стр. 308.

² Ф. М. Достоевский, Письма, т. IV, М., 1959, стр. 58.

³ Ф. М. Достоевский, Материалы и исследования, под ред. Долинина, М., 1935, стр. 163.

⁴ В. Вересаев, Живая жизнь, М., 1922, стр. 62.

Решая важнейший вопрос эстетики — об отношении искусства к действительности, писатель считал, что искусство не должно стоять в стороне от жизни, решительно расходясь в этом вопросе с теоретиками «чистого искусства». Но идею прекрасного он ставил выше действительности. Метафизическая, отвлеченная постановка вопроса о красоте и сущности этико-эстетического идеала — прямое следствие реакционных социально-политических взглядов мыслителя. Писатель не мог не признать полный провал попыток создать «христианский идеал» человеческой красоты. Образы иноков, старцев, христиански добродетельных героев в его произведениях оказались нежизненными, фальшивыми. Реализм и гуманизм пробивались через мистику, опровергая утопию: «красотой мир спасается». Ярким образом поруганной красоты Настасьи Филипповны («Идиот») художник обвиняет капитализм, превративший красоту в рыночный товар. Опровержением важнейших положений идеалистической эстетики служит художественное творчество Достоевского, являющееся живым откликом на «проклятые вопросы» своего времени, имеющее большую художественно-познавательную ценность. Достоевский-психолог показывает развитие характеров в борьбе различных начал, в становлении. Благодаря глубине, тонкости и гибкости анализа становятся более понятными социальные процессы, происходившие во второй половине XIX в. в России.

Все художественно-философское творчество Достоевского пронизано высокой человечностью, искренней болью и тревогой за судьбы простого человека своей родины. Мыслитель ненавидел капитализм, всей силой своего таланта пытался оградить народ от бедствий, которые несет с собой буржуазный строй, но истинных путей к освобождению он не знал.

Место и значение философских взглядов Ф. М. Достоевского в истории русской философии определяется тем, что он мучительно искал ответа на волновавшие его вопросы о судьбе униженных и оскорбленных в обществе, воплощал свои раздумья в художественных образах, типах, связанных со всем строем русской жизни. «Гениальность Достоевского неоспорима, — писал А. М. Горький, — по силе изобразительности его талант

равен, может быть, только Шекспиру»¹. Как действительно великий художник, писатель отразил в своих произведениях существенные стороны тех общественно-политических, идеологических процессов, свидетелем которых он явился.

Знакомство с большинством современных работ о Достоевском, изданных в буржуазных странах, показывает, что буржуазных историков привлекает в творчестве Достоевского не реализм и гуманизм, не те стороны его наследия, за которые его любят и высоко ценят простые люди всех стран, а его религиозно-идеалистические идеи, его нападки на материализм и атеизм.

В первой половине XX в. над фальсификацией мировоззрения Ф. М. Достоевского и распространением реакционно-тенденциозных толкований его взглядов немало потрудились веховцы и их идейные наследники — белоэмигранты. Современные идеологи империализма всячески распространяют старую веховскую трактовку мировоззрения Достоевского. В большинстве работ буржуазных авторов, посвященных русскому писателю, особое внимание уделяется биографии художника. Авторы многих работ повторяют вслед за В. Розановым, Д. Мережковским, Л. Шестовым, Н. Бердяевым легенды о «ясновидстве» Достоевского, пропагандируют реакционные идеи Достоевского о якобы глубокой религиозности русского народа. Много и путано рассуждают о «добре и зле», навязывают писателю свое субъективно-идеалистическое понимание проблемы личности и ее свободы, с особым рвением пропагандируют религиозно-этические взгляды мыслителя.

Реакционные буржуазные системы философии нашего времени состоят из обрывков идеалистических систем прошлого. В «оригинальнейших» взглядах интуитивистов, персоналистов, экзистенциалистов довольно явственна связь с философией Фомы Аквинского, с Платоном, Шеллингом, Фихте, Лейбницем, Бергсоном, Ницше. Современные субъективные идеалисты всех разновидностей тесно связаны с религией. Именно этим объясняется их общий интерес к религиозно-этическим моментам воззрений Достоевского, интерес к мистике, идеям «мессианства».

¹ А. М. Горький, Избранные литературно-критические произведения, Детгиз, 1954, стр. 222.

Субъективные идеалисты современной философии: экзистенциалисты, персоналисты, имманентисты, разного рода религиозные мистики и мракобесы, отстаивающие друг у друга право считать Достоевского родоначальником своих скудоумных системок, превозносят «метафизическую глубину» мировоззрения писателя, антропологию, этику, «религию любви и свободы», историософию, христологию и т. д.

Напрасно пытаются Н. Бердяев, Д. Чижевский, В. Зеньковский, Н. Лосский, В. Шилкарский, К. Мочульский, А. Масейна, Р. Гюардини, Б. Шульце, И. Богатек и другие апологеты реакционных сторон мировоззрения Достоевского перевести вопиющую противоречивость взглядов мыслителя в ранг «высшей религиозности».

С особой остротой, как мы видели, выразились противоречия мировоззрения Достоевского в отношении к религии. Откровенные признания встречаем в ряде писем, где писатель говорит о себе, что он ««дитя века», дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки...» Даже В. Зеньковский, поднимающий антиклерикальные идеи и богоборчество Ф. М. Достоевского до ранга «высшей религиозности», все же, вступая в противоречия с ранее высказанными положениями, вынужден признать, что мировоззрение Ф. М. Достоевского «...сразу же и осложняет религиозную установку и грозит возможностью отрыва от классических формулировок, идущих от святых отцов»¹.

В угоду своим классовым целям Бердяев, Лосский, Зеньковский, Хэер и др. совершенно сознательно отбросили пронизывающую все творчество писателя ненависть к капитализму, перевели на почву теософии, христианской догматики мучительные размышления писателя о природе добра и зла, «забыв» об осуждении им лицемерия буржуазной морали и религии.

Реалистическое творчество Достоевского препарируется Лосским под теософскую систему. Цель материального врага науки и культуры не только в мистификации действительных общественных типов и характеров под религиозно-мистические «идееносные личности», но и попытка перевести проблему «зла» на земле в категорию

¹ В. Зеньковский, История русской философии, т. I, Париж, 1948, стр. 436.

схоластически-богословских споров о сущности «антроподицеи» и «теодицеи». За всем этим явственно проступает прикрываемое рассуждениями об «объективности» истинное лицо ярого врага материализма и социализма, штатного фальсификатора истории философии в России.

Лосский пользуется именем Достоевского, для того чтобы подсунуть читателю свое субъективно-идеалистическое понимание природы зла. Стремление Бердяева, Лосского сохранить существующий буржуазный общественный порядок без изменения, переключить интересы широких масс с политических и социальных проблем на вопросы религии, этики выдает классовые цели буржуа. «Поскольку зло в человеческой жизни обусловлено глубочайшими свойствами человеческой личности, оно не может быть устранено никакими изменениями общественного строя». Но в том-то и сила таланта художника, что правдивая картина жизни XIX в., нарисованная Достоевским, сама подводит читателя к правильным выводам о необходимости изменения несправедливых общественных порядков. Буржуазные фальсификаторы подхватывают слабые и реакционные стороны учения Достоевского, твердят о природе зла, якобы присущем извечно человеку, не желая видеть того, что в художественном творчестве Ф. М. Достоевского подлинные виновники несчастий простых людей, носители зла — «хозяева жизни» Быков, Лужин, Свидригайлов, князя Валковские, князя Сокольские, Ламберт, дворянин Ф. Карамазов и другие представители эксплуататорских классов. Бердяеву, Лосскому и др. нужно найти у Достоевского доказательства того, что «страдание людей и отсутствие у многих людей даже хлеба насущного происходит не от того, что эксплуатирует человека человек, один класс — другой класс, как учит религия социализма, а от того, что человек рожден свободным существом, свободным духом»¹. Если верить Бердяеву, то, оказывается, свобода человека — виновник несчастий, страданий, бед. Подчини свободу религии, и ты счастлив! Слабость мыслителя Достоевского в понимании свободы, обусловленная ограниченностью классовой позиции, берется за исходное основание совре-

¹ Н. Бердяев, *Миросозерцание Достоевского*. Прага, 1923, стр. 144—145.

менными реакционными философами, проповедующими теории «свободы личности». За напыщенными рассуждениями о «свободе», как источнике несчастий миллионов, о необходимости следовать учению Достоевского — его «религии любви и свободы» скрывается мировоззрение господствующих классов, призванное затушевывать эксплуатацию большинства меньшинством, социальные противоречия, классовую борьбу.

Современная экзистенциалистская философия претендует на защиту человеческой личности «от общественных зол». Существо этих попыток — примирить человека с буржуазной действительностью или увести его в мир иррационального. Но эта «попытка» современных экзистенциалистов не имеет ничего общего с философией Достоевского. В конечном счете, «интерпретация» Достоевского в духе экзистенциализма противоречит самому существу философских взглядов мыслителя.

Проповедуемая экзистенциалистами идея «свободы» как произвольный выбор поступков человеком, не считающийся с внешними обстоятельствами, критерий их морали оправдывают любой произвол и аморализм в поведении. Тесно связывая свои философские и этические взгляды с защитой капитализма, экзистенциалисты стремятся выдать одиночество, обреченность и страх за естественное состояние человека в любом обществе. Это довольно распространенное течение реакционной философии противопоставляет коллективизму, исторически оптимистическому воззрению социализма на мир и место в нем человека, индивидуализм и религиозно-этические идеи.

Звериный индивидуализм, аморализм, ханжество и лицемерие буржуазных идей о «всеобщем благе» беспощадно обнажались Достоевским-реалистом. Он ставил вопрос о свободе, равенстве, правах человека. Но буржуазные интерпретаторы не желают замечать этих сторон творчества Достоевского. Поэтому попытки современных «исследователей» навязать свои взгляды Достоевскому являются ничем не прикрытой фальсификацией.

По пути реакционной тенденциозности идут в трактовке творчества Достоевского экзистенциалисты Карл Херманн («Эксперимент свободы»¹) и Лев Зандер

¹ *Karl Hermann, Das Experiment der Freiheit Bonn, 1957.*

(«О тайне добра»¹). Эти идеологи империализма стараются взять на вооружение наиболее реакционные стороны наследия писателя, преувеличивая его ошибки и заблуждения, модернизируя философские и социологические идеи мыслителя. Более того. Спекулируя на реакционных сторонах мировоззрения Достоевского, современные защитники капиталистического строя пытаются использовать Достоевского для нападок на советский социалистический строй. Так, их особенно привлекает реакционно-тенденциозный памфлет Достоевского «Бесы», сюжетом которого послужило дело группы мелкобуржуазных заговорщиков (так называемое «нечаевское дело»), участники которого ничего общего не имели ни с марксизмом, ни с коммунизмом. Даже сам автор признавал неудачу ряда образов романа, получившихся бледными, ходульными. Реакционной тенденцией было продиктовано извращение писателем существа революционно-освободительного движения XIX в. в России, злобное приписывание в образе «шигалеvщины» революционно-демократическому лагерю философии и тактики мелкобуржуазных идеологов. История доказала глубокую враждебность, классовую непримиримость реакционной мелкобуржуазной идеологии анархистов и последовательно революционной идеологии коммунизма. А западногерманские социологи и политики, такие как Эрнст Хиппель и ему подобные, твердят, будто бы система «шигалеvщины», которая в «Бесах» развита заговорщиками против существующего порядка, в основных положениях осуществлена большевизмом².

Характерна в этом отношении и «интерпретация» творчества Достоевского иезуитом профессором богословия И. Богатеком, который ухитрился написать книжку «Империалистическая мысль и философия жизни Достоевского»³ с подзаголовком «К познанию русского человека».

Под столь претенциозным наименованием идет безответственная стряпня католического богослова. На про-

¹ L. A. Zander, Vom Geheimnis des Guten, Stuttgart, 1956.

² E. Hippel, Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln, Bd. II, Meisenheim a. Hein, 1958, S. 318.

³ G. Bohatec, Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs, Graz-Köln, 1951.

тяжении нескольких сотен страниц, выдергивая отдельные места из «Дневника писателя», Иозеф Богатек пытается доказать «империалистичность характера русских», ссылаясь на Достоевского как выразителя русского «национального самосознания». Автор стремится «доказать» в угоду политическим целям обострения международной обстановки, что именно империализм во внутренней и внешней политике отличает Россию. Господину Богатеку нет нужды добросовестно и всесторонне анализировать взгляды Ф. М. Достоевского. Он цепляется за его отдельные высказывания, подвергавшиеся резкой критике со стороны всех прогрессивных сил русского общества и пытается использовать их в целях злобной антисоветской пропаганды.

В 1957 г. в Нью-Йорке вышла антология профессора философии Принстонского университета В. Кауфмана «Экзистенциализм от Достоевского до Сартра». Пытаясь представить Достоевского экзистенциалистом, Кауфман включил в антологию первую часть «Записок из подполья». Этот факт ярко показывает, что современные буржуазные «теоретики» берут у Достоевского самые реакционные стороны его мировоззрения и творчества. Ведь «Записки из подполья» — это наиболее яркое выражение так называемой «достоевщины», мелких психологических копаний, самоанализа «злого, гадкого», морально искаленного буржуазным строем, человека.

Современная буржуазная философия экзистенциализма по существу тождественна с «подпольем», в которое пытается скрыться герой повести Достоевского. Но в отличие от современного экзистенциализма даже морально опустошенный человек, персонаж «Записок из подполья», не удовлетворяется тем, что сейчас вполне устраивает буржуазную философскую мысль. Он с тоской мечтает о чем-то лучшем, а о чем именно, вместе с Достоевским-мыслителем, решить не может. «Вру, потому, что сам знаю, как дважды два, что вовсе не подполье лучше, а что-то другое, совсем другое, которого я жажду, но которого никак не найду! К черту подполье!»¹

Выдвигая имя Достоевского на первый план, пытаюсь представить его «христианским гуманистом», сов-

¹ Ф. М. Достоевский, Соч., т. 4, 1956, стр. 164.

ременные идеалисты твердят о кризисе гуманизма, о том, что «плоский гуманизм» изжил себя и сейчас одна надежда на «христианский гуманизм». Современные интуитивисты и экзистенциалисты отталкиваются от «христианского гуманизма» Достоевского, но не желают видеть в художественном творчестве писателя блестящее выявление несостоятельности христианского и осуждение буржуазного гуманизма, а также объективно выступающую постановку вопроса о необходимости утверждения нового, подлинно человеческого отношения к людям, которое возможно лишь в обществе, свободном от классовых антагонизмов, от власти денег над людьми.

Произвольное соединение Достоевского гуманиста и реалиста, глубоко заблуждавшегося, но ищущего ответа на путях морали, с Кьеркегором, Ницше, Рильке, Ясперсом, Хейдеггером и другими экзистенциалистами, вызывает у всех честных людей мира гнев и возмущение. Рядовые читатели всех стран ценят Ф. М. Достоевского не за «Записки из подполья», которые нельзя считать главными, определяющими в его творчестве. Они отдают должное величю и силе гения, в своих произведениях создавшего яркие, волнующие образы, глубоко трогающие картины растущей нищеты и бесправия широких масс трудовой интеллигенции, чиновничества, городского люда. В то же время мы всячески осуждаем попытки идеализировать реакционные черты его мировоззрения, затушевывать слабости, приписывать ему несуществующие достоинства.

Противоречивость мировоззрения и творчества Достоевского всегда служила основанием для различных оценок идейного наследия писателя. Борьба В. Г. Белинского, Н. А. Добролюбова, М. Е. Салтыкова-Щедрина, М. А. Антоновича, Д. И. Писарева с религиозно-идеалистическими философскими взглядами Достоевского была борьбой за подлинно гуманистическое и реалистическое творчество писателя.

Революционные демократы в России, резко выступая против реакционных сторон мировоззрения Достоевского, сохраняли при этом полную объективность подхода к сложному творчеству писателя, чего никак нельзя сказать о современных реакционных буржуазных «исследователях». Салтыков-Щедрин признавал, что у

«...Достоевского был превосходный талант, но только он в своих произведениях уродовал его, отдал на служение и восхваление самых уродливых тенденций»¹. М. Е. Салтыков-Щедрин писал о влиянии реакционной тенденциозности на творчество Достоевского: «С одной стороны, у него являются лица, полные жизни и правды, с другой — какие-то загадочные и словно во сне мечущиеся марионетки, сделанные руками, дрожащими от гнева»².

Борьба революционеров-демократов с реакционными идеями Ф. М. Достоевского проходила в русле борьбы двух исторических тенденций, либеральной и революционно-демократической, расходившихся после 19 февраля 1861 г. «все яснее, определеннее и решительнее»³.

Религиозно-мистические стороны воззрений Достоевского подхватывались, раздувались, поднимались на щит славянофилами, буржуазными либералами, церковниками и теософами — идеалистами разных оттенков.

Против раздувания реакционных идей философии Достоевского, против влияний «достоевщины» вели борьбу В. И. Ленин, А. М. Горький, Н. А. Ольминский, А. В. Луначарский. Это была борьба за лучшее в Достоевском — великом художнике и мыслителе. Как указывает в своих воспоминаниях В. Д. Бонч-Бруевич, В. И. Ленин говорил, что «...Достоевский действительно гениальный писатель, рассматривавший больные стороны современного ему общества, что у него много противоречий, изломов, но одновременно и живые картины действительности»⁴.

За последние годы потоки клеветнической и фальсификаторской литературы о Достоевском в странах капитала усилились. Современным идеологам империализма близки настроения отчаяния, безвыходности и религиозная оболочка мировоззрения мыслителя, религиозно-философские раздумья писателя, слабости и заблуждения которого они стремятся использовать в своих классовых интересах.

¹ См. Н. Белоголовый, Воспоминания и другие статьи, М., 1897, стр. 256.

² «Ф. М. Достоевский в русской критике», М., 1956, стр. 231.

³ В. И. Ленин, Соч., т. 17, стр. 97.

⁴ См. «Литературная газета», 21 апреля 1955 г. — «Ленин о книгах и писателях».

В то же время следует отметить стремление передовой интеллигенции ряда стран объективно и всесторонне разобраться в прогрессивной и реакционной сторонах воззрений мыслителя.

Во Франции и в Германии, где широко распространялись (особенно в 20-е годы) субъективистские оценки Достоевского как выразителя мистической «русской души», предтечи русского и западного «конца века» (Андре Жид и Сюарес), где многие литературоведы считали, что Достоевский стоял над противоречиями своей эпохи, в последнее время наметился социально-исторический подход к творчеству Достоевского. Он проявился в юбилейных номерах прогрессивного французского журнала «Эроп» в статьях Л. Беллем «Достоевский — сегодня», Л. Робеля «Величие Достоевского», А. Ставара «Гуманизм Достоевского». Эти авторы показывают, что передовой части французской интеллигенции имя Достоевского дорого той несравненной глубиной, с которой писатель сумел показать переживания людей своей эпохи. Они говорят о реализме и о реакционных тенденциях его творчества, стремятся проследить эволюцию мировоззрения Достоевского. Исследователи отмечают, что писатель так гениально изображает жизнь, что она сама разоблачает его же надуманные теории. Объективные исследователи не могут не отметить принципиальное отличие Достоевского от его эпигонов, неправомочность попыток связать его с декадентством.

Творчество Достоевского дорого социалистической России и всему прогрессивному человечеству как величайшее культурное наследие, как определенный этап в развитии гуманизма классической русской литературы. Поэтому в 1956 г. по решению Всемирного Совета Мира во многих странах широко отмечалось 75-летие со дня смерти Ф. М. Достоевского.

Если отбросить реакционные, мистические моменты мировоззрения Достоевского, то остается бессмертное реалистическое, художественное наследие писателя, в котором отражены наиболее существенные стороны общественного развития послереформенной России, остаются искренние борения мыслителя-утописта за гуманизм, яркое обличение капиталистического строя.

§ 2. Ф. М. Достоевский в трудах скандинавских авторов

Творчество великого русского писателя Ф. М. Достоевского постоянно привлекает к себе внимание общественности, литературных критиков и философов в Скандинавских странах. Достоевскому посвящено множество статей и монографий.

При всей сложности и многогранности наследия Достоевского можно все же различать две тенденции, которые красной нитью проходят через все его произведения. Это, с одной стороны, его иррационализм, его идеи «смирения» и религиозности — реакционная сторона творчества Достоевского, и, с другой стороны, — реалистические черты в творчестве Достоевского, сочувствие «бедным людям» России его времени. От Достоевского можно идти двумя путями: можно развивать и реакционные, и прогрессивные элементы наследия Достоевского.

Большинство монографий скандинавских авторов, посвященных Достоевскому, идут по первому пути. Ярким примером работ такого рода является книга норвежского литературоведа Сигурда Фастинга Якобсена «Достоевский и нигилизм»¹. Эта книга содержит как бы свод аргументов всех тех, кто подхватывает именно момент иррационализма в творчестве Ф. М. Достоевского.

Бесспорно, что в творчестве Достоевского имеется элемент иррационализма. Разум, по Достоевскому, — только часть человеческой души. Сам разум должен подчиняться воле, а волю, желание, Достоевский ставит выше разума. Достоевский опасается, что если человек будет руководствоваться только разумом, то он станет чем-то вроде «фортепианной клавиши» или «органного штифтика». При помощи одного разума человек не может стать свободным. Уже здесь мы видим зачатки индивидуализма. Человек не должен быть фортепианной клавишей, он должен быть тем, кто играет на этом фортепиано. И он как человек, индивид, должен быть свободным, ему должно быть позволено проявлять свою душу в желаниях и капризах.

¹ *Sigurd Fastings Jacobsen, Dostojevskij og nihilismen, Bergen, 1956.*

Эту черту индивидуализма Достоевского затем пропагандировал реакционный французский писатель Андре Жид в своей книге о Достоевском¹. Он писал: «Личная жизнь здесь более важна, чем отношения между людьми. И, пожалуй, в этом секрет успеха Достоевского...» Соглашаясь с Достоевским, А. Жид полагал, что сущность человека объясняется не общественными отношениями, а борьбой внутренних, душевных сил самого человека. Уже в свете этого высказывания становятся ясными методологические причины более позднего политического ренегатства А. Жида, его перебежка в лагерь отъявленных врагов социализма и демократии.

Сигурд Фастинг Якобсен в основном разделяет взгляды А. Жида. Он начинает свою книгу с утверждения о том, что Достоевский решительно отличался от великих реалистов XIX в. Бальзака, Флобера, Тургенева, Диккенса, Толстого тем, что они описывали человека внешне, объясняли человека, исходя из социальных, общественных отношений, в то время как Достоевский исходит из внутренней сущности человека.

Все «реалисты», считает Якобсен, останавливаются у границ «метафизического», а Достоевский «метафизическое» кладет в основу своего творчества. Если другие реалисты описывают людей в социально-психологическом плане, пишет наш автор, то Достоевский описывает их в психологическо-метафизическом плане. И именно в этом Якобсен видит преимущество Достоевского перед другими великими писателями: он лучше всех показал метафизически иррациональную сущность человеческой души. Прежде всего за религиозные искания и иррационализм, а не за социальный протест, выраженный в художественном творчестве писателя, не за постановку вопроса — кто виноват в уродовании жизни «бедных людей», норвежский историк литературы считает Достоевского одним из самых великих гениев человечества.

Налицо в корне неправильная, ненаучная концепция.

В том, что Ф. М. Достоевский был великим писателем, никто не сомневается. Но стал ли он великим писателем в силу элементов иррационализма и реакцион-

¹ *André Gide, Dostoevsky, Paris, 1928.*

ности, присущих его творчеству? Отнюдь нет. Было бы правильное сказать, что он был великим писателем, несмотря на эти черты его творчества и вопреки им.

Присмотримся ближе к концепции «иррациональности души». Суть этой концепции в том, что человека нельзя объяснить, исходя из общественных отношений. С. Ф. Якобсен ссылается на Достоевского и указывает, что на каторге Достоевский встречал людей, на которых как будто не влияла внешняя среда. Это, во-первых, татарин Алейка («принцип добра в чистой форме»). Он был так добр, что среда не могла испортить его. Это, во-вторых, Орлов, хладнокровный преступник (который думал только о мести, пережил все во имя своей цели), — воплощение победы духа над материей (см. «Записки из мертвого дома»). Это, в-третьих, — стремление каторжников к свободе, которое не могла подавить никакая сила на свете.

Все эти примеры из жизни самого Достоевского показывают, согласно Якобсену, иррациональную природу души человека. Признание того, что в душе борются силы добра и зла, — это логично, это рационально. Но при этом душа, согласно Якобсену, все-таки метафизического происхождения, индивидуум утверждает себя как человек только в своей вере в бога. Вот тут-то автор и выдает себя с головой. Вот для чего была нужна вся эта аргументация! Если признать человека существом, чья природа, сущность объясняется объективными, общественными законами, то получится, что человек, используя объективные законы общественного развития, в состоянии изменить социальную среду так, чтобы в силу этих изменений обеспечить себе подлинную свободу. А этого-то Якобсен признать не может. По его мнению, человек — иррациональное существо. Свободен только религиозный человек. Внешняя среда не влияет на человека. Значит, незачем бороться за социализм.

Вот остов рассуждений С. Ф. Якобсена: рационалистическое воззрение на человека охватывает только одну двадцатую часть человеческой способности жить; освобождение человечества не имеет ничего общего с рационализмом. Свобода человека иррациональна, человек достигает свободы только «внутренними силами», силами своей души и в конечном счете преклонением

перед величием господа бога. Эту точку зрения защищает и идеалист Штейнберг в своей книге «Идея свободы», посвященной творчеству Достоевского. «Свобода,— пишет он,— означает на самом деле только свободу самосознания, а именно независимость его от всего, что находится вне его»¹.

Согласно Якобсену, добро и зло также не подчиняются разуму. Он утверждает, что «человек из подполья» не может дать ответа на вопрос, что же заставляет человека делать добро. Ему и в голову не приходит искать материальную основу добра (соответственно и зла). Только тот делает добро, кто подчиняется Иисусу Христу, следует его примеру. Это будто бы и есть абсолютная истина. «Только через веру в Христа человек удовлетворяет свою потребность жить, ибо душа человека в силу своей метафизической сущности ищет метафизического основания»². Якобсен даже не пытается искать материальную основу добра и зла. Добро и зло в его понимании только духовные, метафизические категории. Они не имеют объективной основы, а являются всего лишь качествами верующего человека. Правильная мораль — это мораль смирения и подчинения, мук и страданий. И через страдания человек достигает высшей метафизической религиозной действительности. Так это и есть по Достоевскому. Но это еще не все. Достоевский решительно протестовал против морали господ и показал ее несостоятельность. Но, кроме рабской религиозности, он не смог ничего предложить в противовес этой морали. Достоевский горячо сочувствовал «бедным людям», не умея помочь найти выход из их тяжелого положения.

Якобсен подхватывает учение Достоевского о сострадании, смирении как пути к счастью, к религии. Он указывает на Соню Мармеладову в романе «Преступление и наказание» как на символ этого учения. Соня действительно воплощает идеи любви и страдания, она — образ сердца, чувства, в то время как атеист Раскольников — образ разума, рассудка. И судьба Раскольникова, как утверждает Якобсен, должна показать крах его идеалов, крушение его идеи о «сверхчеловеке», идеи о

¹ A. Steinberg, *Die Idee der Freiheit*, Luzern, 1936.

² S. Jacobsen, *Dostojevskij og nihilismen*, p. 21.

«разумной работе» в помощь человечеству. Он пойдет по пути, указанному Соней,— по пути смирения и христианской любви.

Но разве в этом разрешение проблемы? Разве в том решение, что «одного ума недостаточно», что надо идти по пути внутреннего возрождения в духе Иисуса Христа, в духе религии? С. Ф. Якобсен косвенно утверждает, что это именно так. Не случайно после подробного анализа «Преступления и наказания», «Бесов» и «Братьев Карамазовых» он приходит к выводу, что путь внутреннего возрождения — это единственно возможный путь.

Здесь Якобсен явно искажает учение Достоевского. Ведь в романе «Братья Карамазовы» в главе «Бунт», где Иван и Алеша разговаривают о страданиях детей, Иван спрашивает, что нужно делать с генералом, который заставил псов растерзать мальчика: «Расстрелять?» И Алеша отвечает: «Расстрелять!» Значит, все-таки недостаточно указать генералу на путь сострадания и возрождения в Христе! Все-таки нужно наказать виновных, устранить реальные причины страдания детей! Все-таки нужно найти разумные причины вещей, а не отказываться от разума в духе Мити Карамазова и Сони Мармеладовой!

Но на это Якобсен не обращает внимания. Именно путь иррационализма Якобсен пытается представить как единственно оправданный и возможный путь.

Этим как будто и доказано, что «нигилист» Иван Карамазов побежден, что нужно изменять не внешние материальные условия существования человека, а душу его, сердце его.

Слово «нигилист» Якобсен понимает в чрезвычайно широком смысле. Этим словом он объединяет материалистов всех направлений, включая «нигилистов» типа Базарова, революционеров — сторонников и последователей Чернышевского, анархистов и даже марксистов. Он считает Раскольников «настоящим нигилистом», прообразом революционеров всех времен. «Раскольников признает только одну двадцатую часть сущности человека — способность разума, про другие 19/20 части он ничего не знает»¹.

¹ S. Jacobson, *Dostojevskij og nihilismen*, p. 21.

Раскольников совершил убийство с разумной целью: он хотел сделать свою мать и свою сестру счастливыми. «Аргументация Раскольникова в сущности совпадает с аргументацией нигилистов и не только с их аргументацией — каждый революционер, независимо от времени и места, использовал и использует то же самое оправдание альтруистического убийства...», — пишет Якобсен.

Образ Раскольникова здесь изображен в грубо извращенном виде. Да и кто, кроме отъявленных врагов общественного прогресса, может охарактеризовать всех тех, кто не принимает теорию смирения словом «революционер»? Мы встречаем здесь очевидную попытку использовать образ Раскольникова для клеветы на дело социальной революции.

Можно ли считать Раскольникова революционером? Нет, нельзя. Он — просто мелкобуржуазный анархист, индивидуалист, который не имеет ничего общего с социалистом или революционером. Это явствует из слов самого Раскольникова, да и сам Достоевский признал, что его герой не социалист (см. письмо Каткову, сентябрь 1865 г.).

Осуждать дело всякой революции на основе того, что «бунт» Раскольникова потерпел полный крах, — это гнусная клевета на революцию. Вполне понятно, что индивидуалистически-анархический бунт терпит крах. Но разве революция от этого страдает? Отнюдь нет. Революция — это дело трудящихся масс, а не отдельных социальных отщепенцев, которые так же далеки от революционной борьбы, как и Раскольников, как и сам С. Ф. Якобсен.

Отождествляя образ Раскольникова с образом «нигилиста», «революционера» вообще, Якобсен думает, что им доказана несостоятельность разумного разрешения общественных проблем (ведь разум — это только 1/20 человеческой души). Это означает, по мнению Якобсена, что революция подавляет 19/20 части человеческой души, что в странах, где происходила революция, короче в социалистических странах, человеку не дано знать о 19/20 части своего существа, он изведает только 1/20 часть его. Вот в чем заключается цель всей аргументации Якобсена! При капитализме все «свободны» знать о 20/20 своей души, а при социализме человеку ведома только 1/20 ее часть.

До убийства Раскольников знал только об 1/20 части своей души, а после он стал знать всю свою душу. И он нашел единственно «правильный» выход: добровольно признаться в своем преступлении и добровольно поехать на каторгу в Сибирь, «прихватив» с собой Соню Мармеладову.

С. Ф. Якобсен пытается убедить читателя, что истолкование судьбы Раскольникова означает: всякая революция — это преступление. Тот, кто на деле поддерживает революцию, должен потерпеть поражение и смириться со своим положением во имя Христа и религии.

Человек должен отрицать себя как разумное существо и смиренно принимать свою судьбу. Здесь Якобсен воскрешает ницшеанскую теорию о «морали рабов» и «морали господ». Он подхватывает самую реакционную сторону в творчестве Ф. М. Достоевского и развивает ее в еще худшем направлении.

Трагедия Достоевского заключается в том, что он отверг капитализм и буржуазию, а с ними и социализм и пролетариат как нечто неприемлемое. «Язва пролетариатства» была для него так же противна, как сама буржуазия. Он сочувствовал «бедным людям», сострадал им, но не сумел встать на путь борьбы за их освобождение. Поэтому Достоевский прибегнул к мистике и религии, а на самом деле изменил своим «бедным людям».

Но все же мы не были бы вправе называть Достоевского великим писателем, если бы эта реакционная сторона была сущностью его творчества. При всей трагичности судеб героев Достоевского, безвыходности их положения, одно остается неизменным — это горячая любовь Достоевского к униженным и оскорбленным, реалистический анализ их общественной и духовной жизни. В этом величие Достоевского, в этом его гениальность.

На примере романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» можно видеть не только отрицательные стороны его творчества, но и силу того социального протеста, который свойственен ему. Ведь судьба каждого из персонажей этого романа осуждает именно то общество, которое обрекло их на суровую участь. Или подчиняйся, или подчиняй других! Будь или господином Лужиним или же Мармеладовым! Вот вывод, который прямо вытекает из содержания романа. Иного выхода нет. Единственный выход — идти на смерть. На такую

судьбу обрек себя Мармеладов — но это не решение вопроса. Остаются те социальные условия, которые еще продолжают обречать всех обездоленных на нищету и смерть. В этом проявляется сила социального протеста романа.

Нет и выхода в подчинении буржуазному разуму г. Лужина. И понятно, что Достоевский ненавидит его всем сердцем. Это совершенно естественно. Но здесь он отождествляет буржуазный разум с разумом вообще. Из этого вовсе не следует вывод, который делает Достоевский, что лучше смириться, подчиниться, как бы отказаться от разума. «Приятнее быть обиженным, чем не обиженным», — говорит Ипполит в «Идиоте». Лучше быть осужденным на тяжкую судьбу, чем быть деловитым эгоистом типа г. Лужина. Достоевский не сумел сделать правильных выводов. Он пытается представить путь Сони Мармеладовой как единственно возможный выход. Реакционные идеологи типа С. Ф. Яковсена подхватывают эту попытку и истолковывают ее в том смысле, что Мармеладовым не нужно ничего, кроме спокойствия духа и веры в бога. И человек, который отказывается от этого пути, — скверный, жалкий, низкий, жестокий.

Буржуазные проповедники иррационализма восхваляют буржуазный разум, разум господина Лужина. Это и есть тот верховный, единственно верный разум божий, которому мы все должны повиноваться! Правда, чтобы аргументировать необходимость этого, приходится не принимать во внимание достижений науки, отбрасывать опыт исторического развития, приходится молчать об общественном положении Мармеладовых и Раскольниковых. Но видите ли, разглагольствуют иррационалисты, наша душа сложная, и наука не в состоянии все объяснить. Поэтому давайте не будем отыскивать неприятных фактов, а лучше обратим наши взоры к господу богу!

Во всей книге господина Яковсена господин Лужин не упоминается. И это понятно. Анализ его роли в романе «Преступление и наказание» мог бы выявить неприятные факты! И может быть, в результате этого анализа окажется, что нужно отказываться не от разума, а от неверия в разум, от враждебности к науке.

Где же выход из того тупика, в который Достоевский заводит своих героев? Выход в революционной деятель-

ности тех людей, которые вынуждены подчиняться господам Лужинным. Выход именно в уважении к разуму «бедных людей», в активном участии в революционной деятельности пролетариата, направленной на низвержение власти господ Лужиных, власти буржуазии.

В том-то и величие Ф. М. Достоевского, что судьбами своих героев он ведет нас прямо к таким выводам. Короче говоря, в реализме заключается великая жизненная сила произведений Достоевского, а не в его иррационализме и учении о нравственном самосовершенствовании.

Естественно, что Якобсен, который делает самые реакционные и иррационалистические выводы из творчества Ф. М. Достоевского, извращает также понятие материализма (Якобсен называет его «нигилизмом»). Он прямо отождествляет вульгарный материализм с материализмом вообще и в том числе с марксистским материализмом. «Общим для всех форм, которые принял нигилизм в течение XIX столетия вплоть до марксизма, является с некоторыми вариациями материалистическое воззрение на человека, которое мы находим у Базарова...» Далее Якобсен называет Белинского «первым нигилистом России». Н. Г. Чернышевскому также приклеивается ярлык «нигилиста». И, как уже было показано, Якобсен видит далее заслугу Достоевского в том, что в образах Раскольникова и Ивана Карамазова он отверг мировоззрение «нигилистов».

Между тем кому неизвестно, что вульгарный материализм Бюхнера и диалектический материализм Маркса и Энгельса между собой не имеют ничего общего. Марксизм решительно отвергает вульгарный материализм, который объявляет мышление человека таким же материальным процессом, как выделение печенью желчи. На самом деле такой материализм является только идеализмом наизнанку. Такой материализм подвергали критике и революционные демократы — Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов и др. Они считали, что мышление — это продукт высокоразвитой материи; им во многом удалось преодолеть ограниченность и механистического материализма.

Тем более диалектический материализм не может согласиться как с вульгарным, так и с механистическим материализмом. Согласно диалектическому материализму

му познание человеком объективных законов природы и общества осуществляется не ради одного лишь познания, а для того чтобы применить полученные знания на практике. Диалектический материализм стремится познать внешнюю действительность и проникнуть в сущность ее законов революционным путем.

Оценка романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» зависит от того, насколько глубоко и верно критик вникает в сущность той общественной среды, в которой живут и действуют его герои. Всего этого не признает господин С. Ф. Якобсен. Он идет как раз по противоположному пути, не будучи заинтересованным в раскрытии самой сущности персонажей, а интересуясь лишь тем, насколько эти персонажи пригодны для доказательства необходимости подчинения и веры в бога. Но этот путь с неизбежностью приводит к мистицизму и отказу от революционной борьбы. В действительности же не тот обречен на гибель, кто старается объяснить явления природы и общества разумно, с помощью марксистского материализма, а именно тот, кто, веря в бога, отдает себя иррационалистической мистике уходящего класса буржуазии.

Но этого, главного, не понять Якобсену и его единомышленникам, которые истолковывают наследство Достоевского в том же духе, как и С. Ф. Якобсен.

Так, например, датский литературовед Вильгельм Грёнбек в своей книге «Достоевский и Россия его времени» (1948) всячески старается найти доводы в поддержку религиозных тенденций у Достоевского. По Грёнбеку, Достоевский нашел настоящих людей лишь на ка-торге в Сибири. Из этого он сделал вывод, что зло — естественное состояние человека, от которого он отходит к добру, к освобождению своему через страдания. «Через него (т. е. страдание) освобождаются силы в центре души, а именно добро и сердечность»¹.

Освобожденный человек, по мнению Грёнбека, достигает самого драгоценного — ему позволено «делать то, что хотение и желание внушают ему, и все равно, причиняют ли действия его радость или страдание»². И это

¹ *Wilhelm Grönbech, Dostojevski och hans Russland, Stockholm, 1948, p. 35.*

² *Ibid., p. 51.*

потому, что такой человек видит действительность «во внутренней сущности самого себя», потому, что он «постиг бога».

Вот основной вывод, к которому приходит В. Грёнбех. Как видно, он в основном только повторяет доводы, приведенные С. Ф. Якобсеном: через внутреннее возрождение человек постигает бога и достигает внутренней свободы. Аргументы, выдвинутые выше против этой концепции, и здесь остаются в силе. Якобсен и Грёнбех стремятся утвердить мистическую сущность человека, необходимость для него подчиниться буржуазным общественным порядкам.

Норвежский литературовед Мартин Гран в своей книге о молодом Достоевском («Произведения молодого Достоевского») ¹ отмечает присущее уже произведениям этого периода противоречие между горячей любовью Достоевского к своим «бедным людям», между ясно выраженными социальными причинами и безвыходностью их бедственного положения. Автор утверждает, что в тематике Достоевского проявляется неприменная социалистическая тенденция, совпадающая с традициями Белинского. Он также отмечает отступление Достоевского от этой тенденции, когда в конце концов русский писатель стал «националистом и шовинистом». Но М. Гран довольствуется только тем, что отмечает это обстоятельство, утверждая от себя, что «через сердце мы сочетаемся мистическим образом с жизнью мира, законом существования» ².

М. Гран не подвергает критике это противоречие между социальной тематикой романов Достоевского и решением проблем, поставленных им. Это — главный недостаток книги Грана. Ведь очень важно обстоятельно исследовать причины разрыва Достоевского с Белинским и его школой. Ответ на вопрос о причинах этого разрыва многое выясняет относительно дальнейшего развития Достоевского.

Достоевский сам говорил о том, что одно время принял всю теорию Белинского, и в одном определенном отношении он и впоследствии никогда не отступал от принципов, провозглашенных Белинским: никогда не

¹ *Martin Gran, Dostojevskis Ungdomsverker, Kristiania, 1922.*

² *Ibid.*, p. 155.

оставлял своих «бедных людей», своих «униженных и оскорбленных».

И это верно. Однако, несмотря на сочувствие Достоевского «бедным людям», несмотря на его уважение к ним, он все же не понял социализма.

Об этом говорит датский критик и переводчик произведений Достоевского на датский язык Эйнар Томасен: «...главная и грубейшая ошибка Достоевского заключалась в его утверждении о том, что русский народ не может принять социализма, что социализм неизбежно остановится у границ России, в том, что он, стоя на антирационалистических и антиматериалистических позициях, не мог видеть тесной связи быстрого индустриального развития с социализмом, с классовой борьбой».

В этом трагедия Достоевского. Но ему «не суждено» было убедиться в историческом опровержении своих идей действительной практикой строительства социализма и коммунизма. Поэтому если читатель наших дней понимает социальную ограниченность творчества великого русского писателя и находит ей объяснение, то он не может простить современным фальсификаторам извращения лучших сторон и идей наследства автора «Бедных людей», «Записок из мертвого дома». «Униженных и оскорбленных», «Идиота», «Братьев Карамазовых» и «Преступления и наказания». Да, нельзя считать безобидным заблуждением идеи нынешних врагов социализма, перед которыми воочию блестящий образец — построенный социализм в СССР, строительство социалистической жизни в странах народной демократии.

Вот почему возникает естественная потребность отдать должное истинным друзьям прогресса, в чем бы их лицо ни проявлялось: в положительной ли оценке движения борцов за мир, или в комментариях по русской, европейской или американской литературе и философии. Столь же естественной является потребность решительно возражать против грубых извращений истории культуры, философии и искусства, встречающихся в трудах реакционных буржуазных историографов.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

ОБ ОЦЕНКЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ Л. Н. ТОЛСТОГО В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Немногие из русских писателей II половины XIX—начала XX в. подвергались таким открытым преследованиям со стороны царизма и церкви, как Л. Н. Толстой. Гласный надзор полиции, отлучение от церкви, проклятия и поношения попов и реакционеров сопровождали Л. Н. Толстого большую часть его жизни. Если бы не всемирная известность и слава гения, вероятно, царские чиновники не остановились бы на этих мерах, а пошли бы дальше, вплоть до ареста и ссылки Толстого, демонстративно отрицавшего всякое право царизма и православия на господство в России.

Казалось, учение Толстого, как «еретическое» и антицерковное по своей сути, никогда не могло бы получить признания как при самодержавии, так и у современных буржуазных профессоров философии и теологии на Западе — верных прислужников империализма. Однако за последние десятилетия и особенно в 40—50-х годах многие буржуазные писатели и философы, считающиеся на Западе «специалистами» по России, начали поднимать на щит учение Толстого, выставляя его апостолом установления «мировой религии», «вселенской церкви», защитником буржуазно-помещичьего строя, православной веры и ортодоксальной церкви.

Таким Толстой изображается в писаниях В. Зеньковского, Марка Слонима, в «исследованиях» Эрнста Симмонса, П. Шайберта, Исая Берлина и других «специалистов» по русской культуре, фальсификаторов русской общественной мысли.

Как же могло случиться, что Толстой, отрицавший самое существо самодержавия и православия, стал пользоваться современными лакеями поповщины как его защитник?

Искажение действительного смысла наследства Л. Н. Толстого — явление, весьма характерное в современной буржуазной философии. С помощью софистики, передержек, фальсификации фактов и клеветы буржуазные реакционные философы всячески пытаются проводить свои давно отжившие идейки. Для защиты своих позиций они прибегают к все новым и новым трюкам, противопоставляя «учение» Толстого марксизму-ленинизму. При этом, тщетно пытаясь задержать победоносное распространение марксистско-ленинских идей, они стремятся использовать реакционные моменты в философии Толстого, его религиозно-мистические высказывания. В теоретических заблуждениях великого русского художника и мыслителя они видят его «истинные достоинства», а в действительно сильных сторонах его творчества — «слабость». Гордость русской культуры, гениальный писатель Л. Н. Толстой превращается ими, таким образом, в союзника современных церковников и неохлостов.

Между тем имя Льва Николаевича Толстого заслуженно занимает место в ряду величайших гениев человечества — Данте, Шекспира, Гете и др. Несмотря на реакционность своих философско-этических взглядов, Толстой был и остается блестящим критиком самодержавия, капитализма, православной церкви, разоблачившим все темные стороны эксплуататорского общества.

Поэтому задачей советских философов является не только разоблачение буржуазных фальсификаторов, использующих некоторые стороны мировоззрения Толстого в своей борьбе с марксизмом-ленинизмом, но и защита Толстого от клеветы и софистических передержек. Марксизм-ленинизм беспощадно критикует в мировоззрении Толстого и его пассивность, и анархизм, и мистику, но он решительно берет под защиту то ценное, что есть у великого русского писателя в его теоретических взглядах. В. И. Ленин указывал, что учение Толстого «...безусловно утопично и, по своему содержанию, реакционно в самом точном и в самом глубоком значении этого слова. Но отсюда вовсе не следует ни того, чтобы это учение не

было социалистическим, ни того, чтобы в нем не было критических элементов, способных доставлять ценный материал для просвещения передовых классов»¹.

Настоящий раздел не ставит своей целью полного раскрытия взглядов Толстого и соответственно разоблачения всех попыток зарубежных фальсификаторов взять их на свое вооружение. Мы рассмотрим лишь некоторые, наиболее бросающиеся в глаза, извращения в писаниях Слонима, Симмонса, Шайберта, Берлина и др. о Толстом и постараемся показать действительное значение его взглядов в свете марксистско-ленинской теории.

Как уже отмечалось выше, В. Зеньковский пытается доказать, что главной чертой русской культуры XIX в., как и культуры вообще, была ее «секуляризация», т. е. отделение от религии и церкви. Затем, по его мнению, начинается обратный процесс. К началу XX в. происходит преодоление этой секуляризации, и «истинные философы» типа Хомякова, а затем Вл. Соловьева, Козлова и Лопатина вновь приводят русскую философию и культуру к религии.

Но это воспевание теоретических и политических реакционеров, «урядников на университетской кафедре», по выражению В. И. Ленина, мало что дает Зеньковскому, ибо все названные и подобные им лица не внесли сколько-нибудь заметного вклада в действительное развитие русской культуры. Они как были, так и до сего времени остаются известными лишь небольшому кругу специалистов по истории философии.

По-иному обстоит дело с Толстым. Его всемирная известность, гениальные художественные произведения, его непримиримая критика капитализма и самодержавия привлекают к нему симпатии миллионов людей.

Поэтому западные реакционные писатели задаются целью поставить мировоззрение Толстого на вооружение современной реакции, втиснуть его в прокрустово ложе своей произвольной схемы, представить Толстого таким же врагом социализма и демократии, стремившимся подчинить культуру церкви, как и они сами.

Так, американец Вильям Эджертон в статье «Лесков и Толстой. Два литературных еретика» утверждает, что «Толстой, продолживший русские революционные тради-

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 17, стр. 32.

ции., хотел совершить в людях революцию духа»¹. Ему вторит белоэмигрант Марк Слоним, подвизающийся ныне в США в качестве «специалиста» по России. Он заявляет, что целью Толстого было ни больше, ни меньше как основать вселенскую церковь. При этом он в духе современного космополитизма пишет, что «Толстой хотел растворить национальную русскую церковь в универсальной церкви»². Подобные мысли развивает и Исайя Берлин, отождествляющий взгляды Толстого с реакционнейшими высказываниями воинствующего клерикала первой четверти прошлого века Жозефа де Местра. «К Толстому,— говорит он,— среди всех писателей по социальным вопросам всего ближе по тону де Местр»³.

С большим пафосом те же самые мысли излагает В. Зеньковский, который путем софистического подбора вырванных из контекста цитат тшится доказать, что в развитии мировоззрения Толстого, как в фокусе, отразилось все развитие русской философской мысли. Толстой, пишет он, в своей эволюции от религии к безверию и затем вновь к религии повторил весь процесс исторического развития русской философии. Этим Зеньковский пытается аргументировать свой тезис о пагубности «секуляризации» философии и о необходимости воссоединения ее с религией. Более того, само учение Толстого о «новой религии» любви и непротivления злу Зеньковский объявляет соответствующим духу православия, стыдливо умалчивая тот факт, что именно православие посылало по адресу Толстого такие жуткие и злобные проклятия, которые, по меткому замечанию писателя А. Н. Куприна, могли измыслить лишь варварские и узкие умы фанатиков первых лет христианства.

Посмотрим, насколько соответствуют все эти заявления действительным фактам.

Разговоры о том, что Толстой шел в своих исканиях от религии, ни на чем не основаны. По свидетельству самого Толстого, еще в юности он был равнодушен к религии и исполнял ее обряды лишь постольку, поскольку это было принято в России того времени.

¹ «The American Slavic and East European Review», New York, 1953, December.

² M. Slonim, The Epic of Russian Literature, New York, 1950, p. 332.

³ J. Berlin, The Hedgehog and the Fox, New York, 1953, p. 61.

Но, будучи гениальным художником, глубоко отражая в своем творчестве разнообразные стороны жизни, Толстой не мог не прийти к постановке ряда общих вопросов о жизни, ее цели и смысле, о тех отрицательных сторонах русской действительности и в особенности жизни крестьянства, которые так живо волновали все передовые силы в России.

В жизни Толстого настал этап, когда ему стало ясно, что эти вопросы не ждут, что надо искать ответа на них. Психологические переживания и философские искания этих лет гениально раскрыты Толстым в образах Левина и Нехлюдова.

Толстого не удовлетворяют выводы современной ему науки. Обусловлено это было классовым положением самого Толстого, той ограниченностью, которая была свойственна большинству дворянских писателей: Тургеневу, Григоровичу и др. Если Чернышевский и его соратники, не будучи в силах открыть действительные движущие силы общественного развития, стремились к этому на основе точных данных конкретных наук, то Толстой не принимает выводов научного знания как единственного руководства к действию. По его мнению, наука, отвечая на ряд проблем, даже не ставит вопроса о человеке, обществе, смысле жизни.

Почему же Толстого не удовлетворяли выводы из естественных наук? Оказывается, что, совершенно правильно понимая их задачи, он не видел возможности сделать конечные выводы из них по всем волнующим его вопросам. Задача опытных наук, как правильно утверждал Толстой, есть выяснение причинной зависимости материальных явлений. Но в силу своей классовой ограниченности Толстой не мог рассматривать процесс развития человеческих знаний в связи с общественной практикой. Он брал выводы естественных наук как абсолютные данные вне развития и в силу этого неизбежно приходил к отрицанию за опытным знанием возможности формировать общие выводы, отыскивать «конечные причины».

Так же обстояло дело у Толстого и в области философских и социологических исканий. В поисках истины он и здесь отрывал теорию от практики, приходил к скептицизму и волюнтаризму.

Передовые мыслители России в решении поставленных проблем исходили из анализа действительных фактов

жизни и философских учений своих предшественников. Толстого такой анализ не удовлетворял. По его мнению, «задача умозрительной науки есть сознание беспричинной сущности жизни. Стоит ввести исследование причинных явлений, как явления социальные, исторические, и получается чепуха»¹.

Таким образом, основным камнем преткновения в становлении мировоззрения Толстого было его непонимание единства опыта и умозрения, его классовой почвы. Более того, он прямо ограничивал задачи естествознания, признавая за ним право исследовать лишь частные явления. Вся же роль философии, по Толстому, «вся ее работа» только в том и состоит, чтобы ставить вопросы, но не отвечать на них.

Мы видим коренное различие в этом вопросе мировоззрения Толстого и философии революционных демократов. Чернышевский и его соратники пытались сблизить науку и философию, философию и практику на базе революционной борьбы. Толстой брал научные открытия как мертвые, неподвижные, не удовлетворялся ими и отбрасывал их в поисках истины в последней инстанции.

В результате этих поисков Толстой создал некий конгломерат из буддизма, даосизма и других индийских и китайских религиозных теорий, «учения» Соломона, идей Сократа, Беркли, Канта и Шопенгауэра. На вопрос о смысле жизни он нашел ответ не в науке, а в религии.

Так Толстой перешел к проповеди открыто религиозных взглядов. Но видя все противоречия и всю несправедливость господствующей религии и церкви, видя те страдания, на которые религия обрекает простых людей, Толстой становится проповедником своеобразной христианской морали «непротивления злу насилием», он находит в этом панацею от всех несчастий.

В эволюции взглядов Толстого ярко видна противоречивость его позиции. С одной стороны, это представитель господствующего класса, связанный с его традициями и взглядами, с другой — гениальный художник, видящий и показывающий всю несправедливость существующего строя. Перед нами выступает, как говорил В. И. Ленин, «с одной стороны, гениальный художник,

¹ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XV, М., 1912, стр. 20.

давший не только несравненные картины русской жизни, но и первоклассные произведения мировой литературы. С другой стороны — помещик, юродствующий во Христе. С одной стороны, замечательно сильный, непосредственный и искренний протест против общественной лжи и фальши, — с другой стороны, «толстовец», т. е. истасканный, истеричный хлюпик, называемый русским интеллигентом, который, публично бия себя в грудь, говорит: «я скверный, я гадкий, но я занимаюсь нравственным самоусовершенствованием; я не кушаю больше мяса и питаюсь теперь рисовыми котлетками». С одной стороны, беспощадная критика капиталистической эксплуатации, разоблачение правительственных насилий, комедий суда и государственного управления, вскрытие всей глубины противоречий между ростом богатства и завоеваниями цивилизации и ростом нищеты, одичалости и мучений рабочих масс; с другой стороны, — юродивая проповедь «непротивления злу» насилием. С одной стороны, самый трезвый реализм, срыванье всех и всяческих масок; — с другой стороны, проповедь одной из самых гнусных вещей, какие только есть на свете, именно: религии, стремление поставить на место попов по казенной должности попов по нравственному убеждению, т. е. культивирование самой утонченной и потому особенно омерзительной поповщины»¹.

Таким образом, отказ Толстого от «секуляризации» выступает на деле как проявление его беспомощности дать действительное объяснение существующим вопросам, как уход от борьбы с действительным злом, как наиболее слабая сторона его творчества.

А Слоним, открыто фальсифицируя факты, утверждает, что это наиболее сильный момент во взглядах Толстого, что весь смысл творчества Толстого заключается в «восстановлении христианства и привнесении его во все религии мира»², в претензиях «на универсальную религию, в которой многие элементы христианства должны быть совмещены... с основами веры других религий»³.

Извращая творчество Толстого, Слоним, Зеньковский и К⁰ стремятся к тому, чтобы всеми способами доказать

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 180.

² М. Slonim, The Epic of Russian Literature, p. 309.

³ Ibid., p. 332.

зависимость науки от религии. Эти ученые приказчики теологии хотели бы, чтобы религия вновь подчинила себе философию, как это было в мрачную эпоху средневековья. Поэтому они стремятся заменить философию религией. Идеологи империализма боятся подлинного философского знания, воплощенного в наши дни в марксизме-ленинизме. Если в конце XIX — начале XX в. буржуазные философы еще осмеливались противопоставлять марксизму различные позитивистские теории (например, махизм), на словах отрицавшие религию, хотя на деле и являвшиеся дорогой к поповщине, то в наши дни буржуазные философы открыто переходят к проповеди религии, к подмене ею философского знания.

Западные писатели часто повторяют, что Толстой не был философом. Но тем не менее они всячески пытаются доказать, что взгляды Толстого на мир могут многое объяснить современному читателю. Что же они имеют в виду?

«Он не был философом,— пишет Слоним,— но даже через свое писательское творчество он проводил фундаментальные проблемы абстрактного мышления»¹. И далее он поясняет, какие это проблемы: дело, оказывается, заключается в том, что Толстой отвергает «образование, технику и всю утонченность цивилизации ради примитивной простоты — простоту он хочет утвердить как благо, как жизнь, как религию»². А что касается собственно философских проблем, то, по Слониму, Толстой «отрицал роль прогресса и исторического развития, объявлял иллюзорными все изменения и эволюцию истории»³.

Примерно то же утверждают и другие. Так, Берлин в своих «изысканиях» называет Толстого проповедником «мистического консерватизма» и т. д.

С другой стороны, Зеньковский заявляет, что Толстому вредит «плоский рационализм» и отрицание откровения.

Для Зеньковского философия выступает как религия, а наука — как ее антипод. Эта попытка отрыва философии от науки, а по существу отрицание роли науки,

¹ *M. Slonim, The Epic of Russian Literature, p. 310.*

² *Ibid., p. 313.*

³ *Ibid., p. 319.*

очень характерна для современных философов империалистической реакции.

Другой фальсификатор истории русской философии Н. Лосский поступает еще проще. Он объявляет Толстого хорошим религиозным идеологом, но плохим философом. Аналогичные высказывания мы найдем и у многих других западных комментаторов толстовской философии.

Суть всех этих замечаний заключается в попытке замолчать многие положения, высказанные Толстым и не укладывающиеся ни в схему «непротивления», ни в схемы Зеньковского и К^о.

Все разглагольствования этих лиц о «всесилии» мистицизма и религии, направленные против науки, служат целям реакции. В этом плане полезно рассмотреть действительные взгляды Толстого на науку и философию.

Ленинская характеристика противоречивости мировоззрения Толстого показывает, что было бы неправильно односторонне подчеркивать идеализм и религиозную проповедь Толстого, не раскрывая всесторонне его философских взглядов. Характерно то, что Толстой свои чисто идеалистические и даже мистические взгляды совмещает с чрезвычайно острым обличением общественного неравенства, пытаясь применить философию «непротивления» к установлению более справедливых общественных отношений. Для того чтобы более полно показать противоречивость взглядов Толстого на человеческое общество, т. е. раскрыть их реакционные стороны и положительное значение, следует остановиться на его общефилософской концепции, окончательно сложившейся к началу 80-х годов.

Характерно, что хотя Толстой отрицал возможность познания действительного смысла жизни при помощи конкретных наук, тем не менее данные этих наук используются им.

Прежде всего, несмотря на ряд субъективно-идеалистических высказываний, Толстой отнюдь не отрицает реальности внешнего мира. «Весь мир,— пишет он,— есть не что иное, как бесконечное пространство, наполненное бесконечно малыми, бесцветными, беззвучно движущимися частицами материи»¹. Не трудно заметить,

¹ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXIV, М., 1913, стр. 130.

что Толстой здесь опирается на выводы естествознания, основанного на механике. По мнению Толстого, нельзя безоговорочно утверждать, что мир именно таков, каким мы его знаем. Таким представляется он нам благодаря нашим орудиям познания: «...будут другие орудия познания, будет и другой мир»¹. Из этих рассуждений Толстого видно, что он отнюдь не сомневался в реальном существовании самого мира и его познании; он только считает, что «...мир, наверное, не таков, каким мы его познаем...»²

Но это вовсе не означает, что Толстой был агностиком.

Толстой не отрицал важной роли конкретных наук. Более того, в его трудах и письмах содержится ряд указаний, в которых он отмечает большое положительное значение естествознания в жизни людей. Но данные науки, говорит он, имеют всегда частный характер, тогда как главной задачей человека является выяснение общего. «Прежде всего,— пишет он,— надо узнать, какие из всех законов, управляющих миром, во-первых, самые важные и, во-вторых (главное), какими я призван пользоваться, т. е. такие, приложение которых мне наиболее доступно»³. Поэтому для познания прежде всего важно «...установить правильную очередь в изучении законов и приложений их: прежде понять и научиться пользоваться теми законами, которые мне наиболее доступны и от которых более зависит счастье мое и других и которые поэтому для меня более обязательны; потом, узнав эти законы и прилагая их, заняться следующими по очереди... Наука только в том и состоит, чтобы знать эту очередь...»⁴

Из этого высказывания видно, что Толстой не отделяет задач науки от вопроса о счастье людей. Менее всего его интересует «чистая истина». Все науки преследуют лишь одну цель: счастье человека. Это высказывание Толстого нельзя не признать прогрессивным в общей системе его взглядов. Толстой не останавливается и на этом. Он утверждает далее, что наука, будучи не в силах познать общее, тем самым ограничена. Ставя пределы

¹ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXIV, стр. 141.

² Там же.

³ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXI, стр. 264.

⁴ Там же.

научному познанию, Толстой, несомненно, отдает какую-то дань скептицизму. «Наука,— утверждает он,— только в том и состоит, чтобы... знать, что мы можем и должны знать прежде, после и то, чего мы не можем знать»¹. Однако скептицизм Толстого — лишь ступень в его рассуждениях, а не общая основа мировоззрения. Разумное познание, по его мнению, имеет исторические пределы. Но в этих пределах оно дает людям знание о действительных путях к достижению счастья: «...страдания уменьшались и уменьшаются в человечестве только благодаря деятельности разума, вооруженного наукой (подразумевая под наукой не считание звезд... телефон и спектральный анализ, а очередное по возможности, доступности и обязательности изучение законов мира)»². Приведенная оговорка Толстого может быть истолкована в смысле презрения к конкретным научным открытиям. В действительности же Толстой здесь выступает против подчеркнутой оторванности наук от жизни людей, против «профессорской» кабинетной, замкнутой науки для избранных. Общая же тенденция остается прежней: наука должна способствовать уменьшению страданий на земле.

Великая роль разума, по Толстому, заключается в том, что он «...соединяет не только людей, одновременно живущих, но соединяет нас и с людьми, жившими до нас за тысячи лет, и с теми, которые будут жить после нас»³.

Подчеркивая роль разума, науки, Толстой в то же время основную ограниченность их видел в том, что они не могут быть основой подлинного мировоззрения, не могут привести к знанию «главного». Наука, писал он, показывает нам, что «...жизнь та, которую мы видим вокруг себя, есть движение вещества по определенным известным законам...»⁴ Что же это за законы? Толстой отвечал на это достаточно ясно, утверждая, что «... закон жизни органической есть борьба...»⁵ Только такой вывод, по его мнению, можно сделать логически. А борьба есть, по Толстому, зло. Поэтому наука, считал он, оправ-

¹ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXI, стр. 264.

² Там же, стр. 265.

³ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXIII, стр. 34.

⁴ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXIV, стр. 113.

⁵ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXII стр. 25—26.

дывает зло. «...Зло есть то, что разумно с мирской точки зрения. Убийство, грабеж, наказание все разумно — основано на логических выводах»¹.

Отсюда Толстой делал вывод об ограниченности, неполноценности научного знания. Идя этим путем, он приходил к прямому противопоставлению науки, разумного знания и «высшей мудрости», или знания религиозного.

Мы видим, что, говоря об ограниченности науки, Толстой по преимуществу имел в виду механистическое естествознание и метафизический материализм. Поэтому его критика этих течений имеет определенное историческое значение, поскольку она вскрывала их слабые, уязвимые места. Но Толстой не сумел увидеть возникновение диалектического метода познания, возникновение диалектического материализма. Документы показывают, что он штудировал Гегеля и других идеалистов-диалектиков. В конце XIX в. он познакомился с трудами Маркса. Но в силу своей классовой ограниченности он не смог понять значения диалектики и революционного переворота, произведенного в философии Марксом и Энгельсом. О Гегеле Толстой отзывался кратко: «...Я ничего не понимаю»². Маркса же он упоминает преимущественно как социолога и экономиста, заявляя при этом, что «все горы социалистических, политических, экономических сочинений, исполненных эрудиции и ума, в сущности, суть не что иное, как только пустые, ни на что не нужные, притом еще и очень вредные писания»³. Здесь ярко проявилась ограниченность и классовые корни мировоззрения Толстого, не видевшего исторической роли пролетариата, но отразившего в своих взглядах всю противоречивость положения крестьянства с позиций феодального социализма.

Не считая марксизм «истинным» мировоззрением, Толстой шел по ложному пути религиозно-идеалистических исканий. Он пытался доказать ограниченность «разумного познания». Разум,— писал Толстой,— дает знание того, не что надо, а что не надо⁴. И далее пояснял: «деятельность разума... именно деятельность крити-

¹ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXI, стр. 227.

² Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXI, стр. 202.

³ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXIV, стр. 13

⁴ Там же, т. XXIV, стр. 115.

ческая, деятельность проверки того, что мне передают... Нельзя сказать, что все, что существует, то разумно, или: что разумно, то существует; но нельзя не сказать, что неразумно, то не существует для меня»¹. Следовательно, разум путем отрицания показывает остающееся истинное. А такой истиной, открываемой разумом путем отрицания всего ложного, является положение: жизнь есть «желание блага»². Вот эта аксиома и служит, по мнению Толстого, началом развития истинного знания. Научное знание, считал он, устанавливает связь между причинами и следствиями и именно в силу своего конечного характера бессильно познать бесконечное. Тем самым оно не может быть основой мировоззрения. «Рассуждение,— писал Толстой,— т. е. деятельность ума, не дает такой основы. Нет ли у человека еще другого, кроме рассудочного, познания? И ответ очевиден: такое, совсем особенное от рассудочного, независимое от бесконечной цепи причин и последствий, познание каждый знает в себе. Познание это есть сознание своего духовного «я»»³. Это познание в отличие от рассудочного — вера. Она дает основы познания, которые одни только и дают возможность разумного мирозерцания.

Следовательно, единственной основой философии Толстой считает религию, веру и бога. Он прямо говорит, что «...религия, в ее истинном смысле, не только не может быть враждебна философии, но что философия не может быть наукой, если она не берет в основу данные, установленные религией»⁴.

Характерна эта оговорка Толстого, что религию нужно понимать в ее «истинном смысле». Следует указать, что Толстой в течение всей своей сознательной жизни был резко враждебен по отношению к официальной церкви, ее обрядам, догматам и т. п. Он подчеркивал, что «церковь всегда была лживым и жестоким учреждением...»⁵ Поэтому, критикуя религиозные взгляды Толстого, мы ни в коем случае не должны смешивать их с воззрениями официальных церковников — мракобесов из самодержавно-крепостнического лагеря.

¹ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXIV, стр. 122

² Там же, стр. 120.

³ Там же, стр. 78.

⁴ Там же, стр. 76.

⁵ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XXIII, стр. 113.

И тем не менее мы не можем признать правильными утверждения современных буржуазных интерпретаторов толстовского учения. Все их рассуждения о Толстом направлены на то, чтобы доказать, что наука, просвещение, философия *не нужны* народу. В этом их реакционность.

А все усилия Толстого были направлены на другое — на поиски *блага* народа, на мучительные попытки понять, где же выход из тяжелого положения простых людей. «Я хочу сделать добро другим,— писал он,— хочу сделать так, чтобы люди не были холодны и голодны, чтобы люди могли жить так, как это свойственно людям»¹. Он не мог правильно ответить, как это сделать, но его искания, отраженные в гениальных художественных произведениях, в образах Пьера Безухова, Нехлюдова, Левина и др., вечно будут жить в сердцах людей как олицетворение бескорыстной и честной любви к простым людям, стремления отдать все свои силы и знания народному благу. В этом — несмотря на все ошибки и заблуждения Толстого — непреходящее прогрессивное значение его творчества.

Западные «друзья» Толстого всячески пытаются доказать, что он не имел никакого отношения к социализму и революции. Делают они это в достаточно примитивных формах. Марк Слоним, например, заявляет, что «великие писатели 80—90-х гг.,— Толстой, Достоевский, Гончаров, Тургенев, Лесков, Фет сами не причисляли себя к социалистической интеллигенции»².

В этом же духе высказывается Вильям Эджертон, который также утверждает, что Толстой, если говорить о его революционности и социализме, «желал сконцентрировать внутри людей революцию и каждый день повторял это»³.

И Слоним и Эджертон начисто отрицают социалистические устремления Толстого, сводя его проповедь только к моральному самоусовершенствованию. Тем же путем идет и Зеньковский, когда говорит о «мистической этике» и «мистическом анархизме» Толстого и «отрицании» Толстым социализма.

¹ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XVII, стр. 62.

² М. Slonim, Modern Russian Literature, New York, 1953, p. 31.

³ «The American Slavic and East European Review», December, 1953.

Эта, с позволения сказать, «интерпретация» воззрений Толстого является примером односторонности и софистичности.

Действительно, Толстой призывал к нравственному самоусовершенствованию. Этой идее в его философии отводится большое место, но поскольку она была направлена против учения о классовой борьбе, то можно сказать, что эта сторона его воззрений наиболее слаба и малоубедительна. В то же время его критика капитализма, эксплуатации и общественной несправедливости, призыв к их устранению показывают нам мировоззрение Толстого с другой стороны: несмотря на реакционные и утопические воззрения, Толстой внес определенный вклад в социалистические учения, пусть ненаучные, но стремившиеся облегчить действительные тяготы народных масс. Социологические высказывания Толстого подтверждают и показывают всю односторонность и ненаучность современных зарубежных «истолкователей» наследства автора «Войны и мира» и «Анны Карениной».

Говоря о социологии как науке, Толстой заявлял, что ее целью является счастье людей¹. При этом он считал, что социология и ее приемы резко отличаются от всех других наук. Это отличие заключается в том, что социологические исследования производятся учеными не в своем кабинете или лаборатории, а в самой гуще жизни, в живом наблюдении общества. Именно этим, по Толстому, определяется и различие в целях социологии и других наук. Если целью науки вообще является только знание, то живое общение с людьми, наблюдение их нужд и потребностей делают целью социологии не просто знание, а знание о благе человека. Толстой пишет, что цель исследования жителей та, чтобы вывести законы социологии и на основании этих законов учредить лучше жизнь людей². Социология, по его мнению, должна изучать прежде всего жизнь бедняков, которая есть «самый интересный предмет науки социологии»³.

Главная проблема, интересующая Толстого в области социологии,— улучшение жизни бедняков и в связи с

¹ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XVII, стр. 5.

² Там же.

³ Там же.

этим вопрос о происхождении неравенства в человеческом обществе, в частности происхождение богатства.

Толстой как гениальный писатель-реалист, отражая в своем творчестве многообразие жизни русского общества, противоречия, раздиравшие его, особенно симпатизирует русскому крестьянству. Стоит вспомнить замечательные образы Тихона Щербатова, молодоженов — крестьян из «Анны Карениной» или образы простых людей из «Воскресения», как станет понятным, что Толстой видел свой общественный идеал в людях труда. Трудовая жизнь, считал он, гораздо богаче и разностороннее развивает человеческую личность, чем бесцветное и ненужное прозябание представителей господствующих классов, вроде Стивы Облонского и ему подобных.

В «Войне и мире» Толстой глубоко показал решающую силу народных масс в истории, их определяющее значение в развитии исторических событий (Бородинский бой, сцены 1812 г. в Москве и т. д.). Вместе с тем он развенчал миф о всеисилии отдельной личности. На примере Наполеона Толстой показал, что, когда воля одного человека, каким бы выдающимся деятелем он ни был, противоречит воле народа, этот деятель неминуемо терпит поражение.

Но Толстой не смог раскрыть действительного соотношения общественных сил, борьбы классов. Для него народ отождествлялся только с крестьянством. Отсюда во взглядах Толстого на историю проявились пассивность и фатализм, свойственные патриархальной русской деревне.

Ставя ряд социологических проблем, он прежде всего рассматривает их с точки зрения жизни крестьянства. Противоречивость и историческая ограниченность крестьянства, с одной стороны, и его революционные возможности и нравственное превосходство перед эксплуататорами, с другой, не могли не оказать влияния на Толстого — одного из последних представителей идеологии феодального социализма.

Толстой являлся в области социологии сравнительно с современниками своеобразным анахронизмом, ибо в конце XIX в. он пытался возродить давно отброшенное за явной ненаучностью учение об «естественном состоянии» человека «вообще». Он критиковал английских

буржуазных политэкономов и марксизм за введение понятий «стоимость», «капитал» и т. д. Он пытался отрицать само понятие «рабочий» как обозначение человека, лишенного всякой частной собственности. Игнорируя конкретные факты, Толстой заявлял: «Понятие рабочего включает в себя понятие земли, на которой он живет, и орудий, которыми он работает... Такого рабочего, который был бы лишен земли и орудий труда, никогда не было и не может быть»¹.

Наличие громадного класса, лишенного всякой собственности, Толстой называл «случайным нарушением законов производства»². В Европе, по его мнению, «нарушаются» свойственные людям условия производства, «причем это не является необходимым и закономерным» и «не лежит в самой сущности вещей».

Сообразно со всей своей концепцией Толстой утверждал, что «...в деревне источник всякого богатства»³. Однако говорить о сельском хозяйстве как основе общественного развития и умалчивать о бурном росте промышленности и пролетариата было невозможно. Поэтому Толстой рассуждал следующим образом. Несмотря на то что основой всякого блага и богатства является земледелие, крестьянин в последнее время все больше стремится в город. Это происходит потому, что город отбирает из деревни ее богатство и создает жизнь более привлекательную, чем в деревне. Крестьянин идет в город, потому что туда переселились главные владельцы земли — помещики⁴. Переход богатств производителей в руки непроизводителей и скопление их в городах делает необходимым скопление в городах деревенских жителей, так как иначе они не могут прокормиться. Вторая, побочная причина этого скопления, по Толстому, — это «городские соблазны». Крестьяне идут в город, во-первых, потому что им нужно «выручить там назад свой хлеб», и, во-вторых, чтобы «работать легче и есть лучше»⁵.

Именно буржуазные отношения, заявлял Толстой, есть причина того, что «...перед людьми вместо идеала

¹ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. XVII, стр. 68.

² Там же, стр. 69.

³ Там же, стр. 49.

⁴ Там же, стр. 50.

⁵ Там же, стр. 49.

трудовой жизни возник идеал кошелька с неразменным рублем, которым можно только пользоваться в городе»¹. Выход из создавшегося противоречия, по его мнению, заключен в нравственном перерождении человека.

Толстой не понял марксистского учения и, в частности, социологических законов, открытых Марксом. На первый план он выставляет человеческую природу как вечную и неизменную. Целью людей, говорил Толстой, является «...жить на земле и работать своими орудиями».

Это, по Толстому, основной закон производства. Учитывая этот «закон» и принципы «непротивления злу насилием», легко понять отношение Толстого к теории пролетарской революции. «Чем больше капитал,— писал он,— тем выгоднее, меньше расходов. Но из этого никак не следует, чтобы, по Марксу, капитал привел к социализму. *Пожалуй, он и приведет, но только к насильственному*»². (Подчеркнуто мною.— Л. С.).

Толстой признавал правоту Маркса, но марксизм ему «не подходил», «не нравился», поскольку противоречил его общим абстрактным принципам «непротивления». Так у Толстого появляются две правды — одна абстрактная, «общечеловеческая», и другая — конкретная, но связанная с насилием и поэтому неприемлемая для него. Это очень характерная черта мировоззрения Толстого: он признает ряд положений науки, но отвергает их только потому, что они не согласуются с его критерием — теорией «непротивления».

В социологии Толстого больше всего противоречий, слабостей и непоследовательности. Именно здесь, в анализе живых фактов, вскрывается вся беспомощность и убогость теории «непротивления».

Поэтому, когда Толстой отвергал революцию и насилие, связанное с ней, то это даже для него самого звучало неубедительно. Не случайно сам он признавал, что, несмотря на «общечеловеческий» характер «желания блага» и «случайность» насилия в обществе, народ склонен к революционным порывам, и они занимают все большее место в сознании трудящихся. В предисловии к альбому картин Н. Орлова в 1909 г. Толстой отметил,

¹ Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. XVII, стр. 63.

² Там же, т. XXIV, стр. 120.

что «русский народ удивительно быстро научился делать революцию и парламенты»¹.

Социологические взгляды Толстого ярко охарактеризованы В. И. Лениным: Ленинский метод анализа наследства Толстого требует того, чтобы к противоречиям мировоззрения великого русского писателя подходить «с точки зрения того протеста против надвигающегося капитализма, разорения и обезземеления масс, который должен был быть порожден патриархальной русской деревней»².

Именно поэтому учение Толстого, несмотря на его реакционность, имеет положительную сторону в критике буржуазного строя, в ядовитой насмешке над паразитизмом эксплуататоров.

Для буржуазной фальсификации идейного наследия Толстого характерна оценка русского писателя Р. Хэером в недавно вышедшей книге «Портреты выдающихся деятелей России. Между реформой и революцией»³ (1959). В этом «исследовании» Толстому посвящены две объемистые главы: «Молодость Толстого» и «Толстой после «Войны и мира»». Что же мы находим в этих главах?

Говоря о «противоречивости взглядов в самой жизни Толстого», Хэер, не вдаваясь в подробности и ссылаясь на такие «авторитеты», как Э. Симмонс, заявляет, что для великого русского писателя прежде всего характерен «трагический тупик между его реальным патриархальным состоянием и неосуществимой суровостью его этических верований»⁴.

Весь «анализ» творчества Толстого у Хэера крайне эклектичен и субъективен. Но это не мешает Хэеру с наигранным высокомерием объявить оценку Толстого Лениным «натянутой» и «неожиданной»⁵. Не считаясь с фактами, он пытается утверждать, что широкое распространение творений Толстого среди советского народа происходит чуть ли не вопреки оценке толстовства нашей партией. Хэер так и пишет: «этот политический под-

¹ См. Н. Орлов, Русские мужики, 1909 (предисловие).

² В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 183.

³ R. Hare, Portraits of Russian Personalities. Between Reform and Revolution, London, 1959.

⁴ Ibid., p. 151.

⁵ Ibid., p. 153.

ход не помешал Толстому стать... наиболее широко читаемым автором в его родной стране»¹. Выходит, что политическая и идейная оценка учения Толстого, данная Лениным, сыграла, по Хэеру, отрицательную роль в деле популяризации произведений Толстого. Это последнее утверждение показывает, что Хэер не может или не желает понять всю широту ленинской оценки Толстого как гениального художника, творчеству которого нанесли серьезный вред его неправильные идеалистические взгляды на мир.

Толстой, несмотря на его заблуждения и ошибки, был и остается величайшим художником, в своих творениях правдиво отразившим все противоречия русской действительности конца XIX — начала XX в., остро критиковавшим отрицательные стороны общественной жизни того периода и звавшим лучших людей России к служению народу.

¹ *R. Hare, Portraits of Russian Personalities...* p. 153.

К ОЦЕНКЕ ИДЕАЛИЗМА ВЛ. СОЛОВЬЕВА

В последние годы среди буржуазных историографов и социологов усилился «интерес» к идейному наследству Вл. Соловьева. Массовыми тиражами в США, Западной Германии, Англии, Франции, Италии, Нидерландах издаются сочинения русского философа-мистика. Личности и философии Соловьева посвящаются толстые монографические работы, сотни статей публикует периодическая печать.

Чем же объяснить, что Соловьев и его философия в наши дни стали объектом особого внимания и почитания среди определенных кругов буржуазного мира? Кому и почему ныне выгодно популяризировать воззрения философа-богослова? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо хотя бы кратко проанализировать идейное наследство Вл. Соловьева и его школы, внимательно проследить за характером комментариев и выводов современных прозелитов русского мистика.

Владимир Сергеевич Соловьев известен в нашей стране и за ее пределами как религиозно-настроенный философ-идеалист, буржуазно-помещичий публицист, богослов и поэт-мистик. Сын историка С. М. Соловьева, он учился в Московском университете, которому затем предпочел Духовную академию св. Сергия (Загорск). Позднее Вл. Соловьев писал, что наиболее почитаемыми его учителями были спиритисты-богословы П. Д. Юркевич и В. Д. Кудрявцев-Платонов, известные своей глубокой враждебностью к материалистическому и демократическому мирозерцанию, своей борьбой против идей русской революционной демократии.

Постоянный сотрудник журналов «Вестник Европы», «Православное обозрение», «Богословский вестник», «Русь» и «Неделя», он опубликовал большое количество статей и книг, главные из которых: «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874), «Критика отвлеченных начал» (1880), «Чтения о богочеловечестве» (1877—1881), «История и будущее теократии» (1885—1887), «Национальный вопрос в России» (1883—1888), «Китай и Европа» (1890), «Теократическая философия» (1899), «Три разговора» (1899—1900).

В борьбе за сохранение своих позиций дворянско-помещичьи и буржуазные круги России в лице Соловьева выдвинули создателя идейной платформы, способной объединить силы реакции в условиях бурного роста революционно-демократического, а потом и пролетарского движения. Взгляды Соловьева являлись реакцией на усиление демократических сил в стране, на рост симпатий передовой интеллигенции к материализму и атеизму. Именно поэтому его идеи так высоко поднимали на щит сотрудники «Вопросов философии и психологии» и авторы «Вех», черносотенцы и кадеты, т. е. те, кто в период первой русской революции и после ее поражения вел грязную войну против демократии и ее мирозерцания.

Многие современные буржуазные «исследователи» наследия Соловьева (Э. Бенц, Е. Мюнцер, Г. Кон, Ф. Мукерман, Л. Мюллер и др.), говоря о формировании его философских взглядов, неизменно обращают внимание своих читателей на «юношескую болезнь» будущего автора «Теократической философии». Они называют этот период «великим заблуждением гения», его «духовной драмой», а воззрения Соловьева в зрелые годы — «выстраданными в борьбе со злом времени». Н. Лосский, В. Зеньковский, С. Булгаков в своих книгах также подчеркивают «эволюцию» взглядов В. Соловьева от материализма к идеализму, от социализма к умеренным идеям «прогресса».

Однако ранние биографические источники о Соловьеве, а также само его теоретическое наследство не подтверждают версию о «грехах юности» русского идеалиста. Начиная с юношеских стихов, дневника и кончая произведениями последних лет жизни, действительно прослеживается эволюция его мировоззрения, но строго в рамках идеализма и по пути все большего сближения

с религией и мистикой. Даже такие биографы Соловьева, как К. Мочульский¹, В. Шилкарский² и др., не скрывают, что вряд ли он мог быть материалистом и атеистом, неизменно исповедуя взгляды, чуждые этим формам общественной мысли.

Буржуазные «христианские» историки русской философии — неотомисты и неосхоласты, ссылаясь на «духовную драму» Соловьева, пытаются доказать неизбежность присоединения «мыслящих людей» к идеализму, религии и либеральным принципам «общественной эволюции». Они утверждают, что приобщение к церкви, религии и мистицизму — путь спасения действительных талантов. Иначе думали передовые люди науки — современники Соловьева. Так, К. А. Тимирязев отмечал, что именно мистицизм и религиозность погубили несомненный талант Соловьева, поставив его на службу схоластической реакции против науки³.

С первых дней выступления на поприще философии Соловьев объявил войну философскому материализму, современному естествознанию и общественно-политическому движению передовых людей России.

Интерес к теологии стоит на переднем плане в магистерской диссертации Соловьева «Кризис западной философии». Не случайно это произведение первым опубликовало «Православное обозрение» — журнал, являвшийся воинствующим пропагандистом мистики и религии. Рассматривая философские системы XIX в. и среди них преимущественно воззрения О. Конта, Соловьев не только критиковал их «справа», но и постоянно сближал философию с теологией, доказывая, что «субъект философии есть по преимуществу единичное Я как познающее»⁴. Соловьев утверждал, что философия не может являться мировоззрением больших групп людей, народов, наций. Он выдвигал тезис о неразрывной связи мировоззрения народов с религией, пытался доказать закономерный и вечный характер этой связи.

Современные «христианские» историки русской философии используют эти мысли Вл. Соловьева в борьбе

¹ См. К. Мочульский, В. Соловьев, Париж, 1936, стр. 17.

² См. W. Szykarski, Solowjews Philosophie der All-Einheit, Kaunas, 1932, S. 29.

³ См. К. А. Тимирязев, Соч., т. V, М., 1938, стр. 22.

⁴ Вл. Соловьев, Собрание сочинений, т. I, СПб., 1911, стр. 28—29.

против марксизма, который они квалифицируют как «революционный утопизм» одиночек. Марксизму-ленинизму они противопоставляют религию как «всеобщую идеологическую форму человеческого миропонимания»¹.

Всей логикой своих рассуждений о предмете философии и ее задачах Вл. Соловьев стремился теологизировать философию. За религией он признавал право выступать в качестве основного содержания философии, а последняя должна «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, *определяемой теологией*»².

Говоря «о кризисе» западной философии, Соловьев видел выход в дальнейшем развитии мистико-религиозной системы взглядов А. Шопенгауэра и Э. Гартмана. Он считал высшим достоинством «*новой философии*» Гартмана то, что «в форме *рационального познания*» она утверждает «*те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались теологическими учениями Востока*».

Соловьев высказывался за «философию сверхсознательного», осуществляемую в универсальном синтезе науки, философии и религии.

Именно такую «универсальную» систему взглядов, претендующую на объединение в себе науки, философии и религии, пытался создать Вл. Соловьев, называя ее «свободной теософией». Идеалистическая философия и теология в его воззрениях неотделимы.

Реализуя свой принцип «синтеза науки, философии и религии», русский мистик подозрительно относился к научным теориям и гипотезам Канта-Лапласа, к учению Дарвина, открытиям Сеченова и т. п.

Буржуазные «христианские» историки философии оправдывают такое отношение Соловьева к научным знаниям. В соответствии с энцикликами Папы Римского они призывают «осмыслить» истины науки, новейшие открытия естествознания, приспособив их к религии³. Если же выводы новых данных науки прямо или косвенно

¹ H. Falk, Das Weltbild P. I. Tschadajews nach seinen acht «Philosophischen Briefen», München, 1954, S. 82.

² Вл. Соловьев, Собрание сочинений, т. II, изд. 1-ое, стр. 285.

³ См., например, W. von Lowenich, Der Moderne Katoizismus, Erscheinung und Problem, Witten, Lüther-Verlag, 1956, S. 151, 152.

противоречат «Священному писанию» и не поддаются «религиозному синтезу», современные схоласты отвергают их как еретические. Таковыми поныне признаются учение Дарвина, открытия Сеченова, Павлова, Геккеля и Бербанка, а также марксизм-ленинизм. Соловьев задачу и цель своих теоретических исканий видел в необходимости «исправить», «оправдать» христианскую веру в ее основоположениях¹, «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления»².

Требование Соловьевым новой, «рациональной» обработки религиозной догматики во имя спасения «веры отцов», стремление превратить философию в служанку теологии воспринимается современными неотомистами Европы и особенно Западной Германии и Италии в качестве «научного требования». В произведениях Э. Бенца, Г. Веттера, Л. Мюллера, И. Пипера, Р. Келлера, Б. Шульце, Ф. Мукермана, В. Сечкарева и др. практически осуществляются теологические принципы патристики в ее современной форме. Красноречивым свидетельством этому является их оценка общественной мысли России.

В теологическом определении Соловьевым роли и назначения философии, от которого разит духом средневековья, католик Ф. Мукерман видит «смелую попытку создать истинное миропонимание»³, а протестантские теологи Э. Бенц и Л. Мюллер усматривают «огромное значение» идей Соловьева и «секрет» его влияния в наши дни. Столь одиозный «исследователь» православного толка, как Зеньковский, это определение расценивает как «настоящий подвиг» Соловьева в истории русской общественной мысли⁴. Только иронию могут вызвать слова В. Зеньковского: «От сближения философии и веры у Соловьева больше выиграла философия, чем вера — иначе говоря, философия более взяла у него у веры, чем наоборот»⁵.

¹ Вл. Соловьев, Собрание сочинений, т. IV, СПб., 1912, стр. 243.

² Вл. Соловьев, Собрание сочинений, т. II, СПб., 1911, стр. 350.

³ Fr. Muckermann, Wladimir Solowiew. Zur Begegnung zwischen Rußland und dem Abendland, Verl. Otto Walter, A. J. Olten, 1945, S. 19.

⁴ В. Зеньковский, История русской философии, т. II, Париж, 1950, стр. 25.

⁵ Там же.

В. Зеньковский держит в тайне от читателя то важное обстоятельство, что философия Соловьева была отвергнута русским естествознанием в лице Сеченова, Менделеева, Павлова, Мечникова, Тимирязева и Мичурина.

Вл. Соловьев утверждал, что бытие — это продукт «высшего начала», начала божественного. Бог и мир находятся между собой в отношениях причины и следствия. В основу видимой природы Соловьев, подобно Платону, клал «душу мира», «царство идей», «идеальный космос», одновременно якобы проявляющиеся в «единосущем» и «всесущем», в атоме и в планетах, в человеке и в человечестве, во вселенной и в боге. При этом ни Соловьев, ни его сторонники никогда не забывали о божественном «предопределении», как «первопричине» и «первооснове» всего сущего.

Среди буржуазных комментаторов философии Соловьева существуют «разноречия» по поводу того, какая из составных частей его воззрений — онтология, космогония, гносеология или антропология (включая социологию) — является преобладающей. Отсюда мнения о превалировании у Соловьева «установки онтологизма» (А. Введенский, В. Лосский, В. Шилкарский, Л. Мюллер), «софиологической установки» (С. Булгаков, Л. Зандер, И. Пипер), «эвритической (богочеловеческой) установки» (Л. Лопатин, Ф. Мукерман, Э. Бенц) и т. п. Нам нет нужды выступать в роли третейского судьи религиозных историков русской философии.

Заметим лишь, что многие буржуазные исследователи идей Соловьева давно сошлись на мысли о преобладании у русского религиозного искателя истины «установки богословской». Действительно, в разные годы своей жизни Соловьев обращался к различным вопросам философии, науки, политики, общественной жизни. Но неизменно, всегда богословский принцип доказательства догматов веры выступал у него на первый план.

Когда в своей онтологии русский идеалист утверждал, что в природе осуществляется «только другое, недолжное, *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного»¹, и что божественная воля (ad Logos) вносит в этот «недолж-

¹ Вл. Соловьев, Собрание сочинений, т. III, СПб., 1912, стр. 132.

ный» мир «хаоса» свой порядок, «форму», тогда предстает перед нами чисто богословская мысль.

То же мы обнаруживаем и в гносеологии Вл. Соловьева. При попытке поставить и решить вопрос о познавательных возможностях человека, о сути процесса познания богословский «мотив» преобладает как в «Кризисе западной философии», так и в «Философских началах цельного знания», в «Чтениях о богочеловечестве», в «Трех разговорах».

Так, например, в «Чтениях о богочеловечестве» все, что автор относит к онтологии, космогонии и антропологии, объединено понятием «боговоплощения». Тем самым философия (и, в частности, гносеология) насквозь пронизывается верой. Поистине в воззрениях Вл. Соловьева отсутствует грань между мистическим и естественным.

Не желая разделять участь агностиков, Соловьев пытался отстаивать возможность познания человеком не только природы, общества, но даже и божества. Однако наряду с этим Соловьев максимально сближался с Кантом и в «критике опытного знания», и в критике «чистого разума», и в апологетике кантовского «потустороннего» как непознаваемого в своей сущности. Истинное познание (как и истинное знание), по Соловьеву,— познание «сущего всеединого», т. е. бога. Оказывается, что для таких целей эмпирические науки — «недостаточны», философия — «бесплодна», а теология в ее прежнем виде — «слаба». Соловьев поэтому считал необходимым «обновить» традиционное понимание объекта и средств познания, объединив их в одно целое, названное им «положительным всеединством». Достижение истины, пытался доказать Соловьев, возможно лишь в сочетании веры, науки, философии как сил познания. Абсолютный примат в этом сочетании, считал он, принадлежит вере. Этот мистифицированный процесс познания Соловьев называл «реализацией возможности цельного знания».

Поскольку главной задачей познания для мистика являлось «общение с абсолютном», то этим мистическим целям соответствовали и мистические средства: «акт веры», «религиозное ощущение», «откровение».

Не вдаваясь в детали писаний Соловьева по вопросам гносеологии, отметим, что нынешние зарубежные историки философии буржуазно-клерикального толка, про-

пагандируя воззрения русского религиозного философа, воспроизводят ее до мельчайших подробностей.

Некоторые из комментаторов наследства Соловьева, облюбовав и усвоив тот или иной метафизический принцип своего наставника, толкуют его так, как только им угодно. В числе таковых пребывали не только печальной памяти С. Булгаков, Н. Бердяев, Д. Мережковский, но и продолжают быть В. Шилкарский, Г. Вальц, Л. Зандер, М. Винклер, И. Галлер, Г. Фрейер, Б. Шульце, Г. Веттер, Г. Фальк и др. Все они своему «духовному отцу» часто приписывали и приписывают достоинства и добродетели, которыми тот в действительности никогда не обладал. Так, например, С. Булгаков, Н. Бердяев, В. Зеньковский, В. Шилкарский и др. договаривались даже до того, что русский мистик будто бы «развивал диалектику Гегеля».

В действительности, пытаясь использовать диалектику Гегеля в целях обоснования своей «системы цельного знания», т. е. теософии, Соловьев постоянно сбивался к абстрактным формам исторических аналогий, к произвольным антитезам, к «трансцендентальной дедукции», к подтасовкам фактов и к искусственному «примирению» таких понятий, как бог и человек, природа и божественная София, земля и ее «душа» и т. п.

С очевидностью ясно: буржуазно-клерикальным историкам философии авторитет немецкого мыслителя понадобился затем, чтобы обелить русского богосочинителя и таким образом услужить современной христианской «философии».

Соловьев не мог «развивать диалектику Гегеля». Он был открытым врагом передовых идей науки своего времени, врагом диалектического материализма. Ведь научная мысль подрывает корни всякого религиозно-идеалистического мирозерцания, а «диалектический материализм,— говоря словами Г. В. Плеханова,— совсем не годится для богосочинительства»¹. Даже П. Милюков вынужден признать, что «методические приемы Соловьева» в высшей степени «далеки от общепринятых приемов научного мышления». Либеральный историк русской философии, которого невозможно заподозрить в

¹ Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения, Госполитиздат, М., 1957, т. III, стр. 400.

предвзятом отношении к воззрениям Соловьева, писал: «Одним словом, созерцательность средневекового мистика соединяется в учении Соловьева с схоластической казуистикой опытного талмудиста... тщетно было бы искать этих приемов в современной логике; чтобы найти их, недостаточно даже обратиться от логики Милля к логике Гегеля: надо вернуться для этого к логике Оригена Александрийского»¹.

Однако следует отметить, что Соловьев весьма хитроумно пользовался «своим методом» в «своих целях», временами ставя некоторых неискушенных противников в затруднительные положения. Софистические ухищрения были при этом наиболее употребляемыми приемами его «аргументации», его воинствующей защиты религиозного миропонимания. Так, «критикуя» русских дарвинистов, Соловьев называл их «нигилистами», исповедующими веру, «основанную на странном силлогизме: человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга». Каждому, знакомому с основами учения Дарвина и его пропагандой в России Писаревым, Мечниковым, Тимирязевым и др., абсурдность этой «критики» очевидна. Ее не желают замечать лишь христианские историки русской философии, использующие Соловьева при попытке доказать «религиозный характер» русского материализма II половины XIX в.

Религиозно-идеалистический взгляд Соловьева на человека, общество и историю своим основанием имел принципы «развитой» им религиозной философии. По Соловьеву, «становление абсолютного» в «хаосе бытия» утверждается «божественным началом» (Логосом, Софией) и приводит к завершению «космического процесса»: рождению «натурального человека», «исторического процесса» и, наконец, появлению «человека духовного»². Христос, по мнению Соловьева, был зачинателем «бого-человеческой истории» на земле, являлся одновременно воплощением Логоса, Софии.

В этом мистическом взгляде на природу, человека и его историю В. Шилкарский видит «абсолютный синтез конечного и бесконечного», а В. Зеньковский — «совпа-

¹ П. Миллюков, Разложение славянофильства, М., 1893, стр. 43—44.

² См. Вл. Соловьев, Собрание сочинений, 1-е изд., т. III, стр. 138—168.

дение у Соловьева исторического и логического»¹. Трудно, конечно, подыскать более превратное понимание проблемы соотношения исторического и логического, чем у современных «христианских» историков философии.

По Соловьеву, подлинная история человечества начинается «рождением Христа» и завершается установлением на земле «царствия божьего». «Нравственное», точнее, — религиозно-мистическое начало он относил к самым главным элементам процесса развития общества в его «историческом восхождении к безусловной цели». Такие факторы социальной истории, как экономические и юридические отношения, Соловьев считал второстепенными. «...В основе нормального общества, — писал он, — должен лежать духовный союз или церковь, определяющая собою безусловные цели общества; сферы же государственная и экономическая должны служить формальною и материальною средой для осуществления божественного начала, представляемого церковью»². Отсюда делался вывод, что «истинное нормальное общество должно быть определено как свободная теократия»³. Орудием практического осуществления теократии Соловьев считал «нравственное начало», т. е. свою теософию. Представляя таким образом пути развития общественной жизни, Соловьев требовал признания за церковью верховного общественного начала, считая ее силой, призванной решить все главные проблемы человеческого бытия. Однако, по верной оценке К. А. Тимирязева, этот философ веры, хотя и придерживался некоторое время взгляда об «антитезе Христа и Ксеркса», вскоре «договорился до тождества креста и меча»⁴. Во имя соединения материального и духовного факторов церковь должна, по Соловьеву, вступить в «свободный союз» с монархической властью, которая воплощает в себе «формальное», правовое начало, и с дворянско-буржуазными слоями общества, являющимися носителями «материального элемента» жизни общества.

¹ См. W. Szykarski, Solowjew und Dostojewskij, Bonn, 1948, S. 49, а также В. Зеньковский, История русской философии, т. II, стр. 27.

² Вл. Соловьев, Собрание сочинений, т. II, СПб., 1911, стр. VIII—IX.

³ Там же, стр. IX.

⁴ См. К. А. Тимирязев, Соч., т. V, М., 1938, стр. 22.

Переводя «христианскую» социологию Соловьева на язык политики, современники понимали, что он ратовал за ограничение царской власти средствами «церковного авторитета» и правами земств, т. е. выступал сторонником религиозной по форме власти монарха, несколько ограниченной конституцией. «Христианская» философия Соловьева защищала «земные», политические цели. Идеи Соловьева о возможности преобразования общественного и государственного строя России на основе союза буржуазии, помещиков и царизма, союза, освященного церковью при помощи рационализированной веры, являлись идеологическим противопоставлением политической программе народников 70-х годов, а позже — марксизму-ленинизму. Реакционность этих идей Соловьева стала особенно очевидной к концу XIX в., накануне и в ходе первой русской революции. Политические блоки в «верхах» складывались тогда, используя для оправдания своего ренегатства идейный кодекс Соловьева: перед лицом поднявшихся на борьбу за демократию масс помещик, буржуа и церковник стали призывать на помощь царскую власть, возвеличивать ее как «родную».

Идеал «теократии» Соловьева импонирует многим из нынешних европейских буржуазных социологов, строящих проекты «оздоровления» общественных отношений своих стран. Христианский социолог Густав Кановаль в книге «Монархия будущего» сулит религиозному монархизму грядущее торжество. «Религиозная государственность — вот наше завтра!» — пророчествует автор этой книги. Характерно, что Кановаль содержание своего трактата густо насыщает идеями Соловьева о «свободной теократии», о прогрессе, об «идеальном, божественном устройстве общества»¹.

Немногом отличается от Г. Кановалья другой христианский социолог — Генрих Фальк. В книге «Мировоззрение большевизма» и в статье «Церковь и коммунизм»² он страшит европейского обывателя «советским атеизмом». Характерны выводы, к которым пытаются

¹ См. *Gustav A. Canoval*, *Monarchie nicht gestern sondern morgen*, Verlag Herold, Wien — München, 1956, S. 107—124.

² *Heinrich Falk*, *Die Weltanschauung des Bolschewismus*, Würzburg, 1956. *Die Kirche und Kommunismus*, «Religiöse — Quellen», Patmos Verlag, Düsseldorf, 1956.

подвести своих читателей современные неотомисты: учиться-де на истории России, не сумевшей осуществить идеи своих христианских мыслителей и оттого так «страдающей» от идей коммунизма.

Как и Соловьев, христианские философы наших дней рационализированную веру и церковь предлагают в качестве средства «преодоления» классовых и национальных противоречий. Это свидетельствует о смертельной боязни защитников капитала роста демократического движения, о попытке предотвратить победу демократии, используя силы клерикальной реакции.

Клерикализация государства и общественного строя в наши дни — испытанное орудие монополий в борьбе за разобшение и ослабление демократических сил. Конкретным выражением «теократической утопии» Соловьева являлась мечта о слиянии православной, католической и протестантской религий в одну под руководство римского папы и русского царя. Только с помощью такого альянса, по мнению Соловьева, можно осуществить «царство божье» на земле. Именно этот «папский религиозный принцип церковной монархии» Соловьева всячески пропагандируется современными католическими историками философии — Г. Веттером, М. Винклером, Ф. Мукерманом, В. Шилкарским, Г. Кановалем и др. Симпатии Соловьева к католицизму и папству Ф. Мукерман неслучайно называет «великим прозрением XIX века»¹, а В. Шилкарский возвеличивает Соловьева как «великого аполога католической веры и церковного единства»².

Таким образом, «Августин XIX века», как любят называть Соловьева его современные последователи, видел свою задачу не в расчистке путей новым силам общественной жизни России, а в реставрации, подмалевывании, отживающих сил старого строя. Реальные общественные отношения в его философской системе облекались в мистический и религиозный покров. Тем самым защитники самодержавия пытались скрыть противоречия нарастающего социального кризиса в России последней четверти XIX в. В уродливых формах мистических пророчеств Соловьева отражались надежды и страхи

¹ См. *F. Muckermann*, Wladimir Solowiew, S. 61.

² См. «*Slawische Rundschau*», H. 3/4, 1956, S. 109.

нисходящих сил русского общества конца XIX в. Пути достижения человеческого счастья он видел не в разрушении основ старого строя, а в «обновлении» его отдельных сторон.

Часто цитируемое буржуазными историками философии высказывание В. Соловьева о том, что «настоящее состояние человечества... должно быть изменено, преобразовано»¹, приобретает свой истинный смысл лишь в свете реакционности общественно-политических идеалов религиозного философа. Их подлинный смысл становится еще более очевидным, если учесть борьбу Соловьева против идей социализма вообще, научного социализма Маркса в особенности.

Эта сторона воззрений Соловьева в последнее время всячески подчеркивается буржуазными историками философии. Они неустанно напоминают своим читателям, что Вл. Соловьев сотни страниц своих сочинений посвятил «опровержению» социализма, «критике» теории марксизма.

Приемы Соловьева в области «низложения» марксизма весьма характерны для буржуазных «опровергателей» научного социализма. Как и все враги коммунизма, Соловьев прежде всего пытался «ниспровергнуть» главное в марксизме — учение о диктатуре пролетариата, принцип подлинного народовластия. Реализация идеи диктатуры пролетариата, заявлял он, неизбежно должна привести к «несносному господству коллектива». Извращая сущность взаимоотношений личности и общества при социализме, Соловьев тщетно пытался доказать, что «деспотизм одного гораздо *удобнее* деспотизма массы»².

Современные историки философии вроде Э. Бенца и Л. Мюллера понапрасну убеждают своих читателей в том, что Соловьев при этом будто бы проявлял «тревогу за судьбы личности»³ и «беспокойство за гражданские свободы»⁴.

¹ Вл. Соловьев, Письма, т. III, стр. 88.

² Вл. Соловьев, Собрание сочинений, т. III, стр. 10.

³ См. Benz E., Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg — München, 1952.

⁴ См. Müller L., Russischer Geist und evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19 und 20 Jahrhundert, Witten — Ruhr, 1951.

В действительности русского идеалиста тревожила перспектива пробуждения классового самосознания масс; он опасался за дворянско-буржуазные привилегии. В его суждениях о будущем демократии отчетливо виден буржуазный индивидуализм, враждебный демократическому мирозерцанию. Не случайно к концу жизни Соловьев в активных выступлениях демократических сил России усматривал предзнаменование «пришествия антихриста» («Три разговора»). Поэтому он неустанно твердил о «несовершенстве» теории Маркса, о ее «обреченности» и «антиинтеллектуализме», призывая русскую интеллигенцию обратиться к вере, к религии¹.

Каждый непредубежденный человек ныне видит крах иллюзий врагов научного социализма. Теперь сама история доказала всепобеждающую силу учения Маркса: социализм стал мировой системой, под его знаменем строит свое счастье более трети человечества. В условиях наших дней нужно быть одновременно глухим и слепым, чтобы, не боясь показаться смешным, черпать у Вл. Соловьева аргументы для нападков на марксизм-ленинизм, как это делают современные схоласты. Их ничему не научила ни жалкая участь «экономистов», ни банкротство «легального марксизма», ни провал авторов «Вех», кадетов и богоискателей. На «опровержении» марксизма-ленинизма пытаются нажить себе «славу» В. Зеньковский и Л. Зандер. Ремесло горе-опровергателей научного социализма пришлось по душе иезуитам Г. Веттеру и Б. Шульце, нашедшим «тепленькие» должности в Папском институте восточной культуры. Марксизм-ленинизм «не дает покоя» и таким деятелям экуменического (протестантского) движения, какими являются В. А. Висеерт-Хуфт, С. Томпкинс, Р. Нибур и др. Все они в своих злобных инсинуациях по адресу марксизма-ленинизма нередко обращаются к идеям Вл. Соловьева, не стыдясь ветхости и неубедительности этих «аргументов».

Стремясь умалить роль марксизма-ленинизма, современные фальсификаторы объявляют воззрения Соловьева «вершиной русской философии». По Бердяеву, философия Соловьева — «верхний этаж русской культуры,

¹ См. Вл. Соловьев, Собрание сочинений, т. III, стр. 227—242.

перл культурного ренессанса России XIX века»¹. Христианские историки философии заявляют при этом, что настоящее влияние идеи русского мистика стали оказывать лишь после его смерти, и будто бы ныне эти идеи в Европе «переживают свое второе рождение», «празднуют свой триумф»². При этом повторяются весьма избитые слова о «недостаточной культурности России» как главной причине непопулярности Вл. Соловьева у себя на родине в конце XIX — начале XX в.

Реакционные идеи Соловьева противопоставляются современными буржуазными «исследователями» ленинизму, за которым не признается ни «почвенности», ни соответствия «умонастроению» большинства населения России первой четверти нашего века. Зато в сочинениях Соловьева ими обнаруживаются и «национальный дух», и «глубокое выражение русской идеи», и «соответствие умонастроению передовой и мыслящей России» и т. д.

Современные схоласты, борясь с марксизмом-ленинизмом, ставят своей задачей подвести читателей к мысли об истинности христианского учения, к признанию авторитета церкви и прав религии на контроль над наукой. И в этих целях они используют идеи Соловьева.

К концу жизни русский мистик усилил проповедь идей об особой миссии России в истории человечества «на путях его религиозного развития». Он становится разносчиком глубоко реакционных идей о «желтой опасности», якобы грозящей цивилизации со стороны монголо-японо-китайских народов. Одобрив действия англичан в англо-бурской войне, Соловьев открыто защищал притязания империалистических держав на передел мира, оправдывал агрессивные войны.

Студенческая молодежь Московского университета в 1900 г. не случайно осудила главную часть «Трех разговоров» — «Антихриста», заклеив ее как реакционнейшее произведение.

Понимая огромный социальный вред социологических выводов Соловьева, К. А. Тимирязев в ту пору подчеркивал антинародный характер мистических пророчеств автора «Трех разговоров». «Нет,— писал он,—

¹ Н. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма, Париж, 1955, стр. 91.

² N. O. Lossky, History of Russian Philosophy, International Universities Press, New York, 1951, p. 402.

никакая религиозная философия, никакая трансцендентальная этика не оградит нас от увлечения словами, «пахнувшими кровью...»»¹

К концу жизни Соловьев пришел к реакционному пророчеству близости краха человечества.

После прочтения Соловьевым в Петербурге лекции «О конце всемирной истории» (март 1900 г.) даже махровый реакционер В. Розанов в «Русском богатстве» вынужден был отмежеваться от своего единомышленника.

Смерть русского мистика горько оплакивала вся российская и европейская реакционная пресса. Монархисты, либералы и богословы в специальных выпусках журналов поминали «добрым словом» того, кто своим творчеством служил их идеалам.

«Школа Соловьева» была инициативной группой «Вех» — этой, по характеристике В. И. Ленина, «Энциклопедии либерального ренегатства». Н. Бердяев, С. Булгаков со страниц «Вех», возвеличивая Соловьева, нападали на русскую революционную интеллигенцию.

Соловьев и его последователи получили достойную отповедь со стороны русских марксистов. В. И. Ленин еще в период создания «Искры» считал необходимым дать марксистскую критику воззрений религиозно-мистического философа². Уже в первых своих работах В. И. Ленин разоблачил попытки «приобщить» русскую интеллигенцию к мистике и религии, а рабочий класс — одурманить религиозными предрассудками, отвлечь его от классовой борьбы.

Ленинские произведения свидетельствуют о том значении, какое марксисты России придавали борьбе против идеализма и мистики вообще, воззрений Вл. Соловьева и его последователей, в частности.

Только с позиций марксизма-ленинизма можно определить действительное место Соловьева как представителя идеалистической линии в философии. И только с этих позиций можно разоблачить все попытки идеологов современной буржуазии использовать идеи Соловьева для защиты прогнившего капиталистического строя, для борьбы против материализма.

¹ К. А. Тимирязев, Соч., т. IX, М., 1938, стр. 249.

² См. «Коммунист» № 16, 1956, стр. 16.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И СХОЛАСТЫ XX в.

С каждым днем усиливается влияние марксистско-ленинских идей на умы широких слоев трудящихся масс. Это влияние предвещает собой неизбежность окончательного крушения системы капитализма, неизбежность торжества светлых идеалов коммунизма, которые провозглашены в бессмертных творениях Маркса, Энгельса, Ленина.

Выступая на внеочередном XXI съезде КПСС, Н. С. Хрущев говорил: «Выполнение семилетнего плана поднимет нашу страну на такую высоту, что ни у кого не останется никаких сомнений в великих преимуществах коммунизма перед отживающим свой век капитализмом»¹.

Нет поэтому ничего удивительного в том, что сторонники капитала затрачивают огромные средства на пропаганду дряхлеющих «идеалов» частной собственности, подрумяненных сказками о совершенстве «американского образа жизни», на борьбу с коммунистическими идеями, истинность и сила которых подтверждена ходом истории.

Для борьбы с коммунистическим мировоззрением защитники капитализма используют все силы и средства. Особенно ценятся писания русских белоэмигрантов, которые считаются «крупными специалистами» по истории русской философии и диалектическому материализму.

¹ Н. С. Хрущев, Заключительное слово на внеочередном XXI съезде КПСС, Госполитиздат, М., 1959, стр. 32.

Мы не ставим перед собой задачу изложения всей системы диалектического материализма, а лишь затронем те вопросы, которые являются объектом особенно усиленных атак со стороны противников марксистско-ленинской теории.

В изданных в Нью-Йорке и Париже книгах Н. О. Лосского и В. В. Зеньковского по истории русской философии специальные разделы посвящаются «критике» диалектического материализма. Но в этой «критике» нет ничего нового; в ней слышится звучание старых, давно обанкротившихся напевов печально знаменитых «Вех», проповедь ренегатства и обскурантизма, идеализма и мистики.

Так, в книжке «История русской философии» Н. О. Лосский резко нападает на диалектический материализм в СССР. В этих нападках нет и тени объективного исследования, серьезного разбора философской аргументации, нет попытки понять своего противника и противопоставить его доводам развернутый анализ фактов.

Прежде всего Лосский в этой книжке, как и тридцать — сорок лет тому назад, нападает на учение диалектического материализма о материи. Он полагает, что действительность доступна рациональному пониманию только с точки зрения рассмотрения мира как органического целого, и соответственно «философия есть наука о мире, как целом»¹. При этом мир как «органическое целое» рассматривается им как «актуальное проникновение психическим фактором субстанционального содержания действительности», т. е. Лосский стоит на позициях признания независимого сосуществования психического и материального или, вернее, вечного существования психического, обуславливающего собой материальную природу. Эту точку зрения Лосский, будучи интуитивистом, вынужден принять, так как он не может объяснить, каким образом возникла психика, человеческое сознание. Хотя философия интуитивизма, по уверению Лосского, и ставит перед собой задачу обобщения данных отдельных наук², но вместо выполнения этой задачи автор следует по проторенному мистиками-идеалистами пути признания творца, созидającego духовный

¹ Н. Лосский, Введение в философию, Пг., 1918, стр. 19.

² Там же, стр. 20.

мир. «Субстанциональные деятели», утверждает Лосский в «Истории русской философии», творят не только познавательные акты, но и все события, все процессы, другими словами, все реальное бытие. Признание существования «творческих субстанциональных деятелей» привело к постулату о наличии вечного абсолютно-го, божественного деятеля, бессмертия души, откуда логически вытекало признание правомерности философских «исследований» проблем перевоплощения, воскрешения душ и т. д.

Лосский, естественно, не может противопоставить каких-либо серьезных доводов против выдвинутых Лениным тезисов о том, что материальный мир существовал до возникновения «субстанциональных деятелей», т. е. до сознания, что действительными деятелями являются люди, сформировавшиеся в процессе естественной и социальной эволюции, что человек мыслит с помощью мозга, а его сознание является вторичным, производным от бытия. Эти положения стали общеизвестными в мире науки, они не оставляют камня на камне от громоздких, совершенно несостоятельных в научном отношении построений философствующих попов. Философские построения Лосского оказываются в стороне, более того, противоречат общему генеральному пути науки, стоящей на позиции признания первичности материи и вторичности сознания, на пути признания эволюции, развития мира.

Ленин, обобщая достижения естествознания, показывает в работе «Материализм и эмпириокритицизм», что в истории развития Земли были этапы, когда на ней не было живых организмов, человека, стало быть, и психического. Психическое есть продукт, результат длительного развития материи, свойство мозга. Материя, по мысли Ленина, обладает свойством отражения, но это еще не есть психика. Лишь в процессе развития материи появляются биологические формы отражения — раздражимость, ощущение и затем уже абстрактное мышление, обусловленное трудовой деятельностью человека. Общий путь развития материи и как результат этого — развитие свойства отражения — сейчас уже ясен и не вызывает сомнения. Его блестящим подтверждением будет синтез живых белковых тел, к которому в настоящее время стремится наука и который докажет отсутствие пропасти между живой и неживой природой.

Бездоказательные построения о «перевоплощении» и воскрешении душ всегда вызывали сомнения не только у представителей естествознания, но даже и у некоторых богословов, которые за это подвергались гонениям как еретики. Сейчас, когда наукой доказано, что человек мыслит при помощи мозга, уже невозможно отрицать, что за разрушением этого куса высоко организованной материи с необходимостью следует и распад психической деятельности. Поэтому заявление Лосского, что будто бы «даже неверующие, т. е. материалисты, не могут доказать, что воскрешение наших предков является невозможным», явно не имеет под собой никакого реального основания.

Наиболее грубой передержкой фактов является попытка Лосского обвинить Ленина в том, что его позиции якобы не отличаются от позиций механистического материализма. «Для механистических материалистов,— пишет Лосский,— мир состоит из непроницаемых движущихся частиц, единственной формой взаимодействия между которыми является толчок; наши органы чувств реагируют на эти толчки посредством *ощущений* (Ленин развивает точно такую же теорию, как и механические материалисты)»¹. Стремление стереть грань между диалектическим материализмом и механистическим связано с тем, что у Лосского нет никаких научных аргументов против диалектического материализма, которому он пытается противопоставить давно разбитое наукой представление об элементарных частицах как нематериальных монадах, своеобразных «динамических центрах сил».

Лосский в противовес научному пониманию атомов, протонов, электронов как видов существования материи пытается выдвинуть свое мистическое понимание. «Каждый электрон,— пишет он,— каждый протон и т. п. есть субстанциональный деятель... Из определенной точки пространства исходят только проявления такого деятеля и длятся определенное время, а сам он не помещен ни в каком месте пространства и времени»². Если проявления «деятеля» исходят из определенной точки простран-

¹ N. O. Lossky, History of Russian Philosophy, New York, 1951

² Н. Лосский. Диалектический материализм в СССР, стр. 9.

ства, то это уже означает, что «деятель» пространственно определен. Кроме того, встает вопрос, каково же действительное содержание этого «деятели»? Лосский дает только отрицательные характеристики: «деятель» — непространственный, невременной и т. д., короче — «деятель» бессодержателен, а это означает, что он просто не существует. Диалектический материализм подчеркивает *содержательный* характер материи, утверждая, что единство мира состоит в его материальности, однако материя существует в бесконечном разнообразии своих форм проявления. Диалектический материализм в отличие от материализма метафизического при определении материи учитывает все многообразие ее свойств и качеств, их подвижность, изменчивость. В этом многообразии постоянным остается лишь свойство материи быть объективной реальностью, существующей вне и независимо от сознания. Поэтому Ленин определяет материю как объективную реальность, существующую вне и независимо от сознания человека и отображаемую в сознании.

Эти идеи диалектического материализма легко обнаружить при чтении любой из основных философских работ Маркса, Энгельса, Ленина, но такова уж традиция белоэмигрантской литературы — беспардонно искажать факты. Еще в 1921 г. ярый враг материализма Б. Яковенко писал: «Большевистский материализм это — прежде всего *материализм метафизический*, сводящий все сущее к действию в материи механических сил... Всеобщим началом и всеобщей основой в мире является атом, извечно наделенный примитивными силами притяжения и отталкивания»¹. При таком «понимании» диалектического материализма сила «критических» ударов его врагов равняется, естественно, нулю, так как диалектический материализм в отличие от метафизического признает и подчеркивает *качественную специфику* различных форм движения материи.

Белоэмигрантская «критика» диалектического материализма перекочевала на страницы «новейших» исследователей марксистско-ленинской философии, которые с упорством, достойным лучшего применения, повторяют тезис о тождестве диалектического и метафизического материализма. Так, например, неотомист Бохенский в

¹ Б. Яковенко, *Философия большевизма*, Берлин, 1921, стр. 39.

своей работе «Современная европейская философия» утверждает, что марксисты критикуют старый материализм лишь за «неправильное» понимание эволюции¹. Бохенскому было бы достаточно взять хотя бы работу Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», не говоря уже о тезисах Маркса относительно философии Фейербаха, чтобы убедиться, что критика старого материализма проводилась не только по вопросам понимания эволюции, но и теории познания, структуры универсума, закономерностей общественного развития и т. д.

Современные фальсификаторы стремятся упростить диалектический материализм, свести его к положениям старого механистического материализма и «доказать» таким образом его «примитивность», «отсталость» и т. д. В действительности отсталыми являются взгляды схоластических критиков марксизма, стоящих на уровне философии XIII в. и ищущих ответы на все современные вопросы в трудах Фомы Аквинского.

Сами философские построения Яковенко, Лосского, Бохенского насквозь метафизичны. Эти «теоретики», порой, не видят качественного различия между неорганической природой и органическими телами. «Момент напряжения,— пишет Лосский,— для осуществления определенного действия, подобно моему стремлению в начале волевого акта, несомненно наблюдается и в неорганизованной природе. Поэтому, несмотря на всю свою упрощенность, стремления этого рода аналогичны нашим сознательным *психическим* состояниям; их можно назвать *психоидными* состояниями»². Тезис о тождестве психических и материальных процессов используется Лосским для вывода некоего «метапсихического деятеля», творящего единую душевно-телесную жизнь, но не являющегося ни телом, ни душой. Эта произвольная дедукция ничем не доказывается и является продуктом «свободного творчества» Лосского. Но самое забавное здесь то, что Лосский пытается доказать тождество своих позиций с ленинскими, ссылаясь на известное положение из работы «Материализм и эмпириокритицизм». «Материа-

¹ См. J. M. Bochenski, Contemporary European Philosophy. Berkley and Los Angeles, 1956, p. 65.

² Н. Лосский, Диалектический материализм в СССР, стр. 10.

лизм,— писал Ленин,— в полном согласии с естествознанием берет за первичное данное материю, считая вторичным сознание, мышление, ощущение, ибо в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя), и «в фундаменте самого здания материи» можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением»¹.

Совершенно очевидно, что Ленин здесь всемерно подчеркивает первичный характер материального, рассматривая психическое как свойство высокоорганизованной *органической* материи, и выступает против гилозоизма. В то же время Ленин отмечает, что в фундаменте самого здания материи можно предполагать существование способности, сходной с ощущением. Эта способность есть свойство отражения, которое не является психикой неорганической материи, как это пытается представить Лосский. Ленин, говоря о сходстве, имеет в виду прежде всего отсутствие каких-либо сверхъестественных причин (вроде «метапсихических» деятелей, обуславливающих возникновение ощущений), рассматривая появление психического как результат закономерного развития материи.

Ленинская постановка вопроса об отношении между материей и сознанием охватывала целый ряд проблем, в частности, проблемы космогонии, эволюции земли и органического мира, социальной эволюции. Решение всех этих проблем аккумулировалось в формуле диалектического материализма, определяющего отношение между материей и сознанием.

В современной буржуазной философии в настоящее время получила широкое распространение точка зрения о том, будто материализм представляет собой *узкое* по предмету исследования направление, изучающее лишь теорию *вещества* реальности; противоположностью материализма, исходя из этого определения, объявляется ментализм. Материализму противопоставляется и натурализм как концепция, охватывающая проблемы, выходящие за рамки материализма.

Эта постановка вопроса смазывает основной водораздел философской борьбы и выдвигает на первый план

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 34.

совокупность решаемых проблем, а не характер их решения. Поэтому за нее ухватились такие матерые враги диалектического материализма, как патер Г. Веттер.

Г. Веттер считает, что классическая постановка вопроса Энгельсом о двух лагерях в философии «ошибочна». «Энгельс,— пишет он,— отождествляет, как мы видим, обе проблемы: отношение между мышлением и бытием и отношение между духом и природой»¹. И далее: «Это смешение «материализма» и «реализма» не так уж безобидно, как это, возможно, вначале может показаться; оно имеет тяжелые последствия»². Действительно, последовательное проведение материализма имеет тяжелые последствия, но только для различных школ философского идеализма. Веттер, упрощая материализм, утверждает, что он связан с абсолютным отрицанием идеального и признанием единственного существования материи, т. е. вульгарный материализм выдается за единственно возможную форму материализма вообще. А раз Энгельс признает существование духа, то он «сходит» с позиций материализма, допускает «противоречия» и «непоследовательность». Точно так же и «Ленин в своем определении понятия материя, незаметно для себя, отходит от материализма»³. В действительности никакого отхода от материализма ни у Энгельса, ни у Ленина, конечно, нет.

Когда Энгельс говорит, что единство мира состоит в его материальности, то это нисколько не противоречит признанию наличия идеального, так как идеальное марксизм рассматривает как свойство высокоорганизованной материи. Буржуазная философия, начиная с Декарта, рассматривает идеальное как особую субстанцию, ограничивающую собой материальное бытие. Более того, эта субстанция есть единственная активная сила, которая формирует косную, пассивную материю. «Материя,— пишет Н. Бердяев,— по природе своей пассивна, инертна, неспособна к творческому развитию. Активен дух, а не материя»⁴.

¹ G. Wetter, *Der Dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, 1956, S. 910—911.

² Ibid., S. 313.

³ G. Wetter, *Der Dialektische Materialismus..*, S. 134.

⁴ Н. Бердяев, *Марксизм и религия*, Варшава, 1929, стр. 7.

Признание двух противоположных по своей природе субстанций породило массу теорий, пытающихся объяснить характер их взаимодействия. Возникший запутанный узел был разрушен диалектическим материализмом, который, раскрыв обусловленность идеального материальным, в то же время видит различие между ними, подчеркивает недопустимость отождествления свойства и материального субстрата, носителя этого свойства. Одновременно как возникшее явление идеальное может оказывать активное обратное влияние на ход материальных процессов, что особенно важно, по мысли Ленина, в понимании закономерностей общественного развития. Таким образом, диалектический материализм никак не укладывается в те узкие рамки, которые были искусственно созданы Веттером. Диалектический материализм — это не только теория вещества и не столько теория вещества, сколько новое научное решение основного вопроса философии — об отношении мышления к бытию, духа к природе.

Исходя из научного решения основного вопроса философии, диалектический материализм рассматривает проблемы развития природы и общества, создает научную теорию познания действительности. Он является мировоззрением марксистско-ленинских партий, теоретической основой их революционной преобразующей деятельности.

Искусственность схемы Веттера проявляется и в том, что она объединяет в один лагерь различные по своей природе философские направления. Несмотря на это, В. В. Зеньковский, который все изложение философии марксизма свел к раздуванию иероглифических ошибок Плеханова и неумеренным восторгам по поводу махизма Богданова, «выдвигает» в качестве единственного «серьезного» аргумента против диалектического материализма якобы «смещение» натурализма с материализмом.

Нисколько не больше здравого смысла и оригинальности современные защитники поповщины проявляют при рассмотрении проблем теории познания. Так, отстаивая философские позиции интуитивизма, Н. О. Лосский пытается связать онтологию с гносеологией. При этом он постоянно подчеркивает, что новая теория удачно избегает солипсизма, оставаясь на позициях идеализма, так как бытие в системе интуитивизма выходит за рамки

индивидуального. Однако эта «заслуга», приписываемая Лосским самому себе, едва ли может быть признана за интуитивизмом при объективном исследовании его системы. Дело в том, что процесс познания, по мнению Лосского, возможен лишь в том случае, если элементы мира тождественны сознанию, так как иначе невозможно преодолеть пропасти между сознанием и бытием. «Согласно теории интуитивизма,— пишет он,— истинное знание об элементе мира А (идее, событии и т. п.) достигается в том случае, если *сам этот элемент мира* становится благодаря направленному на него акту знания предметом и содержанием знания, т. е. объективной стороной знания»¹. При этом делается замечание, что «преимущество этой теории перед другими теориями, например перед теорией Гуссерля, состоит в том, что она для объяснения свойств истины не нуждается ни в каком *удвоении* мира, ни в каком допущении *особого царства истин-идей*»².

Если говорить о феноменологической философии Гуссерля, то она действительно, применяя метод феноменологической редукции, «выносит» реальный мир «за скобки» и объявляет единственным объектом философского изучения мир формальных сущностей, их структуры и отношения внутри системы философии как строгой науки. «Вынесение» реального мира за «скобки» привело к созданию системы логических сущностей, напоминающей многочисленные учения средневековой схоластической философии с тем лишь отличием, что эта система объявляется «научной», представляющей своеобразную метафизику всякой науки.

Что же касается интуитивизма Лосского, то на его основе также нельзя решить проблемы отношения между миром сознания и материи, ибо от внепространственного и вневременного «субстанционального деятеля» нельзя перейти к реальному миру, существующему в пространстве и времени, какие бы спекулятивные ухищрения для этого не применялись. Если весь мир рассматривать в качестве содержания знания субъекта, то мы опять возвращаемся к абсурдной и избитой солипсистской концепции.

¹ «Энциклопедия философских наук», вып. I, Логика, М., 1913, стр. 15.

² Там же.

Действительно, если не существует никакого удвоения мира относительно субъекта ни в аспекте идей, ни в аспекте материи, то мир, естественно, должен исчерпываться миром сознания индивида.

Субъективизм Лосского ярко проявляется и в попытках отыскать критерии истинности философских идей. Он считает, что истина должна иметь вечное, тождественное и общеобязательное значение; поскольку бытие имеет рациональную природу, то и истина, полученная путем интеллектуальной интуиции, должна иметь рациональный, а не иррациональный характер, как это полагал Бергсон. Однако если каждый индивид обладает способностью интуиции, которая поставляет ему общеобязательные истины, то непонятно, почему существует между людьми масса разногласий, и даже между такими близкими по своему характеру философами, как Лосский и Бергсон. Остается допустить, что Лосский получил какое-то особое «озарение» свыше, которое позволило ему открыть истину. Но в таком случае система Лосского имеет не менее иррациональную природу, чем система Бергсона. В этом отношении более последовательную, с точки зрения идеализма, позицию занимает Н. Бердяев, когда он рассматривает личность не как естественную, а как спиритуалистическую категорию. Но вместе с тем в системе Бердяева выступают очевидными конечные выводы идеализма, приводящие к мистике, к отказу от рациональных доказательств и науки.

Вполне понятно, что подобные позиции не могут быть сколько-нибудь прочной базой для критики теории познания диалектического материализма, и эта «критика» строится главным образом либо на сознательных передержках, либо на непонимании действительного содержания диалектического материализма. Отсюда наличие противоречивых толкований марксистской философии в буржуазной литературе. Так, например, Б. Рассел в своей «Истории западной философии» утверждает, что для марксизма «является существенным отрицание реальности «чувственного опыта», как он понимался британскими эмпиристами»¹, тогда как Лосский считает, что Ленин отождествляет ощущение и мышление. Лосскому было

¹ B. Russell, A History of Western Philosophy. New York. 1945, p. 784.

бы достаточно хотя бы просмотреть «Материализм и эмпириокритицизм», «Философские тетради» Ленина, чтобы понять всю нелепость своего утверждения. Ленин постоянно подчеркивает качественную особенность абстрактного мышления по сравнению с ощущениями, восприятиями, представлениями. Буржуазная философская мысль вращается в рамках традиционного антагонизма между эмпиристами и рационалистами и оценивает любую философскую систему с точки зрения неразрешимости этого антагонизма. Однако это приемы мышления, типичные для любого метафизика, который рассуждает по принципу: да — да, нет — нет, что сверх того, то от лукавого. Диалектический материализм раскрывает научную несостоятельность такого одностороннего подхода к анализу процесса познания, показывая, что как чувственный опыт, так и абстрактное мышление адекватно отражают действительность, но сами по себе они отражают действительность односторонне. Точно так же диалектический материализм разрешил спор между рационализмом и эмпиризмом по вопросу о природе общих понятий. Но этот факт вызывает сомнения у патера Г. Веттера. «Также в этой области,— пишет он иронически,— отстаивается советский «приоритет»: не Фома Аквинат разрешил проблему универсалий, но марксистско-ленинская философия!»¹

Если Фома Аквинат действительно является «предшественником философии марксизма», как об этом говорит Веттер, то с точки зрения ортодоксального католицизма его необходимо исключить из числа святых. Но Фома Аквинский «может быть спокоен», так как его «философия» так же далека от диалектического материализма, как и платоновский идеализм. Действительно, трудно найти что-либо сходное между учением, научно рассматривающим мир и утверждающим, что его единство состоит в *материальности*, и средневековыми выдумками схоластов о всеобщей иерархии вещей, где низшая ступень принадлежит пассивной материи, а высшая — активной духовной творческой силе — божеству. Средневековые схоласты рассматривали идеи в качестве действительной творческой сущности вещей; и эти отделенные от вещей идеальные творческие сущности, в той или

¹ G. Wetter, Der Dialektische Materialismus, S. 523.

иной их форме, наделялись божественной неземной природой, принципиально отличной от природы земных вещей. Общая творческая сущность вещей для ортодоксального теолога всегда находится вне вещей, поскольку обратное утверждение равносильно отрицанию бога. Поэтому так преследовались за «ересь» сторонники номинализма, посягнувшие на самостоятельное значение универсалий.

Диалектический материализм в отличие от различных форм философского идеализма, являющихся базой теологии, не обожествляет универсалий, но с позиций научной гносеологии доказывает, что общее не может существовать вне индивидуального, а существует лишь через индивидуальное. Общее так же объективно, как и индивидуальное: это не просто результат рассудочного абстрагирования в рамках субъективного, как это пытался изобразить метафизический материализм.

С пониманием диалектической природы бытия теснейшим образом связан анализ диалектики процесса познания, который является отражением бытия. В познании фиксируются не только индивидуальные предметы, но и то общее, существенное, что присуще им. Это достигается с помощью абстрактного мышления, которое развилось у человека в процессе практики. Уже тот факт, что человека отличают от животного две важнейших специфических особенности — трудовая деятельность и абстрактное мышление, ставит эти особенности в определенную связь друг с другом.

Маркс и Энгельс в ряде своих работ показали, что трудовая практическая деятельность явилась реальной основой возникновения теоретического мышления, и это открытие сейчас стало уже прочным завоеванием теории познания. В практике общее становится действительным объектом человеческого познания. Выделение общего происходит в процессе трудовой деятельности человека, когда к объектам с различными индивидуальными качествами и свойствами применялись одни и те же орудия труда. Этот процесс реальной генерализации фиксировался в понятиях, так как чувственный опыт не выделял общего из индивидуального. Исследования древних неразвитых языков показывают, что в них имя и глагол вначале не дифференцированы. Это доказывает наличие органической связи процесса образования «универсалий» с реальной практической деятельностью человека. Эта

связь отмечена и в более поздние времена, когда начал формироваться ряд математических наук, в частности геометрия. Оказывается, возникновение основных исходных геометрических понятий происходило в процессе практики измерения площадей. Так, например, возникновение такого общего понятия, как «треугольник вообще», которое, начиная с Беркли, является объектом многочисленных идеалистических спекуляций, происходило в ходе практики древних египтян, которые вначале вырабатывали неточные эмпирические формулы для измерений площадей: прямоугольника со сторонами a , b , c , d — $\frac{a+c}{2} \cdot \frac{b+d}{2}$; треугольника — $a \cdot \frac{b}{2}$ ¹. Это же характерно и для древних римлян. Так, древнеримский математик Юний Модерат Колумелла (1 век н. э.) определяет площадь равностороннего треугольника следующим образом: $\frac{1}{3}a^2 + \frac{1}{10}a^2 = S^2$. Исходя из этой длительной практики, теоретическим мышлением была создана точная формула $S = \frac{1}{2}bh$. Таким образом, процесс создания универсалий не является по своему характеру мистическим, связанным с наличием особой интуиции, особого божественного озарения, и т. д. Это реальный процесс, связанный с практикой человека, которая явилась основой человеческого понимания объективной диалектики единичного и общего в действительности.

Позднее, однако, проблеме универсалий был придан характер сверхъестественного, что было связано с отделением умственного труда от физического. Все прочнее складывалась иллюзия о том, что теоретический процесс — это самостоятельный процесс, не зависящий от практики. Его источник стали искать в потустороннем, «абсолютном» мире. Так теория познания послужила базой теологии, точнее, гносеология была искажена в угоду теологии, которая поддерживалась господствующими эксплуататорскими классами. Высшей идеей была объявлена божественная идея, из которой делались попытки вывести весь реальный мир. Так возник новый

¹ Г. Цейтен, История математики в древности и в средние века. М.—Л., 1938, стр. 22.

² В. Бобынин, Исследования по истории математики, т. III, М., 1896, стр. 11.

иллюзорный мир идей и соответствующая ему теория познания. Заслуга материализма вообще, диалектического материализма в особенности, как раз и состоит в том, что он ликвидирует этот иллюзорный мир идей и показывает, что нет реальных божественных универсалий.

Из сказанного выше должно быть ясно, что в понимании бытия и познания диалектический материализм смешно соединять с теологией Фомы Аквинского. Нельзя сказать, что это совсем непонятно и патеру Г. Веттеру, ибо он с большим упорством нападает на ряд важнейших положений марксистско-ленинской гносеологии. Особое недовольство Г. Веттер выражает по поводу марксистского понимания практики как критерия истины. При этом собственное непонимание он стремится изобразить в качестве «невежества» своего теоретического противника. Так, Г. Веттер приводит общеизвестное положение Ф. Энгельса о кантовской неуловимой «вещи в себе», которой в процессе практики приходит конец, и замечает по этому поводу: «Против этих аргументов Энгельса восстает сильная критика, в которой выясняется, что Энгельс совсем не понял Канта»¹.

Каково же содержание этой «сильной критики»? Оказывается, что для Канта явление — это лишь *результат*, который субъект получает в процессе эксперимента и индустрии через воздействие вещи в себе, и поэтому о действительных качествах этой вещи субъект имеет весьма слабое представление.

Диалектический материализм считает, что *образ* объективного мира возникает у человека как результат воздействия на его органы чувств внешних предметов и явлений. Энгельс предвидел тот возможный агностический аргумент, который выдвигает патер Г. Веттер. И при более внимательном чтении Энгельса легко понять, что добавление Веттером в кантианскую формулу терминов эксперимент и индустрия не является доказательством того, что Энгельс не понял Канта. Энгельс прекрасно разбирался в содержании кантианской философии, и поэтому он в качестве аргумента выдвигает не *результат* воздействия «вещи в себе» на субъекта, а *проверку* этого результата в процессе воздействия субъекта на «вещь в себе», проверку соответствия определенных идеальных

¹ G. Wetter, Der Dialektische Materialismus, S. 526.

представлений и действительности. Совпадение теоретического предвидения с результатом практической деятельности и есть доказательство адекватности теории. Агностик не может вразумительно объяснить, почему происходит движение субъективных представлений, их порядок, смену. Он видит причины этих процессов в субъективных факторах — в привычке, способностях произвольного мышления и т. д. Но эти «основания» сами нуждаются в объяснении, тогда как диалектический материализм показывает их зависимость от объективного мира. Если адекватно познаны законы и условия осуществления того или иного явления, то можно верно предсказать его реализацию вне зависимости от того, совершается она в первый или в сто первый раз, т. е. вне зависимости от субъективной привычки, а также с таким постоянством и последовательностью, которая исключает всякий произвол. Это и будет доказательством того, что *результат* воздействия вещи в себе на субъекта есть адекватный образ, а не явление, не имеющее ничего общего с «вещью в себе».

После вышесказанного можно по достоинству оценить и заявление известного логического позитивиста Ф. Франка о том, будто марксистское учение об истине является по своему характеру прагматистским¹. Для прагматиста истинным является то, что полезно; для марксиста истина — адекватное отражение действительности, т. е., как говорил Ленин, полезно то, что является истинным. Противоположность диалектического материализма и прагматизма была «не замечена» Франком, и этот просмотр характерен также для союзника Франка по борьбе с диалектическим материализмом — Бохенского, который утверждает, будто в теории познания марксизма «истина есть то, что ведет к успеху»². Бохенский находит «противоречие» в диалектическом материализме: если истина есть функция от наших потребностей, тогда знание не может быть копией реальности³. Спрашивается, где нашел это противоречие Бохенский? В диалектическом материализме его не существует, так как ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин никогда не рас-

¹ См. *Ph. Frank, Modern Science and Its Philosophy*, New York, 1955, p. 203.

² *I. Bochenski, Contemporary European Philosophy*, p. 68.

³ Там же, стр. 69.

сматривали истину в качестве величины, зависимой от потребностей человека. Это противоречие есть плод довольно грубой фальсификации марксистско-ленинской философии.

Было бы наивным предполагать, что все эти тонкости теории познания интересуют защитников религии сами по себе, с точки зрения «чистой науки». Современный агностицизм в любых его формах используется как предлог для утверждения правомерности мистических форм познания, а главное — допущение его объекта в виде божества.

В этом отношении представляет интерес книга Мэри Б. Хесс, читающей лекции по философии естествознания в университете г. Лидса (Англия), «Наука и человеческое воображение. Аспекты истории и логики физической науки». Автор стремится доказать абсурдный тезис о том, что будто бы средневековое христианство не тормозило развития науки, а, наоборот, способствовало ему. «Влияние христианства на натуральную философию,— пишет она,— не было между тем отрицательным»¹. Эта точка зрения при рассмотрении важнейших вопросов истории науки приводит автора к циничным попыткам оправдания сожжения Дж. Бруно и судилища над Галилеем. «Это была,— пишет М. Хесс,— реакция людей, которые находили, как они думали, разрушение цельной структуры мира безответственными спекуляциями, которые в это время не имели даже достаточной очевидности в свою поддержку»².

Мэри Хесс довольно подробно описывает новые достижения современной физики и математики. При этом философская интерпретация тех открытий, которые были сделаны Лобачевским, Риманом и Эйнштейном, а также развитие математической логики дается исключительно с позиций логического позитивизма Рассела и операционализма.

Позитивизм, как известно, претендует на научное разрешение всех проблем, считая единственно реальным объектом науки интеллектуальные логические и математические отношения, а также совокупность операций, которые мы имеем в опыте. Однако здесь следует отме-

¹ *M. Hesse, Science and the Human Imagination, New York, 1955, p. 38.*

² Там же, стр. 35.

тить, что позитивизм, претендуя на научность и в то же время ставя научному познанию определенные границы, тем самым признает правомерность *ненаучных* форм познания, которые якобы должны быть могущественнее науки.

Это положение позитивизма было подхвачено М. Хесс, с тем, чтобы еще и еще раз «доказывать» правомерность религиозных фантазий. «Любая аналогия в науке,— пишет она,— будь то механическая, математическая или историческая, может быть более или менее адекватна, и если мы примем, что это есть потенциально описание реальных отношений в природе, то мы можем критиковать это на основаниях, которые могут быть чисто научными, но также на основаниях, которые могут возникнуть из более общих рассмотрений природы и универсума — основаниях, которые являются в конечном счете религиозными и метафизическими»¹. М. Хесс полагает, что поскольку в науке в настоящее время подвергаются изучению такие объекты, как электрон, которые не являются объектами опыта в юмовском смысле этого слова, то с одинаковым успехом можно сделать предметом изучения такой духовный объект, как божество. О совместимости логического позитивизма с религией говорит также Ф. Капльстон в своей книге «Современная философия». «Я не полагаю,— пишет он,— будто все философы, придерживающиеся более или менее позиций логического позитивизма, являются материалистами в том смысле, что они слабо верят в любую спиритуалистическую реальность. Ибо имеются логические позитивисты, которые являются верующими христианами»².

Таким образом, следует признать тот факт, что логический позитивизм так или иначе совместим с религиозными верованиями. Более того, в действительности современный позитивизм выступает как утонченная форма *примирения* науки с религией. Не случайно Ф. Франк все время полемизирует с основными положениями работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», в которой раскрыто значение махизма (один из теоретических источников взглядов Ф. Франка)

¹ M. Hesse, Science and the Human Imagination, p. 154.

² F. Copleston, Contemporary Philosophy, London, 1957, p. 31.

как дороги к поповщине. Франк считает спорным вопрос о том, является ли система Фомы Аквинского последним словом философии, но он, бесспорно, признает исходные принципы позитивизма Дюгема, который, однако, одновременно защищал томистскую метафизику. Франк утверждает, что его сильно поразила попытка Дюгема внести соответствие между «новым позитивизмом» и томистской метафизикой. Но если «додумать» до конца принципы позитивизма, то мы найдем в этой попытке их закономерное развитие.

Идеалистические и в конечном счете религиозные выводы действительно вытекают из позитивистского толкования природы познания и закономерностей развития науки, но они сразу же теряют основания при диалектико-материалистическом анализе этих проблем. Диалектический материализм не ограничивает прав научного исследования пределами субъективного опыта, давая материалистическую трактовку также и космологических проблем и не оставляя места для мистического опыта и религии. С точки зрения диалектического материализма становится ясной нелепость отождествления таких объектов познания как электроны и мистических фантазий божества, потому что электроны открыты наукой как объективная реальность, как материальные частицы, получившие экспериментальное подтверждение своего существования, и более того, используемые практически в ряде приборов, например электронных микроскопах, тогда как все «доказательства» существования божества при ближайшем их рассмотрении оказывались просто фантазией или шарлатанством.

Между тем для позитивиста и электрон и бог являются *одинаковыми* метафизическими сущностями, ибо их нельзя «увидеть» или вообще зафиксировать чувственно. Эти позиции позитивизма вытекают из непонимания диалектической природы объекта и природы абстрактного мышления. Позитивизм скатывается к неокантианскому символизму, который рассматривает человека не как животное *разумное*, а как животное *символическое*, считая это специфической особенностью человека и залогом успеха его движения по пути цивилизации¹. Однако попытка неокантианства заменить

¹ См. E. Cassirer, An Essay on Man, Yale, 1944, p. 26.

разум произвольной символической, сблизить научное мышление с мифологическим, более того, стремление доказать тождественность их природы никак не может способствовать движению человечества по пути прогресса. Современная цивилизация выросла в результате мощного развития производительных сил, связанных с развитием науки, адекватно отражающей законы природы.

На основе обобщения истории философии и естествознания диалектический материализм устанавливает, что нельзя свести методологию науки к одностороннему преувеличению роли какой-то одной стороны единого процесса познания. Кроме того, неверно распространять методологию какой-либо одной науки на другие в качестве всеобщей. Если математика акцентирует внимание на дедукции, то это едва ли можно сказать о таких науках, как физика, экспериментальных по преимуществу.

Обобщение истории философии и отдельных наук позволило диалектическому материализму сформулировать основные законы диалектической логики, устанавливающей соответствие между познанием и действительностью. Если формальная логика, абстрагируясь от процесса развития, считает основным законом мышления закон тождества, то Ленин в качестве ядра диалектики рассматривает закон единства и борьбы противоположностей, исходя из того, что развитие составляет наиболее существенную черту объективного мира. Этот закон вызывает особенно резкие нападки противников диалектического материализма, но их аргументация вращается главным образом вокруг того тезиса, который еще в 1929 г. был высказан Н. Бердяевым в его статье «Марксизм и религия». «Маркс и Энгельс,— писал тогда Бердяев,— учат, что материальная действительность, лишенная разума и мысли, развивается по диалектическому закону, через противоречие. Таким образом, то, что применимо лишь к логике, к мысли, к движению идей, они применили к материи и материальным процессам»¹. Этот тезис почти дословно повторяет и Г. Веттер².

Свое возражение Веттер пытается обосновать ссылкой на Гегеля, который применил закон «тождества про-

¹ Н. Бердяев, *Марксизм и религия*, стр. 6.

² См. G. Wetter, *Der Dialektische Materialismus*, S. 134—135.

тивоположностей» лишь к сфере мысли, так как вся действительность совпадала у него с мышлением. Но дело в том, что ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин нигде не утверждали, что они остаются в рамках гегелевской диалектики, более того, Маркс подчеркивал, что его метод прямо противоположен гегелевскому, имея в виду идеалистическую основу гегельянской методологии. Если для Гегеля материя была инобытием идеи, чуждым развитию во времени, то Маркс рассматривает материальный мир как активный, способный к самодвижению, саморазвитию, что подтверждается как открытиями в области естествознания, так и социологией. Поэтому Лосский выдвигает иного рода аргумент против диалектики. Он уже признает, что в мире совершаются изменения и что самой действительности присущи противоположности, но, «однако,— по мнению Лосского,— всякое изменение есть единство противоположностей, а не их тождество, нарушающее закон противоречия»¹. В этой связи следует воспроизвести ленинскую формулировку закона. «Тождество противоположностей,— пишет Ленин,— „единство“ их, может быть, вернее сказать? хотя различие терминов тождество и единство здесь не особенно существенно. В известном смысле оба верны) есть признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих*, противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа и общества *в том числе*). Условие познания всех процессов мира в их *самодвижении*», в их спонтанейном развитии, в их живой жизни, есть познание их, как единства противоположностей»².

Быть может Лосский ломится в открытую дверь, так как Ленин тоже говорит о единстве противоположностей? Однако сходство здесь чисто терминологическое, тогда как различие по существу. Лосский, как это можно видеть из вышеприведенного его высказывания, *противопоставляет* тождество противоположностей их единству. И это не случайно: дело в том, что он соглашается признать наличие противоположностей как *ставших*, но по сути дела отрицает становление, когда противоположности тождественны. Отсюда происходит и абсо-

¹ N. O. Lossky, History of Russian Philosophy, p. 350.

² В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 357—358.

лютизация закона противоречия. Согласно этому закону об объекте в одном и том же отношении нельзя высказывать двух противоположных суждений. Однако, когда наука занимается изучением *процессов*, она вынуждена отступать от этого закона. Так, например, в политической экономии Марксом было установлено, что в парах противоположных суждений: товар продается по стоимости — товар продается не по стоимости; стоимость рождается в процессе обращения — стоимость рождается не в процессе обращения, — оказываются оба суждения истинными. Если мы будем исследовать более простую форму процесса, скажем, механическое движение, простое перемещение тела, то и здесь стремление остаться в рамках закона противоречия порождает неисчислимы трудности, так как простое перемещение тела уже есть противоречие. Признавая факт движения, мы вынуждены признать, что движущееся тело в каждый данный момент времени и находится и не находится в данной точке пространства, иначе следует считать правильными аргументы Зенона против движения, которые строились на одностороннем понимании свойств пространства и времени только как прерывных.

Между тем враги диалектики вновь и вновь повторяют заученную в школе фразу, что А есть А, считая ее достаточным опровержением такой развитой в научном отношении философской системы как диалектический материализм. «Движение никогда не включает такого противоречия, — пишет Абу Саид Айюб в книге «История философии восточной и западной». — Движущееся тело не находится в различных точках в *один и тот же момент времени*; оно находится в различных точках в различные моменты времени»¹.

Такого рода аргументы против диалектики являются широко распространенными, но от этого они еще не приобретают основательности. Ни Энгельс, ни Ленин, анализируя механическое перемещение, не утверждают, что тело в один момент времени может находиться в различных точках пространства. В действительности движение есть единство пространства и времени, и пространственное перемещение тела происходит не в непод-

¹ «History of Philosophy Eastern and Western», v. II, London, 1953, p. 404.

вижном времени. Суть диалектики движения состоит в том, что о перемещающемся теле нельзя ограничиться утверждением, что оно находится в данной точке. В случае движения нахождение в данной точке есть одновременно выходение за ее пределы. Поэтому тело и находится и не находится в данной точке, т. е. А есть В и А не есть В одновременно и в одном и том же отношении.

Стремление современных защитников мистики и религии «опровергнуть» законы развития теснейшим образом связано с попытками отрицания социального прогресса и его законов. В частности, философствующие белоэмигранты всеми силами стремятся доказать, что Октябрьская революция, которая послужила исходным пунктом превращения отсталой полуфеодальной России в передовую индустриальную социалистическую страну, не имеет никакого значения для прогресса.

Аналогичным образом делаются попытки опорочить теоретическое обоснование учения о классовой борьбе и диктатуре пролетариата, «опровергнуть» материалистическое понимание истории. Однако это «опровержение» ведется по сути дела с тех идеалистических позиций, которые как наиболее поверхностные были уже давно преодолены в ходе развития науки.

Типичной в этом отношении можно считать точку зрения американского социолога Ч. Элвуда. «Жизненная слабость марксистского социализма,— пишет Чарлз Элвуд,— состоит в том, что он чрезмерно подчеркивает роль экономического элемента»¹. Это декларативное обвинение в преувеличении роли экономики «разъясняется» им путем противопоставления собственного понимания сущности исторического процесса. «Ключом к социальному прогрессу,— продолжает Элвуд,— является очевидно образование (education), которое дает человеку понимание того, как он может контролировать себя, свою цивилизацию, или культуру и физическую природу»².

Если образование, воспитание является действительным ключом истории, то остается только удивляться, что в капиталистическом мире до сих пор царит эксплу-

¹ *Ch. Ellwood, Sociology, Principles and Problems, 1943, p. 349.*

² Там же, p. 363.

атация, нищета и моральная деградация. История знает немало проповедников, которые обращались с самыми наилучшими пожеланиями, с идеальными проектами к обществу, и вряд ли Элвуд может перещеголять их в красноречии, но все эти проекты остались на бумаге.

В отличие от этой, оторванной от практической жизни, болтовни марксизм-ленинизм опирается на коренные интересы передовых классов, которые возникают в ходе исторического развития производства, и объективные законы этого развития, что дает возможность заменить утопические схемы построения идеального общества научным предвидением. Так, Марксом было установлено, что в ходе исторического развития будет ликвидирована частная собственность на орудия и средства производства, а вместе с тем и буржуазное общество, которое сменится социалистическим. Ленин научно предсказал, что в эпоху империализма возможна победа социализма в одной, отдельно взятой стране. Это предсказание базировалось на открытом Лениным законе неравномерности экономического и политического развития капитализма в эпоху империализма и методологических принципах материалистического понимания истории, и получило *практическое* подтверждение — самую придирчивую проверку жизнью. Однако материалистическое понимание истории вновь и вновь ставится под сомнение буржуазными социологами, потому что научный анализ фактов убедительно приводит к выводу о неизбежности победы социализма и гибели буржуазных производственных отношений. В этой истине не заинтересован класс капиталистов, а если истина затрагивает чьи-либо интересы, то, как это справедливо было замечено еще Лейбницем, она будет опровергаться даже в том случае, если представляет из себя первую строчку таблицы умножения.

Так, Карл Федерн заявляет, что тот факт, что человек вначале думает, а потом делает, доказывает якобы несостоятельность исторического материализма. «Мы видели,— пишет он,— что все производительные силы открываются и применяются человеческим интеллектом»¹.

¹ K. Federn, *The Materialist Conception of History. A Critical Analysis*, London, 1939, p. 25.

Следует прежде всего заметить, что Маркс не отрицает того, что человек вначале думает, а потом уже делает. Суть же исторического материализма состоит в том, что человек не может по произволу создать любую экономическую структуру общества; характер экономического строя зависит от уровня развития производительных сил. Более того, осознание необходимости изменения общественных отношений происходит тогда, когда для этого созревают необходимые объективные предпосылки.

Человек в своей сознательной деятельности преследует вполне определенные цели, однако совокупный результат получается часто совершенно неожиданным для индивида и не зависит от его воли. Это и имеет в виду Ленин, когда говорит, что материальные отношения складываются, не проходя через сознание человека.

Карл Федерн не может выдвинуть против материалистического понимания истории ни одного серьезного аргумента, а его вышеприведенные рассуждения бьют мимо цели. Обычно современные буржуазные философы единственной движущей силой производства считают уровень развития духовной культуры человечества, сознания. Однако история дает такой материал, с которым не может справиться идеализм. Чем, например, объяснить упадок производства в рабовладельческом обществе в последние фазы его существования, несмотря на то что уровень духовной культуры оставался сравнительно высоким? Почему производительные силы в эпоху феодализма сделали шаг вперед по сравнению с рабовладельческим обществом, хотя в культурном отношении наблюдается противоположная картина?

Марксизм объясняет эти явления, считая, что определяющими в развитии производительных сил являются производственные отношения. Буржуазная философия обычно ищет самую последнюю, «абсолютную» причину общественного развития. Марксистско-ленинская философия не ищет такой последней причины, так как ее не существует. Точка зрения исторического материализма состоит в том, что главным, определяющим в жизни общества является экономика общества. Исторический материализм, выдвинув понятие общественно-экономической формации, показал взаимодействие производительных сил и производственных отношений. Только с

позиций исторического материализма можно объяснить общественное развитие во всем его конкретно-историческом своеобразии.

Диалектический и исторический материализм является идеологическим оружием пролетариата, его конечные выводы совпадают с коренными интересами трудящихся. Ленин, обосновывая принцип пролетарской партийности, требовал при анализе законов развития общественно-экономической формации становиться на позиции определенного класса. Этот принцип подвергается злобным нападкам и искажениям. Так, например, Г. Веттер стремится вывести марксистский принцип партийности из философских воззрений русских славянофилов, которые-де утверждали, что истина не может быть результатом только теоретического, но жизненного понимания, личностного отношения к действительности¹. Это личностное отношение к действительности приводило к тому, что существование бога считалось истиной постольку, поскольку без бога мистики не могли никак обнаружить смысл человеческого существования. Таким образом, теория выступает у них как нечто зависимое от желаний субъекта, а более конкретно — как служанка теологии.

Если Веттер стремится доказать, что ленинизм — это чисто русское явление, являющееся теоретическим продолжением славянофильства и бакунизма, то Лосский и Зеньковский, считая специфической особенностью русской философской мысли ее религиозность, видят в ленинизме результат западных влияний.

Однако философствующие попы, с открытым забралом выступающие против марксизма, никак не хотят видеть, что корни ленинизма лежат не в писаниях славянофилов, а в появлении в России пролетариата, в возникновении новой системы мировых экономических и политических отношений — империализма, в силу чего ленинизм имеет не только национальное и не столько национальное, сколько интернациональное значение.

Ленинизм возник как закономерное развитие прогрессивной общественно-политической и философской мысли человечества. Его родиной оказалась Россия, в силу того что она была центром всех противоречий империализма.

¹ См. G. Wetter, *Der Dialektische Materialismus*, S. 143.

С одной стороны, в России наблюдался интенсивный рост крупной промышленности, с другой стороны — пережитки феодализма в сельском хозяйстве. Русский капитализм эксплуатировал национальные окраины, вместе с тем сама Россия была страной, зависимой от иностранного капитала. Все эти факторы, вместе взятые, значительно углубили и обострили социальные противоречия между пролетариатом и буржуазией, между крестьянством и помещиками. Ленинизм и возник как отражение этих глубочайших противоречий империализма, получивших наиболее яркое выражение в России.

Поэтому нельзя объяснить возникновение ленинизма лишь «западными» влияниями, тем более влиянием славянофилов. Ленинизм есть марксизм эпохи империализма и пролетарских революций, перехода от капитализма к социализму, построения коммунизма. Ленинский принцип партийности не имеет ничего общего со славянофильским «личностным» отношением к действительности. Этот принцип означает лишь, что если буржуа, прикрываясь лозунгом объективизма, анализирует проблемы рационального ведения капиталистического хозяйства, т. е., как в свое время отмечал Энгельс, превращает политэкономия в науку *обогащения*, обходя, таким образом, *главные* черты капиталистических производственных отношений, а именно — антагонизм между пролетариатом и буржуазией, то марксист все время имеет в виду именно этот главный факт, определяющий ход исторического развития. Так принцип пролетарской партийности совпадает с высшей научностью в изучении явлений, не имеющей ничего общего с мистическими бреднями славянофилов.

Марксисты не скрывают того, что выражают коренные интересы пролетариата и что теория марксизма является идеологическим оружием рабочего класса. И именно это вызывает яростные нападки на марксизм со стороны современных реакционеров от философии: неосхоластов, неопозитивистов, христианских экзистенциалистов и т. д., запутавшихся в паутине собственной бесплодной мистической болтовни. Эти схоласты претендуют на выражение «всеобщего человеческого интереса», не связанного с делением общества на классы. Но эта претензия — лишь своеобразная вуаль, прикрывающая эксплуататорский характер религиозной идеоло-

гии. Тайну христианства в свое время выдал Бердяев, и это тем более важно отметить, что сам Бердяев является ярким защитником религии и мистики. «Мы, христиане,— писал он,— должны бесстрашно признать, что христианство, искаженное людьми, в истории приспособленное к их интересам, действительно дает поводы к построению теории, что «религия есть орудие эксплуатации». Христианство, или вернее христиане, действительно часто защищали богатых и сильных мира сего, действительно оправдывали существующее социальное зло и несправедливость»¹.

Большой исторический опыт масс срывает маску с лицемерных проповедников «человеколюбия»; церковь — в прошлом наиболее массовая идеологическая организация — теряет своих сторонников среди трудящихся, которые в борьбе против эксплуататоров вооружаются марксистской теорией, научно объясняющей законы исторического развития. Именно этим обусловлено появление многочисленных трудов, написанных служителями церкви, «опровергающих» диалектический материализм. Но окончательная победа марксизма среди трудящихся, все еще подверженных влиянию религии, так же неизбежна, как неизбежна гибель царства эксплуатации, как неумолим ход истории.

¹ Н. Бердяев, *Марксизм и религия*, стр. 21.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

СУБЪЕКТИВИЗМ В ОЦЕНКЕ ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

За более чем сорокалетний период существования советской власти философская наука в СССР прошла большой и славный путь. Философия как мировоззрение развивалась в Советском Союзе на основе изучения и обобщения практики социалистического строительства, великих открытий, сделанных советской и мировой наукой в области естествознания, в непримиримой и острой борьбе против буржуазной идеологии и ревизионизма.

Сейчас, в эпоху развернутого строительства коммунизма в СССР, в период, когда социализм побуждает во многих странах мира и превратился в могущественную мировую систему, изучение истории марксистско-ленинской философии приобрело важное историческое и международное значение.

ЦК КПСС в постановлении от 9 января 1960 г. «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» поставил важнейшие задачи перед советской философской наукой. В частности, в постановлении указывается на необходимость создать научные работы, «разоблачающие псевдонаучные теории буржуазных, правосоциалистических и ревизионистских защитников капитализма»¹.

Несомненные успехи развития философской мысли в СССР вызывают большой интерес не только в нашей стране, но и на Западе.

В течение последнего десятилетия в капиталистических странах вышло много книг, в которых делаются попытки осветить состояние философской науки в СССР.

¹ См. «Правда», 10 января 1960 г.

Среди авторов этих книг есть прогрессивные деятели, стремящиеся действительно понять и объективно отразить развитие марксистско-ленинской философской мысли в СССР. Можно, в частности, назвать выдающегося ученого и общественного деятеля Англии Джона Бернала, который в обширном труде «Наука в истории общества» дал краткий обзор истории философии в СССР. Положительные попытки в этой области сделаны в работах Т. Павлова, М. Корнфорта, Г. Уэллса, ряда французских коммунистов, итальянского ученого Дж. Берти и др.

Но наряду с этими исследованиями, авторы которых стремятся к объективному анализу фактов и основываются на глубоком изучении конкретного материала, в буржуазных странах распространяются работы, извращающие историю философии в СССР, фальсифицирующие факты, истолковывающие их с позиций субъективизма и софистики¹.

Некоторые буржуазные «исследователи», такие как Лосский, Ланге и др., утверждают, что философская мысль в СССР после 1917 г. якобы вообще не развивалась.

Другие, претендуя на «научный» анализ и «беспристрастность», не отрицают развития философии в СССР и, излагая ее историю, даже предлагают собственную периодизацию и характеристику основных ее особенностей.

В данном разделе книги мы рассмотрим одну из таких попыток современных буржуазных «теоретиков» дать свое «толкование» истории философии в Советском Союзе.

Речь идет о книгах И. М. Бохенского «Современная европейская философия» (вышла тремя изданиями в Европе и США) и «Советско-русский диалектический материализм» (вышла двумя изданиями в Швейцарии) и о книге Г. А. Веттера «Диалектический материализм».

¹ Среди них можно назвать: сборник статей под ред. Э. Симмонса «Преемственность и изменчивость в русской и советской идеологии»; Н. Лосский, «История русской философии»; В. Зеньковский, «История русской философии», в 2-х томах; Г. Веттер, «Диалектический материализм»; И. Бохенский, «Советско-русский диалектический материализм» и «Современная европейская философия»; книги и статьи Р. Хэра, М. Ланге, Н. Бердяева и др.

Его история и система в Советском Союзе», вышедшей несколькими изданиями.

Президент католического философского общества Бохенский так же, как откровенный иезуит Веттер, чью книгу он часто упоминает как весьма «солидный» труд, подчеркнуто претендует на «научную объективность» в изложении истории философии в СССР. Но в действительности ложные обобщения и фактические ошибки составляют самое суть объемистых книг как Веттера, так и Бохенского. Авторы остаются «верными себе» даже при изложении, казалось бы, бесспорных положений. В этих «трудах» со всей очевидностью проявляется методологическая беспомощность современного идеализма. Субъективизм в оценке истории философии может лишь извратить истину. И это находит яркое подтверждение на каждой странице книг Бохенского и Веттера.

Прежде чем перейти к непосредственному разбору субъективистских извращений истории философии в СССР Веттером и Бохенским, следует оговориться, что эти два автора представляют по сути дела одну и ту же точку зрения. И если Бохенский в некоторых местах поздних изданий своей книги еще пытается претендовать на «объективность» и «полемизирует» с Веттером, то последний лишь повторяет мнение Бохенского, не внося почти ничего нового по сравнению с ним. Чего стоит эта, с позволения сказать, «полемика», видно из обобщающего высказывания Веттера, который, заключая свою книгу, объявляет: «В оценке общего, собственно философского значения диалектического материализма мы можем, развивая взгляд Бохенского, присоединиться к нему. В ходе изложения мы вновь и вновь находили и выявляли подтверждение многим положениям, выдвинутому Бохенским»¹. Десятки раз в книге Веттера мы встречаем ссылки на «отличную книгу» Бохенского и на его выводы².

Все это дает нам право не рассматривать в отдельности взгляды Бохенского и Веттера, а остановиться на взглядах Бохенского как более откровенного и прямого врага марксизма-ленинизма.

¹ G. A. Wetter, *Der Dialektische Materialismus*, Wien, 1958, S. 627.

² Ibid., S. VII etc.

Непременная сила и жизнеспособность марксистско-ленинской философии заключается в ее строгой научности, материалистическом истолковании явлений природы, общественной жизни и мышления, в ее строгой партийности, последовательном интернационализме.

Марксизм возник в Германии и в течение длительного периода разрабатывался Марксом и Энгельсом в Англии. Несмотря на это, даже самые злобные враги марксизма никогда не пытались назвать его «немецким» или «английским» идейным течением. Международный характер идей Маркса и Энгельса был ясен даже для людей, поверхностно знакомых с марксизмом.

Новый этап в развитии марксизма-ленинизма был тесно связан с развитием революционного движения в России. Именно тот факт, что Россия в конце XIX — начале XX в. стала страной, в которой особенно резко выявились противоречия империализма, что трудящиеся массы России во главе с пролетариатом стали авангардом мирового революционного движения, и послужил причиной того, что ленинизм как марксизм эпохи империализма и пролетарских революций, перехода от капитализма к социализму, построения коммунизма возник в нашей стране. Ленинизм является интернациональным учением, идейным знаменем пролетарских масс и других слоев трудящихся, борющихся за освобождение от гнета капитала, за торжество социализма и коммунизма.

Буржуазные идеологи и ревизионисты неоднократно пытались объявить ленинизм «национальным» течением, якобы приемлемым только для российской действительности. Известно, какой провал потерпели эти заявления в ходе развития мирового революционного движения. Все передовое человечество во главе с коммунистическими и рабочими партиями всех стран идет ныне вперед по пути, указанному Лениным, под идейным знаменем ленинизма.

Бохенский же вопреки действительности упорно пытается «обосновать» свои домыслы о том, что ленинизм сугубо «русское» явление. Он заявляет при этом, «что русские идеологически подавляют все другие народы, в том числе и нерусские народы СССР».

Свои рассуждения об истории философской мысли в СССР Бохенский начинает с заявления, что речь в данном случае может идти лишь об истории «советско-

русской» философии. Бохенский пытается утверждать, что «советская философия» разрабатывается только русскими учеными. «Обосновывается» это следующим образом: «В советской философии русские господствуют над прочими; вклад остальных советских наций остается побочным»¹.

Всем очевидно, что это утверждение расходится с конкретными фактами, не выдерживает ни малейшей критики. За годы Советской власти выросли национальные кадры философов всех без исключения народов СССР. Институты и секторы философии Академий наук союзных республик в творческом содружестве с Институтом философии Академии Наук СССР и философами, работающими в высших учебных заведениях всех республик, разрабатывают кардинальные проблемы философской науки.

Ясно, что заявления Бохенского о «гегемонизме» русских философов в СССР не имеют ничего общего с действительностью и основаны на полном незнании развития советской философской науки.

Далее. Бохенский голословно заявляет, что «вклад» нерусских национальностей в советскую философскую науку является побочным. Для того чтобы вскрыть всю беспочвенность этого заявления, достаточно просмотреть содержание двух капитальных философских трудов, вышедших в СССР за последние годы. В «Очерках по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», вышедших в двух томах, из общего состава авторов философы РСФСР составляют 36%, а ученые других республик — 64%. В первых двух томах «Истории философии» это соотношение равно соответственно — философы РСФСР — 44%, философы союзных республик, а также ученые ряда других стран — 56%. Эти цифры говорят сами за себя.

«Разделавшись», таким образом, с «советской философией», Бохенский переходит далее к вопросу о периодизации выдуманной им «советско-русской» философии. Проблема периодизации в любом философском труде является принципиально важной: ее решение раскрывает методологические принципы автора.

¹ J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, S. 45.

В настоящем кратком разделе нет возможности достаточно широко обосновать научную периодизацию истории философии в СССР. Но стоит указать, что за годы Советской власти философия в СССР росла и развивалась не вследствие воли отдельной личности или личностей, а в связи с объективными конкретно-историческими периодами развития страны: гражданской войны и восстановительного периода, периода индустриализации страны и коллективизации сельского хозяйства, периода победы социализма в СССР, периода развернутого строительства коммунизма.

Между тем Бохенский, будучи идеалистом, не в состоянии понять этого. Он тщится в каждом этапе советской философии найти «героя», который «определял» ее развитие. Если же такого «героя» не оказывается, он считает, что и философии в те годы просто не было.

Бохенский делит всю историю «советской философии» на четыре основных периода: а) 1917—1921 гг.— «время пришествия»; б) 1922—1930 гг.— «время страстной дискуссии по истолкованию марксистско-ленинской философии»; в) 1931—1947 гг.— «в это время господствует тишина и считается ошибкой каждое оригинальное движение в философии»; г) от 1947 г.— «начался новый период, который в философской области открыл новую повышенную активность к увольнениям»¹. Такова «периодизация» «советской философии» по Бохенскому. Он объясняет специфику выделенных им периодов тем, что они «совпадают» с четырьмя этапами политического развития СССР. Что же это за этапы?

Первый, заявляет Бохенский,— это уничтожение буржуазии в СССР. В области философии он характеризуется «увольнениями» всех «неленинских» философов. Второй — в политике определяется «борьбой между большевистскими вождями», а в философии «самопознанием себя». Третий этап Бохенский и в политике и в философии связывает исключительно с личностью И. В. Сталина. Что касается четвертого этапа, то здесь Бохенский более всего говорит о А. А. Жданове.

Таким образом, оказывается, по Бохенскому, что главным принципом периодизации развития науки яв-

¹ J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, S. 46.

ляется та или иная личность. В философии борьба ведется не против враждебных марксизму-ленинизму идей и направлений, а против «профессоров». (Отметим в скобках, что и здесь Бохенский идет против фактов. Известно, что подавляющее большинство старой профессуры, в том числе и многие философы, вплоть до настоящего времени успешно работают в высших учебных и научных учреждениях СССР.) Эта чисто субъективистская концепция оставляет в стороне великое значение практической деятельности советских людей, игнорирует неразрывную связь практики и научного знания. А между тем правильно понять основные периоды истории науки, в том числе и философской науки в СССР, можно только с этих позиций.

Остановимся кратко на каждом из указанных нами периодов и посмотрим, насколько исторические факты соответствуют тому, что утверждает Бохенский.

В период гражданской войны и последующего восстановления народного хозяйства в СССР В. И. Ленин вносит огромный вклад в разработку марксистско-ленинской теории.

В таких работах В. И. Ленина, как «Пролетарская революция и ренегат Каутский» (1918), «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» (1920), «О государстве» (1919), «Экономика и политика в эпоху диктатуры пролетариата» (1919), «Великий почин» (1919), «О диктатуре пролетариата» (1919) и «К истории вопроса о диктатуре» (1920), «О профессиональных союзах, о текущем моменте и об ошибках Троцкого» (1920), «Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках Троцкого и Бухарина» (1921), «О продовольственном налоге» (1921), «О значении воинствующего материализма» (1922), «О нашей революции» (1923), «О кооперации» (1923) и др., были развиты важнейшие вопросы марксистско-ленинской теории: о диктатуре пролетариата, о новых формах классовой борьбы в условиях диктатуры пролетариата, о роли народных масс и коммунистической партии в строительстве социализма, о путях его построения. В этих трудах Ленина были конкретизированы и развиты далее проблемы взаимосвязи и взаимодействия в природе и обществе, о конкретности истины, о двух фазах коммунизма, даны исчерпывающие определения классов, государства, диктатуры пролета-

риата, раскрыта коренная противоположность буржуазной и советской демократии, раскрыто соотношение экономики и политики в эпоху диктатуры пролетариата.

Уже в 1918 г. В. И. Ленин поставил перед партией задачу воспитания новой, пролетарско-крестьянской интеллигенции, задачу широкого развертывания культурной работы. В области философии были намечены широкие планы подготовки высококвалифицированных кадров и развития научных исследований. С 1919 г. начали функционировать Социалистическая (затем Коммунистическая) Академия, Коммунистический университет им. Я. М. Свердлова, в работе которых приняли участие виднейшие деятели партии, теоретики марксистско-ленинской философии. В университете им. Я. М. Свердлова выступали с лекциями В. И. Ленин, И. В. Сталин, М. И. Калинин, Е. Ярославский и многие другие руководители партии.

Одновременно была поставлена задача привлечения к научной и педагогической работе и старых специалистов. Об этом В. И. Ленин писал в своей знаменитой работе «О значении воинствующего материализма».

Бохенский же изображает дело так, что главным объектом, против которого велась борьба на философском фронте в тот период, была небольшая группа буржуазной профессуры. Между тем известно, что партия давала возможность этим лицам продолжать свою деятельность в университетах, создавать научные общества, издавать журналы, публиковать книги. И только после того, как часть этих людей перешла к открыто антисоветской деятельности, они были высланы в тот капиталистический «рай», вернуть который в России они мечтали. Но это был лишь маленький эпизод в философской жизни того периода, который ни в какой мере не отразился на развитии философской мысли в стране.

Главной задачей философии марксизма-ленинизма в те годы было исследование закономерностей переходного периода от капитализма к социализму, вопросы культурной революции, борьба против идеалистической философии и ревизионизма, а также вопросы подготовки молодых философских кадров, развития философского образования молодежи, широкой пропаганды философских знаний среди трудящихся. С этой целью в 1923 г. была основана Российская ассоциация научных институ-

тов общественных наук, в системе которой был Институт научной философии. В дальнейшем начал работу Институт красной профессуры философии и естествознания, философское отделение Академии Коммунистического воспитания им. Н. К. Крупской, факультет общественных наук Московского университета и многие другие учебные заведения.

К работе в них были привлечены наряду с коммунистами и выходцы из других партий, а также и буржуазные профессора, стоявшие на позициях лояльности к Советской власти (проф. Г. И. Челпанов, Н. И. Кареев и др.).

Серьезной задачей в проведении культурной революции в СССР была борьба против мелкобуржуазных теорий пролеткульта, которым наряду с представителями буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции сочувствовали в те годы и некоторые коммунисты. Разгром этих антимарксистских теорий явился важным шагом на пути к созданию новой социалистической культуры победившего народа.

Между тем Бохенский, которого, очевидно, мало интересуют эти исторические факты, увидел во всем этом периоде одно — «увольнения буржуазных философов». Это утверждение фактически не соответствует действительности, так как подавляющее большинство старых профессоров осталось на своих местах. Кроме того, эти утверждения направлены на замалчивание и извращение фактического положения дел. «Времени для философии не оставалось»¹, утверждает Бохенский, «вся немарксистская философия была запрещена или ликвидирована»².

Вопреки утверждениям Бохенского факты истории свидетельствуют, что период гражданской войны и первые годы нэпа в области марксистско-ленинской философии явились важным этапом, на протяжении которого были решены многие теоретические проблемы, создан ряд научно-исследовательских и учебных учреждений и подвергнуты критике антимарксистские и ревизионистские вылазки против философии марксизма-ленинизма.

¹ J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, S. 46.

² J. Bochenski, Contemporary European Philosophy, p. 63.

К 1922 г., пишет Бохенский, в области философии в СССР «создалась *tabula rasa*, на которой хотели возвести новое здание»¹. При этом Бохенский уверяет, что в это время прекратилось издание произведений зарубежных философов и какая бы то ни было исследовательская и комментаторская работа по истории западной философии. Он заявляет, что после издания в Москве в 1921 г. книги Дьюи «Введение в философию воспитания» «не было опубликовано в России ни одной, даже небольшой статьи, а тем более философской книги»². К этому времени, «заключает» Бохенский, в России не осталось людей, которые бы занимались философией³.

Эти утверждения совершенно беспочвенны и не выдерживают сопоставления с историческими фактами. Именно после 1922 г., особенно после создания таких по преимуществу философских журналов, как «Под знаменем марксизма» и «Вестник Социалистической Академии», была проведена большая работа в области философии. В соответствии с указаниями В. И. Ленина о необходимости изучения и использования в текущей философской работе выдающихся философских произведений прошлого издаются и комментируются такие работы, как «Система природы» Гольбаха, «Монизм» Геккеля, «Наука логики» Гегеля и многие другие. Многие советские философы (среди которых были и представители дореволюционной профессуры) выпустили книги, опубликовали многочисленные статьи, в которых разрабатывались важные философские проблемы. Среди них можно указать работы А. М. Деборина, И. И. Скворцова-Степанова, А. К. Тимирязева, В. Ф. Асмуса, А. О. Маковельского, И. К. Луппола и др.

Намеченная В. И. Лениным в эти годы программа развития марксистской философии в СССР, изложенная им в труде «О значении воинствующего материализма», вооружила советских философов ясным и четким пониманием их задач, их места и роли в строительстве социализма в СССР.

¹ J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus. S. 46.

² Ibid.

³ Ibid.

К 1925 г. было закончено в основном восстановление народного хозяйства СССР, разрушенного в ходе империалистической и гражданской войн. Страна приступила к дальнейшему развертыванию социалистического строительства.

XIV съезд партии наметил величественную программу социалистической индустриализации страны. В решениях съезда был выражен ленинский курс партии на быстрое развитие тяжелой индустрии, способной вооружить фабрики, заводы, сельское хозяйство новейшей техникой.

К концу 1927 г. определились крупные успехи политики социалистической индустриализации. Однако сельское хозяйство страны сильно отставало. Интересы строительства социализма настоятельно требовали ликвидации отставания сельского хозяйства.

XV съезд партии принял решение о всемерном развертывании коллективизации сельского хозяйства, о переходе в земледелии к крупному социалистическому производству, основанному на новой технике. Была поставлена задача развернуть подготовку наступления социализма по всему фронту.

Таким образом, XIV и XV съезды, приняв важнейшие в истории СССР решения о социалистической индустриализации промышленности и коллективизации сельского хозяйства, явились крупными историческими вехами в политическом и экономическом развитии первого в мире социалистического государства.

Развитие и организация наступления социализма по всему фронту происходили в острой борьбе против враждебной марксизму-ленинизму идеологии. Борьба за чистоту марксистско-ленинской теории, разгром всех попыток ревизии философии диалектического материализма в тот период были одним из важных условий побед социализма.

Советские философы должны были тогда решать насущные задачи социалистического строительства, работать в самой тесной связи с практикой, давать трудящимся твердую уверенность в правильности линии социалистического строительства.

Выполняя задачи, поставленные XIV и XV съездами, советский народ одержал решительные успехи на промышленном фронте и в 1929 г. смог приступить вплотную

к социалистической перестройке сельского хозяйства. Это ознаменовалось переходом от политики ограничения и вытеснения кулачества к политике ликвидации кулачества как класса на основе сплошной коллективизации сельского хозяйства. Однако в стране в тот период кулачество представляло еще значительную силу. Поэтому с ним предстояла серьезная борьба.

Существовали и другие силы, враждебные социализму. Перед партией встала задача борьбы с остатками эксплуататорских классов, которые к 1928—1929 гг. перешли к открытым формам борьбы с советской властью.

XVI съезд партии (1930 г.) вошел в историю как съезд развернутого наступления социализма по всему фронту.

Одной из особенностей периода реконструкции являлась борьба КПСС и советской власти с прямыми попытками силой подорвать строительство социализма в нашей стране.

Но, кроме «внешних» врагов, в этот период имелись и враги «внутренние», притаившиеся в самой партии и вредившие исподтишка, прикрываясь фиговым листком «лояльной оппозиции». С самого начала перехода от капитализма к социализму большевистская партия вела борьбу на два фронта — с правыми и «левыми» оппортунистами.

Правый уклон был главной опасностью в реконструктивный период, так как являлся идеологической базой кулачества, поэтому партия в первую очередь выступила против правых капитулянтов.

Так называемый «левый» уклон в партии был представлен троцкистами, не желавшими замечать успехов коллективизации, не веривших в союз рабочего класса с крестьянством и в руководящую роль пролетариата, отрицавших роль крестьянства в построении социализма и тем самым игравших на руку врагам страны Советов.

Нужно отметить, что различаясь на словах, оба уклона по существу совершенно не отличались друг от друга.

В этих условиях в области теории возникло множество различных «направлений» и уклонов от марксизма-ленинизма. Но, если некоторые «философы», прикрываясь марксистской фразеологией, пытались прямо отбросить диалектический материализм, то другие «теоретики» пытались ревизовать его, подорвать изнутри.

Главными направлениями, с которыми советским философам пришлось вести борьбу в этот период, был механицизм и меньшевистствующий идеализм. Представители этих направлений «критиковали» марксизм с позиций метафизики и идеализма. Тем самым они или уводили марксистскую науку от разработки злободневных проблем в область схоластики и формализма (меньшевистствующие идеалисты), или отрицали роль марксизма как теории, растворяя диалектический материализм в конкретных науках и подменяя материалистическую диалектику вульгарной теорией «равновесия» (механисты).

В ходе борьбы против механицизма и меньшевистствующего идеализма советские философы под руководством Коммунистической партии отстаивали ленинизм от ревизионистских нападок и опоплений, провели большую работу по широкой пропаганде и глубокому изучению ленинских философских трудов, показали все их гигантское значение в развитии диалектического и исторического материализма.

Был опубликован ряд работ, в которых раскрывались и конкретизировались ленинские идеи, давалась общая оценка ленинского этапа как новой, более высокой ступени в развитии марксистской философии. Среди таких работ важное место занимают лекции «Об основах ленинизма», прочитанные И. В. Сталиным в Коммунистическом университете им. Я. М. Свердлова в Москве и опубликованные в «Правде» в апреле — мае 1924 г., а также его работы «Троцкизм или ленинизм?» (1924), «К вопросам ленинизма» (1926), «Еще раз о социал-демократическом уклоне в нашей партии» (1926), «О правом уклоне в ВКП(б)» (1929), «К вопросам аграрной политики в СССР» (1929), «Итоги первой пятилетки» (1933), «Отчетный доклад XVII съезду партии о работе ЦК ВКП(б)» (1934), «О проекте конституции Союза ССР» (1936) и ряд других. Важнейшие вопросы марксистско-ленинской теории поставлены и разработаны в решениях XIV, XV, XVI и XVII съездов партии, а также в решениях ЦК ВКП(б), среди которых следует выделить применительно к развитию философской науки такие, как «О политике партии в области художественной литературы» (1925), «О журнале «Под знаменем марксизма»» (1931) и ряд других.

В этих трудах и решениях было развито далее ленинское учение о путях строительства социализма в СССР, о развитии социалистической культуры, поставлен вопрос о всемерном расширении изучения и пропаганды ленинского философского наследства и многие другие вопросы.

В ходе разработки этих проблем была выработана единственно правильная, основанная на научном, марксистско-ленинском подходе к действительным фактам, программа развернутого строительства социализма.

В марксистских трудах этого периода был поднят и решен ряд принципиальных теоретических вопросов ленинского этапа истории марксистско-ленинской философии. Среди них следует отметить следующие основные проблемы: сущность ленинского этапа в философии марксизма; вклад В. И. Ленина в развитие материалистической диалектики; В. И. Ленин о роли революционной теории в классовой борьбе пролетариата; развитие В. И. Лениным теории пролетарской революции и диктатуры пролетариата и др.

О ленинском этапе в развитии марксистской теории писали в это время М. И. Калинин, Н. К. Крупская, С. М. Киров, Г. К. Орджоникидзе, В. В. Куйбышев, П. П. Постышев и некоторые другие. Ленинскому философскому наследию были посвящены исследования философов-марксистов М. Б. Митина, П. Ф. Юдина, Т. Павлова, О. В. Трахтенберга, А. П. Гагарина и ряда других.

Такова фактическая сторона дела. Ясно, что этот период в развитии философской мысли в СССР был большим шагом вперед, что в те годы были поставлены и решены многие важнейшие теоретические вопросы. Но Бохенский умалчивает об этом.

Описывая философскую дискуссию, развернувшуюся в СССР во II половине 20-х годов, Бохенский показывает одновременно и незнание фактов истории философии в СССР, и непонимание ее существа. Говоря о механистах, он причисляет к ним философского нигилиста Минина¹, огульно отрицавшего философию. Бохенский не обращает внимания на различие периодов выступления Минина (1922 г.) и механистов (начиная с 1924 г.).

¹ См. J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, S. 49.

Общая оценка механицизма, даваемая Бохенским, не имеет ничего общего с действительностью. Он заявляет, что «в целом, сторонники этой группы делали главный акцент на материалистических элементах марксизма»¹. Здесь выявляется непонимание Бохенским природы диалектического материализма. Объявляя механицизм «акцентом на материалистических элементах марксизма», он в конечном счете приходит к отождествлению диалектического материализма с позитивизмом².

Бохенский не знает или делает вид, что не знает, что советские философы-марксисты критиковали механистов именно за сползание к позитивизму. Еще в 1929 г. II Всесоюзная конференция марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений указала в своем решении, что механицизм, «ведя по существу борьбу против философии марксизма-ленинизма, не понимая основ материалистической диалектики и подменяя на деле революционную материалистическую диалектику вульгарным эволюционизмом, а материализм — позитивизмом, объективно препятствуя проникновению методологии диамата в область естествознания и т. д... представляет явный отход от марксистско-ленинских философских позиций»³. Из этой общей оценки механицизма, данной коллективом советских философов, видно, что Бохенский, утверждая, что механисты разрабатывали «материалистические элементы марксизма», пытается извратить самое существо марксистского диалектического материализма.

Характеризуя другое ревизионистское направление в СССР тех лет — меньшевистствующий идеализм, — Бохенский называет в качестве его представителей двух лиц — А. М. Деборина и... Троцкого⁴. Тем самым он ставит за одну скобку А. М. Деборина, хотя и имевшего серьезные теоретические ошибки, но оставшегося до наших дней членом коммунистической партии, и, с другой

¹ См. *J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, S. 49.

² В книге «Современная европейская философия» Бохенский прямо помещает диалектический материализм рядом с Расселом, Витгенштейном и Рейхенбахом.

³ «Вестник Коммунистической Академии», кн. 32, 1929, стр. 243.

⁴ *J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, S. 49.

стороны, закоренелого оппортуниста-фракционера, ярого врага ленинизма, скатившегося в конце концов на антипартийные и антисоветские позиции, являвшегося в философии эклектиком, никогда не стоявшим на позициях марксизма-ленинизма. Такое произвольное обращение с фактами показывает всю цену широковещательным заявлениям Бохенского об его «научной объективности» и «беспристрастии».

Далее, говоря о существовании меньшевистствующего идеализма, Бохенский утверждает, что «между носителями этих взглядов и последовательно марксистской ортодоксией не содержится таких явных разногласий, как в случае с механистами»¹. А затем он добавляет, что эта группа в философии СССР «разрабатывала диалектический фактор марксизма»². Это утверждение Бохенского о том, что меньшевистствующие идеалисты будто бы разрабатывали диалектику марксизма, показывает, что для него не существует принципиального различия между гегелевской идеалистической диалектикой и диалектико-материалистическим методом марксизма.

«Наконец,— пишет Бохенский,— остается еще ортодоксальная группа, которая как таковая была признана партией в 1931 году и состоявшая из двух членов коммунистической ячейки Института красных профессоров(?) — Митина и Юдина. Эта группа считала необходимым принять оба элемента доктрины, материализм и диалектику в единстве»³.

Здесь у Бохенского опять не сходятся концы с концами в фактах, опять проглядывает абсолютное непонимание сути марксистско-ленинской философии. Примером этому может служить вопрос о так называемой «ортодоксальной группе». Еще начиная с 1929 г. П. Ф. Юдин и М. Б. Митин выступали с критикой меньшевистствующего идеализма не в одиночестве, как это утверждает Бохенский, а при широкой и все растущей поддержке советской философской общественности. Так, например, в 1930 г. расширенное заседание Президиума Коммунистической Академии, в котором участвовало большинство

¹ J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, S. 49.

² Ibid.

³ Ibid., S. 49—50.

ведущих советских философов, приняло резолюцию, квалифицировавшую сущность ревизионизма деборинской группы следующим образом: «взгляды деборинской группы,— говорилось в этой резолюции,— находят наиболее яркое свое выражение в следующем: а) в отрыве теории от практики, б) в недооценке Ленина как теоретика вообще и как философа-марксиста в особенности, в) в отрицании ленинизма в философии как новой и высшей ступени развития диалектического материализма, г) в углублении ряда ошибок Плеханова в области философии и исторического материализма, д) в непонимании и извращении ленинского принципа партийности философии»¹. Эта оценка меньшевистствующего идеализма показывает, как грубо Бохенский извратил факты. Кстати, стоит добавить, что после выхода в свет Постановления ЦК ВКП(б) «О журнале «Под знаменем марксизма»» (1931 г.) некоторые члены ревизионистских группировок далеко не сразу осознали свои ошибки, как это выходит по Бохенскому².

Описывая общий характер философской дискуссии в 20-х годах, Бохенский оценивает ее чисто субъективистски, сводя все споры к личным разногласиям и «вне-научным» факторам, т. е. «декретированию» и «принуждению» со стороны партии и лично И. В. Сталина. При этом Бохенский заявляет, что Сталин не был философом, а играл «решающую роль в развитии философии Советской России благодаря своей политической позиции»³. Это голословное утверждение коренным образом противоречит фактам. И. В. Сталин, стоявший у руководства

¹ Сборник «Разногласия на философском фронте», М.— Л., 1931, стр. 279.

² Журнал «Под знаменем марксизма» в середине 1933 г., т. е. через 2½ года после Постановления ЦК, писал: «потребовалось два с лишним года после исторического постановления ЦК нашей партии о журнале «ПЗМ» от 25 января 1931 г., чтобы вожди механистов и меньшевистствующих идеалистов выступили наконец с развернутой критикой своих ошибочных позиций, с призывом, как это сделал т. Сарабьянов, что «пора кончать». Тем более «странным» является поведение других представителей механицизма (Тимирязев, Варьяш, Перов) и меньшевистствующего идеализма (Левит и др.), членов партии, продолжающих упорствовать в своих вредных, ошибочных теоретических позициях» («Под знаменем марксизма» № 3, 1933, стр. 132).

³ J. Bocnenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, S. 47.

партией и государством, несмотря на серьезные недостатки и ошибки, сделанные им в последний период жизни, был и остается крупнейшим теоретиком марксизма-ленинизма в целом и, в том числе, в области марксистско-ленинской философии. Поэтому участие Сталина в дискуссии 20-х годов было не «декретированием» и «принуждением», как это изображает Бохенский, а ценным теоретическим вкладом в развитие философии марксизма-ленинизма.

Достаточно указать, что именно Сталин подверг критике одну из главных ошибок механицизма — подмену материалистической диалектики позитивистской теорией «равновесия», обратил внимание советских философов на необходимость глубокой разработки философского наследия Ленина, что именно он, квалифицировав деборинскую группу как меньшевистствующий идеализм, указал на главный порок его — отрыв от практики, уход от жизни в схоластику.

Далее. Бохенский утверждает, что до 1925 г. в советской философии господствовал механицизм¹. Но достаточно заглянуть в журналы 1924 г., чтобы увидеть, что именно в этом году механицизм впервые заявил о себе в статьях лидера этого направления И. И. Скворцова-Степанова². Именно в этом же году в журналах «Большевик», «Под знаменем марксизма», «Вестник Коммунистической Академии», — т. е. в центральных теоретических журналах СССР, развернулась серьезная критика этого ревизионистского течения. Так что ни о каком периоде «господства» механицизма говорить не приходится.

Следующий момент дискуссии, по Бохенскому, — это «полная победа деборинистов» (!)³ в 1929 г. Но для любого исследователя, мало-мальски знакомого с историей философии в СССР, должно быть известно, что в 1929 г. в работах «О правом уклоне в ВКП(б)» и «К вопросам аграрной политики в СССР» И. В. Сталин, подвергая сокрушительной критике механистические теории, одно-

¹ J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, S. 50.

² См. И. Степанов, Исторический материализм и современное естествознание.

³ J. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, S. 50.

временно указал на недопустимый отрыв и отставание от жизни теоретической мысли, после чего началась критическая проверка теоретической деятельности ряда учреждений, в том числе и руководимых Дебориным. Таким образом, ни о каких, тем более «полных» победах Деборина и его единомышленников не может быть и речи.

Разоблачение ревизионизма в области марксистско-ленинской философии привело в начале 30-х годов к широкому развороту философских исследований в СССР. Велось глубокое изучение ленинского философского наследия, решались важнейшие философские проблемы естествознания. Была начата подготовка к созданию обобщающих трудов по диалектическому и историческому материализму и истории философии, которые и были опубликованы в 30 — начале 40-х годов («Диалектический и исторический материализм» в 2-х томах, под ред. М. Б. Митина и др., М. 1933; работы М. А. Дынника и В. К. Сережникова о древнегреческой философии; Б. С. Чернышева — о софистах; Д. Ю. Квитко — о новейшей англо-американской философии и др.; «История философии», под ред. М. А. Дынника и др., в 1940—1943 гг. вышли три тома).

Выходит, что и здесь у Бохенского не сходятся концы с концами. Его претензии на «объективное» изложение остаются претензиями, а на деле выявляется сознательное искажение действительных фактов, однобокость и тенденциозность конечных выводов.

Советские философы, реализуя один из главных выводов, сделанных партией на основе критики механицизма и меньшевистствующего идеализма, приняли активное участие в публикации и изучении трудов Маркса, Энгельса, Ленина. В конце 20-х годов начало выходить собрание сочинений Маркса и Энгельса. К началу 40-х годов были опубликованы 3 издания сочинений В. И. Ленина и начало издаваться 4-е издание.

В 1938 г. вышел в свет коллективный труд «История ВКП(б). Краткий курс», в котором была помещена работа И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме», раскрывавшая в сжатом виде основные вопросы марксистско-ленинской философии. Несмотря на отдельные неточности, эта книга сыграла положительную роль. Она имела большое значение для борьбы про-

тив упрощенчества и вульгаризации в толковании марксизма-ленинизма.

Были подготовлены и изданы работы ряда советских ученых, освещавшие историю марксистско-ленинской философии и ее связь с практикой революционной борьбы и социалистического строительства. Среди них можно указать книги П. Ф. Юдина «Материалистическое и религиозное мировоззрение», Ф. А. Горохова «Ленин и исторический материализм», М. А. Леонова «Очерк диалектического материализма», работы М. Д. Каммари, А. А. Максимова, П. Н. Федосеева, Б. А. Чагина, Ф. В. Константинова.

В то же время развернулись большие исследования по истории русской философии, философии народов СССР и зарубежного Востока, а также по истории философии на Западе. Большую работу провели советские философы по критике фашистской идеологии, мальтузианства, расизма, буржуазного национализма и космополитизма.

Но Бохенский, как и другие подобные ему буржуазные фальсификаторы, всего этого не видит. Если период 1931—1947 гг. Бохенский называет периодом «тишины», то следующий начинается, по его мнению, с нового «осуждения».

Философская дискуссия 1947 г., все значение которой Бохенский сводит к осуждению Г. Ф. Александрова в выступлении А. А. Жданова, открыла, по его мнению, «новый этап» в развитии «советской философии». Сущность же этого этапа, по Бохенскому, заключается в том, что «сегодняшняя большевистская философия выступает как инструмент политической борьбы и считает такой же каждую другую философию». Далее следуют обычные для буржуазных проповедников так называемой «беспартийности» рассуждения о «строгом контроле партии» за развитием науки вообще и философии в особенности.

Из всего этого Бохенский делает два основных вывода. Вывод первый: поскольку в Советском Союзе философия является партийной, постольку ее нельзя, по его мнению, считать наукой. Вывод второй: раз «советская философия» — не наука, значит не стоит говорить и о научных исследованиях советских ученых в этой области.

Бохенский объявляет партийность и научность несовместимыми. Такого рода «приемы» не являются открытием. Так действовали еще неокантианцы, а вслед за

ними Бернштейн и другие ревизионисты, вплоть до ревизионистов наших дней. Между тем дело обстоит совсем не так, как кажется Бохенскому.

Марксистско-ленинская философия, будучи открыто партийной наукой, в то же время является единственно правильной теорией об общих законах развития природы, общества и человеческого мышления. В настоящее время буржуазным философам идея беспартийности нужна только для того, чтобы прикрыть свою реакционность. Но в то же время они софистически переносят буржуазное понимание партийности как субъективной тенденциозности на понятие пролетарской партийности, отражающей интересы самого передового класса современности, его стремление к наиболее полному и глубокому познанию объективных закономерностей развития мира в целях его коренного переустройства в интересах большинства человечества. Поэтому-то буржуазные «критики» марксизма и отрицают тот непреложный факт, что марксистско-ленинская партийность и научность неотделимы друг от друга.

Это нашло блестящее подтверждение в ряде научных дискуссий, прошедших в 1947—1952 гг. (дискуссии по философии (1947), биологии (1948), языкознанию (1950), физиологии (1950), политической экономии (1951) и др.).

В этих дискуссиях был последовательно проведен марксистско-ленинский принцип партийности философии, подчеркнута необходимость всестороннего диалектико-материалистического подхода к явлениям. В ходе дискуссии был наголову разбит буржуазно-объективистский, созерцательный подход к науке и практике и поставлен ряд важнейших задач в области дальнейшего развития науки на основе диалектико-материалистического мировоззрения.

Из всего этого видно, что Бохенский бьет мимо цели. Партийный характер философии в СССР, на что так негодует Бохенский, лишний раз подчеркивает ее воинствующий характер, ее направленность против всех и всяческих ненаучных и антинаучных идеалистических теорий.

Что касается второго «вывода» Бохенского об отсутствии якобы научной работы по философии в СССР в современный период, то его можно легко опровергнуть, указав хотя бы часть научных исследований, опублико-

ванных советскими философами за последние годы. В течение 40—50-х годов в СССР вышли работы по диалектическому материализму и логике, по вопросам исторического материализма, истории философии, по философским проблемам естествознания. Среди них можно указать коллективные труды «Диалектический материализм», «Исторический материализм», «Основы марксистской философии», «Основы марксизма-ленинизма», «История философии» в 6 томах, «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР» в 2-х томах и большое количество монографий отдельных авторов.

Советская философская наука растет, крепнет и развивается, становясь все более глубокой и разносторонней. Эти исторические успехи философии в СССР вынуждены признать даже наши идейные противники, с которыми советские философы трижды встречались на международных философских и социологических конгрессах в 1954, 1958 и 1959 гг.

На современном этапе развития советской философской науки партия поставила перед советскими философами исторические задачи.

XXI съезд КПСС, ознаменовавший вступление СССР в период развернутого строительства коммунизма, наметил грандиозную программу широкого развития всех областей культурной жизни советского народа, в том числе и марксистско-ленинской философии в СССР. Перед советскими философами стоит задача в тесной связи с практикой исследовать закономерности перехода к коммунизму, вопросы коммунистического воспитания советских людей, изучать новые достижения естествознания. Одновременно важной задачей марксистско-ленинской философии остается борьба против буржуазной идеологии и ревизионизма.

В постановлении ЦК КПСС «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» указывается: «Главная задача партийной пропаганды состоит в том, чтобы глубоко и всесторонне разъяснять идеи марксизма-ленинизма, показывать их успешное претворение в жизнь в ходе борьбы партии за победу социализма и коммунизма в нашей стране, учить использовать в практической деятельности и творчески развивать теоретическое богатство, накопленное партией, поднимать трудящихся

на борьбу за претворение политики партии в жизнь, воспитывать активных и стойких борцов за коммунизм»¹.

Развитие философии в наше время происходит под знаком все более тесного сближения с жизнью, с практикой коммунистического строительства. Положительные результаты этой работы налицо. Но Бохенский, невзирая на факты, вслед за Бердяевым, Вышеславцевым, Лосским, Степуном и др. «критикует» советскую философскую науку за якобы отсутствие живой работы, развития философской мысли и т. д.

Исторический XXI съезд КПСС наметил широкую программу деятельности идеологического фронта СССР.

Съезд продемонстрировал незыблемое единство рядов КПСС и явился блестящим подтверждением решающей роли коллективного разума партии и прежде всего ее ленинского Центрального Комитета в разработке и развитии марксистско-ленинской теории.

На XXI съезде партии, особенно в докладе тов. Н. С. Хрущева о семилетнем плане, было внесено много нового в развитие марксистско-ленинской философии.

Среди поставленных и разработанных на съезде вопросов следует выделить такие, как вопрос о двух фазах коммунистического общества, о закономерностях перерастания социализма в коммунизм; вопрос о полной и окончательной победе социализма в СССР и о более или менее одновременном переходе социалистических стран к коммунизму; вопросы политической организации общества, о развитии социалистической государственности в коммунистическое общественное самоуправление; о путях и методах преодоления существенных различий между городом и деревней, между умственным и физическим трудом и др.

Даже простое перечисление этих теоретических вопросов показывает, как велик вклад XXI съезда в развитие марксистско-ленинской философии.

Советская философская наука находится в наши дни на крутом подъеме. И тщетны попытки буржуазных субъективистов фальсифицировать и извратить действительное положение дел.

¹ «О задачах партийной пропаганды в современных условиях», Госполитиздат, 1960, стр. 12.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Глава первая.</i> — Об отношении в Советском Союзе к философскому наследию русских мыслителей прошлого и критика реакционных буржуазных извращений	7
<i>Глава вторая.</i> — Критика фальсификаторов философии М. В. Ломоносова	83
<i>Глава третья.</i> — Философская мысль России II половины XVIII в. и ее искажение буржуазными историками	103
<i>Глава четвертая.</i> — Против буржуазной фальсификации идейного наследия А. Н. Радищева	120
<i>Глава пятая.</i> — Русская философская мысль начала XIX в. и ее современные идеалистические истолкователи	144
<i>Глава шестая.</i> — Философия В. Г. Белинского в кривом зеркале буржуазных комментаторов	173
<i>Глава седьмая.</i> — Философия А. И. Герцена и ее извращения в современной буржуазной истории философии	195
<i>Глава восьмая.</i> — Н. П. Огарев подлинный и искаженный	228
<i>Глава девятая.</i> — Философия Н. Г. Чернышевского и современные идеалисты	245
<i>Глава десятая.</i> — Об идейном наследии Д. И. Писарева	274
<i>Глава одиннадцатая.</i> — Атеизм русских революционных демократов и его извращения в буржуазной литературе	294
<i>Глава двенадцатая.</i> — «Философия» православия середины XIX в. и ее современные апологеты	321
<i>Глава тринадцатая.</i> — Ф. М. Достоевский	337
§ 1. Мировоззрение Ф. М. Достоевского и его извращение в современной буржуазной философии	—
§ 2. Ф. М. Достоевский в трудах скандинавских авторов	356
<i>Глава четырнадцатая.</i> — Об оценке мировоззрения Л. Н. Толстого в современной буржуазной литературе	368
<i>Глава пятнадцатая.</i> — К оценке идеализма Вл. Соловьева	388
<i>Глава шестнадцатая.</i> — Диалектический материализм и схоласты XX в.	404
<i>Глава семнадцатая.</i> — Субъективизм в оценке истории советской философской науки.	432

**ПРОТИВ СОВРЕМЕННЫХ
ФАЛЬСИФИКАТОРОВ ИСТОРИИ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Редактор *Н. Ульянова*

Художник *Л. Эрман*

Художественный редактор *Н. Илларионова*

Технический редактор *О. Чепелева*

Корректоры *А. Фомина* и *С. Новицкая*

Сдано в набор 15 апреля 1960 г. Подписано в печать
4 июля 1960 г. Формат бумаги $84 \times 108 \frac{1}{32}$
Бумажных листов 7,125. Печатных листов 23,37.
Учетно-издательских листов 24,11. Тираж 10 000 экз.
А 04353. Цена 6 р. 55 к. С 1. I. 1961 г. цена 65 коп.
Заказ № 425.

**Издательство социально-экономической литературы
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.**

**Набрано в Первой Образцовой типографии
имени А. А. Жданова
Московского городского совнархоза.
Москва, Ж-54, Валовая, 28.**

**Отпечатано в Московской тип. Госгортехиздата.
Москва, Южно-портовый 1-й пр., 17**

б. р. 55 и.

С. 1. 1961 г. декабрь 65 - ноябрь 66 г.

соцэкиз - 1960

190

п83

ПРОТИВ СОВРЕМЕННЫХ ФАЛЬСИФИКАТОРОВ
ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ