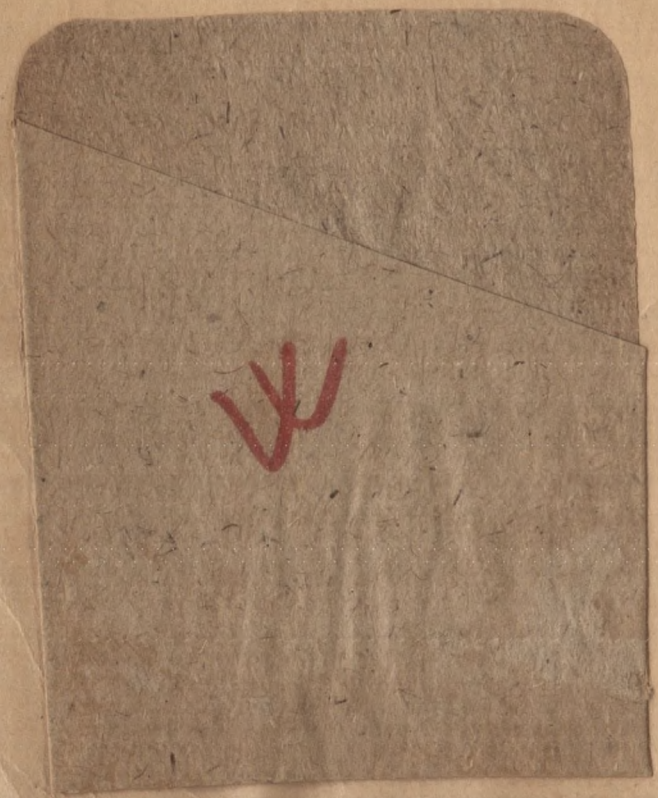
83(2Рус)
Т64

В. Г. ТОМИЛОВ

БОРЬБА С НЕОСОКРАТИЗМОМ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX века



ТОМСКИЙ ОРДЕНА ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ
И ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. В. В. КУЙБЫШЕВА

В. Г. ТОМИЛОВ

БОРЬБА С НЕОСОКРАТИЗМОМ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX века

Под редакцией проф. А. К. Сухотина

НАУЧНАЯ
ОНБ
ТГУ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
Томск — 1988

Томилов В. Г. Борьба с неосократизмом в русской литературе XIX века.— Томск: Изд-во Том. ун-та, 1988.—207 с.—1 р. 70 к. 1000 экз. 0302010000.

В монографии исследуются историко-философские взгляды А. С. Пушкина, Н. В. Станкевича, В. Г. Белинского, М. А. Бакунина, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Ф. М. Достоевского и В С. Соловьева, показывается актуальность их критики неосократизма, выясняются особенности самого объекта критики, ее приемов и методов.

Для преподавателей вузов, аспирантов, студентов, для всех интересующихся историей отечественной литературы.

Рецензент — проф. Э. В. Бурмакин

Т $\frac{0302010000}{177(012)-88}$ 3—88

© Издательство Томского университета, 1988

Посвящается отцу моему
Томилову Георгию Ивановичу
и матери моей
Барболиной Вере Николаевне

Сам интеллект, по его мнению, подпал соблазну и обрек себя на добровольное изгнание в эту безотрадную пустыню.

Гегель

Я считаю русскую литературу XIX века величайшей, самой гуманной и в то же время самой важной на целом свете.

Генрих Белль

И кони их ударились крылами,
И ярко брызнул из ноздрей огонь;
Но вихорь отступил перед громами,
И пал на землю черный конь.

Михаил Лермонтов

ВВЕДЕНИЕ

Человечество и прежде переживало тяжелые времена. Но сегодня сложилась особая ситуация. Мы приближаемся к концу века с гамлетовским вопросом на устах: быть или не быть? Это — ситуация распутья, ситуация ответственного решения и выбора под угрозой нависшего над нами дамоклова меча, ситуация, в которой ошибка может стать роковой, а промедление — смертельным.

Средь мира дольного
Для сердца вольного
Есть два пути.

Важно не ошибиться, каким идти. И мы оглядываемся по сторонам и, всматриваясь в карту, начертанную философами, стараемся вспомнить и понять пройденный путь.

Проблема пути всегда была главной темой философии. Но сегодня, если верить статистике, первое место среди всех философских исследований занимают историко-философские работы и поиски в прошлом того, что можно противопоставить силам, толкающим человечество к гибели.

Поиски оказались небезрезультатны. К числу важнейших находок следует отнести и нравственный опыт нашего народа, воплощенный в его литературе. Важность этой находки в том, что она оказалась наиболее созвучной нашему времени. Гению свойственно заглядывать в будущее. Гений русской литературы боролся с силами, аналогичными тем, от которых исходит угроза сегодня. Его можно сравнить в этом смысле с богатырем народной сказки, который, сражаясь с многоглавым чудовищем и получая удары, погружавшие его в

землю сначала до щиколоток, затем до колен и т. д., смог победить змея лишь тогда, когда отрубил ему палец, обладавший волшебным свойством восстанавливать отсеченные головы. И было бы ошибкой представлять историю этой борьбы вчерашним днем. История, как известно, не делится на «вчера» и «сегодня». В ней то, что было вчера, продолжается и сегодня. Далее мы увидим, что борьба, о которой пойдет речь, явилась как бы прологом и той борьбы, которой мы были уже свидетелями и которую пришлось вести нашему народу вместе с другими уже на поле боя.

Все познается в сравнении. И Гегель, сравнив Канта с Сократом, пришел к выводу, что Кант возродил «точку зрения Сократа» и что Фихте лишь усовершенствовал философию Канта, не выходя за пределы его принципов. Ф. Энгельс не только не опровергал этот правильный вывод Гегеля, но и писал вслед за ним в «Диалектике природы», что «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения почти все позднейшие типы мировоззрений» [1, 20, 369] [1]. Мысль Гегеля о так называемых «кругах» в философии, о спиралевидном развитии, повторяющем пройденные ступени на новом уровне, получила высокую оценку и у В. И. Ленина. В числе «элементов диалектики», сформулированных в «Философских тетрадях», мы находим и два следующих: «13) повторение в высшей стадии известных черт, свойств etc. низшей и 14) возврат якобы к старому (отрицание отрицания)» [2, 29, 203]. И в статье «Карл Маркс» Ленин писал: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии...» [2, 26, 55]. Подтверждается вывод Гегеля о неосократизме немецкой философии и сравнением «высшей стадии» с «низшей», т. е. взглядов Канта, Фихте, Шеллинга и самого Гегеля с заслуживающими доверия свидетельствами об учении Сократа, в частности со свидетельствами Платона и Аристофана.

---

[1] Первая цифра в скобках и в дальнейшем будет обозначать порядковый номер списка литературы, помещенного в конце книги, вторая — том; третья — страницу. При отсутствии второй цифры, а также, если ссылка касается нескольких страниц, будет ставиться буква «с».

Сравнение позволяет выявить и основные особенности этого мировоззренческого типа. Схематически и в первом приближении их можно представить следующим образом.

1. Вера в существование и определяющую роль некоторого духовного начала («идея», «дух», «бог» и т. д.), предопределяющая соответствующее решение основного философского вопроса о том, что первично. Кант прямо писал, что он ограничил знание, чтобы дать место вере. Фихте в этой же связи говорил о «вере в абсолютную самостоятельность Я», называл свое учение «позитивной религией» и добавлял, что она «исходит из веры и знает это» [134, 4, 27]. Гегель подчеркивал, что «вера в могущество духа есть первое условие философии» [143, 1, 80], и посвятил свою «Науку логики» «изображению бога, каков он есть в своей вечной сущности» [24, 5, 28]. Так что Фейербах имел немало оснований, чтобы характеризовать его учение как своеобразную разновидность религии.

2. Онтологический дуализм, выражающийся как в убеждении об изначальном антагонизме между «духом» и существующим эмпирическим миром, так и в признании ряда связанных с ним существенных противоречий, таких, например, как противоречие между сверхчувственным («априорным», «спекулятивным») и чувственным знанием, между «долгом» и склонностями, между людьми «одухотворенными» и «бедными духом» и т. д. У Канта эта черта выразилась особенно в теории познания, этике и философии истории «критического» периода; у Фихте — в диалектике «Я» и «не-Я»; у Гегеля — по преимуществу в трактовке истории.

3. Убеждение в необходимости преодоления дуализма и всех связанных с ним противоречий через установление между противоположностями отношения субординации, отношения «господство — подчинение», в котором господствующей должна быть первая сторона, т. е. «дух», «спекулятивное» знание, «долг», «одухотворенные» и т. д., а подчиненной — вторая, т. е. эмпирический мир, чувственное знание, склонности, «бедные духом». Эта черта нашла яркое выражение уже у Канта, особенно в его «критической» гносеологии и морали. Однако онтологическая сторона ее оказалась у Канта скрыта и сильно затемнена пресловутой концепцией «вещи в се-

бе». В более явном виде она выступила у Фихте и Гегеля. Указанная необходимость преодоления изначального дуализма вытекает, по мнению Фихте, из сущности самого «духа», которая состоит в стремлении к «абсолютной независимости» и к «абсолютности» как таковой. Чтобы достигнуть этой цели, «дух» должен как бы «излиться (auszuströmen) в человечество, оживить и преобразовать его по-новому, по своему образу и подобию... стать жизненным принципом и душой окружающего мира: он должен воплотиться в формы этого мира, жить в них, как в своем доме, и быть в состоянии двигать каждым его членом, согласно своей цели, столь же свободно, как двигает всякий здоровый человек своими руками и ногами» [134, 6, с. 375, 377]. Гегель, намекая на реформаторский характер «духа», писал в этой связи, что разрешение антагонизма между «духом» и «не-духом» происходит благодаря тому, что «мастер» обрабатывает чуждую ему действительность до «более одухотворенной формы», используя «растительную жизнь» как нечто пригодное к употреблению и низводя ее до внешней стороны и украшения [144, с. 487].

Отсюда нетрудно представить и ответ сократизма на вопрос «что я должен делать?», отнесенный Кантом к числу основных вопросов всякой философии. Я должен, согласно Канту, Фихте и Гегелю, стать орудием и органом «духа», «духовным существом» (Фихте), «одухотворенной личностью» (Бакунин), «духом во плоти» (Белинский), иначе говоря, я должен стремиться к тождеству моей воли с волей сверхчеловеческого «духа». Отсюда и название — «философия тождества». «Конечную цель всех действий нравственно-доброго человека (читай «сократика». — *В. Т.*), и особенно его действий во внешнем мире, — писал Фихте, — можно выразить следующей формулой: он желает, чтобы дух (die Vernünft) [2] и только дух господствовал в чувственном мире. Все физические силы должны быть подчинены ему, и это становится возможным лишь благодаря существованию ду-

---

[2] Небуквальный перевод продиктован тем обстоятельством, что Фихте, как и Гегель, иногда употреблял слова в несвойственном им значении. И в данном случае, как это следует из контекста, слово «разум» (Vernünft) означает вовсе не человеческий разум, а упомянутое духовное начало, т. е. используется в качестве синонима или псевдонима «духа».

ховных существ, в которых и посредством которых дух только и может господствовать» [134, 4, 275].

Итак, цель «духа» — господство над «всем недуховным»[3], и «нравственно-добрый человек» должен всеми силами содействовать осуществлению этой цели и быть живым олицетворением «воли к власти» (Ницше). Нетрудно понять связь этой ориентации с развитием капитализма. Маркс рассматривал авторитарное отношение господства — подчинения и совпадение мыслей господствующего класса с «мыслями его господства» как одну из важнейших отличительных черт капитализма. Это подтверждает и открытая им политико-экономическая формула капитализма, а именно закон прибавочной стоимости. Недаром и Гоббс, которого Маркс считал одним из отцов буржуазной политэкономии, считал человека существом, желающим все большей и большей власти. И Ленин, говоря об «умирающем капитализме», отмечал в качестве его наиболее характерной черты *«стремление к господству, а не к свободе»* [2, 47, 419]. Мы были и являемся свидетелями и такой формы «стремления к господству, а не к свободе», как фашизм.

Неосократизм оправдывал, освящал и санкционировал это «стремление к господству», обосновывал его разумность, моральность и необходимость. Он был, таким образом, авторитарной капиталистической идеологией par excellence, идеологией, выразившей самые существенные, самые сокровенные замыслы и чаяния капиталиста, его ненасытное стремление к господству, пожирающую его «волю к власти». Этим стремлением одержим и главный герой неосократизма. «Повелительное нечто, которое народ (читай «Фихте, Шеллинг, Гегель и их последователи». — *В. Т.*) называет «духом»,— писал Ницше, — желает быть и чувствовать себя господином в себе и вокруг себя: он обладает стягивающей, обуздывающей, властолюбивой и действительно власт-

---

[3] Гегель, хоть и не столь прямо, но тоже говорил: «...Дух... стремится увеличивать (vervollkommen) свою свободу, и это стремление для него существенно. Он не является чем-то завершенным. Его сущность состоит в деятельности, в ней он имеет свое начало и свой конец. Его свобода состоит не в покоящемся бытии, а в постоянном отрицании того, что грозит ее уничтожить. Производить себя, делать себя предметом, знать о себе — таково дело духа» [141, с. 55].

ной волей, которая сводит множественность к простому единству. [...] Сила духа, стремящаяся присвоить чужое, обнаруживается в страстном влечении уподобить новое старому, упростить многообразное, проигнорировать или оттолкнуть все противоречащее... Она стремится... вводить новые предметы в старые ряды, словом, к возрастанию, точнее к *чувству* роста и увеличения силы. Этому служит и стремление духа, которое с первого взгляда кажется противоположным, — вдруг прорывающаяся решимость к незнанию, к произвольному отгораживанию, к закрытию своего окна, к внутреннему отрицанию той или иной вещи, противодействие приближению, своего рода оборонительное положение по отношению ко многому доступному знанию, удовлетворение тьмой, закрытым горизонтом, утверждение и одобрение незнания. Насколько духу необходимо все это, зависит от количества его присваивающей силы или, образно говоря, его «силы пищеварения», — и действительно дух более всего подобен желудку. [...] Наконец сюда относится эта не вызывающая сомнений готовность духа обманывать других и притворяться перед ними... Он пользуется тут всем многообразием масок и хитростью, наслаждается также чувством своей безопасности, — именно благодаря своему искусству Протея он лучше всего защищен и скрыт!» [155, 7, с. 187—189].

Как уже выше отмечалось, носителем и проводником воли «духа», его «орудием и органом» выступает «духовное существо», т. е. человек, обладающий особой «силой воображения» и возводящий «дух» в ранг божества, ради которого он готов пожертвовать самыми дорогими чувствами, самыми глубокими склонностями и всей личностью. «Индивидуальность, — писал Гегель, — должна подчиниться дисциплине духа... Истинная дисциплина есть пожертвование всей личностью» [144, с. 274]. Все, что не относится к этому и не является средством осуществления этой цели, он должен презирать, ненавидеть и желать уничтожения, ибо только в «духе» и его деле он должен находить источник всех своих радостей и наслаждений. Такое умонастроение возможно лишь при условии упомянутой «силы вообра-

жения». Только в религии, которая соединяет «положительное» содержание с «негативностью просвещения» и в которой «вера в ничто необходимости и подземный мир становится верой в небо», — говорит Гегель, — «существующий мирской дух осознается в качестве абсолютного, а человеческая воля, предаваясь в этом сознании живущего в себе и для себя существа благоговейному чувству, отказывается от своей собственности, своей воли и своих особых ощущений» [141, с. 124]. Объединяя своих приверженцев в некую особую церковь, эта религия выступает и главным интегрирующим фактором. Уже Кант полагал, что в зародыше такая новая церковь существует, и что вопрос состоит лишь в том, чтобы превратить ее из «воинствующей», каковой она является в настоящее время, в церковь «всеобъединяющую и торжествующую». Указывал Кант и на ее антихристианскую направленность, заметив в этой связи, что речь идет о «совершенно новой религиозной эпохе», в которой «пришествие антихриста» примет «свое доброе символическое значение» [53, с. 143].

Гегель не только следовал за Кантом, но и более подробно остановился на самом процессе борьбы и становления «царства духа». Важную роль в этой борьбе он отвел вышеупомянутой «негативности просвещения» или тому антихристианскому направлению в европейской мысли, которое особенно громко заявило о себе в Новое время. «Просвещение», писал Гегель, выступило против христианства («веры») как «сплетения суеверий, предрассудков и заблуждений», обвинило его в дурном умысле, обмане народа, в заговоре с деспотизмом, в глупости, невежестве и указало на бессмысленность отказа «веры» от чувственных наслаждений, от еды и обладания, от имущества и собственности. Оно старалось убедить, что все существует для удовольствия и наслаждения человека в этом мире, и что мир есть насажденный для него вертоград. И хотя «просвещение» искажало «веру» и осуждало в ней лишь «то, что есть оно само», тем не менее оно имело и имеет, говорит Гегель, неодолимую власть над «верой», потому что в самом ее сознании обнаруживаются моменты, значение которых

оно утверждает. «Просвещение» обретает власть над «верой», потому что в результате «немого продвижения духа» болезнь пристала к ней прежде, чем обнаружилась, и поразила «самую сердцевину духовной жизни, а именно сознание в его понятии или самое его чистую сущность» [24, 4, 293]. Сыграв роль своеобразного клина, «просвещение» таким образом лишь довершило распад «веры» и превращение ее в раздвоенное «несчастное сознание», у которого двоякие глаза, двоякие уши, двоякий язык и двоякая речь. Таков результат распада. «Несчастное сознание, — пишет Гегель, — ...есть трагическая судьба достоверности себя самого... сознание потери всей *существенности в этой достоверности* себя... — потери этого знания о себе — субстанции как самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что *бог умер*» [144, с. 523]. Эта «смерть бога» и становится, по мнению Гегеля, исходным пунктом «царства духа».

Человеческая природа не терпит пустоты. Сознание с «незаполненной потусторонностью» заполняет ее «чудовищами суеверия». Оно становится эгоистичным и доводит свой эгоизм до самообожествления. Оно исключает связь с другими из «абсолютной хрупкости своей точечности» и вступает с ними в жестокую борьбу из-за средств удовлетворения своих повышенных притязаний. Возникает состояние всеобщей атомизации, войны всех против всех, состояние «всеобщей вражды, в которой каждый захватывает себе, что может, вершит суд над эгоизмом других и утверждает свой, который также отрицается другими», состояние «хаоса раскованных и стихийных духовных сил, которые движутся в диком разгуле, беснуясь и сокрушая друг друга» [144, с. 273, 345]. Противоположностью объединенных в новую церковь «духовных существ» оказывается в результате «низший класс» (Фихте) или раздробленная и атомизированная масса «хрупких» индивидов, сосредоточивших в посюстороннем весь объем своего наличного бытия и сделавших тем самым *смерть* своим «абсолютным господином». И нетрудно представить, на чьей стороне будет перевес. Господином становится, по мнению Гегеля, тот, кто при-

мирился со смертью своей личности и воспользовался «сокровищами божества»[4]. Поражение же атомов приводит к тому, что они утрачивают всякую свободу, и их своеволие ограничивается «какой-нибудь одной отраслью целого, каким-нибудь одним видом деятельности и бытия» [24, 4, 317]. Так, по мнению Гегеля, только и может возникнуть «правильное отношение между высшим и низшим классом». Оно должно иметь форму «теократии» и быть осуществлением цели «духа»[5].

Более подробную разработку теории «теократии» Гегель осуществил в «Философии права». Иерархически-пирамидальное строение, отношения «владычества и подвластности» между «духовным сословием» и объединенной в сословия по профессиональному признаку раздробленной массой, применение по отношению к последней средств религиозного обмана и насилия, особая система

---

[4] «Смерть... есть самое страшное, и требуется величайшая сила, чтобы примириться с ней (das Tode festzuhalten). /.../ Но жизнь духа является не той, которая боится смерти и бережет себя от гибели, а той, которая умирает и живет в смерти. ...Дух есть эта сила лишь тогда, когда смотрит в лицо негативному, пребывает в нем» [144, с. 29—30].

Э. Гартман, как увидим далее, положил эту мысль в основу своей этики. И ницшеанский Заратустра, как бы популяризируя мысль Гегеля, говорил, что он любит тех, кто «хочет своей гибели» и кому смерть представляется в праздничных одеждах. М. Хайдеггер писал в подобной же связи о «свободе по отношению к смерти». Отсюда этот культ смерти перешел в фашистскую идеологию, где он нашел не только символическое выражение в эмблеме черепа с костями, но и известное практическое воплощение.

[5] «Примирение духовного с мирским мы находим в форме теократии. Религия пронизывает здесь все сферы жизни и является центром, от которого зависят все другие моменты. [...] Одну сторону теократии составляет жреческое сословие (в Риме патриции), в руках которого находится святыня, другую — народ (в Риме плебеи)» [140, с. 294]. Ср. Фихте: «Правильное отношение между высшим и низшим классами, их целесообразное взаимодействие является истинным фундаментом, на котором основывается улучшение человечества. Высший представляет дух целого, низший — его члены; первый суть думающий и проектирующий, второй — исполняющий. Здоровым является лишь тело, в котором всякое движение следует непосредственно и беспрепятственно за решением воли, и оно остается здоровым до тех пор, пока рассудок заботится о сохранении всех членов» [134, 4, 364].

воспитания, упраздняющая семью, основанную на чувстве любви[6], и другие черты гегелевского идеала говорят о его сократической родословной. Вместе с тем гегелевское учение о «царстве духа» по-своему отразило современную ему эпоху, и Маркс был совершенно прав, истолковав это учение как теорию буржуазной революции, а желаемое им «царство» — как царство частной собственности и капитала[7]. С таким истолкованием согласились и некоторые буржуазные политэкономы. Так, В. Зомбарт, например, писал в «Современном капитализме» о «царстве капиталистического духа» и прямо ссылался при этом на Гегеля. С неосократизмом были связаны в немецкой философии все ее наиболее отрицательные учения, ее богостроительский спиритуализм и все то, что Ленин называл «прикрытой, принаряженной чертовщиной» [2, 18, 189].

---

[6] «Так как отдельное лицо действительно и субстанциально только в качестве гражданина, то оно, поскольку оно — не гражданин и принадлежит семье, есть только лишенная действительности бесплотная тень» [24, 4, 239]. Этот тезис имеет место и в «Философии права».

[7] Гегель «очень часто внутри спекулятивного изложения дает действительное изложение, захватывающее самый предмет» [1, 2, 66]. «...В «Феноменологии», — несмотря на ее решительно отрицательный и критический вид и несмотря на действительно содержащуюся в ней, часто далеко упреждающую позднейшее развитие, критику, — уже заключен в скрытом виде, в качестве зародыша, потенции, тайны, некритический позитивизм и столь же некритический идеализм позднейших гегелевских произведений, это философское разложение и восстановление наличной эмпирии. [...] Гегель стоит на точке зрения современной (читай «буржуазной». — **В. Т.**) политической экономии» [1, 42, с. 157, 159]. «В предшествующей истории является, безусловно, эмпирическим фактом также и то обстоятельство, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до всемирно-исторической деятельности, все более подпадали под власть чуждой им силы (в этом гнете они усматривали козни так называемого мирового духа и т. д.), — под власть силы, которая становится все более массовой и в конечном счете проявляется как мировой рынок» [1, 3, 36]. Не обошли Маркс и Энгельс в этой связи и попытки Гегеля представить «духовное сословие» как «всеобщее», т. е. как выражающее интересы всех. Они оценили эту попытку в «Немецкой идеологии» как «самообман идеолога», продиктованный особым классовым интересом, а именно, стремлением к господству над остальным обществом, пытающимся придать себе форму иллюзорной общности [1, 3, 47].

По мере развития капитализма идеи немецкого неосократизма начали проникать и в Россию. Постепенно они образовали как бы «задний ум официальной России» (Данилевский). Цензура стала одобрять издание сочинений немецких философов. Их учения преподавались в университетах и высших духовных школах. В числе приверженцев неосократизма мы находим архимандрита Гавриила (Воскресенского), П. Редкина, А. Хомякова, С. Гогоцкого, Б. Чичерина, М. Каринского, А. Введенского, Н. Данилевского, Б. Вышеславцева, П. Новгородцева, Л. Лопатина, Б. Яковенко, С. Ильина и других представителей «официальной России» прошлого столетия. Далее мы еще вернемся к этому вопросу. Но совершенно очевидно, что борьба с неосократизмом в подобных условиях не могла не быть и борьбой против капитализма и все более обуржуазившегося самодержавия.

Борьба с неосократизмом русских писателей прошлого века не была, однако, отрицанием взглядов Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля как таковых. Дело в том, что взгляды упомянутых философов не были однозначны и отнюдь не сводились к неосократизму. Их отрицание отрицания было далеко от последовательности. «Две души» гетевского Фауста были и их душами. «...Настоящий раздор в нашей природе, — писал Фихте, — является совершенно неустранимым радикальным злом» [134, 4, 480]. В диалектике «Я» и «не-Я», в борьбе между «идеалистом» и «догматиком», а точнее, между сократиком и христианином отразилась и драма его раздвоенного сознания. Его «не-Я» было его вторым «я». «Духовное просвещение, современный рассудок, — не менее самокритично говорил в этой же связи Гегель, — порождают в человеке этот антагонизм, превращают его в амфибию и заставляют жить в двух противоречащих друг другу мирах, так что его сознание, колеблющееся между ними и бросаемое от одного к другому, вынуждено вертеться в этом противоречии, не находя удовлетворения ни в одном из них» [139, 1, 63]. И Фейербах подтверждал: «Гегель — это сплошное противоречие» [132, 9, 237].

Христианство было историческим отрицанием сократизма, неосократизм — отрицанием отрицания. Но немецкая философия подобно средневековой схоластике

опиралась на две разные ноги. Отсюда и двойственное отношение к сократизму: вставая на ногу второго отрицания, она выступала его возродителем и проповедником; вставая на ногу первого отрицания, она превращалась в его критика и отрицателя. Кант, представивший под именем «Критики чистого разума» еще один вариант «онтологического доказательства», сравнивал тем не менее это «доказательство» с попыткой купца увеличить свой капитал путем приписывания нулей к имеющейся наличности. Более того, в своей «Метафизике нравов» (1797) он критиковал основные положения «Основ метафизики нравов» (1785) и защищал некоторые тезисы христианства. И в «Пролегоменах» он писал о своей «Критике чистого разума»: «...Книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна» [54, 4(1), 75].

Обнаруживал колебания в сторону «догматизма» и Фихте. Это выразилось, например, в его указании на «рабский» характер стремления к господству[8] и в признании стремления «духа» стать «абсолютом» «бесконечной и никогда недостижимой целью» [134, 4, 131].

У Гегеля критика сократизма дает себя знать уже в определении философии как «примирения с порчей и гибелью (Versöhnung des Verderbens), начинающейся в мышлении». «Философия, — говорил Гегель, — начинает с гибели реального мира. Когда она выступает со своими абстракциями, рисуя серым по серому, то это признак, что свежесть юности и жизненности уже позади... Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» [143, 1, 147] [24, 7, 8]. Гегелевские лекции по истории философии, да и другие его сочинения дают достаточно материала для вывода, что под философией он понимал в данном случае сократизм. Неоднозначной была его оценка и учения самого Сократа. Последний называл своим «самым страшным обвинителем» известного греческого поэта Аристофана. И действительно, в историко-философской драме «Обла-

---

[8] «Руссо говорит: тот, кто считает себя господином других, является рабом более, чем они; он мог бы с неменьшим правом сказать: каждый, считающий себя господином других, сам является рабом. Если он не является таковым внешне, то все же он имеет рабскую душу и перед первым более сильным, который его покорит, он будет подло пресмыкаться» [134, 6, 309].

ка» Аристофан не только представил Сократа «язвой страны» и «развратителем юношей», который учит побеждать «кривдой правду всякую» и «безобразно-постыдное добрым считать, а добро пустяком», но в какой-то мере и предсказал его трагический конец. Крестьянин Стрепсиад, убедившись собственным печальным опытом во вредности сократова учения, поджигает «мыслильню», и Сократ гибнет в пламени вместе с учениками. Таков финал «Облаков». В пьесе «Женщины в Народном собрании» мы находим уничтожающую сатиру и на сократовскую идею общности жен. И вот какую оценку аристофановской критики сократизма дал Гегель в лекциях по истории философии: «...Нельзя, однако, сказать, что он своим изображением был по отношению к Сократу несправедлив. Аристофан был не совсем неправ (hat durchaus nicht unrecht). Следует даже удивляться его глубине (seine Tiefe) в понимании отрицательной стороны сократовской диалектики, которую он, разумеется по-своему, изобразил столь уверенной рукой» [143, 1, 60].

Заслуживает внимания в этой связи и гегелевская оценка шиллеровской критики кантовской морали. В 1796 г. Шиллер написал сатирическое стихотворение «Философы», где вместе с Аристотелем, Декартом, Фихте и другими он поместил в ад и Канта, который пришедшему к ним за «одним общезначимым положением» ученику дает следующий совет:

Угрызение совести
Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Решение
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

Пер. Вл. Соловьева

Гегель согласился с этой формулой кантовской морали, назвал Шиллера «глубоким и философским умом» [139, 1, 60] и сравнил «холодный долг» Канта с деревянной щепкой, попавшей в человеческий желудок [143, 3, 525]. Не менее резкие критические замечания сделал Гегель и в адрес автора «Системы трансцендентального идеализма». Так, в «Феноменологии» он обвинил последнего в отречении от разума и в использовании «прекрасного, священного, вечного, религии и любви» в качестве при-

ОПЛ

манки на крючке «неистинного знания» и «дурного идеализма» [24, 4, с. 5, 126—129 и др.]. Критиковал Гегель и свой сократизм. В той же «Феноменологии духа» он называл своего героя «обманщиком»[9] и «духом трагической судьбы» [24, 4, с. 280, 401], использовал в качестве синонима «царства духа» понятие «духовное царство зверя (geistige Tierreich)», восходящее к апокалипсическим представлениям древнего христианства и перекликающееся с критикой капитализма Рабле, Шекспиром, Бальзаком и Фурье.

Все это, конечно, говорилось вопреки сократической тенденции немецкой философии, было ее явным или скрытым отрицанием. Русская критика неосократизма, как, впрочем, и развивавшаяся параллельно с ней немецкая, были продолжением и развитием этого самоотрицания. Ее начало и теоретические предпосылки обнаруживаются, таким образом, у самих возродителей неосократизма. Последний появился на свет уже отягощенный самоотрицанием. И вся здесь разница лишь в доминанте: в учениях Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля доминировало неосократическое воззрение; у их русских критиков — антисократическое. Отсюда и антагонизм, и тот на первый взгляд парадоксальный факт, что немецкие философы как бы утрачивают в этой борьбе свою двойственность и поворачиваются к противнику лицом Сократа.

Но...

Художник-варвар кистью сонной
Картину гения чернит
И свой рисунок беззаконный
Над ней бессмысленно чертит.

Нельзя не заметить стремления буржуазных историков русской мысли уйти не только от решения, но и от самой постановки вопроса о критике неосократизма. Более того, как будто задавшись целью подтвердить пословицу «скажи мне о своих врагах, и я скажу, кто ты» и слова Ницше о «духе», переваривающем пищу подобно желудку и превращающем все новое в нечто старое, они пытались и пытаются свалить с больной головы на

---

[9] «Содержание речей духа о себе самом есть... извращение всех понятий и реальностей, всеобщий обман себя и других, и бесстыдство этого обмана есть поэтому величайшая истина» [144, с. 372].

здоровую и рисовать портреты наших мыслителей по своему образу и подобию, т. е. с прической учеников и последователей неосократизма. Уже в книге «художника-варвара» Н. Страхова «Борьба с Западом в нашей литературе» (1883—1887) была сделана попытка представить «различные фазисы нашей умственной жизни» прошлого века как «отражение философского и научного движения Германии», а таких «родоначальников и представителей западничества», как Грановский, Белинский и Герцен, — эпигонами Гегеля. И. Янев заметил несоответствие названия книги Страхова ее содержанию и назвал свою статью на эту тему, опубликованную в Германии в 1932 г., «К истории русского гегелизма». Подобный тезис обосновывался в работах Д. Чижевского, Б. Яковенко, В. Сечкарева и других буржуазных историков русской литературы [10].

Конечно, нельзя сказать, что такое понимание было лишено всяких оснований. Русская литература прошлого века испытала некоторое влияние немецкой философии, а что касается литературы правительственной партии, то здесь имело место, как уже выше отмечалось, и весьма сильное влияние неосократизма. И все же это — лишь одна сторона вопроса. Другая состоит как раз в борьбе с этим влиянием, и ее замалчивание превращает верный тезис в небольшую правду, служащую для прикрытия большой неправды.

Недалеко от упомянутых «художников-варваров» ушли и те историки, которые пытались отделить Россию от «самосознания Европы» некоей китайской стеной, как это сделал, например, западно-германский историк Д. Гро в книге «Россия и самосознание Европы» (1961), противопоставивший последнюю первой как носительницу идеи свободы воплощению деспотизма и «тоталитаризма». Снимая вопрос о влиянии «самосознания Европы» на Россию и отстаивая тезис о сугубо национальных истоках русского «тоталитаризма», они тем не менее смыкаются со сторонниками концепции неоригинальности и подражательности русской мысли в отрицании ее демократической традиции и связанной с ней борьбы с авторитарной неосократической идеологией. Такой подход характерен, например, для работ Р. Пайпса,

---

[10] См. № 20, 38, 81 и 169 списка литературы.

М. Фейнсода, Т. Андерсона и некоторых других буржуазных историков [см. 108, с. 3—129]. Все это, конечно, не могло не вести к извращению истории русской литературы. «Художник-варвар» прикрыл ее ширмой, сотканной из предвзятых априорных тезисов, и нарисовал на ней «беззаконный рисунок».

Но краски чуждые, с летами,
Спадают ветхой чешуей;
Созданье гения пред нами
Выходит с прежней красотой.

Даже среди западных историков русской мысли наблюдается в последнее время отход от столь одиозных тезисов [см. 108, с. 130—201]. Некоторые из них в своих попытках дать более объективное решение вопроса об отношении русской мысли прошлого века к западно-европейской касаются так или иначе и проблемы критики неосократизма. Однако специальной работы на эту тему, судя по всему, там пока тоже не написано. Да и сама критика представляется чаще всего в категориях довольно абстрактных и неточных, типа «критика европейской культуры», «борьба с Западом» и т. п.

А между тем вопрос о критическом отношении передовой русской литературы прошлого века к идеям неосократизма был поставлен весьма решительно уже Белинским. «...Надо радоваться, — писал он, — что ядовитое дыхание рефлексии (ядовитое для поэзии) не коснулось Пушкина и тем не отняло у человечества великого художника» [10, 11, 473]. О том, что Белинский имел в виду неосократизм («германскую рефлексию»), свидетельствует и дальнейший текст письма и сам термин [11].

Немало внимания уделяли этой проблеме Герцен и Чернышевский. Последний даже датировал с критики немецкой философии начало нового периода «умственной жизни нашего отечества».

Неоднократно обращались к данной проблеме советские и зарубежные историки-марксисты [12]. Однако было бы преувеличением сказать, что тема является исчерпан-

---

[11] Гегель употреблял слово «рефлексия» в основном как синоним сократизма. (См., напр., 143, 1, 564).

[12] См. № 13, 22, 25, 30, 31, 33, 39, 40, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 58, 60, 62, 68, 72, 74, 78, 82, 84, 88, 94, 99, 107, 114, 117, 121, 124, 169 и др.

ной. Познание всякого предмета бесконечно. Оно движется, как писал В. И. Ленин, от явления к сущности, от сущности «первого порядка» к сущности «второго порядка» и т. д. Анализ историко-философской литературы показывает, что даже Белинский, Герцен и Чернышевский изучены под этим углом зрения недостаточно, не говоря уже о Пушкине, Станкевиче, Бакунине, Достоевском и Соловьеве. В имеющейся по данному вопросу литературе отсутствует систематическое историографическое сопоставление их критических оценок идей неосократизма с самими этими идеями. Простой же пересказ этих оценок, как правило, фрагментарный, не всегда убедителен. Во всяком случае он не убедил авторов ряда вышедших у нас в последнее 30-летие работ, в которых мировоззренческое значение критики немецкой философии не только недооценивается, но и сводится порой к нулю.

Так, в 1961 г. вышла книга А. Л. Хайкина «Этика Белинского», в которой снова был сделан упор на «влияние идей классической немецкой философии на Белинского» и критиковался П. А. Мезенцев, а вместе с ним и Белинский за недооценку этого влияния. А поскольку противоречивость Гегеля представляется в книге А. Хайкина как противоречие между «диалектиком» и «пруссаком», т. е. неверно, то и нет гарантий, что он не смешивал влияние Гегеля с влиянием его сократических идей. Во всяком случае, А. Хайкин не согласился с обвинением в безнравственности, предъявленным Белинским Гегелю, не согласился с его оценкой гегелевских «толков о нравственности» как «вздора сущего» и утверждал, что в этих «толках» имели место и «положительные стороны», и «научный подход», и этим-то «подходом»-де Гегель и повлиял на Белинского.

Примерно в таком же духе написана и книга И. Я. Дьякова «Мировоззрение В. Г. Белинского» (1962). Автор, правда, указал на близость гегелевского учения к «официальной идеологии царского правительства» и громко обещал в предисловии раз и навсегда похоронить «сказку о Белинском как послушном ученике немецких философов». Однако он не только не выполнил обещания, но и повторил «сказку» в своей книге. Белинский представлен в ней «идеалистом-диалектиком» (т. е. «послушным учеником немецких философов») даже тог-

да, когда писал свое знаменитое антигегелевское письмо В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. и позже. В могилу он сошел, правда, «материалистом и идеалистом». Досталось от И. Дьякова и тем исследователям Белинского, которые не соглашались с подобным пониманием или соглашались неполностью. Плеханову досталось за отождествление Белинского с Фейербахом; А. Фадееву, М. Полякову, М. Иовчуку, З. Смирновой, А. Назаркину и другим, писавшим о критике Белинским немецкой философии, досталось за «нигилистическое отношение к немецкой классической философии».

В «Повести о Гоголе» В. Есенкова, напечатанной в журнале «Подъем» (1983, № 4—5), совсем ничего не говорится о критике Белинским немецкой философии, и он представлен уже только «идеалистом-диалектиком», причем в духе мефистофельского всеотрицания.

Недооценка мировоззренческого значения критического отношения наших писателей прошлого века к немецкой философии наблюдается и в некоторых вышедших в последние годы работах о Чернышевском и Достоевском. Так, в аннотации книги С. С. Волка и В. С. Никоненко «Материализм Н. Г. Чернышевского» (1979) говорится, что в ней проделан «всесторонний анализ мировоззрения Н. Г. Чернышевского». Однако прочитав книгу, мы с удивлением обнаруживаем, что в ней почти ничего не сказано о критике Чернышевским Сократа, Канта и таких отпрысков неосократизма, как О. Новицкий, Э. Гартман и Ф. Гельвальд. О критике Чернышевским Гегеля кое-где, правда, говорится, но тоже довольно абстрактно и слабее, чем, скажем, в ранее вышедших работах М. Розенталя, В. Баскакова и М. Кагана. Авторы тоже больше упирают на «влияние» Гегеля, на «усвоение» Чернышевским «уроков классической философии», пишут о «сыновней любви» Чернышевского к Гегелю, о его «идеалистическом взгляде на историю» и незакончившемся движении от этого «взгляда» к историческому материализму.

Вопрос об отношении Достоевского к немецкой философии был правильно поставлен в указанных работах В. Я. Кирпотина и Я. Э. Голосовкера. Однако Ю. Кудрявцев в книге «Три круга Достоевского» (1979) обошелся с критикой Достоевским реакционных идей немецких философов почти так же, как вышеупомянутые

авторы книги о Чернышевском, т. е. тоже исключил ее из «воссоздания целостного мировоззрения писателя во всей его сложности» как нечто несущественное. Аналогичную картину можно наблюдать и в двух книгах Ю. Селезнева: «В мире Достоевского» (1980) и «Достоевский» (1981).

Появление подобных книг, свидетельствующих об отходе некоторой части исследователей от традиции Белинского — Герцена — Чернышевского и о повторении известных ошибок Г. В. Плеханова, говорит и о наличии пробела, о недостаточной изученности поставленного вопроса, и о необходимости его историографического исследования, имеющего целью анализ самих историко-философских оценок, выяснение их смысла и значения через сопоставление с предметом оценки, определение их соответствия или несоответствия предмету. Таким предметом в данном случае выступают те или иные идеи неосократиков, а объектом сравнительно-историографического анализа — оценки этих идей Пушкиным, Станкевичем и другими указанными в заглавиях очерков историками и критиками неосократизма.

Разумеется, предлагаемая книга не может претендовать на завершенность и полноту. Выбор персоналий диктовался не только их ролью в борьбе с неосократизмом и общностью антитезиса, определяемой единством ценностной ориентации, но и запланированным объемом книги. Что же касается названий персональных очерков, то они несколько сокращены: в них опущено во избежание повторений выражение «и неосократизм». По содержанию же видно, что в них говорится об указанных в заглавиях писателях лишь в этом плане. Другие стороны их воззрений привлекаются лишь постольку, поскольку они связаны с поставленной проблемой.

Автор выражает искреннюю благодарность А. И. Новикову, А. К. Сухотину, Ф. З. Кануновой, А. С. Янушкевичу, К. Н. Любутину, Б. В. Емельянову, Э. В. Бурмакину, И. Л. Носовой, высказавшим ряд ценных замечаний и советов во время работы над рукописью.

А. С. ПУШКИН

Уже Гоголь указывал на необыкновенную отзывчивость Пушкина, на широкий диапазон его творческих откликов «на все, что ни есть в мире». Откликнулся он и на то явление, которое мы условно обозначили термином «неосократизм».

Конечно, трудно предположить, что Пушкин штудировал с карандашом в руках кантовскую «Критику чистого разума», или «Наукоучение» Фихте, или «Науку логики» Гегеля. Никакими свидетельствами на этот счет мы не располагаем. Однако идеи живут не только и даже не столько в книгах, сколько в действительности. Будучи высиженными в гнезде какого-нибудь мыслителя, они, подобно оперившимся птенцам, разлетаются по всему свету. Ученики и последователи философа являются и разносчиками его идей. Нередко они договаривают и то, что не досказал учитель. И Пушкин не имел недостатка в подобных источниках. Если даже он и не читал кантовской «Критики», как полагал Белинский, то вход и выход этой «вещи в себе» был ему достаточно известен.

Сократизм был завезен в Россию еще из Византии вместе с христианством и существовал в качестве одного из составных элементов официальной православной доктрины. Немецкий неосократизм, как более развитая его форма, начал распространяться в России с начала XIX века. В 1803 г. были переведены на русский язык кантовские «Основы метафизики нравов», в 1804 г. — его же «Замечания о чувствах великого и прекрасного», в 1813 — фихтеанское «Ясное как солнце изложение широкой публике сущности новейшей философии», в начале 20-х годов — «Критика чистого разума». Стали появ-

ляться и специальные работы по этому предмету. Несколько страниц посвятил Канту в «Письмах русского путешественника» Н. Карамзин. В 1805 г. появились «Письма о критической философии» А. С. Лубкина. В 1815 г. в Харькове была опубликована диссертация И. Гриневича «Рассуждение вступительное об изучении философии и об истинной природе оной», посвященная в основном анализу кантовской «Критики». Приверженцы немецкой философии появляются в Московском, Харьковском и других университетах [1]. В начале 20-х годов в Москве образуется так называемый «кружок любомудров», члены которого изучали и пропагандировали Шеллинга [2]. Некоторые из интересующихся совершали поездки в Германию. Так, лицейский учитель Пушкина А. И. Галич, например, учился в Германии с 1809 по 1812 год и, вернувшись, преподавал немецкую философию в различных учебных заведениях и писал о ней в «Истории философских систем» (1818).

Повышенный интерес русских к немецкой философии был замечен и самими немцами. Так, некий Я. Вейсе уже в 1819 г. писал: «Достаточно удивительно, что в России могут следить за немецкой философией новейшего времени, тогда как англичане и французы, даже сами немцы, ее не понимают» [51, с. 142]. Однако в России не только «следили» за немецкой философией, но и критиковали ее. И едва ли не первым здесь следует назвать А. Н. Радищева.

«...Имеются, — писал Кант, — некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятна удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он не сообразовался с долгом и как бы он ни был приятным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности» [54, 4(1), 234]. Такой ценностью, по мнению Канта, обладают лишь поступки, которые, сообразуясь с «долгом», исключают всякое подозрение насчет их связи с личными склонностями, благожела-

---

[1] Подробнее об этом см. № 51.
[2] См. № 50.

тельными чувствами и т. д. Это — поступки, основывающиеся «на моральном принуждении... а не на любви» [54, 4(1), 410].

Выше мы уже видели, в чем должен состоять, с точки зрения сократизма, «долг» человека. Приведенные высказывания Канта особо подчеркивают свойственное этому мировоззрению отрицание любви и всех личных склонностей, которые лишаются им всякой нравственной ценности. Не менее решительно писал об этом и ученик Канта Фихте: «Патологическая любовь, особая склонность к той или иной личности не является нравственной; она — всего лишь естественна и поэтому не должна и не может быть мотивом наших действий» [134, 4, 310]. Гегель исключал «особую склонность к той или иной личности» даже из семейных отношений и писал, что «нравственное отношение членов семьи не есть отношение на почве чувства или отношение любви» [24, 4, 238].

Эти высказывания не оставляют сомнений в бессердечности и аскетической жестокости неосократической морали. И духовные внуки Канта уже без обиняков заявляли, что «проклятая гуманность» им чужда, и что они «должны быть жестоки со спокойной совестью». И многие услышали тогда то, что услышал Генрих Гейне («тут стоны, тут хрип») в 1834 г. И Томас Манн имел немало оснований для того, чтобы вложить мораль «Критики чистого разума» в уста олицетворявшего фашизм черта. «Любовь, — говорит этот персонаж своему подопечному в романе «Доктор Фаустус», — тебе запрещена, поскольку она согревает. Твоя жизнь должна быть холодной, а посему не возлюби!» [71, 5, 325].

В радищевском «Путешествии из Петербурга в Москву» (1790), опубликованном чуть не десять лет спустя после появления кантовской «Критики чистого разума» и пять лет спустя после его «Основ метафизики нравов», имени Канта не встречается. Однако нельзя не заметить близости объекта радищевской критики к морали «Критики чистого разума». Антикантовским является уже зачин повести. «Я взглянул окрест меня, — говорит путешественник, — душа моя страданиями человечества уязвлена стала» [98, 1, 227]. Неосократическая мораль не только не предполагает такой «уязвленности» состраданием, но и лишает последнее всякой

нравственной ценности. У Радищева же этот зачин — камертон и лейтмотив всей повести. Невозможно не привести здесь хотя бы некоторые ее места. «Но не возомните в восторге рассудка, — говорит в поучение сыновьям некий дворянин, за которым нетрудно узнать и самого автора, — что можете сокрушить корни страстей, что нужно быть совсем бесстрастну. Корень страстей благ и основан на нашей чувствительности самою природою. [...] Они благую в человеке производят тревогу, без нее же уснул бы он в бездействии. Совершенно бесстрастный человек есть глупец и истукан нелепый, неспособный ни к благу, ни к злу. ...Бесстрастие есть нравственная смерть» [98, 1, 291]. Если учесть, что неосократизм порой маскировал свою страсть к господству призывом борьбы со всякими страстями [3], то антисократический смысл этих замечаний Радищева становится очевидным. Впрочем, далее разъясняется, что к «нравственной смерти» ведет не только «бесстрастие», но и злая страсть, и что нравственная жизнь невозможна без «человеколюбивой твердости души» и без добродетели, сопряженной с трудами сердца, разума и тела, с постоянными упражнениями в мягкосердии, соболезновании, щедротах, отпущениях и т. п. Такая добродетель, по мнению Радищева, и есть та высшая ценность, ради которой можно пожертвовать всем, даже собственной жизнью. «...Если бы закон или государь, — говорит Радищев устами своего героя, — или бы какая-либо на земле власть подвизала тебя на неправду и нарушение добродетели, пребудь в оной неколебим. Не бойся ни осмеяния, ни мучения, ни болезни, ни заточения, ни даже самой смерти. Пребудь незыблим в душе твоей, как камень среди бунтующих, но немощных валов. Ярость мучителей твоих раздробится о твердь твою... Убойся заранее именовать благоразумием слабость в деяниях, сего первого добродетели врага» [98, 1, 293].

Мораль «Критики чистого разума» тоже требует силы и твердости, однако, отрицая чувство сострадания и человеколюбия и замыкаясь в «холодном долге», она противоречит человеческой природе и обессиливает человека. Отсюда и замеченный Гегелем парадокс этой

---

[3] Ярким примером подобной маскировки может служить трактат Декарта «Страсти души».

морали: «Ты не можешь именно потому, что ты должен». И в этом ее коренное отличие от радищевской.

Нельзя не упомянуть в данной связи и о радищевской критике «дуализма господ и рабов».

Воззрим мы в области обширны,
Где тусклый трон стоит рабства.
Градские власти там все мирны,
В царе зря образ божества.
Власть царска веру охраняет,
Власть царску вера утверждает;
Союзно общество гнетут;
Одно сковать рассудок тщится,
Другое волю стерть стремится;
На пользу общую — рекут.

[98, 1, с. 3—4]

Результат же такого союза религии господства с царской властью, при котором последняя становится безграничной, печален, по мнению Радищева, во всех отношениях:

Покоя рабского под сенью
Плодов златых не возрастет:
Где всё ума претит стремленью,
Великость там не прозябет.
Там нивы запустеют тучны,
Коса и серп там несподручны,
В сохе уснет ленивый вол,
Блестящий меч померкнет славы,
Минервин храм стал обветшалый,
Коварства сеть простерлась в дол.

[98, 1, 4]

Этот портрет «губительства неволи», набросанный могучей кистью Радищева в поэме «Вольность», касался, конечно, и неосократических теорий. И Радищев оказал на Пушкина едва ли не самое решающее влияние. В первом варианте «Памятника» последний прямо указал на то, что он шел «вслед Радищеву»:

И долго буду тем любезен я народу,
Что звуки новые для песен я обрел,
Что вслед Радищеву восславил я свободу
И милосердие воспел.

[97, 3, 432]

Из современников и друзей Пушкина, которые могли способствовать усилению его иммунитета по отношению к «ядовитому дыханию рефлексии», следует отметить В. А. Жуковского и П. Я. Чаадаева.

У Жуковского, в отличие от Радищева, уже встречаются имена интересующих нас немецких философов. Его дневниковые записи от 4 и 11 апреля 1821 г. свидетельствуют, например, о чтении фихтеанского «Назначения человека». «Возвратясь, — сообщает Жуковский, — начал читать Фихте — и заснул, но не от скуки» [13, 2, 196]. В письме А. П. Елагиной из Дрездена от 7/19 февр. 1827 г. он советовал ее сыну И. Киреевскому, увлекшемуся Шеллингом, побольше читать английских философов и писал в этой связи: «Шеллинга не куплю, ибо не хочу брать на свою душу таких занятий Ванюши, которых оправдать не могу. Я из нашего с ним свидания в Петербурге заметил, что он ударился в такую метафизику, которая только что мутит ум. Шеллинга в Германии не понимают» [13, 2, 196]. «Заснул» Жуковский и при чтении книги К. Бидермана «Немецкая философия от Канта до наших дней» (1842). Его пометки на полях прекращаются на 39-й странице первого тома, а второй том, посвященный Шеллингу и Гегелю, так и остался в его библиотеке неразрезанным. Ни слова не возразил он и по поводу утверждения Бидермана о том, что путь, которым шагает «немецкая философия от Канта до наших дней», является ошибочным и не может привести ни к чему хорошему. Наконец в письме Жуковского к А. С. Стурдзе (март 1850 г.) читаем: «Немецкая философия была мне доселе неизвестна и недоступна; на старости лет нельзя пускаться в этот лабиринт: меня бы в нем целиком проглотил минотавр немецкой метафизики, сборное дитя Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и проч. и проч.» [13, 2, 195] Таково было мнение Жуковского, и оно было для Пушкина, конечно, небезразлично [4].

Не меньше интересовался немецкой философией и Чаадаев. Некоторые сочинения Канта и Гегеля были в его личной библиотеке. Имеются и следы их изучения. Так, например, на титульном листе кантовской «Критики чистого разума» зачеркнуто само название книги и вместо него рукой Чаадаева по-немецки написано «Apologete adamitischer Vernunft» [5]. Видимо, он полагал, что Кант противопоставлял «чистому разуму» разум «нечис-

---

[4] О влиянии Жуковского на Пушкина см. № 13, 124.
[5] Апологетика адамитического разума (нем.).

тый», т. е. испорченный грехопадением, и что поэтому второе название более соответствует содержанию книги и является более определенным. Заслуживают внимания и слова, написанные Чаадаевым на обороте титульного листа кантовской «Критики практического разума»: «Он не был светом, но свидетельствовал о нем». Но, к сожалению, эти интересные замечания им так и не были нигде разъяснены. Что же касается оценок немецких философов в письмах и сочинениях Чаадаева, то они неоднозначны. Наиболее резкие отзывы адресованы Гегелю. Так, в мае 1842 г. Чаадаев писал Шеллингу о своей солидарности с его критикой «высокомерной философии» Гегеля и подчеркивал «гибельное» влияние последнего в России, влияние, которое, по его мнению, проявилось в извращении национального чувства и в разрушении свойственных русскому народу целомудренности ума и трезвости мысли. Все это, конечно, не могло не повлиять на пушкинское восприятие неосократизма.

Первое весьма ироническое упоминание о «плешивых картезьянцах» встречается уже в его юношеской поэме «Монах» (1813), а первое упоминание имени Канта — в стихотворении «Пирующие студенты» (1814), где немецкий философ отнесен к числу «холодных мудрецов», а его сочинения представлены как символ чего-то крайне скучного и невеселого. В «Евгении Онегине» имя Канта ассоциируется у Пушкина с «туманной Германией», а его поклонником выступает «довольно странный» Ленский. 2 марта 1827 г. Пушкин писал Дельвигу, упрекавшему его в заигрывании с «немецкой метафизикой»: «Ты пеняешь мне за Московский Вестник и за немецкую метафизику. Бог видит, как я ненавижу и презираю ее...» [97, 10, 175]

Однако наибольшей остроты пушкинская критика неосократизма достигла в произведениях, где имен Канта, Фихте и Гегеля не упоминается. Их имена, как это и свойственно художественной литературе, заменены другими. Остались лишь идеи, выраженные в том или ином образе.

Как известно, поведение людей определяется не столько тем, что они знают, сколько тем, что они хотят. Пушкинский Годунов убивает царевича Димитрия не потому, что заповедь «Не убий!» ему была неизвестна, а потому, что он очень хотел достигнуть «высшей влас-

ти». Определяющим фактором всякого мировоззрения является его основная ценностная ориентация. Пушкинское отрицание неосократизма выразилось главным образом в критике ценностной ориентации последнего, в отрицании «воли к власти». Он так же, как и Радищев, представлял властолюбие гибельным не только для раба, но и для господина. В стихотворении «Анчар, древо яда» говорится о том же самом отношении между «думающим» и «исполняющим», которое Фихте называл «правильным». Однако Пушкину оно представляется совсем неправильным. Его нет в мире животных. Только человека человек может послать «властным взглядом» туда, куда «и птица не летит, и тигр нейдет». Конь, которого гонят в пропасть, упирается, встает на дыбы. Но раб, посланный господином на верную смерть к Анчару за ядом, «послушно в путь потек», принес яд и в муках умер у ног своего владыки. Последний же напитал тем ядом

Свои послушливые стрелы
И с ними гибель разослал
К соседям в чуждые пределы.

И, конечно, это не может кончиться для него добром. Ведь ядовитые стрелы подобны бумерангу: они имеют свойство менять направление и возвращаться туда, откуда были посланы. И не случайно столь значительную роль играет в стихотворении «древо яда». Оно — символ гибельности тех отношений, при которых, говоря словами Фихте, «всякое движение следует непосредственно и беспрепятственно за решением воли», т. е. отношений абсолютного господства, с одной стороны, и покорного, забитого и безропотного рабства — с другой.

К числу одержимых комплексом властолюбия с неменьшим правом можно отнести и пушкинского Мазепу («Полтава»), который имеет «душу мятежную, ненасытную» и которым также владеет «жестокая мечта» о «царской короне», «о троне», воздвигнутом «в смутах, в бранных спорах». Этой «мечте» он подчинил всю свою жизнь. Для него нет ничего святого, он никого не любит, презирает свободу, «кровь готов он лить, как воду», и «нет отчизны для него»... И что же? Там, где ступает его нога, остаются лишь трупы и искалеченные жизни. Ложится на плаху бывший друг и сподвижник Кочубей. Сходит с ума обманутая и совращенная Мазе-

пой дочь Кочубея Мария. И сам злодей начинает терзаться после казни Кочубея «какой-то страшной пустотой», чувствует «в груди кипучий яд», мучается «нездешней мукой» («тоска, тоска его снедает»), в страхе мчится мимо опустелого хутора Кочубея, и ночные звезды начинают казаться ему «обвинительными очами».

И тополи, стеснившись в ряд,
Качая тихо головою,
Как судьи, шепчут меж собою
И летней, теплой ночи тьма
Душна, как черная тюрьма.

[97, 4, 203]

«Мрачная странная мечта» Мазепы не только бесчеловечна, но и противоестественна. Даже в шепоте тополей он слышит себе страшный приговор, и теплая летняя ночь представляется ему душной тюрьмой! Несколько позже Фейербах упрекал в подобной «мечте» и самого Гегеля [6].

Нельзя обойти в этой связи и пушкинского Бориса Годунова. В отличие от Мазепы он достиг «высшей власти». Но какой ценой? Ценой коварного убийства 9-летнего царевича Димитрия! И «муки тайные злодейства» не дают ему покоя. Он сумел «и страхом, и любовью, и славою народ очаровать», но ему не удалось очаровать свою совесть, и он с ужасом открывает, что «высшая власть», о которой он так мечтал и к которой так стремился, не только не сделала его счастливым, но и стала для него жесточайшей пыткой:

Напрасно мне кудесники сулят
Дни долгие, дни власти безмятежной —
Ни власть, ни жизнь меня не веселят;
Предчувствую небесный гром и горе.
Мне счастья нет...
Ах! чувствую: ничто не может нас
Среди мирских печалей успокоить;
Ничто, ничто... едина разве совесть.
Так, здравая, она восторжествует
Над злобою, над темной клеветою...
Но если в ней единое пятно,
Единое случайно завелося,
Тогда — беда! как язвой моровой

[6] «В простейших, естественных вещах заключены глубочайшие тайны: их попирает ногами мечтательный метафизик, взгляд которого устремлен на потустороннее. Источник оздоровления — только в возвращении к природе. Ложный путь усматривать противоречие природы с этической свободой» [113, 1, 96].

Душа сгорит, нальется сердце ядом,
Как молотком стучит в ушах упрек
И все тошнит, и голова кружится,
И мальчики кровавые в глазах...
И рад бежать, да некуда... ужасно!
Да, жалок тот, в ком совесть не чиста.

[97, 5, с. 208—209]

Может показаться, что мнение Пушкина о несчастье людей, достигших «высшей власти», не противоречит мнению Гегеля, который о людях типа Наполеона и Александра Македонского тоже говорил, что их уделом было «не счастье, а усилия, борьба, работа ради своей цели» [141, с. 100]. Однако констатация факта и его оценка не одно и то же. Гегель в качестве сократика ставил стремление к власти выше счастья и считал, что последним не только можно, но и следует жертвовать ради первого без всяких сомнений и угрызений. Для Пушкина счастье человека — высшая ценность, и оно невозможно без «здравой» совести. Нарушение ее закона гибельно для человека, и нарушивший его Годунов должен погибнуть. Такая же участь ожидает и его подражателя Григория Отрепьева, который тоже возмечтал стать «царем на Москве». Народ не рад его приходу и «безмолствует», как перед грозой.

Важную роль в становлении «царства духа» отводил Гегель накоплению денег, считая, что в качестве всеобщего представителя средств удовлетворения потребностей и их «тысячерукого подателя» они дают владельцу большую «власть над самостью» [24, 4, 278]. Не обошел этого пункта и Пушкин. Его Мазепа приказывает пытать Кочубея, чтобы узнать, где у того спрятаны деньги. До безумия одержим комплексом властолюбия в форме стяжательства и накопительства барон Филипп [«Скупой рыцарь»], который, любуясь в своем подвале накопленными всякими неправдами сокровищами, говорит:

Что не подвластно мне? как некий демон
Отселе править миром я могу;
Лишь захочу — воздвигнутся чертоги;
В великолепные мои сады
Сбегутся нимфы резвою толпою;
И музы дань свою мне принесут,
И вольный гений мне поработится,

И добродетель и бессонный труд
Смиренно будут ждать моей награды.
Я свистну, и ко мне послушно, робко
Вползет окровавленное злодейство,
И руку будет мне лизать, и в очи
Смотреть, в них знак моей читая воли.
Мне все послушно, я же — ничему;
Я выше всех желаний; я спокоен;
Я знаю мощь мою: с меня довольно
Сего сознанья...

[97, 5, с. 295—296]

И он не совсем неправ. Если предположить гегелевский мир атомизированных и стремящихся лишь к потреблению индивидов, а такое предположение, как это документально доказал Маркс в «Капитале», вполне реально, то нельзя не признать некоторой правоты этого рыцаря капитала. Страсть к потреблению не может не быть одновременно и страстью к предмету, выступающему представителем и символом всех предметов потребления. Роль такого представителя и символа могут играть лишь деньги, обладающие универсальной способностью обмениваться на любой товар. Они становятся могучей общественной силой, а их обладатель — владельцем человеческих душ, где сам человек сводится к потребителю товаров и превращается в покупаемый и продаваемый товар и потребляется как товар. Так смотрит на человека и пушкинский рыцарь капитала. И его взгляд не лишен весьма зловещего смысла...

И тем не менее Пушкин показывает его несостоятельность. Свое могущество барон явно преувеличивает, выдает желаемое за действительное, а о людях думает хуже, чем они есть на самом деле. Ибо, как говорит Шекспир:

Бедняк, довольный жизнью,
Владеет состояньем. Но богач,
Который ждет все время разоренья,
Раздет до нитки...

Барон страшно богат и одновременно «раздет до нитки». Его спокойствие («я спокоен») — невозможная и несбыточная мечта. Он живет в постоянном страхе за свои сундуки и не верит даже сыну. Ему везде мерещатся грабители и убийцы и не дает покоя мысль о судьбе сокровищ после его смерти. А скольких «горьких воздержаний, обузданных страстей, тяжелых дум, дневных за-

бот, ночей бессонных» стоили они ему? Он говорит, что если б все слезы, кровь и пот, пролитые из-за его сокровищ, вдруг выступили из земли, то был бы потоп, и он бы захлебнулся в своих подвалах. Как и Годунова, его грызет «когтистый зверь, скребущий сердце, совесть», от которой «меркнет месяц и могилы смущаются и мертвых высылают». И в конце концов его человеческая природа также не выдерживает этого противоречия. Его необоснованная претензия стать «выше всех желаний» оборачивается падением ниже животного, а его мания величия («мне все послушно») — тяжким рабством в оковах золотого тельца и дикого суеверия. Поведение барона в последней сцене — клевета на собственного сына, и без того доведенного до отчаяния скупостью барона, вызов его на дуэль и т. д. — больше походит на действия помешанного, чем человека в здравом уме. Герцог и называет его «безумцем». Итак, помешательство и бесславная смерть — таков финал одержимого ложной идеей рыцаря стяжательства. Аналогичная история происходит и с Германом («Пиковая дама»), имевшем профиль Наполеона и душу Мефистофеля.

В «Медном всаднике» носителем «воли к власти» выступает уже Петр I. Если в «Полтаве» он являлся противником тирана Мазепы («Оставь герою сердце! Что же он будет без него? Тиран»), национальным героем и вождем «молодой» России, то здесь он — титан, бросающий вызов самой природе, кумир, «мощный властелин», поднявший Россию «на дыбы» над бездной. В отличие от своих предшественников Петр «Медного всадника» выражает упомянутый комплекс властолюбия в наиболее чистом виде[7]. Здесь он не имеет внутреннего антагониста и всецело обращен во вне. Отсюда и бо́льшая острота конфликта. Природа здесь уже не только осуждает властолюбца, но и бунтует против насилия в

---

[7] Почти такой же взгляд на Петра нашел выражение и в более ранних заметках Пушкина. Так, в одной из них читаем: «Петр I — это Робеспьер и Наполеон одновременно: воплощенная революция» [97, 8, 104]. И в «Заметках по русской истории XVIII века» Пушкин писал, что Петр I «презирал человечество, может быть, более, чем Наполеон» и что «история представляет около него всеобщее рабство... все состояния, окованные без разбора, были равны перед его дубинкою. Все дрожало, все безмолвно повиновалось» [97, 8, 90].

форме бедственного наводнения; народ не только «безмолствует», но и произносит устами Евгения свое грозное «Ужо тебе!»

Гегель относил людей, подобных пушкинскому Евгению, к категории «черни»[8]. Симпатии Пушкина всецело на стороне Евгения. И не случайна столь бурная реакция «властелина». Его ничуть не поколебало «возмущение Невы», но «Ужо тебе!» Евгения сорвало его с пьедестала и заставило гоняться за ним «всю ночь». И нетрудно догадаться о причине этого беспокойства: вся сила «властелина» в коне, как у Черномора в бороде, а Евгений подобно богатырю Руслану грозит отрезать «бороду», да и отрезал уже часть. Он сам и есть эта часть, сбросившая с себя не только узду, но и всадника. В коне тоже горит огонь протеста («А в сем коне какой огонь!»), и он инстинктивно упирается и встает на дыбы перед бездной, но ему не хватает сознательности и понимания враждебности того, кому он позволил себя взнуздать. Глубокое потрясение, пережитое Евгением в связи с гибелью его любимой Параши и всех надежд на счастье, сделало его обладателем такого знания. Он увидел некую ужасную связь («прояснились в нем страшно мысли») между постигшим людей во время наводнения несчастьем и тем, «чьей волей роковой над морем город основался»... Но что будет, если эта связь будет ясна и коню? Пушкин ответил на этот вопрос рисунком фальконетова коня без седока. Известный пушкинист Д. Д. Благой нашел разгадку этого рисунка, обнаруженного в одной из пушкинских рукописей, в разговоре Басманова с Годуновым и писал: «На рисунке — скала; на ней конь; но всадника на коне нет. В ответ на слова Басманова:

Всегда народ к смятенью тайно склонен:
Так борзый конь грызет свои бразды...
Но что ж? Конем спокойно всадник правит...

царь Борис говорит:

Конь иногда сбивает седока».

[14, с. 219]

---

[8] «Бедность сама по себе никого не делает чернью; чернью делает лишь присоединяющееся к бедности умонастроение, внутреннее возмущение против богатых, общества, правительства и т. д.» [24, 7, 254].

Но Пушкин, как и Радищев, отдавал отчет в том, что это произойдет еще не скоро. Радищев писал в этой связи:

...Не приспе еще година,
Не совершилися судьбы;
Вдали, вдали еще кончина,
Когда иссякнут все беды!
Встрещат заклепы тяжкой ночи;
Упруга власть, собрав все мочи,
Вкатяся, где потщится пасть,
Да грузным махом все раздавит,
И стражу к словесам приставит,
Да будет горшая напасть.

[98, 1; 16]

И «властитель» преследует Евгения, как преследовал он Аввакума, Радищева, декабристов, самого Пушкина и многих других. И конь слушается его, ибо его разум покрыт «кумирной» темнотою и облечен, говоря словами Радищева, в «броню заблужденья». «Властелин» крайне заинтересован в сохранении этой «брони», ибо в ней и только в ней его опора, и он беспощадно преследует покушающихся на нее. Не избежал этого и автор «Медного всадника». Николай I, считавший себя двойником Петра, так напугался евгеньевского «Ужо тебе!», что запретил поэму печатать. Когда она была уже после смерти Пушкина все же напечатана, то ни бунта Евгения, ни бесстрашного «Ужо тебе!» там не было. Остались лишь «дивный русский великан» Петр I и в панике убегающий от него «безумец» Евгений [69, с. 314—316]. Подлинный текст поэмы был впервые опубликован, спустя чуть не сто лет после смерти Пушкина, а именно в 1924 г. И это не случайно. Евгений, предпочевший смерть рабству, выглядит в поэме намного выше и значительнее «властелина», остававшегося рабом своих порочных страстей, узником опустошающего и гибельного стремления к господству. Разоблачению этого стремления посвящена и пушкинская «Сказка о рыбаке и рыбке», в которой «воля к власти» тоже в конце концов терпит крах.

Антисократизм Пушкина проявился не менее определенно и в его оценках таких исторических явлений, как Наполеон, французская философия XVIII века и христианство, явлений, вызвавших едва ли не самые резкие споры и расхождения во мнениях. И опять-таки чрезвы-

чайно интересно сравнить пушкинские оценки этих явлений с гегелевскими.

Гегель относился к Бонапарту как-то особенно неравнодушно. Из всех современных «духов во плоти» Наполеон представлялся ему едва ли не наиболее соответствующим идеалу «одухотворенного». И если обнаруживалось что-то противоречащее этому и угрожающее разрушить «кумирный» ореол, то Гегель говорил: тем хуже для фактов. *«Императора — эту мировую душу,*— писал Гегель Нитгаммеру сразу же после иенской битвы, — я увидел, когда он проезжал через город. Испытываешь поистине удивительное ощущение, когда видишь такого индивидуума, который здесь, сидя на лошади и сконцентрировавшись в одной точке, господствует над миром (über die Welt übergreift und sie beherrscht)» [159, с. 229]. Конечно, в действительности это было далеко не так. Наполеон в то время не только не был господином мира, но и потерпел поражение от англичан при Трафальгаре. Он победил лишь Австрию и раздробленную Германию. Но Гегелю через призму мифического ореола и желаемое представлялось реальностью. И после поражения Наполеона в России Гегель продолжал считать его господином мира и называл его бегство «слабой победой» [138, 8, с. 930—931].

Не такова пушкинская оценка. Для него Наполеон при всех его незаурядных способностях — лишь одно из самых оригинальных и замечательных воплощений порочного комплекса властолюбия и порабощения. В стихотворении «Наполеон на Эльбе» (1815) Пушкин представляет его «губителем», в уме которого теснятся «мрачны думы» об оковах, которые он готовит миру, о народах, робко несущих ему «дань свободы», о всеобщей гибели:

Страшись, о Галлия! Европа! мщенье, мщенье!
Рыдай — твой бич восстал — и все падет во прах,
Все сгибнет, и тогда, в всеобщем разрушенье,
Царем воссяду на гробах!

[97, 1, 103]

В стихотворении «Наполеон» (1821) Пушкин называет Наполеона «великим человеком» и в то же время спрашивает: «Надменный! кто тебя подвигнул? Кто обуял твой дивный ум?» и пишет о его презрении к человечеству, о тиранических устремлениях, о «постыдном вели-

чии», о вере в «губительное счастье» и как следствии ее — порабощении и развращении народа:

Новорожденная свобода,
Вдруг онемев, лишилась сил;
Среди рабов до упоенья
Ты жажду власти утолил,
Помчал к боям их ополченья,
Их цепи лаврами обвил.
[97, 2, 58]

Не обошел Пушкин этой личности и в романе «Евгений Онегин». Вот Ларины подъезжают к Москве, и Пушкин вспоминает о ее «недавней славе»:

Напрасно ждал Наполеон,
Последним счастьем упоенный,
Москвы коленопреклоненной
С ключами старого Кремля:
Нет, не пошла Москва моя
К нему с повинной головою.
Не праздник, не приемный дар,
Она готовила пожар
Нетерпеливому герою.
Отселе, в думу погружен,
Глядел на грозный пламень он.
[97, 5, 135]

И здесь, как видим, стремление к порабощению народов и иллюзии, питаемые относительно своего могущества, подчеркиваются Пушкиным как главные черты Наполеона. В другом месте он отмечает, что в основе подобного воззрения лежит крайний эгоизм и отношение к другому человеку только как к средству и орудию. Говоря о дружбе между Онегиным и Ленским, Пушкин как бы между прочим замечает:

Но дружбы нет и той меж нами.
Все предрассудки истребя,
Мы почитаем всех нулями,
А единицами — себя.
Мы все глядим в Наполеоны;
Двуногих тварей миллионы
Для нас орудие одно,
Нам чувство дико и смешно.
[97, 5, 36]

Критика наполеонизма у Пушкина оказывается, таким образом, и критикой неосократизма: кантовская «Критика чистого разума» и гегелевская «Феноменология

духа» ведь тоже были своеобразным «глядением в Наполеоны» и тоже заявляли, что им «чувство дико и смешно». И этот пушкинский взгляд на Наполеона был унаследован нашей литературой, в частности Достоевским и Толстым.

Толстой указал в «Войне и мире» на связь наполеонизма с французской философией XVIII века. Сегодня эта связь подтверждена документально[9]. Знал о ней и Гегель. Его оценка антихристианской тенденции учительницы Наполеона была не менее высокой: «Она — само остроумие и абсолютное понятие, которое, выступив против всего царства существующих представлений и окаменевших мыслей, разрушает его и сообщает себе сознание чистой свободы... Достойна удивления эта поразительная энергия и сила понятия в его борьбе против всякой насчитывающей тысячелетия власти авторитета. Замечателен характер этой борьбы, характер чувства глубочайшего возмущения против всего того, что считается высшим и что представляется самосознанию чуждым существом, которое желает существовать по ту сторону самосознания и в котором последнее не находит самого себя; замечательна убежденность в истинности разума, добравшаяся до всего горнего мира и уверенная в его разрушении. [...] Это — великое воззрение...» [143, 3, с. 434, 438, 439].

Не обошел духовной матери Наполеона и Пушкин. Однако и здесь его оценки не совпали с гегелевскими. Он обращался к проблематике французской философии во многих произведениях («Безверие» (1817), «Сцена из Фауста» (1825) и др.) и сделал ее предметом специального исследования в романе «Евгений Онегин».

«...Нет более восхитительного блага, чем великое наслаждение любви, — писал Ламетри. — [...] Пусть, чередуясь, следуют друг за другом, соперничая между собой, похотливые ощущения и наслаждения, наполняя твои дни и ночи сладострастием и делая, если это возможно, твою душу столь же липкой и сладострастной, как и твое тело... Словом, раз ты лишен других источников наслаждения, удовлетворяйся этим: пей, ешь, спи, храпи; если ты в состоянии иногда думать, то делай это в промежутке между двумя глотками вина, и притом ду-

---

[9] См., например, № 73.

май всегда или о наслаждении настоящей минуты, или о желании, сбереженном на следующий час. [...] О ты, кого обыкновенно называют несчастным негодяем и который в действительности является таковым по отношению к обществу, — перед самим собой ты можешь быть спокойным. Тебе надо только заглушить угрызения совести посредством размышления (если оно имеет над ними власть) или противоположными привычками, гораздо более сильными. [...] И тогда поистине — я утверждаю это — будь ты отцеубийца, кровосмеситель, вор, преступник, безбожник — предмет справедливых проклятий честных людей, — ты, несмотря на все, будешь счастлив» [63, с. 266, 311, 312]. Выше мы видели, что отчасти соглашается с подобной гедонистической программой и неосократизм. Она играет, правда, в его учении переходную роль своеобразной экзотерической приманки на крючке совсем другой эзотерической программы. В пушкинском романе учителем подобной морали является воспитатель Онегина француз Лаббе. И Евгений поначалу поверил своему учителю и стал руководствоваться этой моралью на практике... И что же? Мать Наполеона оказалась для него злой мачехой, испортившей ему всю жизнь. Став «жертвой бурных заблуждений и необузданных страстей», Евгений, однако, не стал счастливым:

Привычкой жизни избалован,
Одним на время очарован,
Разочарованный другим,
Желаньем медленно томим,
Томим и ветренным успехом,
Внимая в шуме и в тиши
Роптанье вечное души,
Зевоту подавляя смехом:
Вот как убил он восемь лет,
Утратя жизни лучший цвет.
[97, 5, 69]

Мораль, столь смело высказанная Ламетри и «шутя» преподанная Онегину французом Лаббе, оказалась для него не совсем подходящей. Он не смог убедить себя, что совесть является порождением предрассудков, и не смог заглушить «роптанья вечного души». Урон же, нанесенный экспериментом, оказался весьма значительным. Подпорченным оказалось не только сознание, но и сердце Онегина. Встретив Татьяну, он, по верному замеча-

нию Белинского, не узнал в ней своей родной души и не смог ответить на ее любовь. Более того, он обнаружил и явное ее непонимание:

Сменит не раз младая дева
Мечтами легкие мечты;
Так деревцо свои листы
Меняет с каждою весною.
Так, видно, небом суждено,
Полюбите вы снова...

[97, 5, 72]

Даже трудно поверить, что это говорит Татьяне проницательный и опытный в этих делах Онегин, сразу отличивший Татьяну от Ольги. И тем не менее это так. Гегель незря писал об ограниченности эгоистического сознания, о его погруженности в глубины ночного мрака «я=я». Слова Онегина — яркое свидетельство этой ограниченности: он как бы спроецировал на Татьяну себя прежнего и в сущности оклеветал ее. Ничего общего с этим образом она не имела и была, скорее, его антиподом. Позже Евгений, правда, понял, что, отвергнув любовь Татьяны, он совершил роковую ошибку. И попытался ее исправить... Но было уже поздно. Да и любовь его к Татьяне была больше желаемой, нежели действительной. Во всяком случае, упомянутое непонимание им предмета любви дает себя знать и в «Письме Онегина к Татьяне»: он все еще думает, что является для Татьяны какой-то «тайной», что своим искренним признанием он может дать повод «злобному веселью», «горькому презренью» и т. д. Все эти необоснованные предположения Онегина свидетельствовали не о любви, а о продолжающемся непонимании и не-любви. Для Татьяны же он давно перестал быть загадкой, и она совершенно права, назвав его теперешнее чувство «мелким» и оставшись верной мужу. Порча, внесенная в Евгения вследствие неправильного воспитания и образа жизни, сделала его неспособным к настоящей любви, не уничтожив, однако, ни сознания, ни потребности в последней. И вот он обречен «ужасно томиться жаждою любви»! И то, что он способен мучиться такой «жаждой», говорит о неполноте и относительности его испорченности, о наличии в нем того здорового и благородного начала, которое поднимало Евгения над светской заурядностью и за которое любила его Татьяна. Это нача-

ло содержит возможность будущего возрождения, но лишь при условии окончательного преодоления последствий чуждого ему ламетризма. Последний, согласно логике романа, и явился главной причиной несчастья Онегина.

Прямые критические замечания в адрес французских философов XVIII века имеются в стихотворении «К вельможе» (1830), в статьях «Путешествие из Москвы в Петербург» (1833—1835) и «Александр Радищев» (1836). Гельвеций, поддерживавший программу гедонистического эгоизма и в то же время отрицавший ее в пользу «общественного интереса», назван Пушкиным там «холодным и сухим», а его метафизика — «пошлой и бесплодной». Подчеркивается «холодный скептицизм французской философии».

Не менее расходился Пушкин с Гегелем и в оценке христианства. Гегель придерживался в этом вопросе в основном точки зрения Гольбаха, Руссо и следовавшего им в «Религии в пределах только разума» Канта. Уже в трактате «Позитивность христианской религии» (1796) Гегель обвинял христианство в насаждении «яростного рабства духа», «слепой веры в авторитет» и называл его «сплошным заблуждением» и «пережитком темных веков». Эта оценка нашла выражение и в его сочинении «Жизнь Иисуса» (1795), где евангельский Иисус превращен в проповедника морали «Критики чистого разума», и в его лекциях по философии религии.

Не так оценивал это явление Пушкин. Как и Радищев, он не отождествлял древнее библейское христианство с его последующими историческими формами. «Христианское общество,— писал Радищев,— в начале было смиренно, кротко, скрывалось в пустынях и вертепах, потом усилилось, вознесло главу, устранилось своего пути, вдалося суеверию...» [98, 1, 260]. Близкого мнения относительно судеб христианства, судя по всему, придерживался и Пушкин. В «Сказке о попе и о работнике его Балде» носителем «суеверия» представлен православный священник, заключивший некий договор с чертями, согласно которому те обязались платить ему оброк. Причем это «суеверие» так укоренилось, что Балде пришлось выбивать его из головы попа с помощью могучих щелчков. И вместе с тем в 1836 г. Пушкин писал в «Современнике»: «Есть книга, коей каждое слово истолковано, объ-

яснено, проповедано во всех концах земли, применено ко всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже *пословицею народов*; она не заключает уже для нас ничего неизвестного; но книга сия называется Евангелием, — и такова ее вечно новая прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее божественное красноречие. И не всуе, собираясь сказать несколько слов о книге кроткого страдальца, дерзнули мы упомянуть о божественном Евангелии: мало было избранных (даже между первоначальными пастырями церкви), которые бы в своих творениях приближались кротостию духа, сладостью красноречия и младенческою простотою сердца к проповеди небесного учителя» [97, 7, 322] [10].

В рецензии на «Историю русского народа» Н. Полевого Пушкин назвал христианство «величайшим духовным и политическим переворотом нашей планеты», в стихии которого «исчез и обновился мир» и который определил так или иначе всю последующую историю. Влия-

---

[10] И в этой оценке Пушкин был неодинок. Так, в одном письме Шиллера, которого не менее трудно заподозрить в какой-либо ортодоксии, читаем: «Я нахожу в христианской религии возможные задатки самых высоких и благородных идеалов, и всякие внешние проявления ее кажутся мне столь неприятными и пошлыми именно потому, что они суть ложные отражения этого высшего. Если говорить о своеобразной характерной особенности христианской религии, отличающей ее от всех других монотеистических религий, то она заключается как раз в отмене закона или кантовского императива, на месте которых христианство желает видеть лишь свободное влечение. В своей чистой форме христианство, стало быть, является образцом прекрасной нравственности...» [120, 8, с. 496—497] И Гете в одной из бесед с Эккерманом как-то заметил: «...Я считаю все четыре евангелия за вполне подлинные, потому что в них отражается величие, которое исходило от личности Христа, величие столь божественное, насколько это возможно на земле. И если меня спросят, свойственно ли мне благоговейное почитание Христа, я отвечу: да! Я преклоняюсь перед ним как перед божественным откровением высшего принципа нравственности. [...] Как бы ни развивалась духовная культура, как бы широко ни разрастались естественные науки и как бы ни расширял свои пределы человеческий дух, он никогда не превзойдет той высоты и нравственной культуры христианства, как она сияет и светит в Евангелии» [131, с. 690—691].

ние «проповеди небесного учителя» особенно заметно в таких произведениях Пушкина, как «Пророк», «Отцы-пустынники и жены непорочны», «Подражание корану», «Странник».

Отцы-пустынники и жены непорочны,
Чтоб сердцем возлетать во области заочны,
Чтоб укреплять его средь дольных бурь и битв,
Сложили множество божественных молитв;
Но не одна из них меня не умиляет,
Как та, которую священник повторяет
Во дни печальные Великого поста;
Всех чаще мне она приходит на уста
И падшего крепит неведомою силой:
Владыко дней моих! дух праздности унылой,
Любоначалия, змеи сокрытой сей,
И празднословия не дай душе моей.
Но дай мне зреть мои, о боже, прегрешенья,
Да брат мой от меня не примет осужденья,
И дух смирения, терпения, любви
И целомудрия мне в сердце оживи.

(97, 3, 337)

И не требуется большого труда, чтобы увидеть связь этого воззрения с аналогичным взглядом Станкевича, Белинского, Достоевского и Толстого. Недаром Белинский говорил, что Пушкин — это ключ ко всей последовавшей за ним литературе и что писать о нем — значит писать о целой русской литературе. И Горький писал о Пушкине, что он «положил незыблимые основания всему, что последовало за ним» [31, с. 236]. Как без Лессинга были бы невозможны Шиллер и Гете, так без Пушкина едва ли были бы возможны Достоевский и Толстой, не говоря уже о Гоголе, Станкевиче и Белинском. Все лучшее в их творениях ведет родословную от Пушкина. Почти все их темы и проблемы были указаны и в той или иной мере исследованы им. Они делали шаг вперед, где следовали за Пушкиным, и шаг назад или в сторону, где не следовали за ним.

Н. В. СТАНКЕВИЧ

Если уж говорить об образе, с помощью которого можно было бы более наглядно выразить отношение русской демократической литературы к неосократизму, то, пожалуй, больше всего подходит здесь образ испытателя самолета, в технической характеристике которого утверждается о его способности доставить пассажиров в «царство блаженной жизни». Одним из таких испытателей был и Н. В. Станкевич. При этом он прямо указывал на разочарование в возможностях самодержавно-православной идеологии как на непосредственную причину своих исканий:

Свершилось все: исчезли ослепленья,
Святых надежд растоптаны цветы,
В душе взвился огонь разуверенья,
И умертвил любимые мечты!..

С таким настроением сел Станкевич на студенческую скамью Московского университета в 1830 г. и, услышав от профессоров, что он может найти разрешение своим сомнениям в немецкой философии, перестал писать стихи и отправился путешествовать по запутанным лабиринтам шеллинговской «Системы трансцендентального идеализма». Это путешествие было нелегким: приходилось нередко продвигаться во тьме наощупь, пробираться через густые заросли софизмов и противоречий. Он читал в «Системе», что решающую роль в истории человечества играет некое «Я», что оно борется против «не-Я», что результатом этой борьбы оказываются эгоизм и атомизация, которые, в свою очередь, отрицают себя и ведут к образованию «царства разума» или «мирового государства».

Сам Шеллинг не питал особых иллюзий относительно новизны этих идей и указывал на Фихте как на непосредственного предтечу, подчеркивая, что его «Система» является «обработкой все тех же мыслей» [119, с. 4] [1]. Это же мог с неменьшим правом сказать об авторе «Системы» и автор «Феноменологии духа», которая явилась, в свою очередь, дальнейшей «обработкой все тех же мыслей». Иначе говоря, шеллингова «Система» сыграла роль своеобразного моста и соединительного звена между «Системой нравоучения согласно принципам наукоучения» (1798) Фихте и гегелевской «Феноменологией».

Особенность штудий Станкевича состояла в том, что он спускался в темные лабиринты «Системы», зная о Канте, Фихте и Гегеле лишь понаслышке и не имея никакой карты лабиринтов. И тем не менее он не только не заблудился, но и обнаружил в них Минотавра, вместо того, чтобы найти разрешение своим сомнениям. «...Или я худо понимаю Шеллинга, — писал Станкевич Я. М. Неверову уже в сентябре 1834 г., — или мысли его о человеке оскорбительны! Полагая, что натуральное влечение одного человека (эгоизм) ограничивает свободу другого, он говорит, что прогрессивность в истории есть улучшение общественных отношений (законов), т. е. улучшение средств противодействовать эгоизму, уравновешиванье эгоизмов через действие и противодействие. Он исключает из истории науки и искусства и допускает только по степени их влияния... на правление» [89, с. 290—291]. Трудно не согласиться с подобной оценкой. Предоставляя главную роль в человеческой истории потустороннему «духу, творящему здесь через всех», Шеллинг вынужден был вопреки собственным заявлениям о свободе воли ограничить человека ролью марионетки этого «духа» и превратить его в сознательного «лицедея, повторяющего им (т. е. «духом». — *В. Т.*) созданный текст».

---

[1] Даже Гегель, великий мастер по установлению различий, в статье, специально посвященной вопросу об отличии шеллинговской «обработки» от аналогичного учения Фихте, смог сказать насчет этого отличия лишь нечто маловразумительное, а именно, что оно якобы состояло в том, что Фихте исходил из «субъективного субъект-объекта», а Шеллинг-де из «объективного субъект-объекта».

Не найдя ответа на свой вопрос у Шеллинга, Станкевич обратился за помощью к книге, в предисловии к которой он прочитал: «Все, что имеет хотя бы малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар, который не может быть пущен здесь в продажу даже по самой дешевой цене!» Словом, он обратился к кантовской «Критике чистого разума» и корпел над ней примерно с ноября 1835 по март 1836 гг.

Нельзя не сказать в данной связи несколько слов об этом сочинении. В нем Кант также приветствовал наступление «новой религиозной эпохи» и видел свою задачу в постройке моста, по которому читатель мог бы перейти от «веры богослужебной» к «моральной вере» и избежать пропасти скептицизма. И в этом смысле кантовская «апологетика адамитического разума» явилась лишь более усложненным и запутанным вариантом декартовских «Размышлений о первой философии, в которых доказывается бытиё бога и бессмертие души». Кант тоже доказывал в «Критике» «бытие бога и бессмертие души» [2], причем тем же методом, что и Декарт, а именно: «мыслю, следовательно существую», и закончил ее выводом о «единой всесовершеннейшей и разумной первосущности» [54, 3, 668]. Однако нельзя не заметить, что эта «первосущность» присутствует не только в конце «Критики» в качестве вывода, но и в начале и на всем протяжении в качестве скрытой предпосылки. В своих манипуляциях с «вещью в себе» Кант похож на фокусника, который заставляет нас найти вещь там, где он заранее ее незаметно спрятал. Уже Фихте заметил, что Кант «исходит из веры». И сам Кант писал, что он ограничил знание, чтобы дать место «моральной вере». Упомянутая «первосущность» выступает в кантовской «Критике» и в качестве источника априорного, сверхчувственного знания. Она же диктует определенный канон или схему мышления, выраженную Кантом в виде следующей таблицы категорий:

1. *Количества*: единое, многое, единство во множестве или целокупность.
2. *Качества*: реальность, отрицание, ограничение.

---

[2] «...Важнейшая цель этой науки — познание высшей сущности и загробной жизни» [54, 4(1), 88].

3. *Отношения:* а) отношение субстанции и акциденций; б) причины и действия; в) отношение взаимодействия.

4. *Модальности*: возможность, действительность, необходимость.

В развернутой форме эту систему категорий читатель может найти в фихтеанских «Основах общего наукоучения» и в гегелевской «Науке логики». И, конечно, при известной зоркости в ней можно увидеть вместе с Гегелем «возвращение к точке зрения Сократа». Однако нельзя не заметить, что сократический тип мышления нашел в этой таблице крайне абстрактное выражение. Выше мы уже видели, какие практические выводы Кант сделал из своей «апологетики адамитического разума». Они заставляют усомниться в правильности ее первой посылки...

Не так уж трудно представить и понять все это сегодня, когда имеется о Канте огромная литература и когда известна последующая история его идей. Иным было положение Станкевича: «гордый дворец мысли» (Энгельс) был на замке, и ему пришлось спускаться в его лабиринты, по крайней мере у нас, почти первым, без всякого руководства и полагаясь лишь на собственное чутье. И тем не менее дошедшие до нас высказывания Станкевича о впечатлении, произведенном на него кантовской «Критикой», еще раз подтверждают, насколько чувствительным и верным историко-философским барометром он был. «Ну, что твой Кант? — писал он М. А. Бакунину, которого тоже увлек своими занятиями, уже 7 ноября 1835 г. — Я боюсь, что ты уже в досаде бросил его в угол и уверил себя, что немецкая философия — вздор. Чуть-чуть было не случилось этого со мною. Сначала все шло так ясно, просто; потом, как подался я к категориям — заварилась каша! Какое мучительное положение! Читаешь, перечитываешь, ломаешь голову — нет! Нейдет!» Ему же 15 ноября: «Моя головная боль чаще возвращается, и я худо сплю; сухие формулы, непонятые днем, оставленные с досадою, представляются мне в бреду, и при малейшей тяжести в голове я буду бросать Канта к черту, иначе расстрою себя навсегда. ..Не оставляй, ради бога, истории. Без нее знание будет слишком сухо и мертво. [. . .] Читай Канта, да не зачитывайся! Особенно брось читать его по

вечерам». И через десять дней Станкевич писал Бакунину, что «вывод категорий у него (т. е. у Канта. — *В. Т.*) темен». И 15 декабря 1835 г. ему же: «На каждое его положение у меня тысяча возражений в запасе; я думал об нем столько, что голову ломило — но посредством своего мышления не доходил до его результатов... А Кант нужен, как введение к новым системам. [...] «Чтоб быть христианином в наше время, надобно быть сначала философом», — сказал Боттен, и это совершенно справедливо». Наконец Я. Неверову 16 марта 1836 г.: «Хочется ее (т. е. «Критику чистого разума». — *В. Т.*) поскорей окончить, чтобы заниматься чем-нибудь более отрадным. Эту ступень надо перейти» [89, с. 350, 580, 587, 589, 594, 598 и др.].

Оценка кантовской книги, как видим, тоже довольно однозначна. Она напоминает о гетевском сравнении кантовского Collegium logicum с одетым на голову испанским сапогом и о словах пришедшего к Фаусту студента:

Так неприветлив, тесен этот дом:
Ни зелени, ни деревца кругом!
А в залах, на скамьях — в одно мгновенье
Теряешь сразу ум, и слух, и зренье.

Пер. Н. Холодковского

И не удивительно, что у представителя «чистого разума» вызвала кантовская «Критика» сильные возражения. Гораздо важнее, что Станкевич сразу же уловил связь между ею и «новыми системами», т. е. системами Фихте, Шеллинга и Гегеля и усмотрел в ней «введение» в эти системы, чем она в действительности и была. Возникнув в русле известной традиции, кантовская «апологетика адамитического разума» явилась так или иначе материнским лоном всего последующего немецкого сократизма.

Наибольшее сопротивление, однако, вызвали у Станкевича практические выводы «Критики», с которыми он ознакомился по фихтеанскому «Назначению человека». Фихте в этом сочинении сделал попытку популяризации основных идей трех кантовских сочинений: «Критики чистого разума», «Критики практического разума» и «Религий в пределах только разума». В результате «разумная первосущность» Канта превратилась под пером Фихте во «властного мирского духа (mächtiger

Weltgeist)», а его «категорический императив» был понят в смысле добровольного подчинения этому «духу». Станкевич прочитал сочинение Фихте в марте — апреле 1836 г. Но еще в ноябре 1835 г. он предостерегал Бакунина, заразившегося кантовскими идеями, что в его рассуждениях «неверна первая посылка» и что он совершенно неправильно выступает против «жизни чувства». Чтение Фихте лишь подтвердило это предположение. Оно произвело у него, говорит Станкевич, «сумбур в голове» и повергло его в такое «болезненное состояние нерешительности, совершенного сомнения», в результате которого «все утешительные мысли жизни — подвиг, искусство, знание, любовь — все теряло значение» и будущее стало предсталяться «в каком-то холодном, неприязненном свете» [89, с. 605—606]. И спустя месяц, Станкевич писал Бакунину: «Тяжкое повиновение долгу, наложенному извне, есть благородная ошибка; благородная, ибо здесь исполнена часть нашего назначения, отречение от своего спокойствия, от эгоизма, приближающего нас к животности; ошибка — ибо это отречение не сопровождается внутренним единством бытия, гармониею, которая запечатлевает всякое совершенство, всякое дело божье. Самоотвержение любви, самоотвержение по внутреннему голосу души, самоотвержение, которым питается и радуется чистое сердце — вот жизнь религиозная, ибо в ней есть любовь! [...] Все наше достоинство — в приближении к этой жизни, в очищении, в возвышении себя до этой любви...» [89, с. 609—610].

Нетрудно заметить, что Станкевич утверждает в качестве нравственного как раз то, что Кант и Фихте решительно отрицали. В их морали его отталкивает бессердечность и суровый ригоризм, исключающий чувство сострадания и любви, которому Станкевич придавал вслед за Радищевым и Пушкиным основополагающее значение. Еще в статье «Моя метафизика», написанной до знакомства с немецкими философами, он говорил: «Любовь!.. Для меня с этим словом разгадана тайна жизни. Жизнь есть любовь» [106, с. 23]. Знакомство с отрицательным учением Канта, Фихте и Шеллинга лишь укрепило его в этом мнении. Теперь он еще более убежден, что «счастье, достойное человека, может быть одно — самозабвение для других; награда за это одна — наслаждение этим самозабвением» [89, с. 366]. В этом,

по мнению Станкевича, заключается и основная мысль христианства как «учения о любви». И Бакунину, увлекшемуся сократической моралью Канта—Фихте, он напоминал: «Тот, кто проповедовал любовь — проповедовал все; ибо она зародыш всякого знания и всякой деятельности. [...] Она должна быть источником подвига, как религия. Но до этого состояния надобно возвыситься» [89, с. 592]. Философия же, пренебрегающая «жизнью чувства», делает человека неспособным ни к истинному знанию, ни к плодотворной деятельности [3].

Характерно, что подобный тезис противопоставлял кантовскому антитезису и Фейербах, считавший кантовское противопоставление «долга» склонностям неправильным выражением противоречия между различными склонностями и выражаемыми их моралями. Философию, презирающую влечения и чувства человека, он объявлял не только ошибочной, но и вредной, усматривал в ее отрицании чувств «источник всякого сумасшествия и злобы, и болезни в человеческой жизни». «Добродетель», предписываемая такой философией, является, по мнению Фейербаха, фальшивой и лживой: отрицая благожелательные чувства, она вносит внутреннюю дисгармонию, создает неестественное напряжение и делает человека «мрачным, недовольным, мерзким, буйным, трусливым, скупым, завистливым, коварным, злобным». «Только добродетель, не противоречащая человеческому счастью, — писал Фейербах, — добродетель, ...которая суть естественное дитя любви, есть *истинная* добродетель» [132, 10, с. 144, 145, 289—292].

Это совпадение диагноза и почти полное единомыслие относительно средств лечения замечательно тем более, что Станкевичу, когда он штудировал и писал о Канте и Фихте, соответствующие работы Фейербаха не были известны. Последний, возможно, оказал некоторое влияние на него позже, при изучении Гегеля.

---

[3] Такого же мнения придерживался и Белинский: «Если человек, презрев жизнью сердца, захотел бы весь отдаться интересам общим, — он или не избежал бы тайной тоски и чувства внутренней неполноты и пустоты, или, если не почувствовал бы их, то внес бы в мир высокой деятельности сухое и холодное сердце, при котором не бывает у человека ни высоких помыслов, ни плодотворной деятельности» [10, 7, 159].

Зная о Гегеле лишь понаслышке, Станкевич поначалу думал, что найдет в нем союзника. В 1835 г. он перевел с французского и напечатал в «Телескопе» статью правогегельянца Вильма «Опыт о философии Гегеля», в которой последняя представлялась как некое новое изложение христианского вероучения. Нельзя сказать, что такое понимание Гегеля было лишено всяких оснований. Выше уже говорилось о двух «ногах» и двух «душах» этого двуликого Януса. Другое дело, что христианский элемент не играл у него главной роли и допускался через нарушение известного логического закона непротиворечия. Ошибка правогегельянцев состояла в том, что они приняли этот второстепенный для Гегеля элемент за основной. И Станкевич сначала поверил им и нашел у вильмовского Гегеля «несколько любимых мыслей». Но это заблуждение продолжалось недолго. Стоило ему поближе познакомиться с первоисточником, как от его правогегельянской веры не осталось и следа.

Уже в июне 1836 г. Станкевич просил Т. И. Грановского, находившегося в Берлине, написать о «всех чудаках, от которых мы ждем себе душевного возрождения», и добавлял, что пора «отбросить эту робкую уступчивость, эту ученическую скромность» и «стать лицом к лицу с теми обольстителями души, которые тайною, отрадною надеждой поддерживают жизнь ее, и потребовать от них вразумительного ответа» [89, с. 446]. В ноябре этого же года, прочитав главу о Гегеле в рейнгольдовской «Истории философии», он пишет Бакунину: «Гегель дышит на меня холодом». Примерно в это же время Станкевич становится обладателем 13-томного собрания сочинений Гегеля, т. е. большей частью первого еще полностью не законченного издания сочинений и лекций. И, не удовлетворившись самостоятельным изучением, осенью 1837 г. Станкевич отправился в Германию, где гегелевская философия уже совершала свое «триумфальное шествие».

«Это было, — писал Ф. Энгельс, — триумфальное шествие, длившееся целые десятилетия и далеко не прекратившееся со смертью Гегеля. Напротив, именно период с 1830 до 1840 гг. был временем исключительного господства «гегельянщины», заразившей в большей или меньшей степени даже своих противников; именно в этот период взгляды Гегеля (сознательным или бессозна-

тельным путем) в изобилии проникали в самые различные науки и давали закваску даже популярной литературе и ежедневной печати, из которых среднее «образованное сознание» черпает свой запас идей» [1, 21, 279]. Заражения «гегельянщиной» не избежал даже великий Гёте, о чем свидетельствуют и «спасительный» финал «Фауста» и многие его высказывания[4]. Еще более пострадал Гёльдерлин, сочинения которого могут служить поэтической иллюстрацией сократизма Фихте и Гегеля. Некоторые историки немецкой философии заражались во время писания своих трудов. Так произошло, например, с вышеупомянутым К. Бидерманом, который, начав за упокой, кончил, однако, во здравие. Что же касается незадачливых учеников Гегеля, то они были слишком ослеплены видом учителя и своим благочестивым отношением к нему, чтобы заметить его слабости и недостатки. Учениками Гегеля были католики и протестанты: Ф. Карове и К. Дауб, министр Альтенштейн и тайный советник И. Шульце, К. Гёшель и Г. Габлер, Э. Ганс и К. Михелет...

Нельзя сказать, что это мнение было единственным. Наряду с панегериками раздавались и критические голоса. Причем начало этой критике, как уже выше отмечалось, было положено самими возродителями сократизма: они уставали стоять на одной «ноге», а когда опирались на другую, то вольно или невольно превращались из его пропагандистов в критиков.

Имела место и критика со стороны. В 1799 г. появилась гердеровская «Метакритика критики чистого разума». Гете вложил критику сократизма в уста Мефистофеля, игравшего роль Фауста. Мефистофель, подобно Гегелю, иронизирует по поводу «серой теории» и сравнивает человека, занимающегося «спекулятивной» философией (ein Kerl, der spekuliert), с одержимым злым духом животным, которое кружит по сухой степи, не замечая раскинувшегося вокруг зеленого пастбища.

В 1819 г. появился шопенгауэровский «Мир как воля и представление», в котором гегелевский герой был представлен «плохим, глупым и абсолютно неприемлемым» (Ницше), а требованию стать «духом во плоти»

---

[4] Подборку этих высказываний см.: № 28, с. 169, 193, 213, 215, 456, 462, 463, 476, 494 и др.

было противопоставлено положение о необходимости отрицания «духа» («воли») как источника всякого зла и погибели. В других сочинениях Шопенгауэр упрекал поклонников Гегеля в «расхваливании и навязывании того, что фальшиво, негодно и гибельно для ума», писал о «тлетворном» влиянии гегелевского учения и называл последнее «чумой немецкой литературы».

Не исключено, что шопенгауэровская критика оказала влияние на Шеллинга, который в 1827 г. поднял перчатку, брошенную Гегелем, и в своих мюнхенских лекциях по истории философии назвал гегелевского героя «всеотрицающим богом, не имеющим будущего», а его учение характеризовал как «чисто негативную философию» [161, с. 95, 176].

В 1828 г. появилось обширное сочинение историка В. Менцеля «Немецкая литература», где Гегель обвинялся в мистификации, возрождающей «старинное различие между мирянами и посвященными», а его философия рассматривалась как следствие некоей «головной болезни». И противопоставляя ей традицию немецкой литературы, идущую от Лессинга, Менцель писал: «Гегель означает крайнюю вершину ученого сумасбродства — этой великой головной болезни теперешней германской нации. В нем недуг достиг высшей точки поворота как в отношении к форме, так и в отношении к духу. Его язык со своей темной напыщенностью, скучной и тяжелой неуклюжестью, точно так же, как его ученики со своим важничаньем глупо дерзким, на все презрительно взирающем и при всем том безотрадным, брюзгливым и болезненным, составляют самое совершенное выражение ученого нарыва, созревшего для окончательного прорыва» [77, 1, 191].

В 1830 г. появились фейербаховские «Мысли о смерти и бессмертии», где о гегелевском герое высказывались соображения, весьма близкие к шопенгауэровским. Фейербах назвал его причиной «тайной и скрытой смерти» человека, «спекулятивной или метафизической основой смерти». Гегель ответил на книгу Фейербаха так же, как он отреагировал прежде на «Мир» Шопенгауэра, т. е. гробовым молчанием. Трудно сказать, чем было это молчание, знаком согласия или несогласия? Ввиду двойственности Гегеля оно могло быть и тем и другим. Правительство откликнулось на книгу Фейербаха тем,

что уволило его из университета и лишило возможности преподавательской работы. В 1839 г. Фейербах опубликовал статью «К критике гегелевской философии», в которой наряду с прочим отразил и противоречивость взглядов Гегеля.

В 1834 г. во французском журнале «Revue des deux mondes», а в следующем году и отдельными изданиями на французском и немецком языках вышла книга Генриха Гейне «К истории религии и философии в Германии». И хотя в ней речь шла главным образом о Канте, Фихте и Шеллинге, но критические замечания в их адрес касались в силу вышеуказанной преемственности и Гегеля. Гейне расшифровал иероглиф «Критики чистого разума», обнаружив в нем начало «духовной революции», одна мысль о последствиях которой может вызвать «чувство неизъяснимого ужаса». «...Нет больше ни всеобъемлющего милосердия, ни отеческой любви, ни потустороннего воздаяния за посюстороннюю воздержанность, — писал Гейне, — бессмертие души лежит при последнем издыхании — тут стоны, тут хрип — и старый Лампе, в качестве удрученного зрителя, стоит рядом, с зонтиком подмышкой, и пот от ужаса и слезы льются по его лицу» [26, 7, 113]. Не обошел он и проблемы эзотерического языка немецких философов, однако в отличие от Менцеля полагал, что не отсутствие таланта мешало им излагать свои учения в общедоступной форме, а «страх перед результатами собственного их мышления, которые они не решаются сообщить народу» [26, 7, 18].

Наконец, нельзя не упомянуть в данной связи о некоторых историко-философских опытах молодого Маркса, который был в это время студентом того же университета, куда приехал для изучения Гегеля Станкевич. В «Феноменологии духа» Гегель называл свой сократизм «путем отчаяния (Verzweiflung)» [24, 4, 44]. И среди поэтических опытов Маркса мы находим относящееся примерно к 1837 г. стихотворение «Молитва отчаявшегося», в котором есть, в частности, такие слова:

Грозный замок я себе построил,
  Он взметнется в холод, к облакам,
Ужас будет крепостной стеною,
  Боль и мука будут править там.
Если вверх нечаянно кто глянет,
  Пусть назад отпрянет, устрашен,

Пусть внимать лишь зову смерти станет,
И могилу счастью роет он.
[1, 40, 474]

В свете вышесказанного нетрудно догадаться, о каком «отчаявшемся» идет речь. Тем более, что «Молитва» явно перекликается с прямыми эпиграммами на Гегеля, написанными Марксом примерно в это же время. В одной из них Гегель, например, говорит:

Я обучаю словам, перемешанным в яростном вихре,
Каждый пусть их поймет, как ему любо понять...
Так пусть каждый вбирает нектар этой мудрости чистой;
Все я пред вами раскрыл, преподнеся вам Ничто!
[1, 40, 486]

В такую атмосферу и окунулся Станкевич, приехавший в Берлин осенью 1837 г. И хоть голоса критиков были не столь громки и заглушались шумом восхвалений и раздававшихся из ветвей криков «Жираф большой, ему видней!», чуткое ухо Станкевича уловило эти голоса и настроилось на их волну. Несмотря на то, что его консультантом оказался зараженный «гегельянщиной» профессор Вердер, несмотря на то, что в круге чтения Станкевича не оказалось «Феноменологии духа» и его внимание было обращено на более поздние и менее откровенные произведения Гегеля [5], — несмотря на все это, уже в октябре 1837 г. он писал своим друзьям из Берлина о «мытарствах диалектики», о «скучных равнинах» философии, о «негативности», лежащей «между младенческим раем первого человека и торжественным примирением последующих» и т. д.

В апреле 1838 г. Станкевич сообщал Грановскому, что от изучения гегелевской «Философии права» он-де «умнее не сделался», а спустя месяц, писал ему же: «А одно спасение против сумасшествия, одно из средств осуществить это — есть, я думаю, история, Тимофей!» И увлекшемуся Гегелем В. П. Боткину 6 февр. (25 янв.) он писал: «Боже меня сохрани советовать то же другим: нет! кого влечет это, кто чувствует в себе довольно своей жизни, единства, полноты, чтобы броситься в этот *мир*

---

[5] Дошедшие до нас письма Станкевича говорят о том, что из гегелевских работ он изучал в Германии главным образом «Энциклопедию философских наук», «Науку логики», «Философию права», а также лекции по эстетике и по философии истории.

скелетов — тот иди смело. Я же руководствуюсь лекциями Вердера и «Энциклопедиею» — пишу, вывожу и читаю только кое-что в большой «Логике», по указанию. Нужно ли сказывать, что я здесь совсем не норма... Я еще очень далек до полного душевного здоровья, хотя вышел из прежнего ужасного состояния...» [89, с. 160, 452, 461, 492] (Курсив наш. — *В. Т.*). Нетрудно заметить созвучие этого «переживания» Гегеля с вышеприведенными замечаниями Гёте, Шопенгауэра, Шеллинга, Менцеля и Фейербаха. Имена Шеллинга и Фейербаха упоминаются Станкевичем в данной связи и в письме Бакунину от 7 мая 1840 г.

Фейербах в статье «К критике гегелевской философии», с одной стороны, называл последнюю «совершеннейшей системой», «истинным средством образования и воспитания», а самого Гегеля — «единственным трезвым между пьяными», а с другой — находил в ней нечто мизантропическое и писал: «Формой его (т. е. Гегеля. — *В. Т.*) созерцания и самого метода является не *толерантное пространство*, а не терпящее сосуществования *время*; его система не знает координации и сосуществования; она знает лишь *субординацию* и *ступенчатость* (Sukzession). При этом последняя ступень развития является всегда тотальностью, которая вбирает в себя и поглощает другие ступени. Но поскольку в действительности она сама выступает *определенным преходящим* существованием и, следовательно, имеет характер особенности, то она не может овладеть другими существованиями, не высосав из них мозг самостоятельной жизни и не лишив их того значения, которое они имеют только в своей полной свободе» [132, 9, 17]. Упомянутое письмо Станкевича не только говорит о его согласии с этой оценкой, но и содержит критические замечания в адрес непоследовательности Фейербаха. «Хотелось бы, — пишет он Бакунину, — привезти с собою несколько вещей Фейербаха. Он силен и могуч. Однако этот огонь, эта сила иногда заносят его слишком далеко, так что он становится непоследовательным и упрекает рецензируемого им писателя в том, что тот как раз пытался опровергнуть. Нельзя не удивиться, как глубоко иногда он схватил понятие, и как в другом месте запутается. Он глубокий чтитель Гегеля — называет его трезвым между пьяными — но требует дальнейшего хода. При всех

его недостатках его весело читать. В нем есть начало жизни, которое веселит. В нем есть нечто от старого Шеллинга, но без фантастики» [89, с. 670].

Нетрудно догадаться, о каком «нечто от старого Шеллинга» идет здесь речь: Станкевич увидел в фейербаховской критике Гегеля продолжение шеллинговской, с которой, вероятно, он был ознакомлен И. Киреевским, слушавшим Шеллинга в Мюнхене в 1830 г. Верно подмечена и ошибка Фейербаха. «Рецензируемый им писатель» неоднократно «пытался опровергнуть» мнение, что его сократизм есть «совершеннейшая система». Вышеприведенная самокритика Гегеля свидетельствует об этом достаточно красноречиво. Впрочем, позже Фейербах исправил свою ошибку и еще раз подтвердил, что в нем было «начало жизни, которое веселит». В своих посмертно опубликованных афоризмах он подправил формулу гегелевского сократизма и подчеркнул, что последний является нетерпимым не только во времени, но и в пространстве и что в его основе лежит «сила воображения», представляющая все вещи в превратном виде и выступающая средством угнетения и порабощения. Развивая мысль Шеллинга о том, что гегелевская философия исходит из постулата о противоречии между «богом» и миром, Фейербах писал, что в социальном мире Гегеля этому противоречию соответствует антагонизм между правителями и народом. Но упомянутая «сила воображения» не видит этого и представляет зло как благо: «Сила воображения есть сила религии и монархии. Правители могут господствовать над людьми лишь до тех пор, пока над ними господствуют воображение и фантазия. Необходимыми атрибутами монархии являются роскошь, помпезность, видимость блестящей жизни на одной стороне и нужда, нищета, бедность — на другой. Однако силе воображения по вкусу только превосходная степень: величайшему счастью соответствует только глубочайшее несчастье, небу — только ад, богу — только дьявол» [133, 10, 314]. Это продолжение фейербаховской критики Гегеля, к сожалению, осталось Станкевичу неизвестным. Высокую оценку ей дал Маркс в «Экономическо-философских рукописях» и «Святом семействе». Ее влияние чувствуется в статье Маркса «К критике гегелевской философии права» и в его рукописи с таким же названием. Что же касается Стан-

кевича, то на основании сказанного сам собою напрашивается вывод, что, начав с Вильма, по мере ознакомления с первоисточником и его критикой, он пришел к антивильмовской оценке Гегеля, к оценке наиболее близкой к фейербаховской.

И конечно, этот путь был для Станкевича нелегким. Некоторые его суждения о Гегеле носят следы внутренней борьбы и колебаний, в которых отразилась противоречивость предмета. Давал себя знать и «огонь разуверенья». И тем не менее его письма и свидетельства очевидцев говорят о необычайной прочности и неизменности основных его убеждений. Последние не только выдержали испытание, но и еще более укрепились и как бы закалились на огне сомнений, уничтожившим лишь все слабое, наносное и мечтательное. Нетрудно представить значение такого человека в эпоху крушения ценностей, распространения скептицизма и всеобщего разброда: он подобен острову во время кораблекрушения, острову, к которому плывут все желающие спастись.

Станкевич умер в возрасте 27 лет. Его ученики сохранили и донесли до нас то, что казалось утраченным, т. е. его дух, его речи, содержание утерянных писем и т. д. «Взгляд Станкевича..., — писал в этой связи Герцен, — вырос в статьях Белинского в ту новую мощную критику, в то новое воззрение на мир, на жизнь, которое поразило все мыслящее в России и заставило с ужасом отпрянуть от Белинского всех педантов и доктринеров» [27, 9, 43]. И не только у Белинского! Семя, посеянное Станкевичем, дало хороший плод и у Бакунина, и у Чернышевского, и у Достоевского, и у Толстого... Н. Г. Чернышевский писал о «чрезвычайно сильном и благотворном влиянии» Станкевича на всю последующую русскую литературу. Лев Толстой, прочитав изданную П. В. Анненковым переписку Станкевича, 23 авг. 1858 г. писал А. А. Толстой: «Читали ли Вы... переписку Станкевича? Ежели нет, ради бога прочтите. Никогда никакая книга не производила на меня такого впечатления. Никогда никого я так не любил, как этого человека, которого никогда не видал. Что за чистота, что за нежность, что за любовь, которыми он весь проникнут» [111, 60, 274] [6].

---

[6] Подробнее о влиянии Станкевича на последующую и современную ему литературу см. № 72, 50.

В. Г. БЕЛИНСКИЙ

Герцен остроумно сравнивал влияние Гегеля на русских писателей с прививкой оспы. И действительно, уже у Станкевича можно наблюдать обе фазы: имитацию болезни и процесс выработки иммунитета. У Белинского в силу особенностей его «экстремальной» природы[1] оба эти момента выразились сильнее: более сильной имитации соответствовала и более сильная реакция. Кое-что об истории этой «прививки» рассказал Белинский в письме Станкевичу от 29 сент. (18 окт.) 1839 г. «Приезжаю с Кавказа, — писал Белинский, — приезжает и Бакунин, мы живем вместе. Летом просмотрел он философию религии и права Гегеля. Новый мир нам открылся. Сила есть право, и право есть сила,— нет, не могу описать тебе, с каким чувством услышал я эти слова, — это было освобождение. Я понял идею падения царств, законность завоевателей. Я понял, что нет дикой материальной силы, нет владычества штыка и меча, нет произвола, нет случайности, — и кончилась моя опека над родом человеческим, и значение моего отечества предстало мне в новом виде... Перед этим еще Катков передал мне, как умел, а я принял в себя, как мог, несколько результатов «Эстетики». — Боже мой! Какой новый, светлый, бесконечный мир!.. Слово «действительность» сделалось для меня равнозначительно слову «бог» [10, 11, с. 386—387]. (Выделено нами. — *В. Т.*). А еще раньше через того же Бакунина Белинский ознакомился с сократизмом Фихте.

---

[1] А. И. Герцен, лично знавший Белинского, писал о нем: «Фанатик, человек экстремы, но всегда открытый, сильный, энергичный» [27, 2, 242].

И результат «прививки» не заставил себя долго ждать: появились «гегельянские» статьи Белинского «Бородинская годовщина. В. Жуковского» (1839), «Очерки Бородинского сражения (воспоминания о 1812 г.). Соч. Ф. Глинки» (1839), «Менцель, критик Гёте» (1840). «Чтоб быть действительным человеком, а не призраком, — писал Белинский в рецензии на книгу Ф. Глинки, как бы становясь на точку зрения Фихте и Гегеля,— он должен быть *частным выражением общего* (читай «духа»[2]. — *В. Т.*), *или конечным проявлением бесконечного*. Вследствие этого он должен отрешиться от своей субъективной личности, признав ее ложью и призраком, должен смириться перед мировым, общим, признав только его истиною и действительностью. Но так как это *мировое* или *общее* находится не в нем, а в объективном мире, он должен сродниться, слиться с ним... стать духом во плоти» [10, 3, 340].

Таков был ответ Белинского на кантовский вопрос «что я должен делать?». Нетрудно увидеть в нем выражение основной мысли неосократизма. И неудивительно, что Белинский нашел осуществление «общемировой идеи» в русской монархии и назвал здесь царское правительство «солнцем», лучи которого разбегаются по всем «суставам исполинской корпорации государственного тела» и согревают их «жизненною теплотою и светом» [10, 3, 246]. Выше уже говорилось о том, что русские приверженцы немецкого сократизма были, как правило, и приверженцами царизма. Пример Белинского подтверждает это как нельзя лучше: «примирение» с неосократизмом временно «примирило» его и с царским самодержавием[3], привело к «гнусному и глупому» (Грановский) приукрашиванию последнего, к «какому-то непонятному, чудовищному самоубийству» (Герцен).

Однако нельзя сказать, что в своих «примиренческих» статьях Белинский был абсолютно неправ. Его замечание о близости гегелевского идеала к современной

---

[2] Понятие «общее (Allgemeine)» Гегель также использовал в основном в качестве синонима «духа». Согласие Белинского с Гегелем проявилось и в том, что он употребляет это слово в данном случае без кавычек.

[3] «Роль Гегеля в заблуждении Белинского ошибочно отрицать» [107, с. 53].

ему русской «действительности» было не лишено некоторого рационального зерна. Принцип «сила есть право», разделение на «патрициев» и «плебеев», т. е. на господствующее меньшинство и порабощенное большинство, отношения субординации, полиция и армия в качестве «обеспечивающих сил» — все это было, конечно, и в николаевской России. Другое дело, что до той «духовной организации», план которой мы находим, например, в гегелевской «Философии права», русской монархии было еще довольно далеко. У Гегеля речь идет о конституционной монархии, в которой роль монарха, можно сказать, сводится к минимуму: он должен лишь олицетворять единство воли и ставить точки над i, по возможности избегая всякого субъективного произвола и предоставляя все остальное решать закону и «совещанию». В России Николая Палкина господствовал произвол. У Гегеля на вершине социальной пирамиды располагается так называемое «духовное сословие», и его «государство» имеет некую религиозную или богостроительную подкладку. В николаевской России, несмотря на значительную роль религии, духовное сословие не играло главной роли и само было зависимым. Да и религия-то была другая. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить, например, гегелевские лекции по философии религии с «Православно-догматическим богословием» митрополита Макария, которое Толстой не без основания считал адекватным изложением вероучения православной церкви. Различие между ними состоит в том, что если в сочинении митрополита Макария, хотя и с примесью сократизма, все же излагались основные положения христианского учения, то Гегель в качестве сократика противопоставлял этим положениям антихристианскую «религию духа» [4]. Наконец, весьма важную роль Гегель отводил «корпорациям», т. е. специальным, находящимся под неусыпным контролем правительства, сословно-профессиональным организациям, долженствующим, с одной стороны, служить неким суррогатом демократии, а с другой — придавать каждому промыслу

---

[4] То, о чем умалчивает учитель, нередко говорит в ученике. Одним из таких «учеников» Гегеля был Фридрих Ницше, который в данной связи писал: «Новейшая философия... явно или скрыто оказывается антихристианской, хотя для более тонкого слуха — отнюдь не антирелигиозной» [81, 2, 75].

«нравственный» и «религиозный» характер, дабы предотвратить возможность возникновения «неорганического мнения» и связанной с ним «черни». Словом, «корпорация» имеет у Гегеля ту же цель «попечения об особенном интересе как об общем», что и полиция, и отличается от последней лишь методами и средствами. Ничего подобного в николаевской России также не было. Так что идея «примирения» с последней, как справедливо отмечал Г. В. Плеханов, была не совсем гегелевской, и сам Гегель воспринимался Белинским в это время еще в правогегельянской интерпретации, т. е. как «развитие и объяснение христианского учения, как учения, основанного на идее любви» [10, 11, 152].

Как уже отмечалось, «идея любви» была не совсем чужда и Гегелю. В лекциях по эстетике он называл ее даже «религией сердца», в которой выражает себя «прекрасная, богатая, благородная душа», и видел ее преимущество в том, что, будучи чуждой всякой рассудочной казуистике и эгоизму, она поднимает человека над прозой обыденности, вдохновляет его на жертвы и подвиги, побуждает находить основу своего существования не в себе, а в другом и т. д. Однако все это допускалось Гегелем опять-таки через нарушение логического закона непротиворечия [5]. Поэтому, сказав «да», он тут же спешит исправить его на «нет»: любовь хороша и заслуживает высоких слов, но все же она относится к «субъективной частности», к «случайности произвола» и, следовательно, противостоит «вечным интересам и объективному содержанию человеческого бытия, т. е. семье, политическим целям, родине, обязанностям профессии, сословия, религиозности, свободы» [139, 1, с. 539—545]. И поэтому в проектируемом Гегелем государстве «нет уже любви». Так что мнение Белинского, позаимствованное у Вильма, станкевичевский перевод которого имелся в его библиотеке, несмотря на некоторую долю истины, в целом было ошибочным.

Но, как говорится, нет худа без добра. Если субъективно указанные статьи Белинского были «примирением» и с царизмом и с сократизмом, то объективно они были скрытой, подспудной критикой того и другого. Ес-

---

[5] Подробнее об этом см. № 126.

ли освободить тезис Белинского от иллюзий «силы воображения», представляющей черное белым и белое черным, то его смысл сведется к тому, что гегелевское «царство духа» нашло свое осуществление в монархии «мертвых душ», прославившейся расстрелом декабристов, кровавым подавлением Польши, превращением цензуры, как писал Белинский, в военный устав о беглых рекрутах, объявлением Чаадаева сумасшедшим, гонением и убийством Пушкина, Гречами и Булгариными, заправлявшими литературой посредством доносов; в монархии, которую Герцен называл «морозным ледяным адом» и «тюрьмой, занимающей четвертую часть земного шара»; в монархии, которая, по словам Бакунина, представляла собой царство страха, террора и лжи, возведенной в повседневное правило администрации и управления. Даже принадлежавший к официальным кругам цензор А. В. Никитенко писал в своем «Дневнике»: «Печальное зрелище представляет наше современное общество; в нем нет ни великодушных стремлений, ни правосудия, ни простоты, ни чести в нравах, словом — ничего свидетельствующего о здравом, естественном и энергическом развитии нравственных сил. [...] Ум и плутовство — синонимы. Слова «честный человек» означают у нас простака, близкого к глупцу, то же, что и добрый человек. Общественный разврат так велик, что понятия о чести, о справедливости считаются или слабодушием, или признаками романтической восторженности. ...Всякое покушение осуществить какую-нибудь мысль о справедливости, о добре, о пользе общей клеймится и преследуется как преступление. [...] Часто, очень часто... я бываю поражен глубоким, мрачным сознанием моего ничтожества. Если бы я жил среди диких, я ходил бы на звериную и рыбную ловлю, я делал бы дело, — а теперь я, как ребенок, как дурак, играю в мечты и призраки! О, кровью сердца написал бы я историю моей внутренней жизни! Проклято время, где ...общество возлагает на вас обязанности, которые само презирает... Вот уже два часа ночи, а я все еще думаю о том же. Засну, завтра выйду из этого душевного хаоса, буду опять стараться обманывать себя и других, чтобы не умереть от физического и духовного голода, пока действительно не умру и не унесу с собой в могилу

горького сознания бесплодно растраченных сил...» [80, 1, с. 228—229, 246].

Эта страшная исповедь человека, десятки лет верой и правдой служившего царизму, чтобы не пропустить подобных исповедей в печать и не сделать их достоянием гласности, не требует комментарий.

Я — содержанье бытия
И всех вещей начало
Но если этот шабаш — Я,
То лестного тут мало.

Если воплощением идеала оказывается «действительность», заставившая уже Дмитрия Калинина задуматься над вопросом «не отдан ли мир на откуп дьяволу?», то лестного, конечно, для этого идеала тут мало. Так что вместе с В. И. Степановым можно с полным основанием сказать, что Белинский даже в пору наибольшего увлечения Гегелем «не был апологетом Шеллинга, Фихте, Гегеля или какого-либо другого немецкого идеалиста» [107, с. 39, 55]. За то, что Белинский не забывал вопроса своего героя и в период «примирения», говорит уже сама непродолжительность этого периода.

Уже в письме В. П. Боткину от 4 октября 1840 г. он проклинал свое «стремление к примирению с гнусной действительностью» и, обрушившись на него со всей свойственной ему «экстремальностью», назвал его «помешательством ума». В письме тому же Боткину от 10—11 декабря 1840 г. он характеризовал «насильственное примирение с гнусною расейскою действительностию» как кошмарный сон, навеянный гегелевским положением о разумности «действительного». И само это положение стало представляться теперь Белинскому далеко не в розовом свете: «Что есть, то разумно; да и палач ведь есть же, и существование его разумно и действительно, но он тем не менее гнусен и отвратителен. Нет, отныне — для меня либерал и человек — одно и то же; абсолютист и кнутобой — одно и то же. Идея либерализма в высшей степени разумная и христианская, ибо его задача — возвращение прав личного человека, восстановление человеческого достоинства, и сам Спаситель сходил на землю и страдал на кресте за личного человека» [10, 11, 577]. И спустя три месяца он писал Боткину, что ненавидит себя «прошедшего» и что если бы он

«имел силу и власть,— то горе бы тем, которые теперь то, чем я был назад тому год» [10, 12, 23].

Случай не заставил себя долго ждать. В 1846 г. появились гоголевские «Выбранные места из переписки с друзьями», в которых высказывались мысли, весьма близкие к «примиренческим» статьям и письмам Белинского. И последний еще раз доказал, что он слов на ветер не бросает. В своем знаменитом письме из Зальцбрунна он назвал сочинение Гоголя «фантастической книгой», написанной «больным» человеком, и упрекал автора в том, что, попав под влияние «дьяволова учения», он спел «гимн властям предержащим» и отдал себя «в услужение православию, самодержавию и народности». В. И. Ленин в статье «Из прошлого рабочей печати в России» характеризовал «Письмо к Гоголю» как одно из лучших произведений бесцензурной демократической печати. Благотворным было оно и для самого Гоголя, сыграв роль горького, но весьма полезного лекарства. В заключении письма Белинский советовал Гоголю отречься от «Выбранных мест» и искупить грех их издания новыми творениями, которые бы продолжали линию «Мертвых душ». И, насколько можно судить по сохранившимся главам второго тома «Мертвых душ», Гоголь последовал или, по крайней мере, пытался следовать его совету.

О критическом отношении Белинского к неосократизму в период «примирения» и до него свидетельствуют многие его высказывания. Герцен не зря писал о влиянии Станкевича. И сам Белинский писал, что «Станкевич никогда и ни на кого не накладывал авторитета, а всегда для всех был авторитетом» [10, 11, 296]. Нельзя недооценивать и влияния Пушкина. Их «авторитет» дает себя знать уже в «Литературных мечтаниях». Продолжая их критику сократизма, Белинский здесь писал: «Итак, вот тебе две дороги, два неизбежные пути: отрекись от себя, подави свой эгоизм, попри ногами твое своекорыстное Я, дыши для счастья других, жертвуй всем для блага ближнего, родины, для пользы человечества, люби истину и благо не для награды, но для истины и блага, — и тяжким крестом выстрадай твое соединение с богом, твое бессмертие... Что? Ты не решаешься? Этот подвиг тебя страшит, кажется тебе не по силам?.. Ну, так вот тебе другой путь, он шире, спокой-

нее, легче: люби самого себя больше всего на свете; ...делай добро лишь из выгоды, не бойся зла, когда оно приносит тебе пользу. [...] Если ты рожден сильным земли, гни твой хребет, ползи змеею между тиграми, бросайся тигром между овцами, губи, угнетай, пей кровь и слезы, чело обремени лавровыми венцами, рамена согни под грузом незаслуженных почестей и титл. [...] Какая тебе нужда, что в душе твоей каждую минуту будет разыгрываться ужасная, кровавая драма, что ты будешь в беспрестанном раздоре с самим собою, что в душе твоей будет слишком жарко, а в сердце слишком холодно, что вопли угнетенных тобою будут преследовать тебя и на светлом пиру и на мягком ложе сна, что тени погубленных тобою окружат твой болезненный одр, составят около него адскую пляску... что перед твоими взорами откроется ужасная картина нравственного уничтожения за гробом, мук вечных...» [10, 1, с. 30—31]

Нетрудно угадать, какой выбор предлагает он сделать. Указав на преимущества «другого» пути, он тут же показывает их иллюзорность. Разве возможен покой, если ты находишься «в беспрестанном раздоре с самим собой»? Разве легко жить, если тебя преследуют вопли угнетенных и тени погубленных днем, ночью и в болезни? Выше мы видели идущих этим путем. Вместо легкости и спокойствия они нашли на нем заботы, муки и смерть, ибо в основе его лежат «мысли о человеке», которые Станкевич назвал «оскорбительными» и которые Белинский выразил лишь более смело и откровенно. Что же касается правого пути, то нетрудно увидеть его связь с учением Станкевича о «самоотвержении любви» и пушкинским призывом к милосердию. Это подтверждают и письма Белинского. Так, 16 августа 1837 г. он писал Бакунину из Пятигорска: «Я презираю и ненавижу добродетель без любви» [10, 11, 167]. Ему же 16—17 авг. 1838 г.: «Живет общее (читай «дух». — *В. Т.*), гибнут индивиды. — Но что же такое это общее? — Сатурн, пожирающий собственных детей? Нет, без личного бессмертия духа жизнь — страшный призрак. [...] Нет смерти! Только мертвые хоронят мертвых. Воскресение Христа не есть же символ чего-нибудь другого, а не воскресения... Чего мы не постигаем, то для нас — темные места в Евангелии. Нет, там каждая буква есть мир мысли, и скорее прейдет земля и небо, нежели одна иота

из книги жизни! Я верю и верую! [...] Чего мы еще не постигли — то должно быть свято: придет время, прозрим и непонятное будет понятно и неестественное естественно. Да — жив бог — жива душа моя! Тайны гроба — самые глубокие тайны; их разрешает смерть, и смерть не должна быть страшна. [...] Кто не любит здешней жизни, тот не найдет и будущей. Отвержение здешней жизни есть отвержение всякого бытия» [10, 11, с. 277, 280]. Нельзя не заметить близости этой формулы неосократизма [«живет общее, гибнут индивиды»] к вышеприведенным оценкам Шопенгауэра и Фейербаха. Формула Белинского отличается ясностью, краткостью (у Шопенгауэра она растянута на двухтомное сочинение) и более решительным противопоставлением неосократизму христианского воззрения. В письме Бакунину от 12/24 окт. 1838 г. Белинский характеризовал фихтеанский сократизм как «кровожадный образ мыслей», которому свойственны «святотатственное покушение к насилованию девственной святости чувства и вера в мертвую абстрактную мысль» [10, 11, с. 321, 322]. Бакунина, игравшего роль прозелита «фихтеанизма», он называл в своих письмах «вампиром», «демоном человеческой природы», «дьяволом в философских перьях»...

Освобождение от иллюзий «примирения» сделало Белинского еще более непримиримым. Под огонь его критики попал теперь и Гегель. «Я давно уже подозревал, — писал он Боткину в марте 1841 г., — что философия Гегеля — только момент, хотя и великий, но что абсолютность ее результатов ни к [...] не годится, что лучше умереть, чем помириться с ними. Глупцы врут, говоря, что Гегель превратил жизнь в мертвые схемы; но это правда, что он из явлений жизни сделал тени, сцепившиеся костяными руками и пляшущие на воздухе, над кладбищем. Субъект (т. е. человек. — *В. Т.*) у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего (т. е. «духа». — *В. Т.*), а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем (в субъекте), бросает его, как старые штаны. Я имею особенно важные причины злиться на Гегеля, ибо чувствую, что был верен ему (в ощущении), мирясь с расейскою действительностью, хваля Загоскина и подобные гнусности и ненавидя Шиллера. В отношении к последнему я был еще последовательнее само-

го Гегеля, хотя и глупее Менцеля. Все толки Гегеля о нравственности — вздор сущий, ибо в объективном царстве мысли (т. е. в «царстве духа». — *В. Т.*) нет нравственности... Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом... лезь на верхнюю ступень лестницы развития,— а споткнешься — падай — черт с тобою — таковский и был сукин сын... Благодарю покорно, Егор Федорыч, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братий по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моея. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии. Впрочем, если писать об этом все, и конца не будет. [...] Хорошо прусское правительство, в котором мы мнили видеть идеал разумного правительства! Да что и говорить — подлецы, тираны человечества! Член тройственного союза палачей свободы и разума. Вот тебе и Гегель! В этом отношении Менцель умнее Гегеля, а о Гейне нечего и говорить!» [10, 12, с. 22—24].

Все познается в сравнении. Образ пляшущих над кладбищем скелетов напоминает о замечании Станкевича насчет «мира скелетов». Нетрудно заметить сходство критических замечаний Белинского и с фейербаховской критикой Гегеля. Однако нельзя не видеть и различий. Белинский отрицает гегелевскую претензию на «абсолютную истину» [6] более решительно и прямо объявляет деперсонализирующую тенденцию гегелевского сокра-

---

[6] «Философия нашла себе убежище в Германии и живет только в ней. ...Философия живет в царстве истины, строит его, и, занимаясь ее изучением, мы становимся причастными этому царству» [24, 1, с. 14, 16].

тизма безнравственной, антигуманной и антидемократической. Это подтверждает и высокая оценка Менцеля и Гейне.

Фейербах называл гегелевского героя «раздираемым противоречиями атеистическим богом» [113, 1, 165]. Белинский называет его «надувателем и палачом бедной человеческой личности» [10, 12, 32] и Молохом, т. е. именем древнего жестокого божества финикийцев, культ которого сопровождался человеческими жертвоприношениями и даже убийством детей. Эту критику продолжил Белинский и в письме Герцену от 26 января 1845 г. Ознакомившись с напечатанной в «Немецко-французском ежегоднике» статьей Маркса «К критике гегелевской философии права», где гегелевский мистицизм был отнесен к разновидности опиума и назван «логикой в популярной форме» и «превратным мировоззрением», он писал Герцену, что в словах «бог» и «религия» видит теперь «тьму, мрак, цепи и кнут».

Отсюда и более решительная, по сравнению с Фейербахом, постановка вопроса о цене «развития» и жертвах, которых требует осуществление гегелевского «царства духа». У Фейербаха этот вопрос явно напрашивался, но специально не ставился. По мнению Белинского, поставленная Гегелем цель не стоит требуемых ею жертв, ибо находит свое осуществление в «прусском правительстве», состоящем из «подлецов, тиранов человечества... палачей свободы и разума». Нетрудно догадаться, какое такое «прусское правительство» Белинский имел в виду. В другом письме Боткину (28 июня 1841 г.) он пояснил, что имел в виду всякое монархическое и стремящееся возвыситься над людьми правительство. «Какое имеет право подобный мне, — спрашивал Белинский, — стать выше человечества, отделиться от него железною короною и пурпуровою мантиею, на которой, как сказал Тиберий Гракх нашего века, Шиллер, видна кровь первого человекоубийцы? Какое право имеет он внушать мне унизительный трепет? Почему я должен снимать перед ним шапку? Я чувствую, что будь я царем, непременно сделался бы тираном. Царем мог бы быть только бог, бесстрастный и всеведущий. Посмотри на лучших из них — какие сквернавцы, хоть бы Александр-то Филиппович: когда эгоизм их зашевелится — жизнь и счастье человека для них нипочем. Гегель меч-

тал о конституционной монархии, как идеале государства, — какое узенькое понятие! Нет, не должно быть монархов, ибо монарх не есть брат людям, он всегда отделится от них хоть пустым этикетом, ему всегда будут кланяться хоть для формы. Люди должны быть братья и не должны оскорблять друг друга ни даже тенью какого-нибудь внешнего и формального превосходства» [10, 12, 52].

Новым, по сравнению с Фейербахом, является и замечание Белинского о связи гегелевского учения с некоторыми средневековыми воззрениями, в частности, с доктриной compelle intrare[7], сформулированной Аврелием Августиным и ставшей позднее лозунгом инквизиции. Многозначительный намек Белинского заслуживает внимания еще и потому, что идея преследования людей за их убеждения встречается, если верить Платону, и у Сократа. Гегель прямо не писал о необходимости подобных мер, но в качестве сократика он едва ли мог их отрицать: «абстрактное исповедание особой извращенности» (Маркс) не может стать религией господства, не объявляя явно или тайно всех несогласных с ее догматами, подлежащими каре еретиками. Обвинение Гегеля в оправдании суеверия и инкивизиции, выраженное Белинским в форме требования дать отчет об их жертвах, касалось тех скрытых сторон гегелевского учения, которые дали себя знать гораздо позже[8].

Оригинальной, по сравнению не только с Фейербахом, но почти и со всей немецкой критикой неосократизма, исключая разве что Шиллера, является и критика Белинским гегелевской эстетики. Он утверждает в разбираемом письме, что был верен Гегелю, когда в своих «примиренческих» статьях хвалил Загоскина и называл драмы Шиллера «безнравственными». Так ли это? Ведь отрицая Шиллера, Гегель должен отрицать и Шекспира, и Данте, и Софокла, и Аристофана, и Гомера, и все настоящее искусство. Имелись ли основания для подобного обвинения?

---

[7] Заставь войти (лат.).

[8] «...Мы, немцы, — писал Маркс о гегелевской «Философии права», — переживаем нашу будущую историю в мыслях, в философии. /.../ Немецкая философия — продолжение немецкой истории в идее» [1, 1, 419].

Генетико-исторический анализ гегелевской эстетики говорит о том, что Белинский был в основном прав. Возвращение к «точке зрения Сократа» проявилось и во взгляде Гегеля на искусство. Если человек, подобный Гомеру, говорил Сократ, «прибудет в наше государство, желая показать нам свои творенья, мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным, но скажем, что такого человека у нас в государстве не существует и что не дозволено здесь таким становиться, да и отошлем его в другое государство, умастив ему главу благовониями и увенчав шерстяной повязкой, а сами удовольствуемся, по соображениям пользы, более суровым, хотя бы и менее приятным поэтом и творцом сказаний, который подражал бы у нас способу выражения человека порядочного и то, о чем он говорит, излагал бы согласно образцам, установленным нами вначале, когда мы разбирали воспитание воинов» [91, 3(1), 180]. Этот нигилистический взгляд на Гомера был возрожден в вызвавшем сильные возражения со стороны Лессинга и Жуковского трактата Руссо «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (1750). Из него же вышла и кантовская «Критика способности суждения», в которой Кант тоже вернулся к «точке зрения Сократа» и утверждал, что искусство должно быть «видимым выражением нравственных идей». Фихте несколько подправил эту формулу в «Нравоучении согласно принципам наукоучения», где заявил, что задача «эстетического художника» состоит в том, чтобы делать «трансцендентальную точку зрения общей» [134, 4, 353], т. е. быть популяризатором и распространителем сократизма. Шеллинг в «Системе» назвал такое искусство «новой мифологией».

Против нее выступил Шиллер, который не без тревоги замечал в «Письмах об эстетическом воспитании», что при всем уважении к Канту он не может не видеть того, что свет, зажженный философией, ведет иногда к омрачению умов, что бывает «просвещение рассудка», оправдывающее развращенность, что «дух абстракции пожирает пламя, около которого могло бы согреться сердце и воспламениться фантазия» и что некий «философский дух» обнаруживает воинственность, угрожающую выселить искусство из его собственного дома.

Гегель назвал Шиллера «глубоким и философским умом», да и отослал его в «другое государство», предпочтя кантовскую «Критику способности суждения» как книгу более «поучительную и замечательную», как книгу, в которой имеется зародыш «истинного понятия искусства». И, развивая этот зародыш, Гегель уже прямо утверждал, что «прекрасные дни греческого искусства», как и «золотой век позднего средневековья», принадлежат истории, что Гомер и Данте несовременны и что задача поэзии сегодня состоит в том, чтобы «воплощать спекулятивную мысль в образы духа... и при всей преднамеренности... вполне сохранить все же видимость непосредственности и свободы, в которых нуждается искусство» [139, 2, 343]. Не чужд этого взгляда был и Ницше. Встречающиеся у него отрицательные оценки Шиллера, Рафаэля, Толстого и Достоевского говорят о нем весьма красноречиво. Уничтожал «Девятую симфонию» и герой «Доктора Фаустуса» композитор Адриан Леверкюн.

Но мог ли согласиться с этим Белинский, считавший Гомера «нормой и первообразом всякого искусства»? «Есть люди, — писал он в опровержение гегелевского антитезиса, — которые от всей души убеждены, что поэзия есть мечта, а не действительность, и что в наш век, как *положительный* и *индустриальный,* поэзия невозможна. ...Что за жалкая, что за устарелая мысль о *положительности и индустриальности* нашего века, будто бы враждебных искусству? Разве не в нашем веке явились Байрон, Вальтер Скотт, Купер, Томас Мур, Уордсворт, Пушкин, Гоголь, Мицкевич, Гейне, Беранже, Эленшлейгер, Тегнер и др.? Разве не в нашем веке действовали Шиллер и Гёте? Разве не наш век оценил и понял создания классического искусства и Шекспира?» [10, 4, 432].

Столь же неприемлемой для «великомученика правды ради» (Горький) оказалась и мысль Гегеля о «видимости». Возрождая сократовское понимание искусства как мифотворчества, Гегель утверждал, что такое искусство должно придавать «мрачной и тощей сухости понятия веселый характер (erheiternd belebe)» [139, 1, 17] и что «средство, которым оно в этих целях пользуется, есть *обман,* ибо прекрасное имеет свою жизнь в *видимости*» [139, 1, 16]. Можно привести и примеры

подобной «силы воображения». Сторонником этой эстетики является, например, гоголевский Чичиков, который, придавая «мрачной и тощей сухости понятия веселый характер», оформлял документы при покупке «мертвых душ» таким образом, чтобы они «казались как бы были живые». Так же писал в «Выбранных местах» о некоторых «мертвых душах» и сам Гоголь. Нельзя не заметить подобного приукрашивания и в вышецитированном письме Белинского Станкевичу, где гегелевская эстетика называется «новым, светлым, бесконечным миром». Но одно дело прививка, другое — серьезное заболевание. Несчастная судьба Гёльдерлина заставляет еще раз вспомнить вышеприведенные слова Белинского о том, что «ядовитое дыхание рефлексии... не коснулось Пушкина и тем не отняло у человечества великого художника». Это «дыхание» коснулось Гёльдерлина и оказалось для его поэзии смертельным. Побывав в неприветливом «доме» неосократизма, он потерял и «ум, и слух, и зренье».

По мнению Белинского, ложь и искусство несовместимы. Лживое искусство — не искусство, а средство для достижения низменных целей, отрицание искусства под видом его утверждения. Оно не исполняет самого главного назначения искусства — быть «апостолом истины и знания», т. е. просветителем и учителем человека, помогать ему найти правильный ответ на вопрос, чему он должен верить, на что надеяться, к чему стремиться и что делать. Уже в «Литературных мечтаниях» Белинский писал в данной связи: «Если же при твоем рождении природа возложила на твое чело печать гения, дала тебе вещие уста пророка и сладкий голос поэта, если миродержавные судьбы обрекли тебя быть двигателем человечества, апостолом истины и знания, вот опять перед тобою два неизбежные пути. Сочувствуй природе, люби и изучай ее, твори бескорыстно, трудись безвозмездно, отверзай души ближних для впечатлений благого и истинного, изобличай порок и невежество, терпи гонения злых, ешь хлеб, смоченный слезами, и не своди задумчивого взора с прекрасного, родного тебе неба. Трудно? тяжко?.. Ну, так торгуй твоим божественным даром, положи цену на каждое вещее слово, которое ниспосылает тебе бог в святые минуты вдохновения: покупщики найдутся, будут платить тебе щедро, а ты

лишь умей кадить кадилом лести, умей склонять во прах твое венчанное чело, забудь о славе, о бессмертии, о потомстве, довольствуйся тем, если услужливая рука торгаша-журналиста провозгласит о тебе, что ты великий поэт, гений, Байрон, Гёте!..» [10, 1, с. 31—32] Итак: или — или. Или беспощадная и мужественная правда, или — угодливая, льстивая и продажная ложь. Третьего не дано. «Мы требуем, — писал Белинский, — не идеала жизни, но самой жизни, как она есть. Дурна ли, хороша ли, но мы не хотим ее украшать, ибо в поэтическом представлении она равно прекрасна и в том, и в другом случае, и потому именно, что истинна, и что где *истина,* там *поэзия*» [10, 1, 267]. Истина же лишь там, где художник является выразителем народной точки зрения, выразителем мысли и интересов народа. «Литература есть сознание народа: в ней, как в зеркале, отражается его дух и жизнь; в ней, как в факте, видно назначение народа, место, занимаемое им в великом семействе человеческого рода... Источником литературы народа может быть не какое-нибудь внешнее побуждение или внешний толчок, но только миросозерцание народа. Миросозерцание всякого народа есть зерно, сущность (субстанция) его духа, тот инстинктивный внутренний взгляд на мир, с которым он родится, как с непосредственным откровением истины, и который есть его сила, жизнь и значение, — та призма с одним или несколькими цветами радуги, сквозь которую он созерцает тайну бытия всего сущего. Миросозерцание есть источник и основа литературы... Определить миросозерцание народа — задача великая, труд гигантский, достойный усилий величайших гениев, представителей современного философского знания...» [10, 4, 418] Гомер, Шекспир, Шиллер, Пушкин, Гоголь... были гениальными художниками не потому, что они «воплощали спекулятивную мысль в образы духа»[9], а потому, что были народными поэтами.

Демократический антисократизм этой программы очевиден. Не менее ярко он проявился и в оценках отдельных произведений искусства. Для нас является осо-

---

[9] «Шекспир не знал новейшей германской рефлексии, но миросозерцание его от того не пострадало, не сузилось, равно как и обилие нравственных идей. У Пушкина то и другое бесконечно, только труднее в то и другое проникнуть, чем у немцев» [10, 11, 473].

бенно важным понимание Белинским таких созданий, как «Фауст» и «Мертвые души».

В статье «Взгляд на русскую литературу 1847 г.» (1848) он писал о гётевском «Фаусте»: «В нем выразилось все философское движение Германии в конце прошлого и начале настоящего столетия. Недаром последователи школы Гегеля цитовали беспрестанно в своих лекциях и философских трактатах стихи из «Фауста». Недаром также во второй части «Фауста» Гёте беспрестанно впадал в аллегорию, часто темную и непонятную по отвлеченности идей» [10, 10, 310].

Эта интересная оценка до сих пор как-то мало обращала на себя внимание, однако в данной связи на ней нельзя не остановиться. Тем более, что и сегодня среди историков литературы нет единства мнений по этому вопросу. Имеются самые разнообразные трактовки как смысла гетевской трагедии, так и значения ее главного героя. Одни видят в Фаусте некую биографию человечества, другие — олицетворение «идеи движения» и т. д. Однако если отвлечься от подобных априорных предположений и обратиться к тексту, то нельзя не заметить, что Фауст — такой же философ неосократического толка, как и гёльдерлиновский Гиперион, имевший своего прототипа в «гиперкритике» Фихте. В самом деле, для сократизма характерна в целом отрицательная оценка существующего эмпирического мира. Фихте относил его к категории «не-Я», Гегель называл «искусством голой видимости и жестокого обмана» и полагал, что «подлинную действительность следует искать лишь по ту сторону непосредственного ощущения и внешних предметов» [139, 1, 20]. И Фауст говорит о недостоверности «непосредственного ощущения», об «обманчивом блеске явлений» и проклинает весь этот «сковывающий мир [die Welt mit klammernden Organen]», не исключая и таких его «явлений», как плуг, виноградное вино, жена, ребенок, высокое очарование любви, вера, надежда и т. д. Кант, Фихте и Гегель противопоставляли этому миру некое духовное начало, стремящееся преодолеть дуализм путем преобразования и подчинения эмпирического мира. И Фауст противопоставляет последнему неких «духов», которые, господствуя «между землею и небом», «ткут... новую, пеструю жизнь» [135, 1, с. 38—39, 52—53].

Произведения философов неосократической школы проливают свет и на некоторые отдельные эпизоды «Фауста». Так, монолог Фауста об изучении им разных наук почти воспроизводит аналогичный монолог Декарта [35, с. 262—266], которого Гегель считал своим предтечей. Сцена отчаяния Фауста и появления «духа» имеет некоторый автобиографический аналог у Фихте [134, 2, 99], а его стремление к господству и собственности (Herrschaft gewinn ich, Eigentum!) имело свой этический прототип в «категорическом императиве» неосократизма.

Гёте был верен исторической истине и в показе «двоедушия» Фауста: его историческим прототипом было «неизлечимое внутреннее противоречие» (Энгельс) Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Можно указать и немало других фактов, подтверждающих правильность оценки «Фауста» как отражения «философского движения Германии в конце прошлого и начале настоящего столетия».

Отчасти прав Белинский и в оценке отношения «последователей школы Гегеля» к «Фаусту». Им, конечно, не могли не импонировать и «спасительный» конец, противопоставленный автором почти всем прежним трактовкам этой темы, в том числе и шиллеровской, и некоторая аллегорическая темнота, и многое другое. Цитаты из «абсолютной философской трагедии» (Гегель) встречаются и у самого Гегеля. Однако как сократикам им едва ли могла понравиться параллель, проведенная Гёте между чернокнижником Фаустом народной легенды и немецкой философией конца XVIII — начала XIX веков. В опубликованных гегелевских лекциях по эстетике «Фаусту» посвящено всего лишь несколько строк: Гегель ни слова не говорит о реальных прототипах Фауста и совершенно неосновательно сближает его с шиллеровским Карлом Моором [139, 2, 574]. Недалеко ушел от него и Куно Фишер в книге ««Фауст» Гёте. Возникновение и состав поэмы». В отличие от Гегеля он увидел в образе Фауста портрет самого Гёте. Е. Дюринг, тоже философствовавший «в клетке гегелевского схематизма категорий» (Энгельс), вспомнил о Сократе и пошел в отрицании вышеупомянутой параллели еще дальше: по причине отягощенности гётовской трагедии «снаряжением мифологического или даже религиозного рода» он

изгнал ее вместе с автором из будущей «социалитарной системы» [130, с. 423]. Белинскому эти «последователи школы Гегеля» не могли быть известны, но от него не укрылась непоследовательность Гёте, и он предпочел пушкинско-гоголевскую трактовку данной темы.

При всем различии нельзя не заметить и некоторого немаловажного сходства Чичикова с гётевским Фаустом. Herrschaft gewinn ich, Eigentum! [10] — этот девиз Фауста не в меньшей степени может быть отнесен и к Чичикову, имевшему в качестве своего непосредственного литературного предшественника пушкинского Германа. Гоголь, чтобы подчеркнуть эту связь, также наделил своего героя профилем Наполеона [11]. Как и пушкинский герой, Чичиков одержим комплексом властолюбия в форме стяжательства. Его покупка «мертвых душ» имела наряду с фабульным и более глубокий символический смысл. Как верно заметил Г. П. Макогоненко в книге «Гоголь и Пушкин» (1985), реализованная Гоголем пушкинская концепция «мертвых душ» была довольно сложной и многозначной. Чичиков — человек новой капиталистической формации, характерной чертой которой является превращение человека в товар. Маркс убедительно показал в «Капитале», что капитализм не может существовать, не производя такие «мертвые души» в массовом масштабе. И гётевский Фауст осушает болота и отвоевывает у моря новые земли не без помощи «мертвых душ». На его пути оказываются люди старой формации: Филемон и Бавкида. Он поручает Мефистофелю переселить их в другое место, и тот переселяет их вместе с пришедшим к ним гостем в иной мир. У Гоголя человек старой формации, прокурор города N умирает от одной мысли о «мертвых душах» и Чичикове, собирающемся осваивать с их помощью новые земли в Херсонской губернии. Далее, спутником Фауста является чёрт, и Фауст нередко действует по его совету. И генерал Бетрищев говорит Чичикову, что его «сам чёрт угораздил на такую штуку». Ноздрев находит у него «сатирический ум» и склонность к занятиям «учеными предметами». Народная молва связывает его появление с пришествием ан-

---

[10] Обрету я собственность и буду господином (нем.).

[11] «...Лицо Чичикова, если он поворотится и станет боком, очень сдает на портрет Наполеона» [29, 6, 206].

тихриста. Наконец, чтобы подчеркнуть связь Фауста с немецкой философией, Гёте наряду с общими ее положениями использовал слова и формулировки, игравшие у немецких философов роль своеобразного пароля. Нечто подобное мы находим и в «Мертвых душах». Во втором томе Чичиков посещает в числе прочих одетого «в немецкие штаны» полковника Кошкарева и обнаруживает в его шкафу книги: «На одной было заглавие: «Философия в смысле науки»; шесть томов в ряд под названием: «Предуготовительное вступление к теории мышления в их общности, совокупности и в применении к уразумению органических начал общества обоюдного раздвоения». Что ни разворачивал Чичиков книгу, на всякой странице — проявленье, развитье, абстракт, замкнутость и сомкнутость, и черт знает, чего там не было» [29, 7, 195]. Из этого эпизода мы узнаем, что Чичиков знал и немецкий язык, ибо на русском тогда еще не существовало ни кантовских «Пролегомен ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» и «Критики чистого разума», ни двухтомной «Науки логики» Гегеля, ни «Основ общего наукоучения» и «Замкнутого торгового государства» Фихте. И заглавия, и количество томов, и их содержание не оставляют сомнений, что Чичиков обнаружил в шкафу Кошкарева именно эту литературу. В какой-то мере это подтверждает и реформаторская деятельность Кошкарева, превратившего свое имение в крайне бюрократизированную систему комитетов, школ, экспедиций, контор, комиссий и т. д.

Что же касается отличий, то они связаны в основном с авторской оценкой героя. Гоголь при всем сознании незаурядности Чичикова тем не менее называет его «подлецом» и в общем присоединяется к мнению мудрого Селифана, который говорит «немецкому панталоннику» и «проклятому Бонапарту» Чубарому[12]: «Ты думаешь, что скроешь свое поведение. Нет, ты живи по правде, когда хочешь, чтобы тебе оказывали почтение. [...]

---

[12] У Гоголя животные имитируют характер хозяев и выступают как бы их alter ego. Пристяжной Чубарый имитирует «хитрую» и «лукавую» сторону Чичикова. И чтобы подчеркнуть еще раз, что, обращаясь из деликатности к коню, Селифан на самом деле имел в виду хозяина, Гоголь заставляет последнего по приезде к Коробочке отдать служанке для чистки не одежду, а «всю снятую с себя сбрую» [29, 6, 47].

Хорошему человеку всякий отдаст почтение» [29, 6, 41]. Гоголевское отрицание комплекса властолюбия было последовательнее и решительнее гётевского. В «Записках сумасшедшего» им одержим воображающий себя испанским королем титулярный советник Поприщин. В «Ревизоре» — полусумасшедший учитель истории, ломающий стулья при упоминании одного имени Александра Македонского. В «Мертвых душах» гоголевская критика стремления к преобладанию и власти местами напоминает вышеприведенное замечание Фихте о том, что человек, считающий себя господином других, сам является рабом. У Гоголя мы находим весьма яркий образ подобного превращения: «Положим, например, канцелярия, ...а в канцелярии, положим, существует правитель канцелярии. Прошу посмотреть на него, когда он сидит среди своих подчиненных, — да просто от страха и слова не выговоришь! Гордость и благородство, и уж чего не выражает лицо его? просто бери кисть, да и рисуй: Прометей, решительный Прометей! Высматривает орлом, выступает плавно, мерно. Тот же самый орел, как только вышел из комнаты и приближается к кабинету своего начальника, куропаткой такой спешит с бумагами под мышкой, что мочи нет. В обществе и на вечеринке, будь все небольшого чина, Прометей так и останется Прометеем, а чуть немного повыше его, с Прометеем сделается такое превращение, какого и Овидий не выдумает: муха, меньше даже мухи, уничтожился в песчинку! «Да это не Иван Петрович,— говоришь, глядя на него. — Иван Петрович выше ростом, а этот и низенький и худенький; тот говорит громко, басит и никогда не смеется, а этот черт знает что: пищит птицей и все смеется.» Подходишь ближе, глядишь — точно, Иван Петрович! «Эхе-хе», — думаешь себе...» [29, 6, с. 49—50]

В другом месте Гоголь называет «прометеевскую» идею Чичикова «страшным червем», самовластно обратившим на себя все жизненные соки и заставлявшим забывать о самых великих и святых обязанностях. И в этом трагедия. Когда ложная идея овладевает человеком заурядным типа Поприщина или упомянутого учителя истории, он становится просто смешон, но когда ее жертвой становится человек незаурядный, то исход не может не быть трагическим. Чичиков по всем признакам принадлежит к последнему типу. В преследовании

своей цели он обнаруживает редкую изобретательность, находчивость, выдержку и силу характера. Несмотря на сильную тягу к «жизни во всех довольствах», он способен отказать себе во многом. Он — хороший психолог, легко проникает под внешние маски и умеет к каждому подобрать ключ, играя как на слабых, так и на сильных струнах и добиваясь расположения и симпатии самых разных людей. Его способность везде сделаться «своим» человеком прямо-таки феноменальна. Он смел и дерзок, не боится рисковать, действует с размахом и не унывает при любых неудачах... И все эти незаурядные способности оказались на службе у «страшного червя»!

Гоголь не закончил свою поэму-трагедию, но и то, что он смог написать, содержит достаточно материалов, чтобы предположить такой исход. Не зря он давал клятву верности Пушкину в статье о «Борисе Годунове» и «пожирал» пушкинскую трагедию «будто прикованный, уничтожив окружающее, не слыша, не внимая, не помня ничего». Чичикова тоже мучает временами совесть, и он, подобно Раскольникову Достоевского, пытается оправдать свое преступное дело всякими благовидными мотивами: пользой продавцов «мертвых душ», интересами своей будущей семьи и т. п. Ему не чужды и весьма сильные порывы чувства. Вспомним, как он устремился на бале, позабыв обо всем, наступая на ноги и чуть не сбивая с ног встречных и поперечных, к губернаторской дочке. И слух о его намерении похитить ее был не лишен некоторых оснований. Однако все эти благие порывы оказались несовместимыми с главной целью Чичикова, и, следуя «критической» морали, он принес их в жертву последней.

На невозможность для Чичикова «спасительного» финала гётевского Фауста намекает и глубоко символичный образ «птицы-тройки», которым заканчивается первый том «Мертвых душ». В литературе уже указывалось на близость этого образа к пушкинскому символу коня-России в «Медном всаднике»: оба они символизируют Россию народную [13]. Однако нельзя не заметить и некоторой разницы. У Пушкина конь поднят «уздой железной» на дыбы над бездной, у Гоголя конь-тройка летит над ней в «наводящем ужас движении». И уже не

---

[13] См. № 61, 70.

видно никакого седока. Видны лишь «медные груди» летящих по воздуху и «вдохновенных богом» коней. Чичиков куда-то исчез. Не вывалился ли он из коляски в «грязь», как это произошло с ним на пути к Коробочке? Не упал ли он в бездну? Не осуществилось ли мрачное предсказание Ноздрева, назвавшего Чичикова «гадким печником» и обещавшего ему «чертову пропасть»? Не разделил ли он участь пушкинского Фауста:

— Вот Коцит, вот Ахерон,
Вот горящий Флегетон.
Доктор Фауст, ну смелее,
Там нам будет веселее. —
— Где же мост? — Какой тут мост,
На вот — сядь ко мне на хвост.

Белинский сравнил «Мертвые души» с «освежительным блеском молнии среди томительной и тлетворной духоты и засухи» и назвал гоголевское творение «истинной трагедией» [11, с. 164, 227] [14]. Едва ли бы Гегель в качестве сократика согласился с подобной оценкой. Во всяком случае, русские «последователи школы Гегеля» не согласились с ней. Не согласился с такой оценкой, например, издатель «Библиотеки для чтения» О. Сенковский (барон Брамбеус), увидевший в «Мертвых душах» лишь одни «зловонные картины» [33, с. 28]. Не согласился с ней Н. Полевой, находивший в «Мертвых душах» лишь «чепуху», «грубую карикатуру», «ложную теорию искусства» и пренебрежение к «советам благоразумных друзей» [116, 3, с. 33—34].

Расходился Белинский с Гегелем-сократиком и в оценке капитализма. Последний сравнивал становление капиталистического «царства духа» с величественным восходом солнца. Белинский обвинял «торгаша» в том, что он «слишком низко поклоняется золотому тельцу» [10, 6, 470], проповедует неравенство и несет людям бедствия, порабощение и гибель. «Горе государству, — писал Белинский,— которое в руках капиталистов. ...Торгаш есть существо, по натуре своей пошлое, дряное, низ-

---

[14] «Мы не видим в ней ничего шуточного и смешного: ни в одном слове автора не заметили мы намерения смешить читателя: все серьезно, спокойно, истинно и глубоко... Нельзя ошибочнее смотреть на «Мертвые души» и грубее понимать их, как видя в них сатиру» [11, с. 167, 168].

кое и презренное, ибо он служит Плутусу, а этот бог ревнивее всех других богов и больше их имеет право сказать: кто не за меня, тот против меня. Он требует себе человека всего, без раздела, и тогда щедро награждает его; приверженцев же неполных он бросает в банкротство, а потом в тюрьму, и наконец в нищету. Торгаш — существо, цель жизни которого — нажива, поставить пределы этой наживе невозможно. Она, что морская вода: не удовлетворяет жажды, а только сильнее раздражает ее. Торгаш не может иметь интересов, не относящихся к его карману. Для него деньги не средство, а цель, и люди — тоже цель; у него нет к ним любви и сострадания, он свирепее зверя, неумолимее смерти, он пользуется всеми средствами, детей заставляет гибнуть в работе на себя, прижимает пролетария страхом голодной смерти... снимает за долг рубище с нищего, пользуется развратом, служит ему и богатеет от бедняков. [...] Торгашу недоступны никакие человеческие чувства, и если какое-нибудь явится у него, например, любовь к сыну или дочери, то не как естественное чувство, а как уродливая страсть, как кара за его отвержение от человечества» [10, 12, 450]. И эта оценка в целом соответствовала действительности. Немало фактов, подтверждающих ее, мы можем найти и у Маркса, и в последующей истории капитализма.

Антисократической и близкой к фейербаховской была и его оценка христианства. В статье «К спорам о Сущности христианства» Фейербах писал, что его «Сущность христианства» возникла «из оппозиции к Гегелю» и вне ее не может быть правильно понята. Дело в том, что даже само отрицание этого феномена у Гегеля не было однозначным. Если в ранних трактатах и в лекциях по философии религии он видел в христианской морали нечто низменное и унизительное для человека, а именно «самосознание раба по отношению к господину», то в «Феноменологии духа» обвинял ее, напротив, в том, что она является чем-то слишком сверхчеловеческим и высоким и для «злой» природы человека невозможной и неисполнимой. Оппозицией к этому последнему антитезису Гегеля и явилась фейербаховская «Сущность христианства». Фейербах противопоставил ему тезис о человеческой сущности последнего и утверждал, что христианская мораль не только не является чем-то чуж-

дым и невозможным для человека, но, напротив, близка ему, выражает его природу и является опредмеченной сущностью человеческого сердца. «Лучшая, *истинная,* очищенная от теологических элементов и противоречий сущность христианства, — писал Фейербах, — возникла именно из сердца, из внутреннего стремления к добродетели, к жизни и смерти ради людей, из божественного побуждения к *добродетели,* желающей осчастливить всех, не исключая никого, даже самых отверженных, самых униженных, из нравственного долга добродетели в высшем смысле, когда он стал *внутренней необходимостью,* т. е. сердцем,— словом, из человеческой сущности, проявляющей себя как сердце и через сердце» [133, 6, 73].

Взгляд Белинского на христианство, несомненно, близок к фейербаховскому, но он еще более близок к пушкинскому. В отличие от Фейербаха он не сводил христианство к «закону сердца» и предпочитал говорить в этой связи не о «человеческой сущности» вообще, а о конкретном человеке, не о «самых отверженных», а о бедных, страждущих, падших». «Конечно, отвернуться с презрением от человека падшего, — писал Белинский,— гораздо легче, нежели протянуть ему руку на утешение и помощь, так же как осудить его строго, во имя нравственности, гораздо легче, нежели с участием и любовию войти в его положение, исследовать до глубины причину его падения и пожалеть о нем, как о человеке, даже и тогда, когда он сам окажется много виноватым в своем падении. Искупитель рода человеческого приходил в мир для всех людей; не мудрых и образованных, а простых умом и сердцем рыбаков призвал он быть «ловцами человеков», не богатых и счастливых, а бедных, страждущих, падших искал он, чтобы одних утешить, других ободрить и восстановить. Гнойные язвы на едва прикрытом нечистыми лохмотьями теле не оскорбляли его исполненного любви и милосердия взгляда. Он — сын бога — человечески любил людей и сострадал им в их нищете, грязи, позоре, разврате, пороках, злодействах; он разрешил бросить камень в блудницу тем, которые ничем не могли упрекнуть себя в совести, и устыдил жестокосердных судей и сказал падшей женщине слово утешения, — и разбойник, испуская дух на орудии заслуженной им казни, за одну минуту раская-

ния услышал от него слово прощения и мира... А мы — сыны человеческие — мы хотим любить из наших братий только равных нам, отворачиваемся от низших, как от парий, от падших, как от прокаженных... Какие добродетели и заслуги дали нам на это право? Не отсутствие ли именно всяких добродетелей и заслуг? ...Но божественное слово любви и братства не втуне огласило мир» [10, 10, 301].

Как видим, взгляд Белинского на человека отличается как от слишком пессимистического взгляда Гегеля («человек от природы зол»), так и от чрезмерно оптимистического и отдающего маниловщиной взгляда Фейербаха. Моральная испорченность, по его мнению, не исключает возможности исправления, как многие болезни не исключают возможности выздоровления. Миссия «искупителя» состояла в том, чтобы указать путь преодоления испорченности, и он указал этот путь и «словом любви и братства», и личным примером. Вопреки «мифологической» точке зрения Гегеля и Фейербаха Белинский рассказывает о событиях, описанных в евангелиях и других произведениях раннехристианской письменности, как о действительно случившихся. Его «оппозиция к Гегелю» была сильнее и решительнее фейербаховской и в этом вопросе.

Не совпадала с фейербаховской и его оценка роли христианства в развитии культуры. Фейербах склонялся к отрицательной оценке и сравнивал, например, средневековое искусство с деревом, выросшим на каменной колокольне католического собора и разрушившим ее. Белинский, напротив, считал, что средневековое искусство «христианству обязано своими блистательнейшими вдохновениями», что «из него же вышло рыцарское благоговение к достоинству женщины», а также «любовь и уважение к человеческой личности» и великодушное мужество, защищающее вдов и сирот и жертвующее всеми своими силами и самой жизнью за угнетенных и гонимых. «...Все, что ни есть теперь, чем ни гордится, чем ни наслаждается современное человечество, — писал Белинский, — все это вышло из плодотворного семени вечных, непреходящих глаголов божественной книги Нового завета» [10, 3, 427].

Однако что касается оценок Белинским православия, то они неодинаковы. В рецензии на книгу А. Н. Му-

равьева «Письма о богослужении восточной кафолической церкви» Белинский дал, например, довольно высокую оценку православной литургии, назвал ее «религиозной поэмой», в «очерках» которой «сокрыт особый многознаменательный смысл» и «совмещены все важнейшие события земной жизни Иисуса Христа», и особо отметил «красоту и возвышенность духовных песнопений». «Духовная поэзия, так часто оглашающая слух наш, — писал Белинский, — по странному противоречию до сих пор остается у нас почти в совершенном забвении. Между тем это — неоспоримо предмет высокой важности и стоит не мимолетного только внимания. [...] Как дышащие истинным вдохновением, они возвышают душу и настраивают ее к принятию самых возвышенных впечатлений» [10, 3, 132]. Однако позже в полемике с Гоголем, который в «Выбранных местах» назвал православную церковь «целомудренной девой», сохранившейся «от времен апостольских в непорочной первоначальной чистоте», Белинский характеризовал эту церковь как «опору кнута и угодницу деспотизма», не имеющую ничего общего с «учением Христовым». «Христа-то зачем Вы примешали тут? — спрашивал он Гоголя в своем письме. — Что Вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православной церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было *спасением* людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. Церковь же явилась иерархией, стало быть, поборницею неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми, — чем и продолжает быть до сих пор» [10, 10, 214].

Думается, что Белинский был прав и неправ в обоих случаях: оба его взгляда на православие были не лишены оснований. Их крайности не уничтожали, а лишь взаимно ограничивали друг друга, ибо невозможно отрицать ни «красоты и возвышенности духовных песнопений», ни того, что все-таки было нечто «общее между ним и ...православною церковью», ни того, что последняя в царской России в лице своих «чиновников в рясах» (Ленин) типа рязанского архиепископа Стефана Яворского и церковного писателя Константина Леонтье-

ва была «опорой кнута и угодницей деспотизма». Неоднозначность оценок Белинского отразила противоречивость самого православия, наличие в нем различных сторон и тенденций.

Продолжая сравнение Белинского с Фейербахом, нельзя не отметить и различия, касающегося понимания самой истории немецкой философии. Верно отмечая преемственность между Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем, Фейербах тем не менее поверил Канту на слово, что тот был опровергателем всей предшествующей «метафизики» и совершителем так называмого «коперниковского» переворота. Белинский не поверил Канту и заявил, что никакого такого переворота не было, что немецкая философия «пошла от француза Декарта», что Кант дал ей всего лишь несколько иную «наукообразную форму», что Фихте, Шеллинг и Гегель были только продолжателями начатого Кантом дела и что «для того, чтобы понимать Гегеля, нужно познакомиться с Кантом, Фихте и даже Шеллингом» [10, 8, 502] [10, 10, 310] [10, 11, 147]. Не часто, пожалуй, и сегодня встретишь столь верное и глубокое понимание этой истории. Недаром Чернышевский писал, что Белинский знал немецкую философию так, как немногие знают ее и в самой Германии.

Все это делает Белинского чрезвычайно важной фигурой в истории отечественной литературы. «Взгляд Станкевича» и, добавим, Пушкина развился здесь в такую «мощную критику», которая дала сильнейший толчок всему последующему ее развитию. Его идеи подхватывались не только сторонниками, но и некоторыми противниками. И. Киреевский, например, следовал за ним в вопросе о родословной немецкого сократизма. С. Шевырев в статье об «Одиссее» Гомера писал, что взгляд немецких философов на личность мало чем отличается от воззрения гомеровского циклопа Полифема, не отделявшего человека от барана и верившего, что он может называться Никто [15]. Не имея возможности цитировать самого Белинского, Чернышевский в «Очерках гоголевского периода русской литературы» цитировал Шевырева. Очевидно, не без влияния письма Белинского

---

[15] Позже об этом писал и Ницше: «Сострадание вызывает у человека познания почти смех так же, как нежная рука смешит циклопа» [81, 2, 105].

Боткину от 1 марта 1841 г. и Н. Михайловский позже писал, что «нет философской системы, которая относилась бы к личности с таким уничтожающим презрением и холодною жестокостью, как система Гегеля» [101, 10, 55]. Не приходится сомневаться и насчет влияния «неистового Виссариона» на Герцена и Бакунина. Он первый угадал Достоевского и поддержал его. Достоевский унаследовал его понимание неосократизма, капитализма и христианства[16]. «Задача истинной эстетики, — писал Белинский, — состоит не в том, чтоб решить, чем должно быть искусство, а в том, что такое искусство. Другими словами: эстетика не должна рассуждать об искусстве, ...как о каком-то идеале, который может осуществиться только по ее теории; нет, она должна рассматривать искусство как предмет, который существовал давно прежде нее, и существованию которого она обязана своим существованием» [10, 6, 585]. Трактат Толстого «Что такое искусство?», выразивший его эстетическое и мировоззренческое кредо, несмотря на все полемические крайности, и по постановке вопроса и по содержанию был реализацией этой программы. Щит «неистового Виссариона» защитил нашу литературу от чуждых влияний, а обоюдоострый меч его критики прорубил ей верную дорогу. «Что бы ни случилось с русской литературой, как бы пышно ни развивалась она, — писал Н. А. Добролюбов в 1856 г., — Белинский всегда будет ее гордостью, ее славой, ее украшением. До сих пор его влияние ясно чувствуется на всем, что только появляется у нас прекрасного и благородного... Узнавши его, все читатели убедятся, что многое, чем они восхищались у других, принадлежит ему, вышло от него; многие из истин, на которых теперь опираются наши рассуждения, утверждены им в ожесточенной борьбе с невежеством, ложью и злонамеренностью своих противников при сонной апатии равнодушного общества... Да, в Белинском наши лучшие идеалы, в Белинском же история нашего общественного развития, в нем же и тяжкий, горький, неизгладимый упрек нашему обществу...» [41, 2, с. 470—471].

---

[16] Подробнее об этом см. № 57.

М. А. БАКУНИН

Было бы, очевидно, несправедливым, говоря о Белинском, не остановиться и на Бакунине. «Мощная критика» гегелевского варианта «Критики чистого разума», осуществленная «неистовым Виссарионом», заключала в подводной части своего айсберга и немалый труд Бакунина. Последний был для Белинского не только переводчиком, но и популяризатором Гегеля.

Сами немецкие философы, как уже выше отмечалось, не отличались ни ясностью, ни последовательностью в изложении своих учений. Фаустовское «двоедушие» и сомнения в истинности сократизма делали их речи маловразумительными, темными, нерешительными и, как правило, недоговоренными до конца. И. Киреевский, слушавший Гегеля в Берлине, писал, что Гегель во время лекции «съедает половину звуков и дрожащим, плаксивым голосом едва договаривает последнюю» [56, 1, 36]. Другой слушатель Гегеля Г. Гото отмечал в своих воспоминаниях намеренную неясность гегелевского изложения: «Его речь постоянно прерывалась кашлем, каждое предложение стояло отдельно и выходило с усилием расколотым и разбросанным (zerstrukt und durcheinandergeworfen)... С запинки он начинал, останавливался, снова начинал, опять запинался, с трудом подыскивая подходящее слово... Самое важное, казалось, все еще должно следовать, и все же оно незаметно и с возможной полнотой было уже высказано. Пытаешься уловить смысл предложения и желаешь двигаться дальше. Напрасно: мысль, вместо движения вперед, вращается вокруг одного и того же. [...] Продвигаясь вперед едва заметно и осторожно через кажущиеся незначительными опосредующие члены, он ограничивал мысль какой-нибудь од-

ной стороной, расчленял ее в различиях и впутывал в противоречие, победоносное разрешение которого в конце концов должно было силой принудить сопротивляющийся материал к новому объединению» [146, с. 384]. Замеченная Гото неестественность речи Гегеля, отсутствие в ней простоты, ясности и прямоты, стремление к «незаметному» внушению основной мысли под прикрытием темноты впутанных в противоречия «расколотых и разбросанных» предложений — все это не в меньшей степени свойственно и его опубликованным сочинениям [1].

Бакунин принадлежал к числу тех «учеников» Гегеля, которые не только не пытались прибегать к «дымовой завесе» софистики, но вопреки запрету учителя переводили его учение с эзотерического языка на экзотерический и старались изложить его как можно яснее и доступнее. Эта способность прояснять темное, делать доступным недоступное и непонятное понятным была присуща Бакунину не менее, чем Белинскому и Станкевичу. Герцен писал, что Бакунин «обладал великолепной

---

[1] Маркс писал в этой связи о «яростном вихре» слов и «дикой мелодии» гегелевских сочинений [1, 40, 15]. «Язык Гегеля по своей тяжелости, небрежной неправильности и жестокости построения, — писал в этой же связи М. А. Фонвизин, — отталкивает читателя, и кто еще не ознакомился с своеобразностью его выражений, должен терпеливо стараться проникнуть грубую кору, чтобы дойти до зерна. Это тем необходимее, что сам автор мало заботился о том, чтобы быть вразумительным, употребляя многие философские выражения не в том смысле, в каком их прежде принимали, и часто давая произвольные значения словам» [44, с. 367].

И Герцен в «Былом и думах» отмечал «искусственный, тяжелый, схоластический язык» немецких философов: «Это язык попов науки, язык для верных, и никто из непосвященных его не понимал; к нему надобно было иметь ключ, как к шифрованным письмам» [27, 9, 19]. На нежелание Гегеля ясно и общедоступно излагать свои мысли, а также на двусмысленность и недоговоренность до конца многих его высказываний указывал и советский философ Т. И. Ойзерман: «Его социально-политические воззрения нередко выглядят темными именно потому, что он их сознательно затемняет всякими оговорками и недоговоренностями, а иногда и такими — как правило, декларативными — утверждениями, которые находятся в противоречии с его основными, систематически изложенными положениями. Итак, Гегель далеко не всегда откровенно высказывает свои убеждения в подцензурных произведениях; он иной раз придает своим формулировкам двусмысленный вид... зачастую не договаривает своих мыслей, кое-что утаивает» [86, с. 212].

способностью развивать самые абстрактные понятия с ясностью, делавшей их доступными каждому, причем они нисколько не теряли в своей идеалистической глубине» [27, 7, 353]. И Чернышевский отмечал в этой же связи, что Бакунин высказывался «в гегелевском смысле решительнее и беспощаднее, нежели сам Гегель» [116, 3, 215]. Излагая Гегеля таким образом, он срывал с него и «теоретический венец». На большое познавательное значение подобных «учеников» указывал и В. И. Ленин. «О человеке,— писал он,— судят не потому, что он о себе говорит или думает, а по делам его. О философах надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают, ...а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей» [2, 18, 228].

Сам Гегель не одобрял таких «учеников». И это понятно: срывание «вывески» и перевод его неосократического учения на доступный язык делали последнее весьма уязвимым для критики. Ведь хорошо известно, что наиболее быстрым и надежным способом проверки удобства или неудобства плаща является его примерка. Почти также обстоит дело и в истории философии: чтобы лучше узнать то или иное учение, необходимо примерить на себе его плащ. Такой примеркой было и «гегельянство» Белинского. Бакунин еще раньше одел на себя тесный и неудобный плащ неосократизма, и Белинский заметил ему, что он стал похож в нем на вампира [2]. Бакунин не поверил сначала и продолжал носить одежду с чужого плеча. Однако вскоре и сам почувствовал, что змеи, скрытые в складках плаща, стали жалить его «ядом рефлексии». Он посмотрел на себя в зеркало и, увидев «смерть и скуку», стал срывать с себя чужой плащ и в конце концов сорвал его вместе с кусками собственной кожи и топтал его тяжелыми ногами, давя змей. Итак, посмотрим на эту весьма поучительную историю примерки более конкретно.

Бакунин приступил к изучению немецкой философии почти одновременно со Станкевичем. Однако, обладая

---

[2] «...Являлся мне твой образ бледный, искаженный, в виде вампира, по синим устам которого струится теплая кровь...» [10, 11, 344].

более крепким физическим здоровьем и бьющей через край энергией, он продвигался по лабиринтам «германской метафизики» быстрее и несколько раньше Станкевича достиг ее вершины. Уже в 1835 г. он писал сестрам Бээр о «вечной борьбе идеи с формою (материею)», которая должна-де привести к «победе бога над материею» [7, 1, с. 169, 175]. И если из этого письма еще не ясно, у кого позаимствовал Бакунин данную мысль, то в письме сестрам, датированном началом мая 1837 г., он уже прямо писал, что Гегель дает ему «совершенно новую жизнь» и что он «целиком поглощен им» [7, 1, 428].

Изучение конспектов и писем Бакунина позволяет установить и тот факт, что его круг чтения произведений интересующих нас немецких философов был несколько шире станкевичевского. В нем, правда, нет гегелевских лекций по эстетике, но зато есть «Критика практического разума» Канта, «Лекции о назначении ученого» и «Наставления к блаженной жизни» Фихте, «Феноменология духа» и «Лекции по философии религии» Гегеля, которых нет в списке Станкевича. В остальном их списки совпадают.

Нельзя не отметить разницы и в характере изучения. Станкевич не зря предупреждал Бакунина, чтобы он читал Канта, да не зачитывался. Позже и сам Бакунин писал в «Исповеди», что на изучение немецкой философии он «набросился с жадностью» и в Германии поначалу был погружен в нее «исключительно, почти до сумасшествия, и день и ночь ничего другого не видя, кроме категорий Гегеля» [7, 4, 102]. Не каждый может читать Гегеля с подобным увлечением. Особое умонастроение, способности и обстоятельства необходимы для этого.

Убедительным подтверждением признаний Бакунина могут служить его письма и статьи 30-х — начала 40-х годов. В них говорится о том, что разрешение антагонизма между «духом» и миром состоит «в обнаружении, в самоосуществлении внутренней разумности и в отрицании несоответствующей ей внешности», что «признать умным и нравственным можно только того человека, который всецело предается этому духу и проникнут им», что такой человек «не любит ничего превыше своих идей и ...ни на минуту не поколеблется пожертвовать своими самыми дорогими привязанностями культу своих идей», что

он должен быть способен к «отречению от самого себя, через уничтожение всего частного, индивидуального»[3], что Гегель «перерос теорию... и постулировал новый практический мир, который... будет создан только самобытною работою практического автономного духа», что в гегелевском учении «лежит вся судьба будущего», что практическим следствием его будет «царство святого духа» и т. д.

Нельзя не видеть в подобном пересказе основных положений неосократизма и начало их критики. Если в первых своих статьях Бакунин еще смешивал неосократизм с христианством и, подобно Белинскому, примирялся с «прекрасною русскою действительностью», то в статье «Реакция в Германии» (1842) он уже прямо утверждал, что защищаемый немецкой философией «принцип автономии духа» находится «в глубочайшем противоречии со всеми ныне существующими положительными религиями, со всеми современными церквами» [7, 3, 146]. Для немецкой историографии этот вывод был, конечно, не нов. В неявном виде он содержался уже в фейербаховских «Мыслях о смерти», в явном — был сделан Генрихом Гейне в книге «К истории религии и философии в Германии» и Бруно Бауэром в сочинениях «Трубный глас страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом» (1841) и «Гегелевское учение о религии и искусстве с точки зрения верующего» (1842). Новое было в другом. Бакунин не только договорил Гегеля до конца, обозначив резкими чертами идеал «одухотворенной личности», чуждой всяким сердечным чувствам и ощущениям личной жизни, но и пытался выступать в роли «погруженного в метафизические спекуляции нелюбящего мужчины» практически.

Это тоже не осталось незамеченным. Станкевич не случайно писал Бакунину, что он неправ, пренебрегая

---

[3] «Для меня существует... один только путь к спасению: это — совершенно убить свое личное я, убить все, что составляет его жизнь, его упования и его личные верования. Нужно жить и дышать только для абсолюта, посредством абсолюта; необходимо, чтобы всякий момент моей жизни был моментом абсолюта, а не моего личного я. Для меня существует счастье, но оно возможно лишь при полном забвении самого себя, при полном самоотречении» [7, 1, 376]. Нетрудно заметить связь этой морали с вышеприведенным высказыванием Белинского о человеке как «духе во плоти».

«жизнью чувства», и не случайно критиковал мораль «Критики чистого разума» в письмах ни кому-нибудь, а именно Бакунину. Еще резче порицал «смрадные рефлексии» последнего Белинский, прямо заявлявший, что ему ненавистен этот образ мыслей и еще ненавистнее его осуществление. И говоря, что он презирает и ненавидит «добродетель без любви», Белинский имел в виду, конечно, не только Канта и Фихте, но и своего адресата. Ему же напоминал он изречение Иоанна: «Кто говорит: я люблю бога, а брата своего ненавижу, — тот лжец: ибо не любящий брата своего, *которого видит,* как может любить бога, *которого не видит*?» [10, 11, 487]. Стремление Бакунина подражать идеалу «одухотворенной личности» отразилось в какой-то мере и в образе «холодного как лед» тургеневского Рудина, который тоже понимал добро и зло на особый лад и тоже говорил, что он не должен любить, что любовь не для него и т. п.

Фихте подчеркивал революционно-преобразующий характер «духа». Гейне находил такой же характер в самих учениях Канта и Фихте. Энгельс в конце 80-х годов писал о Гегеле, что за его «педантически-темными словами» и в «неуклюжих, скучных периодах скрывалась революция» [1, 21, 273]. Конечно, речь могла идти в данном случае лишь о революции буржуазной и никакой другой. Бакунин не ограничился констатацией этого факта и принял непосредственное участие в революции. Правда, в «Исповеди» он представил свой переход от теории к практике как переход к чему-то совершенно новому, сопровождавшийся якобы расставанием со старым («оставил философию и бросился в политику»). В действительности это было не совсем так: Бакунин появился на дрезденских баррикадах с ружьем в руке и с «Феноменологией духа» в голове. О своих тогдашних революционных намерениях Бакунин писал в той же «исповеди»: «Я желал республики. Но какой республики? Не парламентской. Представительное правление, конституционные формы, парламентская аристократия и так называемое равновесие властей... одним словом, весь этот узкий, хитросплетенный катехизис западных либералов никогда не был предметом ни моего обожания, ни моего сердечного участия, ни даже моего уважения... Я думал, что в России более, чем где (либо), будет не-

обходима сильная диктаторская власть, которая бы исключительно занялась возвышением и просвещением народных масс, — власть свободная по направлению и духу, но без парламентских форм; с печатанием книг свободного содержания, но без свободы книгопечатания; окруженная единомыслящими, освещенная их советом, укрепленная их вольным содействием, но неограниченная никем и ничем» [7, 4, 153]. И «поэзия», и «правда» этих слов говорят о том, что на дрезденских баррикадах Бакунин ходил в «сером балахоне» неосократизма и высказывался «в гегелевском смысле решительнее и беспощаднее, нежели сам Гегель».

За активное участие в движении «великомученик революции» (Герцен) был дважды (в Германии и в Австрии) приговорен судами к смертной казни, затем был выдан царскому правительству, подвергнут шестилетнему заключению в сырых казематах Петропавловской и Шлиссельбургской крепостей и, наконец, бессрочно сослан в Сибирь. И только с помощью побега удалось ему ограничить срок ссылки четырьмя годами. Летом 1861 г. Бакунин сбежал из Сибири в Японию и оттуда с пересадкой в США прибыл опять в Европу. Дальнейшая его деятельность, как теоретическая, так и практическая, показала, что трудные годы тюрьмы и ссылки, хотя и внесли некоторые поправки в его мировоззрение, но окончательно не «излечили» его от «германской метафизики».

О некотором «заигрывании с гегелевской философией» (Плеханов) свидетельствуют даже наброски второй части «Кнуто-германской империи». Кант в статье «О начале человеческой истории» связывал это начало с «грехопадением» и, вопреки его библейскому толкованию, писал, что «выход человека из рая» был «переходом от худшего к лучшему... переходом из дикости чисто животного существования в состояние человечности, от подчинения инстинкту к руководству разумом, — одним словом, переходом из-под опеки природы в состояние свободы» [55, с. 50]. Этот взгляд на «начало человеческой истории» мы находим и в гегелевских лекциях по философии религии, где «райское» состояние тоже называется «состоянием зверя», а сменившее его «состояние вины» — «состоянием здравомыслия». Человек становит-

ся свободным и разумным существом лишь постольку, поскольку он «обретает это сознание, это познание добра и зла» [138, 13, с. 29—32]. «Рай, — говорит Гегель, — это парк, где могут оставаться звери, но не люди... Грехопадение, следовательно, есть вечный миф человека, благодаря которому он только и становится человеком» [142, 3—4, 728]. Этот взгляд, очевидно, и дал Гейне повод для иронического замечания о «маленькой приват-доцентке», преподавшей Еве философию Гегеля за шесть тысяч лет до его рождения.

Бакунин изложил эту концепцию «начала» в упомянутых набросках опять-таки «решительнее и беспощаднее, нежели сам Гегель». «Наши первые прародители, — писал он, — наши Адамы и Евы были если не гориллы, то очень близкие родственники горилл, всеядные, разумные и свирепые животные, одаренные в большей степени, чем животные других пород, двумя драгоценными способностями — способностью мыслить и склонностью к протесту, к бунту, к революции. [...] Библия, очень интересная и местами очень глубокая книга, ...очень наивно выражает эту истину в своем мифе о первородном грехе. [...] Смысл мифа ясен: человек эмансипировался; он отделился от животного мира и сделался человеком; актом ослушания и познания, т. е. возмущением и мышлением он начал свою отдельную человеческую историю и свое человеческое развитие. [...] Человек, дикое животное, двоюродный брат гориллы, вышел из глубокой тьмы животных инстинктов к свету разума» [9, с. 5, 7, 14]. И тот, кто заставил человека устыдиться своего животного невежества и покорности, кто побудил его «ослушаться и вкусить плода познания», замечает далее Бакунин, был «первым свободным мыслителем и эмансипатором миров».

Невозможно обойти в данной связи и бакунинский «Катехизис революционера» (1869). Нарисованный в нем образ «заговорщика, призванного быть членом ядра тайной организации», воспроизводил лишь более конкретно неосократический идеал «одухотворенной личности», т. е. человека, как бы не имеющего сердца, никаких личных интересов, чувств, склонностей, словом — человека, чуждого «всех нежных, изнеживающих чувств родства, дружбы, любви, благодарности» и всецело руководствующегося «холодной страстью революционного

дела»[4]. Белинский называл гегелевского героя Молохом, жаждущим человеческой крови. «Катехизис» делит людей на категории, руководствуясь «мерой пользы, которая должна произойти от смерти известного человека», и призывает к составлению особых проскрипционных списков, не исключающих женщин, а может быть, даже и детей. «Здесь анархия, — писали Маркс и Энгельс о программе «Катехизиса», — превращается уже во всеобщее всеразрушение; революция — в ряд убийств, сначала индивидуальных, затем массовых...» [1, 8, 398]

Фихте полагал, что «ученые»[5] будут нуждаться в «доносчиках (Zuträgern) и подручниках (Handlangern)», «добродетель» которых состояла бы лишь «в пунктуальном подчинении и в избегании всякой собственной мысли и суждения о своем деле» [134, 6, 354]. И в «Катехизисе» говорится, что «революционер» нуждается в «рабах» и в людях «не совсем посвященных»[6], которые должны быть у него под рукой и на которых «он должен смотреть как на часть общего революционного капитала, отданного в его распоряжение».

И не удивительно, что Бакунин нашел воплощение этого «идеала» в обладавшем «императорскими замашками» (Н. А. Герцен) С. Нечаеве. В нижеупомянутом письме он характеризовал последнего как «религиозного фанатика и аскета», как «идеалиста» и «мистика», как всецело преданную делу «железную, высоконравственную натуру», которая способна якобы к «полнейшему отречению от себя, от всех личных требований, удовлетворений, чувств, привязанностей и связей» и к энергичному действию на основе «холодного расчета». Эта характеристика тоже, конечно, сильно отдает маниловщиной и принципами гегелевской эстетики[7]. Последние

---

[4] Ср. «холодный долг» Канта.

[5] Так еще называл он «одухотворенных личностей».

[6] Эту мысль об ограничении знания в пользу веры повторил Бакунин и в письме С. Г. Нечаеву от 2 июня 1870 г.: «Я всегда был того убеждения, что в такого рода делах людям самым достоверным и близким следует знать только о том, знание чего практически необходимо для успеха их специального дела» [67, 96. 502].

[7] Отдает маниловщиной и характеристика Нечаева в письме Бакунина Н. П. Огареву и др. от 20 июня 1870 г., где «развратителю» и «систематическому обманщику» совершенно неосновательно приписываются «девственно-чистая правда» и «нежное сердце». Его дела вовсе не подтверждают этого.

вместе с лежащей в их основе «силой воображения» сильно испортили и отношение Бакунина к Марксу и особенно к Н. И. Утину [8].

Маркс со своей стороны тоже не согласился с бакунинским «идеалом заговорщика». Еще в «Святом семействе» он писал, что «у реального гуманизма не было в Германии более опасного врага, чем спиритуализм, или *спекулятивный идеализм*, который на место действительного индивидуального человека ставит *«самосознание»* или *«дух»...»* [1, 2, 7]. Не менее резко критиковал он и бакунинскую популяризацию этого «спиритуализма». В брошюре «Альянс социалистической демократии и Международное Товарищество Рабочих» (1873) он не только полностью привел текст «Катехизиса», но и характеризовал его мораль как выражение доведенной до крайности «буржуазной безнравственности». «Лишенная мелодраматических лохмотьев, — писали Маркс и Энгельс, — эта программа сводится к следующему:

1. Все мерзости, которыми неизбежно сопровождается жизнь деклассированных выходцев из верхних общественных слоев, провозглашаются ультрареволюционными добродетелями.
2. Возводится в принцип необходимость развратить незначительное, тщательно подобранное меньшинство рабочих, к которым подыгрываются, отрывая их от масс путем таинственного посвящения, заставляя их участвовать в интригах и мошеннических проделках тайного руководства и внушая им, что дать волю своим «дурным страстям» — это значит потрясти до основания старое общество.
3. Главные способы пропаганды заключаются в том, чтобы привлекать молодежь фантастическими выдумками-измышлениями о размерах и могуществе тайного общества, пророчествами о неизбежности подготовленной им революции и пр. — и компрометировать в глазах правительств наиболее передовых людей из

---

[8] В письмах и сочинениях Бакунина встречаются несправедливые и ошибочные оценки деятельности Маркса и Утина, заочно приговоренного царизмом за участие в революционном движении к смертной казни и бывшего членом русской секции Интернационала и одним из редакторов газеты «Эгалите».

среды обеспеченных классов, чтобы затем эксплуатировать их в денежном отношении.

4. Экономическая и политическая борьба рабочих за свое освобождение заменяется *всеразрушительными* актами героев уголовного мира — этого последнего воплощения революции. Одним словом, предлагают выпустить босяка, которого сами рабочие устраняли во время «революций по западному классическому образцу», и тем самым предоставить безвозмездно в распоряжение реакционеров хорошо вышколенную банду агентов-провокаторов» [1, 18, 426].

Не обошел Маркс в этой связи и нечаевской, а может отчасти и бакунинской, «молитвы отчаявшегося» [9], которая под названием «Главные основы будущего общественного строя» была опубликована во втором номере «Изданий Общества Народной расправы» за 1870 г. Если в «Катехизисе» речь шла о средствах, то здесь — о цели, ради которой эти средства необходимы. И нельзя сказать, что вторая не соответствовала первым. Будущий общественный строй, по мнению автора статьи, должен быть таковым, чтобы для каждого был возможен «только один выход: или к труду, или к смерти». С этой целью все средства существования сосредотачиваются в руках «комитета». Каждый, не входящий в него, примыкает к какой-нибудь артели. Не примкнувший не получает доступа ни в общественные столовые, ни в общие спальни и в сущности лишается средств существования. Каждая рабочая артель выбирает из своей среды оценщика, регулирующего ход работ, ведущего учет производства и потребления и служащего посредником между рабочими и местной конторой. Контора, состоящая из представителей артелей, руководит всеми работами данной местности, заведует всеми общественными учреждениями (столовыми, спальнями, школами и т. д.). Воспитание, кормление детей и т. д. регламентируются почти как в «государстве» Сократа. Семья не существует и заменена «свободой во всех отношениях». При этом основным правилом каждого здесь должно быть требование: производить как можно больше, потреблять как можно меньше. — Такова цель.

---

[9] Бакунин в письме Н. П. Огареву и др. от 20 июня 1870 г. назвал «систему» Нечаева «шагом отчаяния».

Маркс критиковал «грубый коммунизм» этой программы задолго до ее появления в виде «Главных основ». Уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» он писал о «коммунизме, отрицающем повсюду *личность* человека», о «коммунизме», в котором «капитал» выступает «признанной всеобщностью и силой всего общества», отношения между людьми определяются «завистью и жаждой нивелирования», семья заменена *«общностью жен»,* мало чем отличающейся от «всеобщей проституции», «категория *рабочего*» распространена на всех людей [1, 42, с. 114—115]. Нечто подобное увидел Маркс и в «Главных основах»: «Какой прекрасный образчик казарменного коммунизма! Все тут есть: общие столовые и общие спальни, оценщики и конторы, регламентирующие воспитание, производство, потребление, словом, всю общественную деятельность, и во главе всего в качестве высшего руководителя, безымянный и никому неизвестный *«наш комитет»* [1, 18, 414].

Мы не располагаем данными, которые бы свидетельствовали о прямом ответе Бакунина на эту критику. Однако в душе он едва ли мог с ней не согласиться. В какой-то мере об этом свидетельствует и характеристика Маркса, данная Бакуниным в «Государственности и анархии», вышедшей в том же году, что и «Альянс». Несмотря на конфликтность ситуации, возникшую после Гаагского конгресса, исключившего Бакунина из Интернационала, он писал: «Редко можно найти человека, который бы так много знал и читал так умно, как г. Маркс. Исключительным предметом его занятий была уже в это время наука экономическая. С особым тщанием изучал он английских экономистов, превосходящих всех других и положительностью познаний и практическим складом ума, воспитанного на английских экономических фактах, и строгою критикою, и добросовестною смелостью выводов. Но ко всему этому г. Маркс прибавил еще два новых элемента — диалектику самую отвлеченную, самую причудливо тонкую, которую он приобрел в школе Гегеля... и точку отправления коммунистическую» [8, 1, с. 246—247]. Об этом свидетельствует

и работа Бакунина по переводу сочинений Маркса на русский язык[10]. Об этом свидетельствует, наконец, и собственная бакунинская критика неосократизма и своих «сомнамбулических опытов» с его идеями.

Не зря Станкевич предупреждал Бакунина, чтобы он не отчаивался и не пугался своих «заблуждений», и, как бы заглядывая в будущее, писал ему: «...Заблуждения ведут нас часто к истине. Благослови же, друг, эти благородные ошибки, эти страдания, эти язвы души, которые до некоторого времени нужно было поддерживать для полного ее исцеления, поддерживать, по крайней мере, до внутреннего лекарства, которое без них восстановляет душу!» [89, с. 610]. О том, что Бакунин оценивал неосократизм как такое «заблуждение», свидетельствуют многие факты.

Первое упоминание об «ослепляющих софизмах» и «фальшивом блеске философии» встречается уже в письме Бакунина сестрам от 20 июня 1834 г. Подобная критика имела место и во время наибольшего его увлечения «германской метафизикой» и позже. Так, в написанном в апреле 1839 г. полушутливом «Рецепте для того, чтобы в скорое время погубить и отравить душу прекрасного молодого человека», значатся некоторые сочинения Гегеля и его правоверных учеников. И в предисло-

---

[10] «Манифест» в переводе Бакунина вышел в 1869 г. Примерно в это же время он начал переводить присланный ему самим Марксом первый том «Капитала». Эта работа была сорвана Нечаевым. 25/13 февраля 1870 г. последний без ведома Бакунина (см. письмо Бакунина Нечаеву от 2 июня 1870 г.) отправил Н. Любавину, выступавшему в роли посредника между издателем и переводчиком, оскорбительное письмо с требованием таинственного «комитета» снять с Бакунина «нравственную обязанность продолжения перевода». В противном случае «комитет» обещал «прибегнуть к мерам экстренным и потому немного шероховатым». Любавин написал Бакунину, но ответного письма, которое, возможно, рассеяло бы возникшее недоразумение, не получил. Бакунин поручил отправить это письмо Нечаеву (см. письмо Бакунина Г. А. Лопатину от 9 июня 1870 г.), и тот, конечно, «забыл» это сделать... Словом, Нечаеву удалось сорвать работу и тем еще более ухудшить и без того трудное финансовое положение Бакунина. «...В финансовом отношении — писал он в этой связи Нечаеву, — я, благодаря вам, нахожусь теперь в положении самом тяжелом. Средств к жизни нет, и единственный источник доходов, перевод Маркса и сопряженная с ним надежда на другие литературные работы — теперь для меня иссяк» [67, 96, 520].

вии к переводу гегелевской «Пропедевтики» Бакунин писал: «...То, что нам выдавали до сих пор за философию, разрушает человека вместо того, чтобы оживлять его... Результатом субъективных систем Канта и Фихте было... разрушение всякой любви, а следовательно, и всякой жизни и всякой возможности блаженства... разрушение религии и искусства» [7, 2, с. 168, 170, 171]. Нетрудно уловить созвучие этого отрицания Канта и Фихте с аналогичными замечаниями Станкевича и Белинского. В силу факта преемственности между Кантом, Фихте и Гегелем оно касалось, конечно, и последнего. Философа, которому присуще «внутреннее распадение» и который «жизнь презирать научился», Бакунин называет здесь «призрачным человеком». Весьма далекой от гегелевской является и его оценка французской философии XVIII века. Бакунин называет ее «вторым падением человека в области мысли», «духовным развращением» и «болезнью XVIII века». Подобные оценки некоторых французских философов встречаются и в заграничных сочинениях Бакунина. Так, в упомянутых набросках второй части «Кнутогерманской империи» он называет Руссо «самым софистическим умом» [11], а его ученика Робеспьера — «самой деспотической волей прошлого столетия», подготовившей «торжество Наполеона». Гегель в «Феноменологии духа» вложил подобные речи в уста «веры», которая видела во французской философии XVIII века «ложь, неразумие и дурной умысел» [24, 4, 294].

Не по-гегелевски оценивал Бакунин и христианство. В упомянутом предисловии он называет последнее «истинной религией», «святым откровением божьим», «вечным и непреходящим доказательством любви творца к творению». И в письмах Бакунин излагал взгляд на этот предмет, весьма близкий к станкевичевскому. Так, в июне 1837 г. он писал: «О, дорогие друзья, истина

---

[11] В этой оценке Бакунин был, впрочем, не одинок. Пушкин в «Евгении Онегине» называл Руссо «красноречивым сумасбродом» и писал о его «обманах». Белинский в письме П. В. Анненкову (15 февраля 1848) сообщал, что, прочитав «Исповедь» Руссо, «возымел сильное омерзение к этому господину» и убедился, что «жизнь Руссо была мерзка и безнравственна» [10, 12, 467]. М. А. Фонвизин в «Обозрении философских систем» называл французскую философию «пагубным учением» [44, с. 345].

только в любви, одна любовь живет, все прочее имеет лишь плохую видимость жизни. ...Все, что исходит из любящей души, — чисто и свято. Любовь есть божественное откровение, она составляет основу жизни Христа, любовь есть община святого духа... Где любовь, там нет места дисгармонии. Разве любовь не есть действительное освобождение от всякого рабства, разве она не есть действительное разрешение всех противоречий, мощное устранение всякой ограниченности, и разве тот, кто живет в любви, не является в полном смысле слова святым и свободным? Да, одна любовь освобождает, она одна составляет действительное осуществление воли божией в человеке, она есть очеловечение бога, воплощение святого духа» [7, 2, с. 26—27]. И в другом письме его читаем: «Ненависть, подобно гангрене, в одно мгновение разрушает нравственное существование человека. [...] Месть, как и опьянение, представляет лишь ложный возбудитель, неизбежным следствием которого является упадок духа. [...] Чувство есть выражение небесного огня, основное начало природы. [...] Убивать чувство значит совершать моральное самоубийство» [7, 2, 56]. И в третьем: «...Учение христианское есть учение любви... Спаситель пришел в мир и страдал за нас не для того, чтобы наложить на нас тяжкое, невыносимое бремя, не для того, чтобы попрать наше человеческое достоинство, и не для того, чтобы потушить в нас искру любви, вложенную в нас самим богом, нет, а для того, чтобы облить их любовью, для того, чтобы воскресить их силою любви, ...для того, чтобы просветлять сердца наши, зачерствленные и покрытые корою бесчувственности и равнодушия ко всему святому, высокому, благородному и прекрасному, для того, чтобы возвратить нам вечное блаженство, блаженство любви, неразрывно связующей нас с богом» [7, 2, с. 115, 116].

Достаточно сравнить эти суждения с вышеприведенными положениями неосократической этики, чтобы убедиться в их противоположности. Критиковал Бакунин и нечаевский вариант «морального самоубийства» и тоже задолго до его появления. Уже в статье «Коммунизм» (1843) он писал по поводу подобного проекта Вейтлинга: «Это — не свободное общество, не действительно живое объединение свободных людей, а невыносимое принуждение, насилием сплоченное стадо животных, пре-

следующих исключительно материальные цели и ничего не знающих о духовной стороне жизни и о доставляемых ею высоких наслаждениях» [7, 3, 22]. Нельзя не заметить созвучия этой оценки с марксовской критикой «грубого коммунизма». Не исключено, что и непосредственный объект их критики был один и тот же. Критика «нового евангелия» Вейтлинга есть и в «Манифесте».

Недовольство «абстракциями и призрачными хитросплетениями» проявилось и в письмах, и сочинениях Бакунина конца 40-х — начала 50-х гг. Так, 9 декабря 1849 г. Бакунин писал А. Рейхелю из Кенигштейнской крепости, что он «не мог бы теперь открыть ни одной философской книги без чувства тошноты». В письме родным от 4 февраля 1852 г. он сообщал, что от продолжительного и утомительного изучения немецкой философии он приобрел лишь «глубокое отвращение ко всему абстрактному» и что «лучше быть целостным человеком, чем быть метафизиком и гоняться за китайскими тенями». 15 ноября 1853 г. он писал из заточения: «Братья, любите сестер, любите друг друга; жертвуйте всем любви, соединяющей вас, и смотрите на нее, как на высшее благо, завещанное вам отцом и матерью. В свете жить холодно, когда нет любви, чтоб разогреть сердца, и жестко, когда нет любви, чтоб на нее опереться. [...]. К тому же любовь живится делами, равно как и вера, и без дел мертва есть...» [7, 4, 242].

В «Исповеди» (1851), написанной в каземате Петропавловской крепости, Бакунин характеризовал свое увлечение «германской метафизикой» как некую граничащую с сумасшествием «философскую болезнь», как некое поедание «плодов от запрещенного древа познания добра и зла» и добавлял, что он искал в «метафизике» жизнь, а нашел в ней лишь «смерть и скуку». Он отметил также, что этой «болезнью» страдает и Россия. «Когда обойдешь мир, — писал Бакунин царю, — везде найдешь много зла, а в России, может быть, более, чем в других государствах. Не от того, чтоб в России люди были хуже, чем в Западной Европе; напротив, я думаю, что русский человек лучше, добрее, шире душой, чем западный; но на Западе против зла есть лекарство: публичность, общественное мнение, наконец, свобода, облагораживающая и возвышающая всякого человека. Это лекарство не существует в России. Западная Европа по-

тому иногда кажется хуже, что в ней всякое зло выходит наружу, мало что остается тайным. В России же все болезни входят внутрь, съедают самый внутренний состав общественного организма. В России главный двигатель — страх, а страх убивает всякую жизнь, всякий ум, всякое благородное движение души. Трудно и тяжело жить в России человеку, любящему правду, человеку, любящему ближнего, уважающему равно во всех людях достоинство и независимость бессмертной души, человеку, терпящему, одним словом, не только от притеснений, которых он сам бывает жертва, но и от притеснений, падающих на соседа! Русская общественная жизнь есть цепь взаимных притеснений: высший гнетет низшего; сей терпит, жаловаться не смеет, но зато жмет еще низшего, который также терпит и также мстит на ему подчиненном. Хуже же всех приходится простому народу, бедному русскому мужику, который, находясь на самом низу общественной лестницы, уж никого притеснять не может и должен терпеть притеснения от всех по этой русской же пословице: «Нас только ленивый не бьет!» ...И воровство, и неправда, и притеснения в России живут и растут, как тысячечленный полип, которого как ни руби и не режь, он никогда не умирает» [7, 4, с. 145—147].

То, на что цензор Никитенко осмеливался лишь намекать в своем секретном дневнике, Бакунин, как видим, писал в «челобитной» посадившему его в тюрьму царю. Жак Дюкло утверждал, что Бакунин написал «Исповедь» с целью «растрогать царя и добиться прощения» [43, с. 41]. Если он даже и ставил такую цель, то нельзя не признать, что он пользовался не сообразными ей средствами. Царю, конечно, могло польстить утверждение о том, что «русский человек лучше, добрее, шире душой, чем западный», но едва ли его могло «растрогать» следующее за ним «но». Не так уж отрицательно относилось царское правительство и к «германской метафизике». Во всяком случае председатель Государственного Совета Чернышев, которому рукопись «Исповеди» была направлена для экспертизы, не нашел в ней и «тени серьезного возврата к принципам верноподданного» [7, 4, 551]. Не потому ли правительство и воздержалось от ее публикации, как оно прежде воздерживалось от обнародования «челобитных» Аввакума, что опасалось

увеличить и без того высокий авторитет Бакунина как борца против угнетателей и эксплуататоров народа?

Не менее резко критиковал Бакунин в последние годы и программу «Катехизиса», утверждая, что она также уповает на страх и оправдывает ложь. Вот какую оценку ее мы находим, например, в письме Бакунина А. Таландье: «...Для тела — одно насилие, для души — ложь. [...] Истина, взаимное доверие, солидарность серьезная и строгая — существуют только между десятком лиц, которые образуют sanctus Sanctorum [12] общества. Все остальное должно служить слепым орудием и как бы материей для пользования в руках этого десятка людей действительно солидарных. Дозволительно... их обманывать, компрометировать, обкрадывать и, по нужде, даже губить их; это — мясо для заговоров. [...] Всякая личная связь, всякая дружба... считается ими злом, которое они обязаны разрушить, потому что все это составляет силу, которая, находясь вне секретной организации, уменьшает единую силу этой последней» [90, с. 394—395]. Опять-таки нельзя не заметить близости этой характеристики морали «Катехизиса», которой Нечаев следовал практически, к марксовской ее оценке. В. Полонский в свое время не без основания заметил по поводу этой бакунинской характеристики, что она имела «характер какого-то открытого самобичевания» [93, с. 104].

Характер «открытого самобичевания» имело и упоминавшееся выше письмо Бакунина самому Нечаеву от 2 июня 1870 г. Бакунин в нем не только не отрицал своего авторского отношения к «Катехизису», но и прямо писал, что до отъезда Нечаева из Женевы в Россию их «программы были действительно одинаковы» [67, 96, 501]. И вместе с тем он утверждает, что мораль, которой руководствуется Нечаев, ведет к «полнейшему отрицанию природы человека» [13] и в качестве таковой является «гибельной» и невозможной. Будучи не в силах по-

---

[12] Святая святых (лат.).

[13] Это подтверждает в какой-то мере и письмо Нечаева Н. А. Герцен от 27 мая 1870 г., в котором он пишет в связи с пребыванием на лоне роскошной швейцарской природы, что «так называемые красоты природы» ему «только тоску на душу наводят, да еще какую тоску» [67, 96, 489]. Как не вспомнить здесь пушкинского Мазепу.

бедить природу, она тем не менее стремится превратить человека в слепое орудие[14] и уничтожить в нем «всякое человеческое личное чувство, всякую личную справедливость», заменяя их «ложью, недоверием, шпионством и доносом» и суля народу «новую нищету и новое рабство» [67, 96, с. 502, 505, 510]. Словом,

Двуногих тварей миллионы
Для нас орудие одно,
Нам чувство дико и смешно.

Бакунинская характеристика морального кодекса Нечаева в этом письме местами очень близка к пушкинской оценке человека, «глядящего в Наполеоны». Будучи враждебной человеческой природе, эта мораль, по мнению Бакунина, ослабляет и разрушает человека, делает его неспособным к действительной борьбе за счастье народа. «Так что стоит только перемениться обстоятельствам, достаточно, чтобы они (т. е. носители этой морали. — *В. Т.*) сознали, что правительственный страх страшнее вашего (т. е. угроз «комитета». — *В. Т.*) страха, для того чтобы, воспитанные вами, они сделались отличными правительственными слугами и шпионами. Ведь факт теперь несомненный, ...что огромное большинство ваших товарищей, попавших в полицейские руки, без особенного усилия со стороны правительства, *без пыток,* все и всех выдали. Этот грустный факт, если вы только исправимы, должен вам открыть глаза и заставить вас переменить систему» [67, 96, 510].

Выше мы видели, что возможности превращения носителя морали «Катехизиса» в «агента-провокатора» не исключал и Маркс. Правда, он писал в этой связи о развращении рабочих. Бакунин особенно подчеркнул развращающее влияние «системы» Нечаева на революционную интеллигентную молодежь. Систематически уничтожая всякое человеческое личное чувство и всякую личную справедливость, эта «система», по его мнению,

---

[14] «...Вы, сообразно вашей системе, ...смотрели на меня как на опытное на 3/4 слепое орудие для дела и употребляли меня, мою деятельность, мое имя как средство» [67, 96, 504]. О «деспотических манерах» Нечаева, о его невеселой и чуждой всякой «сентиментальности» суровости сообщает в своем дневнике и Н. А. Герцен [67, 96, с. 440—462].

может воспитывать лишь изменников и эксплуататоров народа [15].

В заключении письма Бакунин назвал себя за свою «глупую веру» в Нечаева «круглым дураком» и поставил ему ультиматум: если тот не откажется от «системы», в которой «нет разума» и есть лишь «систематический обман», то он разрывает с ним окончательно и бесповоротно.

Не обошел Бакунин и программы «Главных основ», которую также назвал «глупой» и при этом добавил, что «кто захочет навязать народу свою программу, тот останется в дураках» [67, 96, с. 509, 521]. Нечаев, однако, не только не отказался от «системы», но и обвинил в ответном письме Бакунина, а заодно с ним и Огарева в «самых бесчестных и самых подлых поступках, вызванных мелкой злобой» [67, 96, 543].

Бакунин продолжил критику неосократизма в «Кнуто-германской империи и социальной революции» (1871), а также в упомянутых черновых набросках второй части этой неоконченной книги и других последних работах. Он обвинял в них «систему идеалистов» в «бесконечной несостоятельности», а также в том, что «она заключает в себе отрицание всего человеческого опыта и того всеобщего здравого смысла, который является первоисточником всякого человеческого познания» и называл ее «подозрительной наукой, рожденной от незаконного сожительства неразумной веры с трезвым научным разумом».

Думается, что это обвинение не лишено некоторых преувеличений. Неосократизм, конечно, не был «отрицанием всего человеческого опыта». Скорее, его следует назвать выражением ограниченного опыта, оказавшегося в плену ложной системы категорий и представленного через ее призму неограниченным. Отсюда и его разногласие со «всеобщим здравым смыслом», на которое позже указывал и Н. Г. Чернышевский.

Не может быть сомнения и в том, что с критикой неосократизма была связана и так называемая «антиго-

---

[15] «...Этот мир (т. е. мир революционной интеллигенции. — *В. Т.*) надо действительно организовать и морализовать. Вы же своею системою его развращаете и готовите в нем себе изменников, народу же эксплуататоров» [67, 96, 509].

сударственность» Бакунина. Неосократизму был свойственен своеобразный культ буржуазного государства, понимание его как «земно-божественного» воплощения «духа». Такое «богопочитание власти», по мнению Бакунина, может вести лишь к «установлению грубого деспотизма и подлой, несправедливой эксплуатации под видом церкви и государства». Оно неизбежно обрекает народные массы на рабство и животное прозябание: «Потому что вместе с богом появляются различные степени божественного вдохновения: человечество разделяется на людей высоко вдохновенных, менее вдохновенных и совсем невдохновенных. [...] Менее вдохновенные и вовсе невдохновенные должны внимать и повиноваться высоко вдохновенным. Таким образом, принцип власти является хорошо установленным и опирается на два основных учреждения, поддерживающие рабство, — церковь и государство» [9, с. 49]. Эти замечания Бакунина явно перекликаются с письмом Белинского Боткину от 1 марта 1841 г. Бакунин также констатирует антигуманный и деспотический характер гегелевского политического идеала и подчеркивает еще более его реакционно-богостроительскую подоплеку. В этом смысле бакунинская критика созвучна и статье Маркса «К критике гегелевской философии права».

Не менее решительно отрицал Бакунин и фихтеанскую пирамиду «будущей организации, вершину которой должно составлять сословие «ученых». «Ученый, — писал в этой связи Бакунин, — уже по своему существу склонен ко всякому умственному и нравственному разврату, и главный порок его это — превозвышение своего знания, своего собственного ума и презрение ко всем незнающим. Дайте ему управление, и он сделается самым несносным тираном, потому что ученая гордость отвратительна, оскорбительна и притеснительнее всякой другой. [...] Дайте им полную власть, они станут делать над человеческим обществом те же опыты, какие ради пользы науки делают теперь над кроликами, кошками и собаками» [105, 3, 159]. Бакунина здесь можно упрекнуть в том, что слово «ученый», имевшее у Фихте особый смысл, он употребляет без кавычек. Содержание же его высказывания говорит вполне определенно, что речь идет не о всяком ученом и не о всякой науке.

Не без связи с критикой «всеподавляющего, всепоглощающего, всеразвращающего государства» была, очевидно, возрождена Бакуниным и ведущая свою родословную от Радищева и декабристов идея демократического общественного устройства по принципу снизу вверх и от периферии к центру, предполагающая возвращение земли крестьянству и освобождение народа от сословной и прочей кабалы.

Наконец, в связи с разбираемым вопросом нельзя не отметить и тот факт, что последней книгой, которую читал Бакунин незадолго до смерти, было, по свидетельству Ю. Стеклова, сочинение Шопенгауэра «Мир как воля и представление». Какое мнение имел о «Мире» Бакунин, этого мы не знаем. Однако сам интерес к нему, очевидно, соответствовал его критическому пафосу. Различие могло состоять лишь в антитезисе: Бакунин в качестве последователя Станкевича противопоставлял неосократизму не квиетическую «мораль сострадания», а учение о деятельной любви. И в одном из последних сочинений Бакунин писал: «Человеческая любовь, эта громадная естественная солидарность, которая связывает всех индивидов, все народы, и делая счастье и свободу каждого зависящими от свободы и счастья всех других, несмотря на различия цвета кожи и рас, должна соединить рано или поздно всех людей во всеобщем братстве...» [8, 3, 181]. Это подтверждают и бакунинские оценки Станкевича, твердую веру в которого он сохранил, как и Белинский, до конца дней своих. Еще в 1836 г. Бакунин писал своим сестрам о Станкевиче: «Нужно послушать его! В нем говорит нечто священное, нечто сверхчеловеческое. Во время одной из наших бесед он сказал мне, что тот, кто любит, гораздо лучше того, кто не любит. И я поверил ему, ибо он произнес эти слова с таким святым и возвышенным убеждением и с такою простою!» [7, 1, 378]. И в письме от 11 февраля 1840 г. он назвал Станкевича «лучшею стороною» и «главным источником» своей жизни. И получив известие

о его смерти, Бакунин писал друзьям, что «его образ никогда не исчезнет в нас» и что «посеянное им не засохнет, не умрет в нас, но принесет живой плод» [59, с. 25]. И он сдержал это обещание. Светлый образ друга и учителя помогал Бакунину находить дорогу в самых запутанных лабиринтах.

И к Бакунину, таким образом, применимо суждение прогрессивного итальянского историка, автора книги «Русская демократическая мысль XIX в.» (1950) Джузеппе Берти о том, что русские демократические писатели, исходя «из идеалистической немецкой философии, преобразуют этот свой исходный пункт в оппозицию к нему, в его преодоление» [48, с. 295].

А. И. ГЕРЦЕН

Первые сведенья о «германской философии» Герцен, судя по всему, получил из того же источника, что и Станкевич, а именно из лекций М. Г. Павлова, излагавшего в Московском университете «учение Шеллинга и Окена с такой пластической ясностью, которой никогда не имел ни один натурфилософ» [27, 9, 17]. И письмо Герцена Н. Огареву от 1 августа 1833 г. говорит о том, что «прививка» была сделана. 7 февраля 1839 г. он сообщал Н. Кетчеру, что Гегеля еще не читал и просил прислать «что-нибудь из гегелистов». Через неделю он читал какие-то «отрывки из Гегеля» и в письме Н. Астракову (14 февр. 1839 г.) восхищался гегелевским «пантеизмом» и убедительностью его «строгих формул». Письмо А. Витбергу от 25 июля 1839 г. сообщает о чтении книги польского «гегелиста» А. Чешковского «Пролегомены к историософии» (1838).

Чешковский принадлежал к числу тех учеников Гегеля, которые, по словам Энгельса, провозгласили абсолютной истиной все догматическое содержание системы Гегеля и видели задачу лишь в том, чтобы обеспечить «воплощение этой абсолютной идеи в действительность». Считая гегелевский сократизм «исходным пунктом для реализации абсолюта», Чешковский соединил его с некоторыми положениями Сен-Симона и провозгласил наступление эпохи «абсолютного действия». Чтением книги Чешковского, вероятно, были навеяны и вышеприведенные высказывания Бакунина о том, что Гегель пере-

рос теорию и постулировал «новый практический мир», что в его учении бежит «судьба будущего» и т. д.[1] Герцен, прочитав «Пролегомены», писал Витбергу: «...Представьте мою радость, что во всем главном я сошелся с автором до удивительной степени» [27, 22, 38]. Некоторый намек на эту историю есть в «Былом и думах». Герцен там пишет, что уже в начале 40-х годов он понимал гегелевскую философию как «алгебру революции», не оставляющую «камня на камне от мира христианского». Это понимание, как и аналогичный взгляд Бакунина, изложенный в положительно оцененной Герценом[2] статье «Реакция в Германии», было тоже, по всей вероятности, навеяно книгой Чешковского. Это подтверждает и рассказ о «бое» с Белинским. Когда в 1839 г. Герцен приехал из ссылки в Москву, он встретил Белинского и Бакунина расхаживающими в «примиренческих» плащах и с томами «гегелевской философии в руках». «Этого вынести я не мог, — пишет Герцен, — и отчаянный бой закипел между нами» [27, 9, 22]. Столкнулись два разных понимания Гегеля: Белинский и Бакунин полагали, что «царство духа» осуществлено в «самодержавии, православии, народности», и были не совсем неправы; Герцен считал гегелевскую философию «алгеброй революции» и тоже, как позже признали это и противники, его мнение было не лишено оснований.

О том, что Герцен опирался во время «боя» главным образом на книгу Чешковского, говорит и тот факт, что с произведениями самого Гегеля он был в это время почти незнаком. «Бой» обнаружил недостаточность его вооружения и заставил засесть за самого Гегеля. «Середь этой междоусобицы, — вспоминал позже Герцен, — я увидел необходимость ex ipso fonte bibere[3] и серьезно занялся Гегелем» [27, 9, 23]. И действительно, его письма и дневники начала 40-х годов свидетельствуют о серьезном изучении «Феноменологии духа», «Энциклопедии

---

[1] Станкевич писал Бакунину о книге Чешковского: «...У него три периода в истории: искусства, науки (мы в конце этого периода) и дела. Разделение неверно, потому что основано не на идее истории, но последняя мысль, что наука должна перейти в дело, исчезнуть в нем, справедлива» [89, с. 672].

[2] «Вся статья от доски до доски замечательна» [27, 2, 257].

[3] Испить из самого источника (лат.).

философских наук», гегелевских лекций по истории философии и философии истории, а также розенкранцевой биографии Гегеля и фихтеанского «Назначения человека». Обращение к «самому источнику» несколько изменило мнение Герцена. Однако взгляд на философию Гегеля, близкий ко взгляду Чешковского, проявился и в его статьях: «Дилетантизм в науке» (1842—1843) и «Письма об изучении природы» (1844—1846). Герцен писал в них о «великом мыслителе», что это «целая система, стройная, глубокомысленная, резанная на меди, где в каждом ударе отпечатлелась гигантская сила» [27, 3, 120], находил у него «новые убеждения, многообъемлющие и великие», и также выводил из них необходимость самоотречения и «страстно энергического деяния». Гегелевская манера дает себя знать и в стиле статей, написанных местами «отвлеченным, почти тарабарским языком» (Белинский).

Влияние «прививки» чувствуется и в книге «С того берега» (1847—1850), где Герцен почти дословно воспроизвел гегелевское понимание христианской морали. Гегель в «Феноменологии духа» писал о том, что ввиду «злой» природы человека христианские заповеди обречены «застревать на долженствовании» и являются-де поэтому «пустыми словами, которые возвышают сердце, но оставляют разум пустым» [24, 4, с. 207—208]. И Герцен писал о них с «того берега» как о «риторике филантропических разглагольствований, не имеющих никакого влияния на жизнь» [27, 6, 128].

Однако одно дело «прививка», укрепляющая иммунитет, другое — серьезное заболевание. Даже самые «гегельянские» сочинения Герцена не позволяют отождествлять его с Чешковским. Он критиковал Фихте за «террористический режим философии» уже в письме Огареву от 1 августа 1833 г. Ему же через шесть дней Герцен сообщал, что «платонова республика» и аристотелевская апологетика рабства свидетельствуют об удаленности тогдашней философии от истины. Критика отдельных положений Гегеля есть и в «Письмах об изучении природы». Гегель в лекциях по истории философии рассматривал римский «неоплатонизм» как предтечу и главный теоретический источник христианства. Герцен не нашел между ними ничего общего и писал о «безумной» борьбе «неоплатоников» с «бедной ересью наза-

рейской». Не по-гегелевски оценивал Герцен и философию Нового времени: «...Для Гегеля это берег, к которому приплывает мысль, как к спокойной гавани своей, — к гавани, с которой начинается ее царство. Мы, напротив, видим в новой философии берег, на котором мы стоим, готовые покинуть его при первом попутном ветре, готовые сказать спасибо за гостеприимство и, оттолкнув его, плыть к иным пристаням» [27, 3, 242].

Эта оценка требует, правда, некоторых уточнений. Гегель не считал «спокойной гаванью» всю философию Нового времени. Такого ее представителя, как, например, Монтень, он исключил даже из ее истории. Как о «береге, к которому приплывает мысль, как к спокойной гавани своей», он говорил в лекциях лишь о Декарте и его последователях [4]. Эту «новую философию», очевидно, имел в виду Герцен. Его заявление насчет готовности «плыть к иным пристаням» свидетельствует, однако, о том, что обращение к «самому источнику» не осталось без последствий. Это подтверждают и замечания о «страшном вампире» философии, о ее «ломаном языке» и «пропасти, которая влечет к себе человека загадочной опасностью своей», и т. д.

Весьма острую критику неосократизма находим мы и в статьях Герцена: «По поводу одной драмы» (1842) и «Новые вариации на старые темы» (1847). Подобно Белинскому, он обвинял в них гегелевский «формализм» в том, что в нем нет ни пощады, ни милосердия, что он пренебрегает человеческой личностью, что от его «холодного дыхания» все коченеет, что «идея» для него все, человек — ничто. Так что, «если слушать и принимать все за чистые деньги, то можно подумать, что немцы — худшие террористы в мире, готовые жертвовать лицами, поколениями» [27, 2, 100].

Герцен убедился в этом еще более, когда волею обстоятельств стал свидетелем «абсолютного действия» и

---

[4] «Мы приступаем теперь к философии нового мира и начинаем ее с Декарта. [...] Здесь, можно сказать, мы дома и как моряк после долгого плаванья по неприютному морю мы можем воскликнуть: «Земля! Земля!»... Кант возвращается к точке зрения Сократа, к мышлению, однако к более конкретному и совершенному. ...Философия Фихте есть усовершенствованная философия Канта. Вне Канта, Фихте и Шеллинга нет никакой философии» [143, 3, с. 250, 481, 545].

заметил среди парижских инсургентов «серый балахон» Бакунина. Спустя некоторое время, он писал о своих заграничных впечатлениях: «Весь этот беспорядок произошел от немецких теорий и французских практик; они подняли все дрожжи со дна общественного быта и со дна сознания человеческого; все и пошло бродить, мир очутился вышедшим из колеи. [...] Иронический дух революции снова привел западного человека на гору, показал ему республику во Франции, баррикады в Вене, Италию в Ломбардии — и снова столкнул его в тюрьму, где ему за дерзкий сон прибавили новый обруч. Я слышал, как его заклепывали» [27, 5, с. 10, 29]. Результатом этих наблюдений явилась и книга «С того берега», которую сам Герцен характеризовал как «протест независимой личности против воззрения устарелого, рабского и полного лжи, против нелепых идолов» [27, 6, 7]. Нельзя не признать справедливости обеих характеристик. В решении некоторых вопросов Герцен действительно еще находился в ней на «том берегу», о котором Гегель восклицал: «Земля! Земля!» И в то же время он протестовал против «воззрения устарелого, рабского и полного лжи» и направлял корабль своего мышления к «иным пристаням». Отдельные места «С того берега» явно перекликаются с письмом Белинского Боткину от 1 марта 1841 г. «Кто этот Молох, который, по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: «Morituri te salutant» [5], только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле? — спрашивает Герцен своего оппонента. — Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать... или на то, чтоб быть несчастными работниками, которые по колено в грязи тащат барку с таинственным руном и с смиренной надписью «Прогресс в будущем» на флаге? Утомленные падают на дороге, другие со свежими силами принимаются за веревки, а дороги... остается столько же, как при начале, потому что прогресс бесконечен. Это одно должно было насторожить людей; цель, бесконечно далекая, — не цель, а, если хотите,

---

[5] Осужденные на смерть приветствуют тебя (лат.).

уловка...» [27, 6, 34]. Нетрудно догадаться, к кому обращен этот вопрос. Уже Фихте писал о том, что стремление «духа» преодолеть сопротивление «не-духа», подчинить его своей власти и стать «абсолютным» является в конечном счете «бесконечной и никогда недостижимой целью». Гегель не только не опроверг этого утверждения, но и называл своего героя «духом трагической судьбы». Однако они оба допускали все же возможность «приближения» к упомянутой цели[6]. Герцен называет подобное допущение «уловкой», и в этом с ним трудно не согласиться: если цель по мере приближения к ней «пятится» и остается столь же бесконечно далекой, как и прежде, то совершенно очевидно, что и само это приближение является мнимым. А это значит, что и жертвоприношения, требуемые Молохом во имя «прогресса», лишены всякого смысла.

В другом месте Герцен называет гегелевского героя «демоническим началом истории» и говорит, что оно «из республики сделало Наполеона, из революции 1830 г. биржевой оборот» [27, 6, 29]. Весьма скептически относился он и к восхваляемой Гегелем «монархии». «Монархия, — писал Герцен, — основана на дуализме. Правительство никогда не должно, не может совпасть с народом. Правительство — провидение, священный чин, творящий дух; народ — страдательная масса, послушное стадо... В монархии... не может быть речи о нравственности: повиновение, снимая ответственность, снимает тем самым и нравственность...» [27, 5, 181]. Критический пафос этого замечания вполне созвучен вышеприведенным высказываниям Белинского, Бакунина и Фейербаха[7] на эту же тему. Не менее отрицательно оценивал

---

[6] «Подчинение всего недуховного, свободное над ним господство есть последняя конечная цель человека. Однако она является недостижимой и должна оставаться вечно недостижимой, если человеку не суждено перестать быть человеком и стать богом. [...] Назначение человека состоит не в том, чтобы ее достигнуть, а в том, чтобы бесконечно к ней приближаться...» [134, 6, с. 299—300].

[7] Для сравнения здесь можно привести еще один афоризм Фейербаха, имеющий прямое отношение к обсуждаемому вопросу: «В государстве, где все зависит от милости и произвола самодержца, все правила становятся шаткими, а представления о «вечных нравственных законах», убеждения о необходимости честности и добродетели, чувство самостоятельности, мужество истинны и добра вырываются с корнем. Неограниченная монархия есть безнравственное государство» [133, 10, с. 312—313].

Герцен и «монархию», в которой место видимого тирана занимает облеченный в царскую порфиру «призрак репрезентации». Такая «монархия», по мнению Герцена, не менее враждебна человеку и его свободе: «Мысль переноса своего самодержавия на избранных — мысль монархическая и ложная. Свободный человек не может отделаться от своего самодержавия, как от своего дыхания, ни быть рабом своего голоса. Представительство тоже монархия, но лицемерная. [...] В тиранстве без тирана есть что-то еще отвратительнейшее, нежели в царской власти. Там знаешь, кого ненавидеть, а тут — анонимное общество политических шулеров и биржевых торгашей, опертое на общественный разврат, на сочувствие мещан, опертое на полицейских пиратов и на армейских кондотьеров, душит без увлечения, гнетет без веры, из-за денег, из страха — и остается неуловимым, анонимным» [27, 5, с. 182, 196].

Там, где Гегелю мерещился «величественный восход солнца», Герцен увидел наступление «ночи» [8] и «антропофагии». Фабрикант, высасывающий соки и богатеющий за счет своего работника, по мнению Герцена, в сущности мало чем отличается от людоеда [27, 6, 56] [9].

Сильно расходился Герцен с Гегелем и в оценке такого явления, как война. Гегель считал войну важным средством интеграции и обновления. «Для того, чтобы последние (т. е. атомизированные индивиды. — *В. Т.*),— писал он, — не укоренились и не укрепились в этом изолировании, благодаря чему целое могло бы распасться и дух улетучился бы, правительство должно время от времени внутренне потрясать их посредством войн, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок и право независимости; индивидам же, которые, углубляясь в это, отрываются от целого и неуклонно стремятся к неприкосновенному для-себя-бытию и личной безопас-

---

[8] «Темная ночь, которую ждали, настала,— мы шагом ближе к утру» [27, 5, 211].

[9] Нельзя не отметить близости герценовской критики капитализма с марксовской. В «Капитале» тоже неоднократно говорится о «медленном человекоубийстве» рабочих капиталистами, о капиталистической «вампировой жажде живой крови труда», об эксплуатации детей, превосходящей своей жестокостью дантовские картины ада и т. д. Причем все это подтверждено «целым Монбланом фактического материала» (Михайловский).

ности, дать почувствовать в указанной работе возложенного на них их господина — смерть» [24, 4, с. 241—242]. В «Философии права» он сравнивал войны со свежими ветрами, проносящимися над озером и не дающими ему загнивать, и обосновывал «законность завоевателей» (Белинский).

Герцен в оценке войны исходил из другой традиции. Великий ученый и поэт М. В. Ломоносов знал о военном потенциале России и о ее «ужасной» способности постоять за себя. И тем не менее он воспевал «возлюбленную тишину» и мир между народами, считал Россию мироносительницей:

Воюет воинство твое против войны;
Оружие твое Европе мир приводит.

Тема войны как проявления «воли к власти» составила и основное содержание ломоносовской трагедии «Тамира и Селим», в которой один из самых привлекательных и мудрых героев говорит:

Несытая алчба имения и власти,
К какой ты крайности род смертных привела?
Которой ты в сердцах не возбудила страсти?
И коего на нас не устремила зла?
С тобою возросли и зависть, и коварство;
Твое исчадие — кровавая война!
Которое от ней не стонет государство?
Которая от ней не потряслась страна?
Где были созданы всходящи к небу храмы
И стены — труд веков и многих тысяч пот, —
Там видны лишь одне развалины и ямы...
Что может быть сего несноснее на свете —
Когда двоих любовь и младость сопрягла,
Однако в самом дней младых прекрасном цвете
Густая жадности мрачит их пламень мгла;
Когда родители обманчивой корысти
На жертву отдают и совесть и детей.
О небо, преклонись, вселенную очисти
От пагубы такой, от скверной язвы сей!

Осуждал войною называемое убийство и Радищев. Так, говоря о завоеваниях Александра Македонского, он называл завоевателя «ярым вепрем», опустошавшим землю своими победами, «мучителем», сеявшим лишь убийство, ненависть и рабство. Примерно такую же оценку давал Пушкин Наполеону и тоже мечтал о временах, когда «народы, распри позабыв, в великую семью соеди-

нятся». В таком же духе писал по данному вопросу и Герцен, называвший Наполеона вслед за Пушкиным «предводителем рабства». Его оценка «сословия храбрости» (Гегель) и войн буржуазной эпохи была диаметрально противоположна гегелевской: «Мундир отрезывает человека от людей, для солдата существует полк, знамя, военная честь, а не честь гражданина, не город, не семья; это человек иного мира, его ремесло — убивать по назначению начальства... Мундир — риза, облачение, солдат не мирянин, он жрец смерти, человеческих жертвоприношений. [...] Война — свирепое, отвратительное доказательство безумия людского, обобщенный разбой, оправданное убийство, апофеоз насилия... Война — это казнь гуртом, это коренное разрушение» [27, 5, с. 79, 130, 215].

Конечно, война войне рознь. Но значение герценовской критики гегелевской апологетики войны становится еще более очевидным, если мы примем во внимание тот факт, что в числе позже подписавшихся под милитаристскими высказываниями Гегеля был наряду с другими и Гитлер. Об актуальности герценовской критики милитаризма говорить излишне: об этом говорят сегодня весьма громко все газеты и все средства массовой информации.

Нельзя не остановиться в данной связи и на таком произведении Герцена, как «Былое и думы» (1852—1868). Известный психолог Зигмунд Фрейд писал о том, что человеческая память действует избирательно: она старается удержать более приятное и забыть неприятное. Если исходить из этого положения, то нельзя не признать, что во время работы над мемуарами Гегель был для Герцена воспоминанием не совсем приятным. Так, рассказывая в 25-й главе историю своего увлечения Гегелем, он не только *забыл* о Чешковском, но и спутал в одном месте гегелевскую «Феноменологию духа» с фейербаховской «Сущностью христианства». Факты опровергают сообщение Герцена о том, что в 1842 г. в Новгороде он «вспрыгнул от радости», начав читать привезенную Огаревым «Сущность христианства» [27, 9, 27]. В письмах Герцена того времени ни слова не говорится ни об этой книге, ни о том, что он «вспрыгнул от радости» при ее чтении. Говорится же (письмо А. А. Краевскому от 3 февраля 1842 г.) о чтении «с биением

сердца, с какою-то торжественностью» гегелевской «Феноменологии». Дневниковые записи Герцена от 9 и 22 августа 1844 г. говорят лишь о том, что Огарев привез ему в Новгород не «Сущность христианства», а более раннее, написанное почти еще с гегелевских позиций сочинение Фейербаха «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» (1837), которое и было использовано Герценом при создании «Писем об изучении природы». Влияния же характерной для Фейербаха «мифологической» трактовки истории христианства в «Письмах» совершенно не ощущается. Герцен писал в них о христианстве не по-фейербаховски. Первое упоминание о «Сущности» мы находим лишь в книге «О развитии революционных идей в России» (1851), причем не только не восторженное, но скорее критическое: Герцен говорит там, что Белинский в критике опередил Фейербаха. И только в письме Ж. Мишле от 2 марта 1855 г. он назвал эту книгу Фейербаха «дивным творением». Словом, сообщение о чтении им в 1842 г. «Сущности христианства» ничем не подтверждается. Герцен забыл, как неприятное воспоминание, что «с биением сердца» читал тогда гегелевскую «Феноменологию», и вспомнил, как он «вспрыгнул от радости», когда читал или перечитывал «Сущность христианства» в 1855 г. «Былое» в этом сообщении оказалось явно заслоненным некой «думой» и воспринятым через призму более поздних взглядов.

Это подтверждают в какой-то мере и имеющиеся в «Былом и думах» критические оценки Гегеля и его последователей. Если в 1839 г. Герцен писал о «превосходном языке» немецких философов, то здесь он упрекает их в «церковно-ученом диалекте», обвиняет в «косноязычии», в одевании «маскарадного платья», в «диалектической запутанности». Даже язык своих «Писем об изучении природы» он называет здесь «птичьим» и пишет, что усвоение «немецкой науки» молодыми русскими философами портило не только язык, но и понимание. С немалой долей иронии описывает здесь Герцен и примерку неосократического плаща Бакуниным и Белинским. Вместе с тем он дает весьма высокую оценку их критической деятельности. О Белинском, в частности, он пишет, что после отказа последнего от «примиренческого» понимания Гегеля они шли с ним до конца «рука

в руку». И это было действительно так: «мощная критика» была усвоена и продолжена Герценом.

В таком же контексте упоминаются в «Былом и думах» имена Гейне и Прудона. Их антисократические сочинения соответствовали умонастроению Герцена, и поэтому, вспомнив о гегелевской «Феноменологии духа», Герцен тут же вспоминает как о некоем противовесе и о прудоновской «Философии нищеты».

Не обошел Герцен в данной связи и бакунинского «Катехизиса революционера». Завещанием его стали письма «К старому товарищу» (1869). Они свидетельствуют не только о знании «Катехизиса», но и о решительном отрицании его идей. Недаром Нечаев, с которым Герцен не хотел ни встречаться, ни иметь каких-либо дел, пытался помешать их публикации. «Насильем и террором, — писал Герцен, — распространяются религии и политики, учреждаются самодержавные империи и нераздельные республики, насильем можно разрушать и расчищать место — не больше. Петрограндизмом социальный переворот дальше каторжного равенства Гракха Бабёфа и коммунистической барщины Кабе не пойдет» [27, 20(2), 578]. Мораль «Катехизиса» он называет здесь «уголовной точкой зрения», которая требует «винить, наказывать, отдавать на копья», точкой зрения «проповедников не из народа, а из школы, из книги», которые ушли от народа «дальше, чем его заклятые враги». Следствием ее может быть лишь «дико необузданный взрыв», «каторжное равенство» и «скучная мастерская», отрицающая личность вместе с накопленной культурой и провозглашающая своим идеалом бедного, заботящегося лишь о пропитании человека. «Дико необузданный взрыв, — пишет Герцен, — ничего не пощадит; он за личные лишения отомстит самому безличному достоянию. С капиталом, собранным ростовщиками, погибнет другой капитал, идущий от поколения в поколенье и от народа к народу. Капитал, в котором оседала личность и творчество разных времен, в котором сама собой наслоилась летопись людской жизни и скристаллизовалась история... Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего былого и нажитого сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании и только в пропитании» [27, 20(2), с. 581, 593].

Политическим догматам, которые «покоятся на вере» и чреваты «безумными результатами», Герцен противопоставляет здесь, с одной стороны, Интернационал, который называет «вольным парламентом четвертого сословия», а с другой — просвещение народа, развитие его нравственного и общественного сознания в самом широком смысле, просвещение, не исключающее из своей сферы даже врага. «Проповедь, — пишет он, — нужна людям, — проповедь неустанная, ежеминутная, — проповедь, равно обращенная к работнику и хозяину, к земледельцу и мещанину. Апостолы нам нужны прежде авангардных офицеров, прежде саперов разрушенья, — апостолы, проповедующие не только своим, но и противникам. Проповедь к врагу — великое дело любви. Они не виноваты, что живут вне современного потока какими-то просроченными векселями прежней нравственности. Я их жалею, как больных, как поврежденных, стоящих на краю пропасти с грузом богатств, который их стянет в нее, — им надобно раскрыть глаза, а не вырвать их — чтоб и они спасались, если хотят» [27, 20(2) 593]. Это опять-таки напоминает подобный призыв Белинского [10]. И Герцен «проповедовал» в «Полярной звезде» и в знаменитом «Колоколе». Большое значение этой деятельности признавали и «враги». Так, например, «гувернементалист» Б. Н. Чичерин писал: «Колокол» имел... громадное значение: это была первая свободная русская газета, не стесненная никакой цензурой. Его жадно читали в Петербурге и в Москве. Каждый тайно привозимый из-за границы нумер ожидался с нетерпением и передавался из рук в руки. Здесь... обличалась царствующая у нас неправда, выводились на свет козни и личные виды сановников, ничтожество напыщенной аристократии, невероятные дела, совершающиеся под покровом тьмы, продажность всех облеченных властью. Назывались име-

---

[10] «...Быть апостолами просвещения — вот наше назначение. Итак, будем подражать апостолам Христа, которые не делали заговоров и не основывали ни тайных, ни явных политических обществ, распространяя учение своего божественного учителя, но которые не отрекались от него перед царями и судьями и не боялись ни огня, ни меча» [10, 11, 151].

на; рассказывались подлинные события, перед обличением Герцена трепетали самые высокопоставленные лица» [118, с. 49] [11].

Герцен не успел опубликовать свое завещание. Оно было опубликовано А. А. Герценом в «Сборнике посмертных статей» (1870) почти одновременно с «Главными основами». Нечаевская статья лишний раз подтвердила, что герценовская оценка программы «Катехизиса» была правильной.

Бакунин, к которому адресовалось завещание, прочитал его еще в рукописи. И, судя по всему, оно стало для него примерно тем, чем было зальцбрунновское письмо Белинского для Гоголя, т. е. хоть и горьким, но весьма полезным лекарством. В некрологе, опубликованном в марте 1870 г. в газете «Марсельезе», Бакунин писал, что был тесно связан с Герценом в течение 30 лет и что у них была «одна цель» [1, 32, 670].

Читал «книгу, изданную после его смерти его сыном», и Маркс [1, 18, 82]. Не исключено, что включенные в нее письма «К старому товарищу» были использованы Марксом и Энгельсом при написании «Альянса». О близости их оценки «нечаевщины» к герценовской говорит и определение морали «Катехизиса» как морали «героев уголовного мира», и характеристика социального идеала «Главных основ» как «образчика казарменного коммунизма».

Эти факты более чем красноречиво свидетельствуют о том, что Герцен сдержал обещание. Он покинул «тот берег» и уплыл к «иным пристаням». Об истории своего «отплытия» он рассказал в предисловии к «Письмам из Франции и Италии», написанном в 1858 г.: «Когда последняя надежда (т. е. надежда на буржуазную революцию. — *В. Т.*) исчезла, когда оставалось самоотверженно склонить голову и молча принимать довершающие удары как последствия страшных событий, вместо отчаяния в груди моей возвратилась юная вера тридцатых годов, и я с упованием и любовью обернулся назад... Я кончил моим духовным возвращением на родину» [27, 5, 10].

О какой «юной вере тридцатых годов» говорит здесь Герцен? Это нетрудно установить, обратившись к его

---

[11] Подробнее об этом см. № 122.

письмам и сочинениям тех лет. «Возьмем чистое основание христианства, — писал Герцен Огареву в июле 1833 г., — как оно изящно и высоко; посмотри же на последователей — мистицизм темный и мрачный» [27, 21, 20]. В письме ему же от 7 августа 1833 г. Герцен противопоставлял христианство как учение о равенстве и любви взглядам Сократа и Аристотеля, у которых он находил оправдание неравенства и рабства. В декабре 1834 г. он писал Н. Захарьиной, что читает с восторгом «Четьи минеи» и находит в них «божественные примеры самоотвержения». Противопоставление гуманистически-демократических мотивов древнего христианства сократизму нашло выражение в «Лицинии» (1838), «Вильяме Пене» (1839) и в «Письмах об изучении природы». Называя вслед за Гегелем сократизм «неоплатонизмом», Герцен тем не менее писал: «Неоплатонизм бледнеет перед христианством, как все отвлеченное бледнеет перед полным жизни. Во всех этих учениях веет грядущее, но во всех чего-то недостает, — того властного глагола, той молнии, которая сплавляет из отрывчатых и полувысказанных начинаний единое целое. [...] Бороться с христианством было безумно; но гордая философия точно так же, как гордый Рим, не обратила сначала внимания на это странное дело: Рим как будто утратил в гнусную эпоху лихих цезарей весь свой ум и впадал в жалкое старчество людей, которые делаются ничтожными и суетными на краю могилы; проповедь Евангелия уже раздавалась на площадях его, а римская аристократия и умники с улыбкой смотрели на бедную ересь назарейскую и писали подлые панегирики, подлые мадригалы, не замечая, что рабы, бедняки, все труждающиеся и обремененные слушали новую весть искупления» [27, 3, с. 204—205].

В «Вильяме Пене» сторонником древнего демократического христианства выступает квакер Пен, обвиняющий официальную церковь в измене «закону любви» и в освящении несправедливостей, эксплуатации и гнета:

Не стыдно ль христианами вам зваться?
И не обман ли то позорный, низкий, —
С Евангельем в руках теснить
Мильоны бедных, их, как машины,
Заставлять работать на себя,
Их жизни поглощать для прихотей своих,
Грозя голодной смертью и позором...

«Любите ближнего, врага любите» —
Вот он вам весь обширный, светлый
Величественный в простоте своей
Закон любви, Христом завещанный
Апостолам и миру через них...
Блаженны грустные — утешатся они.
А вы, несчастные, за злато душу
Продавшие тьмы князю,— горе вам!
«Кто милосердия не знал, не знать тому
Пощады», — так пишет Яков, божий брат.
Грядет жених и спящих вас застанет
От пресыщений чувственных и лени.
О, кайтесь, время есть пока!
Судья идет,
И приближается сион господень!

[27, 1, с. 225—230]

Нетрудно провести здесь линию преемственности, с одной стороны, к Белинскому, Пушкину и Радищеву, а с другой — к Достоевскому и Толстому. Всем им было свойственно отрицание официального «суеверия», которое «с Евангельем в руках» оправдывало угнетение, и противопоставление ему древнего демократического христианства.

Увлечение Гегелем и «революционными путями» несколько отдалило Герцена от этой проблемы. Однако уже в книге «С того берега» он писал: «...Мир так окрестился, что от апостольского учения ничего не осталось; из освобождающего Евангелия сделали притесняющее католичество, из религии любви и равенства — церковь крови и войны. Древний мир, истощив все свои жизненные силы, падал, христианство явилось на его одре врагом и утешителем, но, прилаживаясь к больному, оно само заразилось и сделалось римское, варварское, какое хотите, только не евангельское» [27, 6, 98].

Возвращение «юной веры» проявилось и в книге «О развитии революционных идей в России». Нарисованный в ней образ царизма напоминает «вавилонскую блудницу» из «Откровения Иоанна». Об этом свидетельствуют в какой-то мере и высокие оценки Пушкина, Лермонтова, Чаадаева, Станкевича, Кольцова, Белинского, Гоголя и Бакунина.

Оно проявилось и в «Былом и думах», проявилось в самом характере воспоминаний. Рассказывая о своем отношении к христианской литературе, Герцен замечает: «...Евангелие я читал много и с любовью, по-славянски и в лютеровском переводе. Я читал без всякого руковод-

ства, не все понимал, но чувствовал искреннее и глубокое уважение к читаемому. В первой молодости моей я часто увлекался вольтерианизмом, любил иронию и насмешку, но не помню, чтоб когда-нибудь я взял в руки Евангелие с холодным чувством, это меня проводило через всю жизнь; во все возрасты, при разных событиях я возвращался к чтению Евангелия, и всякий раз его содержание низводило мир и кротость на душу» [27, 8, 55].

Опять-таки нельзя не заметить здесь некоторого «не помню». Едва ли Герцен брал в руки Евангелие без «холодного чувства», когда читал «с биением сердца и какою-то торжественностью» гегелеву «Феноменологию», не оставлявшую «камня на камне от мира христианского». Но некоторая «дума» здесь снова заслонила «былое», и оно оказалось вытесненным другим, более приятным воспоминанием о «юной вере тридцатых годов». Это подтверждает и его попытка восстановления «Лициния» и «Вильяма Пена». Считая рукописи этих произведений утерянными, Герцен в 1862 г. написал по памяти их «Сценарий», в котором «отходящее старое теснит возникающее юное», и включил его в третий том лондонского издания «Былого и дум». Отсюда и повышенный интерес к фейербаховской «Сущности христианства» и оценка Оуэна как «апостола», как «второго чудака, который скорбел о мытаре и жалел о падшем, и который, не потонувши, прошел если не по морю, то по мещанским болотам английской жизни, не только не потонувши, но и не загрязнившись» [27, 11, 207].

Наконец, нельзя не сказать в данной связи несколько слов и о герценовском «социализме», опиравшемся на «деревенские избы». Конечно, в нем тоже было немало утопического, но его требование отмены крепостной зависимости, наделения крестьян землей, общинно-выборного самоуправления, свободы слова и печати выражало и формулировало «революционные стремления к равенству со стороны крестьян, борющихся за полное свержение помещичьей власти, за полное уничтожение помещичьего землевладения» [2, 21, 258]. Демократ всегда «брал в нем верх» (Ленин), и ненависть к деспотизму была лишь следствием и оборотной стороной его горячей любви к простому народу, жалости «падшего» и скорби о «мытаре». Он был «колоколом» народа.

Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Критика неосократизма у него также предшествовала «прививке». Сократ считал высшим знанием сверхчувственное знание «бога», знание, получаемое «средствами одной лишь мысли... и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела» [91, 2, 24]. Идеалом отношения между сверхчувственным знанием и ощущениями представлялось ему отношение между «философом» и «толпой», которой «не присуще быть философом», т. е. отношение «владычества и подвластности». Бэкон упрекал Аристотеля в том, что он превращает опыт в пленника категорий. С неменьшим правом он мог бы отнести этот упрек и к Сократу. Его недоверие к чувственному опыту возродилось у Декарта. «...Многократный опыт, — писал Декарт, — мало-помалу разрушил все доверие, которое я оказывал моим чувствам» [35, с. 393]. Он распространил сократовское учение о сверхчувственном знании и на тела, предоставив прерогативу их познания «одному только разуму».

Как Сократ нашел себе противника в Эпикуре, так Декарт — в Локке. Последний в своем «Опыте о человеческом разуме» доказал, что этот разум без свидетельства простого ощущенья суть ничто, пустое место. Против него, однако, выступил Кант, реставрировавший вслед за Декартом точку зрения Сократа. Канта поддержали Фихте, Шеллинг и Гегель, называвшие не просвещенное «философом» ощущение «превратным пониманием» [1].

---

[1] «Умозрительная философия полагала, что представления о предметах, основанные лишь на чувственном опыте, не соответствуют действительной природе предметов и должны проверяться с помощью чистого мышления, т. е. мышления, не основанного на чувственном опыте. Фейербах решительно восстал против этого идеалистического взгляда. Он утверждал, что основанные на нашем чувственном опыте представления о предметах вполне соответствуют природе этих последних» [92, 4, 366].

Чернышевскому стал известен этот спор уже в семинарии, и он написал сочинение «Обманывают ли нас чувственные органы?» (1845), в котором доказывал, что сомнение в истинности чувственного знания не только противоречит «всеобщему убеждению человеческого рода в необманчивости наших чувственных органов», но и бросает тень на творца. «Для какой же цели,— спрашивает Чернышевский, — даны нам чувства, если они только обманывают нас, и таким образом не помогают, а вредят нам, повергая нас ежеминутно в заблуждения, которые не могут не быть для нас часто пагубными? Неужели для того, чтобы обманывать нас? [...] И кто же был бы в таком случае виновником обмана..? Без сомнения, тот, кто нам дал их. Но чтобы бог был виновником лжи и причиною обмана, это решительно невозможно. А если невозможно то, чтобы бог был виновником лжи, то мы должны согласиться, что он не дал нам чувственных органов, устроенных так, чтобы они нас обманывали» [116, 16, 375]. К этому вопросу он вернулся еще раз в статье «Характер человеческого знания» (1885). Но это было уже отрицание отрицания.

То, что не удалось К. Эккартсгаузену и Ф. Голубинскому, сделали К. Михелет, Ф. Фишер и отчасти сам Гегель.

Михелет тоже принадлежал к числу тех «глупых»[2] учеников Гегеля, которые и после появления марксового «Капитала» продолжали считать Гегеля «неопровергнутым мировым философом». Этот тезис не без пафоса за-

---

[2] «Очень слабые умы», — писал об этих «более роялистах, чем сам король» Герцен в «Былом и думах». К этому следует, однако, добавить и не менее остроумное замечание Ницше о том, что некоторые «истины» нуждаются для своего распространения в доверчивой «глупости». «До тех пор, — писал Ницше, — пока человек хорошо знает как сильные, так и слабые стороны своего учения, своего творчества... — сила последних невелика. Поэтому обыкновенно ученик и проповедник, не замечающий слабых сторон учения и т. д., ослепленный видом учителя и своим благочестивым отношением к нему, оказывает на других более сильное воздействие, чем сам учитель. Без слепых учеников ни человек, ни его дело никогда еще не приобретали сильного влияния на других людей. Для содействия победе какой-нибудь истины очень часто нужно так сблизить ее с глупостью, чтоб последняя своею тяжестью доставила перевес первой» [81, 4, 128]. И, очевидно, невелика цена той «истины», друзьями которой оказываются слепец и глупец.

щищал Михелет и в своей «Истории последних систем философии в Германии от Канта до Гегеля» (1838). Его уверенное провозглашение гегелевского сократизма «единственно истинной системой» увлекло несколько и Чернышевского. 13 октября 1848 г. он записал в дневнике, что «мощный язык глубокого убеждения» книги Михелета его «радостно и сильным образом всего взволновал». «Мне кажется, — писал Чернышевский под впечатлением «Истории», — что я почти решительно принадлежу Гегелю, которого почти, конечно, не знаю, конечно, общих мыслей о развитии и значении лица только как проявления, но это так и вся история так говорит... Но вместе меня обнимает и некоторый благоговеннейший трепет, когда подумаю, какое великое дело я решаю, присоединяясь к нему, т. е. великое для моего я, а я предчувствую, что увлекусь Гегелем» [116, 1, с. 147—148].

Как видим, сочинение Михелета вызвало у Чернышевского ощущение, аналогичное тому, которое испытал Герцен при чтении подобной книги Чешковского и гегелевской «Феноменологии». И предчувствие его оказалось верным. Спустя три месяца он уже читал гегелевскую «Философию права». Как и следовало ожидать, в подлиннике Гегель понравился Чернышевскому меньше, чем в михелетовском панегирике. Тем не менее «прививка» была сделана. Не помешала этому и фейербаховская «Сущность христианства», которую Чернышевский читал сразу после «Философии права». Ее «оппозиция к Гегелю» была нейтрализована отчасти сочинением еще одного «более роялиста, чем сам король», а именно «Эстетикой или наукой о прекрасном» (1846) Ф. Фишера, с которой Чернышевский ознакомился при подготовке диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1853). Фишером, судя по всему, была навеяна и тема диссертации.

У Гегеля вопрос об «отношении искусства к действительности» был связан, во-первых, с отрицанием чуждого «спекулятивной мысли» искусства, т. е. с объявлением его недействительным; во-вторых, с его теорией «обмана», реализация которой тоже делала искусство не совсем действительным в силу искаженного изображения действительности. У Фишера оба эти момента нашли выражение в утверждении, что «истинно прекрас-

ное» не существует в действительности и создается лишь «нашей фантазией». Чернышевский был, конечно, далек от подобных воззрений, и тем не менее их влияние чувствуется даже в названии его диссертации. Фишер явно заслонил Гегеля и скрыл в своем многословном панегирике изъяны его эстетики. Ни письма, ни дневник, ни диссертация Чернышевского ничего не говорят о том, что он штудировал в то время гегелевские лекции по эстетике. В диссертации цитируется только Фишер. Лишь в авторецензии (1855) говорится в одном месте о некоторых незначительных расхождениях между Гегелем и Фишером в понимании «прекрасного». Влияние Гегеля ощущается и в структуре диссертации, воспроизводящей в какой-то мере гегелевскую схему и построенной, по собственному признанию Чернышевского, «по примеру эстетических курсов опровергаемой им школы» [116, 2, 105]. Как и Гегель, он начинает не с какого-то конкретного произведения искусства, а с самых отвлеченных эстетических категорий («прекрасное», «возвышенное» и т. д.).

Имитация «оспы» неосократизма дает себя знать и в «Очерках гоголевского периода» (1855—1856). «Безусловная приверженность к Гегелю» Станкевича, Белинского и Бакунина местами в них явно преувеличивается, а значение Шекспира, Пушкина и Гоголя не дооценивается. Чернышевский не согласился здесь с мнением Гоголя, считавшего себя учеником и продолжателем Пушкина, и противопоставил его последнему в качестве зачинателя «сатирического» направления в русской литературе. Понимание Гоголя только как «сатирика», конечно, сильно обедняло его творчество, ибо видело в нем лишь «видный миру смех» и не видело «незримых, неведомых ему слез». Недаром Белинский восставал против столь узкого и, по его мнению, ошибочного понимания. Оценка Пушкина в «Очерках» неоднозначна: в одном месте он тоже назван «сатирическим писателем», но в основном представлен сторонником «чистой художественности» [3]. К сторонникам «чистого искусства» отнесены кое-где Шекспир и Гёте. Не избежал этого упрека и Гоголь. Так, говоря о сохранившихся главах вто-

---

[3] Позже этот взгляд нашел еще более решительное выражение в статье Д. И. Писарева «Пушкин и Белинский» (1865).

рого тома «Мертвых душ», Чернышевский замечает, что Гоголь остался в них «верен себе как художник», но «как мыслитель мог заблуждаться» [116, 3, 13]. Но можно ли отделить художника от мыслителя? Художник без мыслителя — как форма без содержания, как озеро без воды. Если человек заблуждается в качестве мыслителя, то он будет заблуждаться и в качестве художника, т. е. будет плохим, вводящим в заблуждение художником. Пример Гоголя подтверждает это как нельзя лучше. У него были и подъемы и спады, и там, где он был плохим мыслителем, он был и плохим художником. Белинский хорошо показал это на примере некоторых «Выбранных мест». Позже и сам Чернышевский отрекся от своих неверных оценок. Подобно тому, как Белинский хвалил критиков его «примирения», он хвалил А. Н. Пыпина за критику его «прежних ошибочных суждений» о Гоголе и Пушкине и называл пыпинские оценки их «правильными» [116, 15, 512].

Влияние гегелевской эстетики чувствуется и в романе «Что делать?». Весьма интересуется «немецким книжным магазином» ригорист Рахметов. Его учителя Лопухова уличают в «огюст-контизме» и в «остатках прокислой гегелевщины» [116, 11, 467]. Из чернового варианта романа мы узнаем, что в прошлом он был приверженцем Канта, а его знакомый священник Мерцалов — поклонником Гегеля [116, 11, 725]. И «поэт», появляющийся в четвертом сне героини романа, представляет историю почти по-гегелевски...

Но опять-таки одно дело — «прививка» и связанная с ней имитация, другое — серьезное заболевание. Антисократический иммунитет Чернышевского проявился уже в дневниковом отзыве о гегелевской «Философии права», в котором он порицал Гегеля за робость в выводах, за «плохое объяснение» того, что «должно быть», за недостаток «бережного отношения к существующему», а также упрекал в том, что он «раб настоящего положения вещей» [116, 1, с. 231—232].

Не была «гегельянской» и его диссертация. Гегелевская эстетика играет в ней лишь роль старой квартиры и не более. Нельзя не заметить, что в этой старой квартире поселен новый жилец и что название и форма диссертации Чернышевского не соответствуют ее содержанию. В ней идет речь не столько об «отношении искус-

ства к действительности», сколько о том, что такое искусство, в чем его сущность и как оно должно относиться к изображаемой действительности. Неосократическому стремлению превратить искусство в распространителя «трансцендентальной точки зрения» Чернышевский противопоставил «недоверчивость к априорическим гипотезам» и «уважение к действительной жизни». Отсюда и главный тезис: предметом искусства является жизнь и все, что напоминает о ней. Задача художника, говорит Чернышевский, состоит в том, чтобы возбуждать в людях светлое расположение духа и радостную любовь ко всему живому, в том, чтобы развивать в человеке все хорошее, делать его добрее и лучше, словом — учить жить, быть учебником жизни и самой жизнью. Он должен избегать поэтому всяких безжизненных «априористических гипотез» и бороться с ними как с врагами искусства. Иначе говоря, Чернышевский развивал в диссертации мысль Белинского, который видел мерило подлинности художественного произведения в истинности изображения «самой жизни, как она есть».

Отсюда и скрип бюрократической машины, которым сопровождалась защита. Цензор А. В. Никитенко, будучи оппонентом Чернышевского, упрекнул его в недооценке «идеальных целей искусства». Гегельянец И. И. Давыдов усмотрел в диссертации «опасное проявление вольнодумства» и донес на Чернышевского министру просвещения А. С. Норову. В результате присвоение диссертанту ученой степени магистра вопреки решению совета университета было отсрочено на три года. Нетрудно угадать причину этих проволочек: Чернышевский обосновывал в диссертации программу критического реализма, которого не одобряла и боялась правительственная партия.

Герцен писал в «Былом и думах», что комендант Петропавловской крепости, встречаясь с Белинским, в шутку спрашивал его: «Когда же к нам?» — и добавлял при этом, что бережет для него «тепленький каземат». Не решившись привести эту угрозу в исполнение, царское правительство решило отыграться на учениках и последователях великого критика. Цензорам было отдано устное распоряжение не пропускать имя Белинского в печать и вымарывать всякое сказанное о нем доброе слово. Уже 29 марта 1856 г. Н. А. Некрасов писал по пово-

ду четвертой статьи «Очерков» цензору В. Н. Бекетову: «Почтеннейший Владимир Николаевич, Бога ради, восстановите вымаранные Вами страницы о Белинском. Это слишком печальное действие, и я надеялся и надеюсь от врожденного Вам чувства справедливости, что Вы не будете гонителем беззащитного и долго поруганного покойника — хотя в том случае, где Вам прямо не предписывает этого Ваша обязанность. Нет и не было прямого распоряжения, чтоб о Белинском не пропускать доброго слова, равно не было велено и ругать его. Отчего же ругать его могли и ругали, а похвалить считается опасным?.. Самое худое, что может случиться, что после напечатания этих страниц — не велят хвалить Белинского. Ну, тогда и перестанем...» [79, 10, с. 269—270] (Выделено нами. — *В. Т.*).

В диссертации Чернышевский не упоминал имени Белинского и на защите в этой связи заметил, что «в России свободная критика наталкивается на целый ряд предметов, которые она должна обходить молчанием» [37, 2, 43]. И тем не менее уже в диссертации он проигнорировал правительственный запрет и, не упоминая имени Белинского, сказал о нем доброе слово. В «Очерках» вслед за Герценом он не только упомянул запрещенное имя, но и сделал «неистового Виссариона» главным героем своей историко-философской повести. Уже в вымаранном цензором четвертом очерке Чернышевский писал, что он привязан к Белинскому горячей любовью преданного и благодарного ученика, и называл его «гениальным человеком».

«...Самый легкий способ добиться признания или защитить странные и нелепые учения, — писал Локк, — это окружить их легионами неясных, двусмысленных и неопределенных слов, благодаря которым, однако, такие убежища похожи более на притоны разбойников или на лисьи норы, чем на укрепления честных воинов. И если таких людей трудно выбить из укреплений, то не вследствие прочности последних, а из-за терновиков и шипов, из-за темной чащи, которой они себя окружают. Так как неправда неприемлема для человеческого ума, то для защиты нелепости остается только неясность» [66, 1, 487]. Не таков гений. Пушкин утверждал, что гений и злодейство несовместимы. И Чернышевский, имея в ви-

ду Белинского и как бы продолжая мысль Локка, пишет в этой связи: «Гениальный человек производит на вас впечатление совершенно особенного рода, какого не производят самые умные, самые даровитые из других людей: вы видите в нем такой ум, которому ясны самые трудные вопросы, который даже не понимает, что в них трудного; когда он говорит, и для вас становится ясно и просто все, — вы дивитесь не тому, что он разрешил вопрос, а только тому, что вы сами не разрешили этого вопроса без всякого труда: ведь стоило только взглянуть на дело простыми, вовсе не мудрыми глазами. [...] Необычайная простота, необычайная ясность — удивительнейшее качество гениального ума. Но дело в том, что он берется за существенную сторону вопроса, от решения которого все зависит, а из всех вопросов опять берется за существеннейший в деле, от решения которого зависит понимание остальных вопросов, потому-то и ясен для него каждый вопрос, каждое дело. [...] Непонятно и мудрено заблуждение и тупоумие, потому что они неестественны, а гений прост и понятен, как истина: ведь естественно человеку видеть вещи в их истинном виде» [116, 3, с. 138—139].

Нельзя не заметить в этой «необычайно простой, необычайно ясной» характеристике «гениального человека» полемики Чернышевского с «неясным» Гегелем и противопоставления ему «простого и понятного» Белинского. В следующем очерке Чернышевский уже прямо писал об их «противоположности». Отметив у Гегеля наличие «здоровой части» [4], он обратил внимание на то, что она подавлена и заглушена у Гегеля противоречащими ей «трансцендентальными понятиями, наследием одностороннего идеализма» [116, 3, 180]. Заслуга «пылких и решительных умов, как Белинского и некоторых других», состояла, по мнению Чернышевского, в том, что они подвергли критике не только выводы из «трансцендентальных» принципов, но и сами эти принципы, удержав из гегелевских воззрений лишь то, что выдержало проверку фактами и временем. И этому факту Черны-

---

[4] К этой «части» Чернышевский относил диалектику Гегеля, его стремление рассматривать предметы с разных точек зрения, находить противоречия, его призыв к исканию истины, к конкретности и т. д.

шевский придавал большое значение, видел в «критике гегелевой системы» начало нового периода в развитии отечественной мысли. Белинский, одаренный «чрезвычайно верным и тонким вкусом» и заботившийся «только о правде», был, по его мнению, одним из самых ярких представителей этого периода. Он «спорил только против мнений, положительно вредных и решительно ошибочных», его идеи были «совершенно противоположны идеям трансцендентальной философии, в особенности системы Гегеля», и «во всем существенном правда была на его стороне» [116, 3, с. 234, 236, 266].

В своих «Очерках» Чернышевский не только не скрыл солидарности с Белинским, не только призвал смотреть на него как на «руководительный пример», но и дал ему слово, т. е. поднял его из гроба, заставил снова говорить и проповедовать, обличать и срывать маски, напоминать о самом важном и существенном.

И...

Ему судьба готовила
Путь славный, имя громкое
Народного заступника,
Чахотку и Сибирь.

Правительство усмотрело в столь гласном нарушении негласного запрета «злоумышление к ниспровержению существующего порядка» и «не велело хвалить Белинского». Хвалитель был объявлен «государственным преступником», автором «возмутительного воззвания к барским крестьянам» и приговорен шемякиным судом к лишению «всех прав состояния» и к ссылке в «каторжную работу в рудники на четырнадцать лет» с последующим пожизненным поселением в Сибири.

Кроме «Очерков», однако, Чернышевский успел написать до ареста еще одну антисократическую книгу, а именно «Лессинг, его время, его жизнь и деятельность». Трудно представить большей противоположности, чем Лессинг и Гегель. Шиллер, Гердер, Гёте, Фейербах, Гейне и Маркс как критики неосократизма были учениками Лессинга. Своей критикой Реймаруса и Руссо он начал критику Канта и Гегеля. Он считал Гомера и Шекспира неустаревающими образцами и все выводы о задачах и сущности поэзии основывал в «Лаокооне» главным образом на анализе Гомера. Шиллер и Гёте в лучших своих творениях следовали принципам «Лаокоо-

на» и ориентировавшейся на шекспировский образец «Гамбургской драматургии». Гёте сравнивал Лессинга с молнией, озарившей пасмурное небо немецкой литературы. Из лессингова «Доктора Фауста» вышли «Философы» Шиллера. Гегель объявил Гомера музейной ценностью и противопоставил ему «эстетического художника», мыслящего по кантовской таблице категорий и придающего «мрачной и тощей сухости понятия веселый характер».

И, следуя своему обычаю представлять существенное противоречие как мнимое[5], он говорил о Лессинге как о популяризаторе сократизма, как о защитнике кантовской «моральной веры» против «ограниченной религиозной ортодоксии» [139, 2, 534][6].

Однако вышеупомянутый представитель «ограниченной религиозной ортодоксии» В. Менцель не согласился с Гегелем и писал, что все лучшее в немецкой литературе идет от Лессинга, а все худшее связано с направлением, из которого вышло «больное» учение Гегеля. И Белинский заметил в этой связи, что Менцель умнее Гегеля.

Чернышевский расходился с Менцелем в оценке Гегеля и не отрицал наличия у последнего «здоровой части». Он исходил из того, что Фихте называл «радикальным злом» немецкой философии, а именно из ее «двоедушия» и полагал, что там, где она усматривает в сократизме «дурной идеализм», а в «абсолютном духе» — «духа трагической судьбы», словом — там, где она «не имеет враждебности против христианства», она также является воспитанницей Лессинга [116, 4, с. 206—207]. Однако нельзя не заметить, что эта «душа» в ней была заглушена антилессинговским началом «дурного идеализма». Так что и Менцель был не совсем неправ, и Чернышев-

---

[5] «Главная ошибка Гегеля,— писал Маркс,— заключается в том, что он противоречие явления понимает как единство в сущности, в идее, между тем как указанное противоречие имеет, конечно, своей сущностью нечто более глубокое, а именно — существенное противоречие» [1, 1, 324].

[6] Впрочем, эта оценка не была у Гегеля единственной. В лекциях по истории философии он соглашался с Якоби насчет «спинозизма» Лессинга, обвинял поэтические произведения последнего в крайнем «поэтическом убожестве» и ставил их на одну доску с бездарными творениями Геллерта и Вейсе [143, 3, 459].

ский в своей книге не столько его опровергал, сколько поправлял[7].

Еще в книге о Белинском Чернышевский писал, что есть предметы, говоря о которых приходится напускать на себя искусственную холодность, чтобы жар речи не был чрезмерным. Это — предметы, настолько близкие и дорогие, когда всякие громкие фразы и похвалы отвергаются как невыражающие всей полноты чувства. Таким предметом был для Чернышевского Белинский. Также написана и его книга о Лессинге: при соблюдении всей возможной холодности, при сухом, почти математическом стиле он не смог скрыть свою «слишком сильную любовь» и восхищение перед необыкновенным человеком, философом и поэтом. «...Личность этого человека, — писал Чернышевский, — так благородна, величественна и вместе так симпатична и прекрасна, деятельность его так чиста и сильна, влияние его так громадно, что чем более всматриваешься в черты этого человека, тем сильнее и сильнее проникаешься безусловным уважением и любовью к нему. Гениальный ум, благороднейший характер, твердость воли, пылкость и нежность души, сердце, открытое сочувствию ко всему, что прекрасно в мире, сильные, но чистые страсти, жизнь без тени порока или упрека, полная борьбы и деятельности, — все, чем может быть прекрасен и велик человек, соединялось в нем» [116, 4, 73]. Говоря о влиянии Лессинга на немецкую литературу, Чернышевский называет его «отцом» всего, что было в ней здорового, истинного и поучительного, и добавляет, что он более современен, чем кто-либо другой: «Все значительнейшие из последующих немецких писателей, даже Шиллер, даже сам Гёте в лучшую эпоху своей деятельности, были учениками его; оставались учениками его даже тогда, когда восставали против него или по одностороннему увлечению, как писатели «бури и натиска», или по тайной зависти, как Гердер и Гёте. [...] Он ближе к нашему веку, нежели сам Гёте, взгляд его проницательнее и

---

[7] «Прямым учеником его (т. е. Лессинга. — *В. Т.*) не был ни один из знаменитых философов, — все они считают своим родоначальником Канта; Фихте говорит, что его система — довершение системы Канта, Шеллинг был продолжателем Фихте, Гегель продолжателем Шеллинга...» [116, 4, 206].

глубже, понятия его шире и гуманнее. [...] Деятельность Лессинга... заключает в себе начала всего того, чем сильна и благотворна для своего народа была эта литература; всему основание было положено Лессингом: подвиг его преемников был только осуществлением его мысли, и наибольшую часть того, что считал он нужным совершить, успел совершить он сам, оставив своим преемникам только меньшую и легчайшую половину труда... Все, что было здорового в их идеях, было им внушено Лессингом. В нем или через него и от него вся новая немецкая литература до смерти Шиллера и до конца плодотворной эпохи в деятельности Гёте» [116, 4, с. 9—10]. Нетрудно заметить, что эта оценка значения Лессинга представляет полную противоположность гегелевскому отрицанию.

Невозможно обойти в данной связи и опубликованную в 6-м номере «Современника» за 1860 г. рецензию Чернышевского на сочинение О. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований». Гегель, несмотря на вышеприведенное замечание об Аристофане, все же больше склонялся в оценке Сократа к мнению Ксенофонта. В лекциях по истории философии он высказывался о Сократе в основном «с решительным одобрением» (Плеханов), называл его «всемирно-исторической личностью», «главным поворотным пунктом духа», «образцом моральных добродетелей» и утверждал, что Ксенофонт описал его «намного точнее и вернее, чем Платон» [143, 1, с. 559, 573, 601]. И это не могло быть иначе: согласие с Платоном и Аристофаном означало бы отрицание «$^3/_4$ головы» Канта, Фихте, Шеллинга и самого Гегеля. О. Новицкий в оценках сократизма рабски следовал Гегелю-сократику и писал, что «Сократ был образцом нравственных добродетелей», что «вся жизнь его посвящена была служению Богу» и т. д. [83, 2, 346].

Чернышевский заметил в своей рецензии, что Новицкий не чужд «самообольщений трансцендентальной априоричности Шеллинга и Гегеля», и напомнил ему о «великих отцах церкви», в частности о точке зрения Тер-

туллиана, считавшего Сократа «орудием дьявола» [116, 7, с. 437—439] [8]. К этому вопросу он вернулся еще раз в письме сыновьям от 6 апреля 1878 г., где дал Сократу также не очень лестную характеристику. Сократ, писал Чернышевский, «был враг научной истины. И по вражде к ней учил многому нелепому... Он был учитель и друг Алкивиада, бессовестного интригана, врага своей родины. И был учитель и друг Крития, перед которым сам Алкивиад — честный сын своей родины» [116, 15, 274].

Чернышевский знал, что подобные воззрения одобряются не всеми, и уже в «Очерках» предсказал их судьбу. «Бывают писатели, — писал он, — пользующиеся незавидным счастием ни в ком не возбуждать неудовольствия своими сочинениями, не вызывать никого на противоречие себе, не иметь противников. Незавидно это счастие, потому что оно достается только людям пустым, занимающимся единственно риторическими распространениями банальных фраз. Истина только потому и называется истиною, что противоположна заблуждению, лжи; а если существует заблуждение, то люди, его разделяющие, станут, конечно, возражать против истины; если есть ложь, то люди, ее поддерживающие, станут вооружаться против человека, ее разрушающего» [116, 3, 264]. И недолго ему пришлось ждать подтверждения этих слов. Люди, поддерживающие ложь, как будто спешили подтвердить их: они вооружились против Чернышевского фиктивным обвинением и надолго отправили народного заступника в Сибирь.

Пока Третье отделение трудилось над составлением приговора, находившийся под следствием Чернышевский написал роман «Что делать?». При всем отличии от «Очерков» он не был их антитезисом. Белинский-антисократик, как и близкий ему Лессинг, присутствовали в романе, скрывшись в нелишенной иронии авторской позиции. Но Третье отделение оказалось не настолько про-

---

[8] Православные богословы, впрочем, и сегодня обходят это замечание молчанием. Так, например, В. Зеньковский уделил Чернышевскому в «Истории русской философии» около 15 страниц и ни слова не сказал о его полемике с Новицким. И нетрудно понять почему: эта полемика слишком противоречила стремлению В. Зеньковского сблизить Чернышевского с православием, помирить его с Новицким.

ницательным, чтобы заметить это. Белинский и Бакунин в роли гегельянцев были, очевидно, и в числе наиболее вероятных прототипов Рахметова. Спор автора с Рахметовым, описанный в третьей главе, отразил не только полемику Чернышевского-антисократика с Чернышевским в роли гегельянца, но и полемику Белинского-антисократика с Белинским в роли гегельянца, Бакунина-антисократика с Бакуниным в роли фихтеанца и гегельянца. Третье отделение, однако, увидело в «Что делать?» лишь то, что хотело увидеть, а именно, что роман-де «проповедует чистый разврат, коммунизм женщин и мужчин» и в качестве такового «прямо противен коренным началам религии, нравственности и порядка» [116, 11, 705]. В результате роман был пропущен. Змея хотела сбросить старую кожу.

Чернышевский был недоволен романом и, еще находясь в Петропавловской крепости, задумал написать его «вторую часть», в которой Рахметов и «дама в трауре» должны были превратиться из «титанических существ» в «людей мирного свойства», улыбающихся над своими прежними «экзальтациями» [116, 14, 480]. При этом «дама в трауре» должна оказаться вдовой, которую спасал Рахметов в третьей главе, а сам он — ее добрым мужем. Чернышевский не осуществил этого намерения. Правда, в Сибири он написал роман «Пролог» и другие, но в них уже не было ни Рахметова, ни «дамы в трауре».

Ссылка не остановила руки писателя. Он доставал «ложь» и из далекой Сибири. Он читал книги ее защитников и давал им в письмах уничтожающие оценки. В Сибири Чернышевский прочитал, например, книгу Э. Гартмана «Философия таинственного» (1869), высокая оценка которой давалась некоторыми гегельянцами. Так, вышеупомянутый К. Михелет писал, что Гартману не удалось поколебать «здания гегелевской философии» и что его книга заслуживает самого «горячего одобрения», если освободить ее от «некоторых некорректностей» [153, с. 104].

«Некоторые некорректности» Гартмана состояли в том, что, следуя в онтологии и этике Гегелю, он не захотел придавать «мрачной и тощей сухости понятия веселый характер», и в результате перспектива представилась не очень веселой: «победа логического над нелогическим» должна совпасть с концом мирового процесса,

с концом света и иметь следствием «абсолютное ничто». Людям же не остается при этом ничего другого, как разделить участь «духа трагической судьбы»: они должны стремиться к «абсолютной практической солидарности с абсолютным» и кричать ему: Morituri te salutant! [9]

Книга Гартмана только при жизни автора переиздавалась не менее десяти раз. Ее «самоубийственное воззрение» (Вл. Соловьев) было унаследовано позже фашизмом [10]. Кое у кого она пользуется популярностью и сегодня [11].

Чернышевский не нашел в книге «новомодного осла Гартмана» ничего кроме «жвачки изблеванной Шеллингом» и противопоставлял ей «спокойный и светлый» взгляд Фейербаха [116, 15, с. 24—25]. Еще раз вспомнил он об «абсолютном метафизическом пессимизме» Гартмана в наброске статьи «Сочетание оптимизма и пессимизма в зоологии» (1885—1889), где уже без упоминания имени Гартмана писал: «Оптимизм искажает истину для истолкования дурных фактов человеческой жизни в хорошем смысле, пессимизм — для истолкования хороших фактов человеческой жизни в дурном смысле: искажения, противоположные одно другому, но получаемые посредством одинаковых приемов; поэтому родственные между собой и удобопревращаемые одно в другое... Верность правилу презирать истину — постоянное качество и оптимизма, и пессимизма» [116, 16, 504]. Как видим, Чернышевский, почти соглашаясь с Гартманом в оценке «оптимизма», который придает «мрачной и тощей сухости понятия веселый характер» и истолковывает «дурные факты человеческой жизни в хорошем смысле», объявляет не менее ложным и его мнимую противоположность — пессимизм, истолковывающий «хорошие факты человеческой жизни в дурном смысле». Оба

---

[9] Осужденные на смерть приветствуют тебя (лат.).

[10] См. об этом статью И. Эренбурга «Рабы смерти» («Правда» от 7 апреля 1942 г.).

[11] См. об этом № 64, 95.

они, по мнению Чернышевского, две стороны одной медали [12].

Подобное «сочетание оптимизма и пессимизма» он обнаружил и в книге Ф. Гельвальда «История культуры» (1875), появившейся почти одновременно с пресловутым «Курсом философии» Е. Дюринга и тоже философствовавшей «в клетке гегелевского схематизма категорий». Подобно Дюрингу Гельвальд пытался скрыть свою неоригинальность под мнимой критикой Гегеля. Он упрекал последнего в пренебрежении «индивидуальной жизнью», в стремлении поместить «веселое многообразие вещей» в прокрустово ложе своей системы и подчинить его «мертвому шаблону» [147, 4, 506]. Однако эти, не лишенные истинности, замечания также не помешали ему рассматривать «историю культуры» через очки «гегелевского схематизма категорий» и пережевывать гегелевскую жвачку о необходимости атомизации и войны всех против всех, что эта атомизация содержит «зародыш новой, лучшей, высшей жизни», что она должна привести к победе «вселенского идеализма» и к «всемирному союзу государств», что всякая перемена в истории есть ступень прогресса и т. д. И Чернышевский в письме сыну от 25 марта 1875 г. заметил по поводу этого пережевывания: «омерзительно, но уж не ново» — и назвал книгу Гельвальда «гадкой» [116, 14, 643].

Нельзя недооценивать значение этой критики. В условиях сибирской ссылки и неусыпного надзора она была для Чернышевского единственно возможной формой освободительной борьбы, которая не была прекращена им и в годы ссылки. Его критика немецкого неосократизма была и косвенной критикой правительственной партии. Недаром Г. В. Плеханов писал о Гегеле, что «после Германии не было страны, на которую так сильно повлиял бы он, как Россия» [92, 3, 639]. Наряду с

---

[12] Некоторые догадки такого рода встречаются, впрочем, и у самого Гартмана. Так, в одном месте своего сочинения он весьма самокритично замечает, что его «жесткая, холодная и бесчувственная, как камень, философия сама является безымянным бедствием бытия, проявлением глупости (Torheit) воли» [136, 8, 390]. Он был бы еще более прав, если бы вместо слова «философия» употребил слово «мизософия», ибо философия означает любовь к мудрости, или, как говорил Белинский, «чистую любовь к истине», а не «проявление глупости воли», как полагает Гартман.

«прививкой», укрепляющей иммунитет, имела место и такая, при которой дичек превращался в служебное орудие привитого и лелеемого черенка. В числе слушателей Гегеля в Берлинском университете были И. Киреевский и П. Редкин. Н. И. Надеждин уже в 1832 г. писал в «Молве», что в духовных академиях сделаны рукописные переводы сочинений Канта, Фихте и Шеллинга. Иногда такими переводами служили диссертации. Так, в 1812 г. в Харьковском университете была защищена докторская диссертация Г. Гес де Калье «Вступительное рассуждение о подлинном свойстве философии и необходимости оной». В ней утверждалось, что кантовская «Критика чистого разума» «дорогу открыла к истинной философии» и содержит «высокоценные заключения». В 1814 г. появилась там же и примерно с таким же названием диссертация А. Дудровича, в которой говорилось, что немецкие философы «со всем пылом защищают и стремятся сохранить в неприкосновенности те святейшие истины, от которых зависит достоинство человечности». В 1815 г. там защищалась еще одна такая диссертация (И. Гриневича), в которой, несмотря на отдельные критические замечания в адрес Канта, его «Критика» тоже оценивалась как «введение в истинную философию». Профессор Киевской духовной академии, протоиерей И. М. Скворцов в 1833 г. представил диссертацию «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума», в которой весьма некритически смешивалась кантовская религия с христианством и рекомендовалась «для окончательного усовершенствования кандидатов». Автор 6-томной «Истории философии» архимандрит Гавриил (В. И. Воскресенский) оценивал кантовскую «Критику чистого разума» как «одну из глубокомысленнейших философских теорий, какими может только гордиться человеческий ум». В Киевской духовной академии в 40-х годах, по свидетельству Н. Г. Чернышевского, история немецкой философии преподавалась по вышеупомянутой книге К. Михелета «История последних систем философии в Германии от Канта до Гегеля» [116, 3, 178].

Во второй половине века публикуются книги С. Гогоцкого, Н. Данилевского, Н. Страхова, А. Градовского... П. Редкин преподавал в 60-х годах гегелевскую «Философию права». Его ученик Б. Чичерин устно и пись-

менно «проповедовал сильное государство и ничтожность лица перед ним» (Герцен). Это же делал и К. Леонтьев, привлекавший для доказательства «плодотворности и спасительности» самодержавия «византийские идеи» Гегеля. В «процессе развития... — писал Леонтьев, — внутренняя идея держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях и ограничивает его разбегающиеся, расторгающие стремления. [...] Государство есть, с одной стороны, как бы дерево, которое достигает своего полного роста, цвета и плодоношения, повинуясь некоему таинственному, независящему от нас деспотическому повелению внутренней, вложенной в него идеи. С другой стороны, оно есть машина, и сделанная людьми полусознательно, и содержащая людей, как части, как колеса, рычаги, винты, атомы, и, наконец, машина, вырабатывающая, образующая людей. ...Централизация власти остается... единственным спасением от дальнейшей демократизации жизни и ума» [65, 5, с. 199, 200, 228].

Нетрудно уловить связь подобных высказываний с «путем отчаяния».

Продолжалась и переводческая работа. В 1861—1868 гг. появилась на русском языке гегелевская «Энциклопедия философских наук», в 1867 г. — кантовская «Критика чистого разума», в 1879 г. — его же «Критика практического разума», в 1889 — его же «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука». Н. Грот в предисловии к переводу «Пролегомен» называл Канта «создателем новейшей философии», от которой «должно отправляться и поныне всякое философское учение, имеющее притязание быть существенным и основательным» [13].

Все это делало критический труд Чернышевского значительным и злободневным. Его критика Канта и кантианства, развитая в сибирских письмах и послесибирских статьях, получила высокую оценку у В. И. Ленина. Там, где В. И. Воскресенский находил «глубокомысленнейшую философскую теорию», Чернышевский видел лишь «ловкий софизм», преследующий цель ниспровержения «всего истинного» [116, 15, 274].

---

[13] Подробнее о распространении кантианства в России см. № 21.

Кант писал, что его «Критика» доступна далеко не для всех, и что подобные книги «обыкновенно заключают в себе свой собственный, только для тех, которые принадлежат к особому союзу... определенный, иногда мистический, не для каждого понятный язык» [53, с. 153]. Гейне видел в таком «языке» лишь выражение антидемократизма и страха перед народом. Чернышевский не видит в нем ничего кроме вредного «превознесения» некоторой особой группы людей над остальным человечеством. «Всякая иллюзия, — писал он, — оказывает дурное действие на ход человеческих дел; и тем более, вредны такие иллюзии, которые, как превознесение своей группы во вред другим людям, имеют источником своим не какую-нибудь невинную ошибку, а побуждение дурное. [...] В огромном большинстве людей всякой такой группы постоянно развивается пренебрежение ко всему тому, что не составляет особенной принадлежности этой группы, ко всему, что не составляет отличия ее от остального общества. И, между прочим, развивается пренебрежение к обыкновенному, общечеловеческому здравому смыслу; предпочтение своего особенного мудрствования, мудрствования особой группы людей, разуму. ...Система Канта — галиматья; галиматья, слепленная гениальным человеком громадной силы; галиматья гениальная, но совершенно вздорная галиматья» [116, 15, с. 151, 152, 157, 158, 264].

Ее опасность, однако, состоит, по мнению Чернышевского, в способности вводить в заблуждение, в умении «дробить и соединять абстрактные понятия, плести и плести силлогистические путаницы, в которых теряется человек, непривычный к распутыванию диалектических хитросплетений» [116, 10, 730]. В сибирских письмах сыновьям Чернышевский обвинял «критическую» философию Канта во враждебном отношении к естествознанию, в том, что она стала причиной «помрачения умов натуралистов», советовал им «бежать» от Канта как можно дальше и руководствоваться эмпирическим методом Дидро и Фейербаха. И о Фихте, ученике Канта, Чернышевский писал, что его система «честная, логичная, но — совершенно сумасбродная» [116, 15, 158].

Не обошел он своим вниманием и неосократической морали. Уже в «Очерках гоголевского периода» он писал: «Положительным человеком в истинном смысле сло-

ва может быть только человек любящий и благородный. В ком от природы нет любви и благородства, тот жалкий урод, шекспиров Калибан, недостойный имени человеческого...; в ком обстоятельства убивают любовь и благородство, тот человек жалкий, несчастный, нравственно больной; кто преднамеренно подавляет в себе эти чувства, тот фантазер, чуждый положительности и противоречащий законам действительной жизни» [116, 3, с. 230—231]. Если руководствоваться этой классификацией, то сторонника неосократической морали мы должны отнести в основном к последнему типу. Ум, по мнению Чернышевского, имеет настоящую ценность лишь тогда, когда он соединен с добрым сердцем и детерминирован «чувством любви к людям». В противном случае, как бы он не был развит, он не может привести ни к чему хорошему. В том же письме сыну от 25 марта 1875 г., где шла речь о «гадкой книге» Гельвальда, Чернышевский писал: «Законы человеческой природы: ум и честность это одно и то же. Бойкость речи, бойкость характера не ведут ни к чему полезному для людей, если мотивом слов и поступков бывает не чувство любви к людям» [116, 14, 593].

Расходился Чернышевский с неосократизмом и в вопросе о «семейной любви». Кант непосредственно обратился к семейной проблеме лишь в «Метафизике нравов», т. е. уже после частичного отречения от сократизма. Решение им этого вопроса говорит о том, что и само его отречение не всегда отличалось решительностью и последовательностью. В его «Метафизике» хоть и появился раздел «О долге любви к другим людям», но в нем ничего не говорится о семье. Последняя рассматривается Кантом в разделе о «вещном праве». Причем брак определяется им как «половое общение по закону», как «соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга» [54, 4(2), 192]. Никакой «особой симпатии к той или иной личности» подобное «обладание», конечно, не требует. Фихте прямо противопоставлял этой «симпатии» понятие «долга» и утверждал вслед за Кантом, что задачи семьи должны ограничиваться детопроизводством и воспитанием детей в соответствии с целями «государства». Такой же точки зрения придерживался и Гегель.

Однако уже Фурье заявил, что в подобном браке «две проституции составляют одну добродетель». И Чернышевский полемизировал с Кантом и Гегелем по этому вопросу уже в магистерской диссертации. Он не только утверждал, что настоящая семья невозможна без «особой симпатии к той или иной личности», но и ставил семейную любовь выше всех ее других форм. И в марте 1878 г. он писал своим вступающим в жизнь сыновьям: «Семейная любовь — наиболее прочное, потому в смысле влияния на жизнь людей, самое важное и самое благотворное изо всех добрых чувств человека... Любя кого-нибудь честным чувством, мы больше, нежели было бы без того, любим и всех людей. Такова-то научная истина о всех честных и добрых личных чувствах: это чувства, имеющие непреодолимое свойство расширяться с любимого нами человека на всех людей» [116, 15, с. 165, 173]. В форме критики «учения аскетизма, мрачного, безумного, гибельного, отрицающего семейную жизнь», развивалась эта мысль Чернышевским и в неоконченном романе «Отблески сияния».

Очевидно, было бы ошибкой объяснять эту приверженность его к философии любви лишь влиянием Фейербаха. У последнего подобное учение имело еще слишком абстрактный характер и было сильно отягощено чуждыми идеями. Другое дело Радищев, Пушкин, Станкевич, Белинский и Герцен. Отрицать их влияние на этические взгляды Чернышевского невозможно. Это подтверждает и его близость в решении данного вопроса к Достоевскому и Толстому.

У Достоевского даже герой «Записок из подполья» не чужд правильного понимания «научной истины о всех честных и добрых личных чувствах»: «...Где любви не бывает, там и рассудка не бывает. [...] А дети пойдут, так тут каждое, хоть и самое трудное время, счастьем покажется; только бы любить да быть мужественным. [...] Любовь! — да ведь это все, да ведь это алмаз, девичье сокровище, любовь-то! Ведь чтоб заслужить эту любовь, иной готов душу положить, на смерть пойти» [42, 5, с. 157—159]. Трагедия этого героя, однако, состояла в том, что он был «не в состоянии любить» из-за своей «книжной» испорченности, т. е. подобно Онегину не мог реализовать остро сознаваемую им «истину» на деле.

Толстой защищал «истину о всех честных и добрых личных чувствах» почти во всех своих сочинениях, и Чернышевский дал высокую оценку некоторых его произведений. Особенно интересным в этом плане является роман Толстого «Анна Каренина». Упомянутая «истина» доказывается в нем и положительным примером Левина и Кити, и методом от противного. Трагедия главной героини романа состояла в нарушении нравственного закона. Это подчеркнуто и библейским эпиграфом: «Мне отмщение, и Аз воздам». В отличие от пушкинской Татьяны Анна не сказала Онегину-Вронскому, что она «другому отдана» и будет «век ему верна», и своей печальной историей лишний раз подтвердила старую истину: счастье одного человека не может быть построено на несчастье других. Напротив, делая несчастными других, он делает несчастным и себя. Поступок Анны оказался горестым для всех: для мужа, для детей, для Вронского и больше всех для нее самой. Как и герой «Преступления и наказания», она оказалась перед неумолимым трибуналом собственной совести и под пытками «когтистого зверя» вынесла себе самый суровый приговор.

Чернышевский не хуже Достоевского и Толстого понимал, что для торжества «научной истины о всех честных и добрых личных чувствах» необходима борьба с деморализующими тенденциями, преодоление их и обновление жизни. Это понимание выразил он и в написанной в ссылке неоконченной поэме:

То было в начале земли возрожденья
Из хлябей кипенья в хаосе огня;
По счету вращения звезд зодиака
В семнадцатом круге начала того:
Свершилося время, да люди возникнут
На жизнь обновленья на новой земле,
Да делают правду в служении свету,
И да воскреснут боги небес.

[116, 15, 338]

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ

22 февраля 1854 г. он писал брату из Омска: «Книги — это жизнь, пища моя, моя будущность! [...] Пришли мне Коран, «Критику чистого разума» Канта, и если как-нибудь в состоянии мне переслать не официально, то пришли непременно Гегеля, в особенности Гегелеву «Историю философии». С этим вся моя будущность соединена!» [42, 28(1), 173]. Была ли удовлетворена эта просьба, мы не знаем. Прямых свидетельств изучения указанных произведений Канта и Гегеля в письмах и сочинениях Достоевского не обнаружено. Скорее всего, что с немецкой философией он знакомился методом Пушкина и Белинского, т. е. в основном через посредников, с той лишь разницей, что для Достоевского такими посредниками были в числе прочих и славянофилы. Отсюда и своеобразие «прививки».

Славянофилов при свойственном им общем неравнодушии[1] особенно привлекало в неосократизме решение национального вопроса. У Гегеля роль различных наций связывалась с их участием в создании «царства духа» и определялась степенью этого участия. Нация, осуществившая более низкую ступень «царства», должна, согласно Гегелю, сойти с исторической сцены и превратиться в «провинцию» и «материал» нации, осуществля-

---

[1] Об этом неравнодушии славянофилов к немецкому сократизму свидетельствуют их высказывания о «громадной гениальности» Гегеля и их отождествление немецкой философии с «рационализмом» и утверждение, что «вне философии Гегеля православная церковь существовать не может» (Самарин). Недаром Герцен определял этот «ультраславянизм» как «сочетание Гегеля со Стефаном Яворским». И в этом смысле он был, конечно, учением антигуманным и реакционным.

ющей более высокий «принцип» и поднимающей «царство» на новую ступень. Отсюда нетрудно было сделать вывод о неравноправии наций, о первенствующей миссии той или другой и т. д. И славянофилы, воспринявшие Гегеля «с какою-то религиозною верою» (Хомяков), сделали такой вывод и утверждали, что первенствующая роль в создании «царства духа» теперь-де принадлежит русской нации. Даже В. Зеньковский, говоря в «Истории русской философии» о славянофильстве, заметил, что Хомяков трактовал историю «весьма близко к гегелевским схемам». Еще более «близко к гегелевским схемам» трактовал историю Н. Данилевский в книге «Россия и Европа» (1869). «Задача человечества, — писал он, — состоит ни в чем другом, как в проявлении в разные времена и разными племенами всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности) в идее человечества. [...] Народности, национальности суть органы человечества, посредством которых заключающаяся в нем идея достигает в пространстве и во времени возможного разнообразия, возможной многосторонности осуществления... следовательно, жертвы, требуемые для охранения народности, суть самые существенно необходимые, самые священные» [34, с. 121, 237]. И отсюда он делал выводы о неравноценности «органов», о «преемственности замещения одних племен другими», о необходимости отделения «исторических наций» от «этнографического материала» и т. д. Не чужд подобных воззрений был и Н. Страхов, находивший у Гегеля «безмерно великие» заслуги перед человечеством и «все права на царственное величие». В предисловии к изданной им книге Данилевского Страхов назвал его русифицированное гегельянство «истинным патриотизмом».

Не избежал влияния их взглядов и Достоевский. В его письмах встречаются сочувственные оценки книги Данилевского. В «Бесах» идеи последнего проповедует Шатов. Автор не отождествляет себя с этим персонажем и даже сравнивает его с человеком, придавленным «идеей» как неким тяжелым камнем. И тем не менее встречающиеся в произведениях Достоевского суждения о поляках, немцах, евреях и представителях других национальностей говорят о том, что и сам он иногда попадал

под этот камень. Славянофильский взгляд на католичество излагает в «Идиоте» и князь Мышкин.

И все же, несмотря на все это, трудно представить более ошибочное понимание Достоевского, чем как последователя Гегеля-Данилевского. В письме А. Н. Майкову от 9/21 октября 1870 г. Достоевский критиковал Данилевского за отсутствие у него мысли об «исключительно православной» миссии России в ее отношении к Европе и человечеству. Далее мы увидим, что понимал он под «православием». Решающее влияние на его мировоззрение оказали все же не славянофилы, а Шиллер, Бальзак, Гюго, Пушкин, Белинский, Герцен и автор «Мертвых душ». Они в основном определили и его оценку неосократизма.

Отрицание последнего проявилось уже вполне определенно в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863). Его критика капитализма, явившаяся продолжением дела Пушкина, Белинского, Герцена, Гоголя и напоминающая некоторые страницы энгельсовского «Положения рабочего класса» и марксовского «Капитала», была и косвенной критикой неосократизма.

В «Записках из подполья» (1864) она стала прямой. Р. Пшибыльский, посвятивший «Запискам» книгу «Достоевский и «проклятые» проблемы» (1964), утверждал в ней, что главным противником «подпольного» парадоксалиста был Чернышевский. С этим мнением, поддерживаемым и некоторыми другими литературоведами, очень трудно согласиться. Чернышевский, как уже отмечалось, не отождествлял себя с «особенными» людьми своего романа, с которыми спорит иногда герой Достоевского. Сравнивая себя с ними, Чернышевский прямо говорил, что он «сам не таков» и не мог стать таким, так как «рос не в такую эпоху». Это подтверждает и его беседа с «совершенно черствым для личных чувств» Рахметовым, о которой сообщается в третьей главе романа, где на рахметовское «надобно» Чернышевский говорит «нет»; это подтверждает и его оценка Рахметова, адресованная «благородным людям» [2].

---

[2] «Да, смешные это люди, как Рахметов, очень забавны. Это я для них самих говорю, что они смешны, говорю потому, что мне жалко их; это я для тех благородных людей говорю, которые очаровываются ими: не следуйте за ними, благородные люди, говорю я, потому что скуден личными радостями путь, на который они зовут вас...» [116, 11, 210].

Герой «Записок из подполья» полемизирует не столько с Чернышевским, сколько со сновидениями его героини, с идеалом, вдохновлявшим Рахметова и отразившимися в нем принципами гегелевской эстетики. Своим беспощадным анализом он срывает с этого идеала созданный «силой воображения» розовый покров и тоже обнаруживает под ним «скудный личными радостями путь».

В «Преступлении и наказании» (1866) человеком, «глядящем в Наполеоны», является Раскольников. Со свойственной ему прямотой и решительностью он формулирует придавившую его «идею» так: «Свобода и власть, а главное власть! Над всею дрожащею тварью и над всем муравейником!.. Вот цель!» [42, 6, 253] [3]. И наиболее адекватным олицетворением этой «идеи» ему, как и Гегелю, представляется Наполеон, которого он называет «настоящим властелином» и особенную черту которого он усматривает в его способности «разрешить своей совести перешагнуть через иные препятствия», если того требовало осуществление «идеи». И, подражая кумиру, Раскольников разрешил своей совести «перешагнуть через иные препятствия» и убил двух женщин... И что ж? Вместо Наполеона он обнаружил в себе пушкинского Годунова: он также не смог последовать совету Ламетри и не смог заглушить угрызения совести ни «посредством размышления», ни «противоположными привычками», и они чуть не довели его до самоубийства. Кроткая и любящая Соня спасла его от ненависти к себе самому, а пережитое потрясение привело к тому, что он почувствовал «в убеждениях своих глубокую ложь». Роль судьи и палача стала для него отвратительной: «...Настоящий *властелин,* кому все разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, *забывает* армию в Египте, *тратит* полмиллиона людей в московском походе и отделывается каламбуром в Вильне; и ему же, по смерти, ставят кумиры,— а стало быть, и *все* разрешается. Нет! на этаких людях, видно, не тело, а бронза!» [42, 6, 211]. Нельзя не заметить иронии в этих словах.

---

[3] Не исключено, что и ницшеанская формула сократизма как выражения «воли к власти» была навеяна ее автору чтением «Преступления», которое уже в 1882 г. появилось в немецком, а в 1884 г. во французском переводах. У Достоевского эта формула выражена намного решительнее и откровеннее, чем у Гете и Стендаля.

Не по-гегелевски после «глядения в Наполеоны» стала представляться Раскольникову и война всех против всех, которую уже Гоббс рассматривал как следствие ориентации на «свободу и власть». Гегель связывал это состояние со «смертью бога»; однако в понимании его значения он ушел недалеко от Гоббса, считавшего его «естественным состоянием». Раскольникову оно стало представляться теперь как в высшей степени неестественное, как некая «страшная, неслыханная и невиданная моровая язва», вызванная действием неких «трихин»: «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. [...] Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. [...] Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями... В городах целый день били в набат... Оставили самые обыкновенные ремесла... остановилось земледелие. [...] Начались пожары, начался голод. Все и все погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю...» [42, 6, с. 419—420]. У Гегеля в подобном состоянии люди также «движутся в диком разгуле, беснуясь и сокрушая друг друга». Однако он придавал этой войне всех против всех иное значение и сравнивал злые страсти людей с ткацким утком, которым «дух» ткет ковер своего «царства». Достоевский не отрицал этого, но расходился с Гегелем-сократиком в оценке последнего и, подобно Чернышевскому, не соглашался, что зло может породить добрый плод. У Раскольникова его «идея» стала в конце концов ассоциироваться с чертом («старушонку эту черт убил, а не я»), и он

предпочел «глядению в Наполеоны» явку с повинной и искупление вины страданием, каторгой.

Не менее интересным в этом смысле является и роман «Бесы» (1871—1872), в котором ученики Гегеля тоже высказываются «решительнее и беспощаднее, нежели сам Гегель». «Выходя из безграничной свободы, — говорит, например, «помешанный» Шигалев, — я заключаю безграничным деспотизмом» [42, 10, 311]. И он излагает гегелевское учение о «патрициях» и «плебеях» в своей «системе устройства мира», по словам одного из читателей его книги, так: «Он предлагает в виде конечного разрешения вопроса — разделение человечества на две неравные части. Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать» [42, 10, 312].[4] Согласно разъяснению Кириллова, эти «две неравные части» с идейно-психологической стороны различаются их отношением к смерти: «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя... Кто смеет убить себя, тот бог» [42, 10, 94]. Словом, еще один вариант «молитвы отчаявшегося». Один из «бесов» не без основания и замечает по поводу этого проекта, что «все дело в *отчаянии* Шигалева» [42, 10, 312]. (Выделено нами. — *В. Т.*).

---

[4] Связь этого воззрения с учением Гегеля немало подтверждает и тот факт, что Шигалев, как и «глядевший в Наполеоны» Раскольников, нашел последователя в лице Ницше, который порой отождествлял Гегеля с «немецкой культурой» и называл его сократизм «великой философской точкой зрения становления» и который тоже высказывался «в гегелевском смысле решительнее и беспощаднее, нежели сам Гегель». Он также делил человечество «на две неравные части»: на «господ земли», имеющих «безграничное право над остальными девятью десятыми», и на «стадо», обладающее лишь правом «принудительного труда». «Высшая культура, — писал этот как бы сошедший со страниц романа Достоевского персонаж, — может возникнуть лишь там, где общество разделено на две различные касты: на касту работающих и касту принуждающих или способных к истинному принуждению; или, выражаясь сильнее: на касту принудительного труда и касту свободного труда» [155, 8, 303].

По словам Верховенского, осуществление проекта Шигалева невозможно без «судороги взаимопоедания» и предполагает побивание каменьями Шекспира, введение «новой религии», установление культа «кумирной, деспотической воли» и допускает применение средств насилия, обмана и всеобщего шпионажа. «У него хорошо в тетради, — говорит Петр Верховенский о проекте Шигалева, — у него шпионство. У него каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. [...] Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается каменьями — вот шигалевщина! Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство. [...] В мире одного только недостает: послушания. [...] Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание: мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство. «Мы научились ремеслу, и мы честные люди, нам не надо ничего другого» — вот недавний ответ английских рабочих. Необходимо лишь необходимое — вот девиз земного шара отселе. Но нужна и судорога; об этом позаботимся мы, правители. У рабов должны быть правители. Полное послушание, полная безличность, но раз в тридцать лет Шигалев пускает и судорогу, и все вдруг начинают поедать друг друга, до известной черты, единственно, чтобы не было скучно» [42, 10, с. 322—323].

В литературе уже указывалось на родство этого учения с «Катехизисом революционера» и «Главными основами будущего общественного строя». И действительно, подобно братьям-близнецам они имели один общий источник. Если к вышеприведенным высказываниям Гегеля о Гомере и Шекспире, о боязни смерти, о господстве и рабстве, о необходимости войн и т. д. добавить опущенные им детали сократовского проекта, кото-

рый подробно изложен в платоновских диалогах «Государство» и «Законы» [5], то нетрудно заметить неоригинальность «шигалевщины». Герои Достоевского излагают сократические идеи лишь с бо́льшей решительностью и откровенностью, договаривают их до конца. Отказываясь придавать «мрачной и тощей сухости понятия веселый характер» и прикрывать ее дымовой завесой софизмов, они вольно или невольно выступают в романе разоблачителями сократизма, актерами, играющими роль злодеев.

Критическая работа, проделанная Пушкиным, Станкевичем, Белинским, Гоголем, Бакуниным, Герценом и Чернышевским не осталась для Достоевского безрезультатной. Она была им отчасти продолжена, отчасти шла параллельно, если иметь в виду, скажем, Бакунина и Чернышевского.

Можно провести здесь определенную параллель и с Гёте. Достоевский тоже рассматривает идеи сократизма под углом зрения некоторой христианской традиции. Однако в отличие от Гёте он усматривает в их современной истории «какое-то пророчество из Апокалипсиса в очию совершающееся». Об этом свидетельствует и комментарий евангельской притчи об исцелении Иисусом бесноватого, поставленной в качестве одного из эпиграфов к роману. Услышав это место во время чтения Евангелия, умирающий Степан Трофимович говорит: «Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, — это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века, за века! [. . .] Но великая мысль и великая воля осенят ее свыше, как и того безумного бесноватого, и выйдут все эти бесы, вся нечистота, вся эта мерзость, загноившаяся на поверхности... и сами будут проситься войти в свиней. Да и вошли уже,

---

[5] Платоновское «Государство» было издано в России в переводе В. Н. Карпова в 1863 г. В 1861 г. появилась статья Д. Писарева «Идеализм Платона». В журнале «Заря» (1870, № 4, 5) были напечатаны рецензии на книги А. Сюдра «История коммунизма» и Д. Щеглова «История социальных систем от древности до наших дней», в которых довольно подробно излагался и платоно-сократовский проект. Так что Достоевский не имел недостатка в источниках, касающихся «наивного» варианта сократизма и, судя по всему, воспользовался некоторыми из них.

может быть! Это мы, мы и те, и Петруша... и другие с ним, и я, может быть, первый, во главе, и мы бросимся, безумные и взбесившиеся, со скалы в море и все потонем, и туда нам дорога, потому что нас только на это ведь и хватит. Но больной исцелится и «сядет у ног Иисусовых»... и будут все глядеть с изумлением... Вы поймете потом... Мы поймем вместе» [42, 10, 499]. Нельзя не заметить и некоторого сходства этой предсмертной речи Степана Трофимовича с гегелевской критикой неосократизма и с его учением о «духовном царстве зверя».

В «Братьях Карамазовых» (1879—1880) убежденным прозелитом «царства духа» выступает апеллирующий к «страшному и умному духу» Великий инквизитор. Гегель утверждал, что «человек от природы зол», и, исходя из этого положения, делал вывод, что христианство с его заповедью любви не соответствует человеческой природе и обречено «застревать на долженствовании». И Великий инкивизитор говорит явившемуся ему Христу: «...Человек слабее и ниже создан, чем ты о нем думал! ...Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками» [42, 14, 233].

По-гегелевски представляет Инквизитор и генезис «царства духа». Он также датирует его начало с эпохи Реформации, и сам помещен автором в эту эпоху. Он также усматривает исходный пункт в «разрушении в человечестве идеи бога» и в связанном с ним состоянии «бесчинства ума», в котором «непокорные и свирепые истребят себя самих, другие непокорные, но малосильные истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные[6] приползут к ногам нашим и возопиют к нам: «Да, вы были правы, вы одни владели тайной его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих» [42, 14, 235].

Гегель иногда называл войну всех против всех «духовным царством зверя». И Инкивизитор говорит: «О, пройдут еще века бесчинства свободного ума, их науки и антропофагии, потому что, начав возводить свою Вавилонскую башню без нас, они кончат антропофагией. Но тогда-то и приползет к нам зверь и будет лизать

---

[6] Гегель писал в этой связи об «абсолютной хрупкости» атомизированных индивидов.

ноги наши и обрызжет их кровавыми слезами из глаз своих. И мы сядем на зверя и воздвигнем чашу, и на ней будет написано: «Тайна!» [42, 14, 235].

Наконец, он также представляет «царство духа» как «всемирное соединение» с «духовным сословием» во главе. «О, мы убедим их (т. е. входящих в «раздробленное стадо». — *В. Т.*),— исповедуется Инквизитор Христу,— что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся» [42, 14, 235]. Его «система» тоже не знает координации и сосуществования и признает лишь отношения субординации и несвободы. Власть «духовного сословия» над «раздробленным стадом» должна быть безграничной и абсолютной: «Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать — так ужасно им станет под конец быть свободными! Но мы скажем, что послушны тебе и господствуем во имя твое. Мы их обманем опять, ибо тебя мы уже не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать. [...] Слишком, слишком оценят они, что значит раз навсегда подчиниться! [...] Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. [...] Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке. Они будут дивиться и ужасаться на нас и гордиться тем, что мы так могучи и так умны, что могли усмирить такое буйное тысячемиллионное стадо. Они будут расслабленно трепетать гнева нашего, умы их оробеют, глаза их станут слезоточивы, как у детей и женщин, но столь же легко будут переходить они по нашему мановению к веселью и к смеху, светлой радости и счастливой детской песенке. Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас, как дети, за то, что мы им позволим грешить. [...] И не будет у них никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей — все судя по их послушанию — и они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные

тайны их совести — все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостию, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного. [...] Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет...» [42, 14, с. 231, 235—236]

У Гегеля, говорившего более темным языком и писавшего «серым по серому», такой яркой картины «царства духа» мы, конечно, не найдем. И его ученик К. Леонтьев писал, что он «не совсем на стороне Инквизитора». И все-таки очень трудно согласиться с Леонтьевым в том, что Достоевский в изображении «католичества» был «совершенно неправ» [100, 285, 162]. «Католичество», о котором говорит Инквизитор, не совсем то, которое имеет в виду Леонтьев: оно гораздо ближе к учению платоновского Сократа[7] и его ученика Клода Фролло из «Собора Парижской богоматери», чем к Аврелию Августину и Фоме Аквинскому. Такого отрицания христианства мы не найдем даже у Мелье, который при всем своем скептицизме находил у Христа «прекрасные, умные проповеди». Исповедь Инквизитора свидетельствует о том, что он побывал не только в школе Гегеля, но и в «мыслильне» Сократа. Он также сторонник «строжай-

---

[7] Для сравнения достаточно привести здесь хотя бы рассуждение Сократа о «женах»: «Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть отец не знает, какой ребенок его, а ребенок — кто его отец. [...] А жеребьевку надо... подстроить как-нибудь так, чтобы при каждом заключении брака человек из числа негодных винил бы во всем судьбу, а не правителей... А юношей, отличившихся на войне или как-либо иначе, надо удостаивать почестей и наград и предоставлять им более широкую возможность сходиться с женщинами, чтобы таким образом ими было зачато как можно больше младенцев. [...] Все рождающееся потомство сразу же поступает в распоряжение особо для этого поставленных должностных лиц, все равно мужчин или женщин, или и тех и других... Взяв младенцев, родившихся от хороших родителей, эти лица отнесут их в ясли к кормилицам, живущим отдельно в какой-нибудь части города. А младенцев, родившихся от худших родителей или хотя бы от обладающих телесными недостатками, они укроют, как положено, в недоступном, тайном месте... Они позаботятся и о питании младенцев: матерей, чьи груди набухли молоком, они приведут в ясли, но всеми способами постараются сделать так, чтобы ни одна из них не могла опознать своего ребенка» [91, 3(1), с. 254, 257, 258].

шего регламента и деспотизма во всем — в любви, деторождении, труде, играх и развлечениях» [96, с. 144].

Одни обвиняли Достоевского в пессимизме, другие — в жестокости, третьи находили у него «клевету и злые карикатуры». Эти обвинения противоречат и содержанию и основной идее романа, в котором Инквизитор в споре с Христом «древнего апостольского православия» терпит явное поражение. Его спор с молчаливым оппонентом кончается тем, что, не выдержав «проникновенного» взгляда и особенно поцелуя своего противника, он не исполнил угрозы («завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков») и выпустил пленника на «темные стогна града».

О понятом в духе Пушкина и Белинского христианстве Достоевского, т. е. как учения о свободе и любви, немало говорит и его критика католицизма, протестантизма и официального православия. Едва ли мы найдем в мировой литературе более сильную критику «инквизиторской» стороны католицизма, чем та, которая дана в «Великом инквизиторе». Замечания Достоевского в адрес англиканской церкви, сделанные в «Зимних заметках», явно перекликаются с «Вильямом Пеном» Герцена: Достоевский тоже пишет об англиканских священниках как о служителях Ваала и притеснителях народа. В «Братьях» Иван Карамазов называет протестантизм «страшной новой ересью» и рассматривает его как осуществление апокалипсического пророчества о звезде, которая «пала на источники вод, и стали они горьки». Критика Достоевским «инспирированного Победоносцевым церковничества» свидетельствует о том, что он помнил о письме Белинского к Гоголю, за чтение которого в кружке петрашевцев он был осужден «в каторжную работу в крепостях на восемь лет», и при создании «Братьев Карамазовых».

Одна из дневниковых записей Достоевского, касающихся современного ему состояния православия, гласит: «церковь в параличе». В «Братьях» сторонником этого взгляда является наиболее близкий по убеждениям Достоевскому старец Зосима, противопоставляющий официальному православию древнее, демократическое христианство с его моралью «деятельной» любви. Поэтому неудивительно, что ортодоксальные представители «инспирированного Победоносцевым церковничества» не

признали Зосиму своим. «Не наш, не наш он!» — восклицал К. Леонтьев и отлучал его от «православия» и «византийских идей» вместе с Достоевским и Толстым, не скрывая того, что ему самому гораздо ближе Инквизитор, чем Зосима. В романе противником Зосимы является не только Инквизитор, но и нелюдимый мистик и постник Ферапонт. И мистик Леонтьев писал в этой связи: «В Оптиной «Братьев Карамазовых» правильным православным сочинением не признают, и старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож. Достоевский описал только его наружность, но говорить его заставил совершенно не то, что он говорит, и не в том стиле, в каком Амвросий выражается. У отца Амвросия прежде всего строго церковная мистика и уже потом — прикладная мораль. У отца Зосимы (устами которого говорит сам Фед. Мих.!) — прежде всего мораль, «любовь», «любовь» и т. д., ну, а мистика очень слаба. Не верьте ему...» [100, 284, с. 650—651]

Белинский писал в «Литературных мечтаниях» о свободе выбора между «двумя неизменными путями». Красной нитью проходит эта мысль и через роман Достоевского. В нем тоже сталкиваются и противостоят «два пути»: путь антихриста-Инквизитора и путь Христа-Зосимы, путь «уединения и духовного самоубийства», на котором «нет уже любви», и путь восстановления человека, путь деятельной любви, которая, по словам Зосимы, «трудно приобретается, дорого покупается, долгою работой и через долгий срок». Это подтверждает и история главного героя.

Иван Карамазов делает сначала ошибочный выбор и совершает не менее тяжкое преступление, чем Раскольников; убивает руками своего брата Смердякова родного отца и чуть не убивает встретившегося ему на пути к Смердякову подвыпившего мужика только за то, что тот своей песней напомнил ему о совершенном преступлении и невзначай толкнул его. Однако третье свидание со Смердяковым, во время которого Иван узнал, что убийцей отца является его ученик Смердяков, явилось той последней каплей, которая переполнила чашу его терпения. Осознание связи проповеди, что «все дозволено», с чудовищным преступлением совершило в душе Ивана, как и у его предтечи Раскольникова, «геологический переворот». Как будто испытание злом и преступ-

лением было необходимо для него, чтобы почувствовать и осознать всю его мерзость! Он шел на последнее свидание со Смердяковым еще учеником Инквизитора и чуть не совершил еще одно убийство, а вышел от него последователем Христа-Зосимы. И «какая-то словно радость сошла теперь в его душу. Он почувствовал в себе какую-то бесконечную твердость: конец колебаниям его, столь ужасно его мучившим все последнее время! Решение было взято, «и уже не изменится», — со счастьем подумал он» [42, 14, 68]. Наткнувшись на обратном пути на чуть не замерзшую жертву своей прежней злобы, Иван принимает энергичные меры по ее спасению. Однако борьба еще не кончена. Изгнанный в дверь Инквизитор влезает в окно и является Ивану в кошмаре в образе «дряного, мелкого черта», делающего последнюю попытку склонить его отказаться от принятого решения. Попытка черта оказалась безуспешной: Иван увидел в нем лишь «самые гадкие и глупые» свои прежние «мысли» и отбросил их «как падаль». Так что его посетителю не оставалсь ничего иного, как в подражание Инквизитору выпустить Ивана на «темные стогна града». И тот, следуя учению Зосимы и сделав себя «ответчиком» за преступление Смердякова, явился в суд и объявил себя убийцей отца. Происходившая в его душе борьба между «богом» и «дьяволом» привела к поражению последнего. Точка зрения Зосимы восторжествовала, хотя это и стоило Ивану здоровья и тяжких усилий.

Подобный процесс нравственного перерождения переживает под влиянием навалившегося несчастья и его брат Дмитрий, увидевший смысл своей каторги в необходимости пострадать за страдающее «дитё». Такой же была эволюция Раскольникова, таинственного посетителя Зосимы и отчасти самого Зосимы. Своей направленностью она напоминает эволюцию Канта и самого Достоевского. Кант — автор «Метафизики нравов» (1797) отличается от Канта-автора «Основ метафизики нравов» (1785) не менее, чем Иван — автор «Великого инкивизитора» отличается от Ивана — автора «Геологического переворота». Оба они пережили некоторый «геологический переворот» в своих убеждениях. Пережил его и Достоевский. Его иммунитет к сократизму тоже выработался не сразу. В письмах он неоднократно упоминает о «горниле сомнений», через которое прошла его «Осан-

на». Так, в феврале 1854 г. он писал Н. Д. Фонвизиной из Сибири: «...В несчастьи яснеет истина. Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже... до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И однако же бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю, и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [42, 28(1), 176]. И не случайно он передал свою кисть Ивану Карамазову и сделал его автором повести, которую Алексей Карамазов очень верно назвал «хвалой Иисусу». Личность последнего представлена в «Великом инквизиторе» в самых ярких красках. Он творит добро, исцеляет слепых и воскрешает мертвых. На его лице улыбка «бесконечного сострадания». «Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к нему, даже лишь к одеждам его, исходит целящая сила. [...] Народ плачет и целует землю, по которой идет он. Дети бросают пред ним цветы, поют и вопиют ему: «Осанна!» [42, 14, 227]

Нетрудно догадаться, из какого источника Иван позаимствовал этот образ. Таким источником, конечно, не были ни гегелевская, ни штраусовская, ни ренановская «биографии» Иисуса. Неравнодушие Ивана к евангельскому Иисусу выразилось и в некоторой хронологической несообразности его повести. Так уж устроен человек: он стремится отдалить от себя то, что не любит, и приблизить то, что любит. Иван, конечно, отдает отчет

в том, что Инквизитор по меньшей мере является его современником[8], и тем не менее помещает его в эпоху Филиппа II, т. е. удаляет на целых три столетия, а евангельского Христа приближает к себе на шестнадцать столетий.

Нельзя не отметить в данной связи и тот факт, что в своем предисловии к повести «Великий инквизитор» Иван воспроизводит антисократическую аргументацию из письма Белинского Боткину от 1 марта 1841 г.[9] и тоже требует отчета о всех «слезах человеческих, которыми пропитана вся земля от коры до центра», и тоже отказывается от «гармонии», достигнутой ценой этих слез, считая, что плата за вход слишком велика. И герой его повести представляется ему трагическим лицом. И Достоевский в этом тоже соглашается с ним. Критический реализм, «реализм в высшем смысле» позволил Достоевскому не только доопределить недоопределенное, актуализировать потенциальное, словом, договорить этико-социальную доктрину неосократизма до конца и тем самым сорвать с нее маску, но в какой-то мере отгадать и предсказать ее последующее развитие. Необычайный, насыщенный тяжелыми испытаниями жизненный опыт Достоевского, его бесстрашие в постановке самых важных вопросов, мудрость, соединенная со страстной любовью к страдающему человеку, и неустанно звучащий в его произведениях голос совести ставят его в ряд величайших гуманистов и наиболее учительных писателей. О нем также можно сказать словами Горького: это был честный боец, великомученик правды ради. «Правда, — писал он, — выше Некрасова, выше Пушкина, выше народа, выше России, выше всего, и потому надо желать одной правды и искать ее, несмотря на все те выгоды, которые мы можем потерять из-за нее, и даже

---

[8] «Кто знает, — говорит он Алексею после рассказа повести, — может быть, этот проклятый старик, столь упорно и столь по-своему любящий человечество, существует и теперь в виде целого сонма многих таковых единых стариков и не случайно вовсе, а существует как согласие, как тайный союз, давно уже устроенный для хранения ее от несчастных и малосильных людей... это непременно есть, да и должно так быть» [42, 14, 239].

[9] Это письмо было опубликовано А. Н. Пыпиным в 70-х годах в «Вестнике Европы» и в книге «Белинский, его жизнь и переписка».

несмотря на все те преследования и гонения, которые мы можем получить из-за нее» [67, 86, 91].

Его современник и не менее великий борец против всяческой лжи и фальши Лев Толстой, получив известие о кончине Достоевского, заплакал и писал Страхову, что будто лишился какой-то опоры, что Достоевский был для него «самый, самый близкий, дорогой, нужный... человек» [111, 63, 43]. И отправляясь в свое последнее путешествие, он взял с собой «Братьев Карамазовых». Достоевский оказал немалое влияние на последующее развитие нашей литературы. Оно дает себя знать в «Воскресении» Толстого, в «Фоме Гордееве» и «На дне» Горького, в произведениях И. Эренбурга, В. Вересаева, Д. Гранина, Ю. Трифонова, В. Тендрякова, А. Адамовича и других советских писателей. Сильно повлиял Достоевский и на западно-европейскую литературу. Его влияние ощущается в самых высоких ее достижениях, в таких как «Доктор Фаустус» Томаса Манна и ему подобных. Автор «Доктора Фаустуса» прямо признавался, что Достоевский во время работы над романом был его настольной книгой, и что его интерес к «апокалиптически-гротесковому миру Достоевского» возобладал даже над обычной «более сильной приязнью к гомеровской мощи Толстого» [71, 9, 287]. И предсмертная покаянная исповедь его Фаустуса весьма напоминает предсмертную речь Степана Трофимовича в «Бесах» Достоевского [10].

---

[10] Подробнее о влиянии Достоевского на западно-европейскую литературу см. № 115.

В. С. СОЛОВЬЕВ

В литературе неоднократно высказывалось мнение, что Владимир Соловьев был одним из прототипов Ивана Карамазова. Оно подтверждается в какой-то мере и характером личных взаимоотношений между Достоевским и Соловьевым, и особенностями эволюции последнего. «Теперь же позволь рассказать тебе, — писал он Е. К. Селевиной в декабре 1872 г., — как человек становится сознательным христианином. В детстве всякий принимает уже готовые верования и верит, конечно, на слово; но и для такой веры необходимо если не понимание, то некоторое представление о предметах веры, и действительно ребенок составляет себе такие представления, более или менее нелепые, свыкается с ними и считает их неприкосновенною святынею. Многие... с этими представлениями остаются навсегда и живут хорошими людьми. У других ум с годами растет и перерастает их детские верования. Сначала со страхом, потом с самодовольством одно верование за другим подвергается сомнению, критикуется полудетским рассудком, оказывается нелепым и отвергается. Что касается до меня лично, то я в этом возрасте не только сомневался и отрицал свои прежние верования, но и ненавидел их ото всего сердца, — совестно вспоминать, какие глупейшие кощунства я тогда говорил и делал» [104, 3, 74]. И далее он рассказывает о том, что с целью создания «новой системы убеждений» на месте разрушенной он обратился к изучению «отвлеченной философии», и что результатом этого было еще более «страшное, отчаянное состояние... совершенная пустота внутри, тьма, смерть при жизни». Однако, как всякая доведенная до предела крайность превращается в свою противоположность, так

и этот мрак, говорит Соловьев, стал для него «началом света»; в своем «ничто» он нашел «все». Так что все вопросы, которые его разум ставил, но не мог разрешить, нашли для него разрешение в «глубоких тайнах христианского учения», и он с тех пор поверил «в Христа уже не потому только, что в Нем получают свое удовлетворение все потребности сердца, но и потому, что им разрешаются все задачи ума, все требования знания» [104, 3, 75]. Все это, конечно, весьма напоминает эволюцию героя Достоевского.

Близок Соловьев к Ивану Карамазову и в понимании евангельского сказания об искушении Христа в пустыне дьяволом. В «Чтениях о Богочеловечестве» он тоже трактовал этот эпизод как некое пророчество о событиях будущей истории человечества. В образе Ивана Достоевский не только отразил, но в какой-то мере и предсказал дальнейшее развитие мировоззрения Соловьева. Его «Краткая повесть об антихристе» (1900) явилась лишь новым вариантом «Великого инквизитора». В этом смысле и Соловьев был персонажем, как бы сошедшим со страниц романа Достоевского. И сам он не скрывал того, что из всех сочинений последнего ему больше всего нравились «Братья Карамазовы», а в них — особенно повесть «Великий инквизитор» [104, 3, 5].

По сочинениям Соловьева едва ли возможно проследить всю его эволюцию, но два последних этапа вполне определенно в них отразились. Его первые сочинения действительно свидетельствуют о немалом увлечении «отвлеченной философией». Так, «Кризис западной философии» (1874) написан в основном в духе гегелевских лекций по истории философии: то же сведение «западной философии» к сократизму, некритический пересказ отдельных его положений, нередкое застревание на «вывесках», некоторая туманность и т. д. Правда, самого Гегеля Соловьев излагает здесь на номиналистический манер Хомякова, т. е. как учение «исключительно формальное» и «беспредметное» [1]. «Предмет» и роль Вели-

---

[1] Некоторые авторы придерживаются подобного понимания гегелевского сократизма и сегодня. Так, американский историк И. Золь в докладе, зачитанном на 10-м гегелевском конгрессе, тоже утверждал, что гегелевский «дух» не имеет никакого реального содержания и может быть понят лишь в качестве некоторого пустого «грамматического субъекта» [163, 1, 44].

кого инквизитора разделил Соловьев между Штирнером и Гартманом и к тому же пытался смотреть на последних глазами Леонтьева и Михелета. Как Леонтьев упрекал Инквизитора в несоответствующем якобы действительности безбожии, так Соловьев упрекал Гартмана в несоответствии его «печальных умозрений» его же «собственным принципам». Леонтьев обвинял Достоевского в искажении действительности, в неверном изображении Инквизитора и утверждал, что исторические прототипы последнего «в Бога и Христа веровали, конечно, *посильнее самого* Фед. Мих-ча». Примерно это же говорит о Гартмане своей попыткой реабилитации его «принципов» и Соловьев: как Леонтьев не верит в искренность Инквизитора, так и он не верит временами в искренность его прототипа. И подобно Михелету, говорит об «истинности гартмановской практической философии», о том, что «фундамент сверхсознательного или всеединого духа» требует лучших заключений, нежели те, которые были сделаны из него Гартманом, что он требует заключений о «царстве духа», — словом, тоже упрекает Гартмана в «некоторой некорректности». Однако «некорректность» Гартмана была в действительности всего лишь несколько бо́льшей, сравнительно с Гегелем, его откровенностью.

В «Трех силах» (1877) и в «Философских началах цельного знания» (1877) Соловьев пытался уложить человеческую историю в прокрустово ложе гегелевско-хомяковской схемы исторического процесса. Изложенное в них учение о «теократии» похоже как две капли воды на «вечные формулы» гегелевского сократизма, а «органическая логика» Соловьева обнаруживает явное родство с гегелевской «Наукой логикой».

«Прививка» неосократизма дает себя знать кое-где и в «Критике отвлеченных начал» (1887—1880), и в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877—1881), и в статье «Гегель» (1892). Подвизался Соловьев и в роли переводчика и перевел на русский язык одно из тех сочинений, которые обнаружил Чичиков в шкафу Кошкарева, а именно кантовские «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки».

Но опять-таки одно дело имитация болезни как следствие некоторой прививки, другое — серьезное заболевание. Само изложение Соловьевым идей неосократиз-

ма свидетельствовало о несерьезности его заболевания: он тоже высказывался «в гегелевском смысле решительнее и беспощаднее, нежели сам Гегель», и, подобно Бакунину, обнажал его ахиллесову пяту. Его несогласие с Гегелем выразилось и в упреке последнего в «формализме» и в мефистофельском негативизме [2]. Оно проявилось и в стремлении улучшить Канта, перекрасить его «Критику чистого разума» в христианский цвет. Оно выразилось, наконец, в критике их учеников и последователей.

Как и Чернышевский, Соловьев иногда предпочитал деликатный метод гоголевского Селифана и направлял огонь своей критики на учеников, бывших «более роялистами, чем сам король». О двух таких учениках шла речь уже в «Кризисе». Как бы не пытался он выгородить «принципы» Гартмана и найти у него «истинный философский метод», нельзя не заметить, что он сам же и сводит эту попытку на нет тезисом об «одностороннем характере всей западной философии», каковой-де и явился причиной «самоубийственного воззрения» Гартмана. Сводит на нет, потому что из подобного заключения вполне естественно возникает вопрос: почему «принципы» Гартмана должны быть каким-то исключением из этого «одностороннего характера»? Не логичнее ли предположить, что они тоже порождены им и отнюдь не противоречат «самоубийственному воззрению»? Да и можно ли поверить, что такое «воззрение» может быть результатом «истинного философского метода»? О человеке судят по делам его, о качестве того или иного метода — по его результатам. К «самоубийственному воззрению» могли привести Гартмана только ложные принципы и неверный метод. И Ницше был, очевидно, прав, когда характеризовал метод Гартмана как «распутство исторического разума». Выше мы видели, что примерно такого же мнения по этому вопросу придерживался и Чернышевский. К нему склоняется, в сущности, и Соловьев, когда доказывает, что гартмановская «Филосо-

---

[2] «...Гегель, оставаясь на почве западной (читай «сократической» — *В. Т.*) философии, должен был отрицать вообще все сущее как такое. В этом отношении его философия является полнейшим выражением отрицательного разума или чистой рефлексии» [102, 1, 103].

фия таинственного» явилась выражением «великого кризиса в сознании западного человечества», знамением некоторого «поворота к самоотрицанию».

Близость Соловьева к Чернышевскому[3] проявилась и в его критике гегельянства Огюста Конта. Говорят, что во время пребывания Гегеля в Париже Конт обратился к нему с вопросом, не может ли тот изложить свое учение коротко, популярно и по-французски, и получил якобы от Гегеля отрицательный ответ. Сочинения Конта красноречиво свидетельствуют о том, что он, если и не вполне, то по второму и третьему пункту явно не поверил Гегелю и попытался в последних трех томах «Курса позитивной философии» и особенно в «Системе позитивной политики» изложить философско-историческое учение Гегеля если не коротко, то во всяком случае более популярно и по-французски. Слово «идея» он заменил при этом «законом природы», слово «дух» — «Великим Существом» и «Человечеством» как его синонимом и т. д. Свойства же обозначаемого этими словами предмета остались те же самые, что и у Гегеля. Конт тоже понимал под «Великим Существом» некоторого «сверхъестественного деятеля» и потустороннюю силу, которая «превосходит всякую человеческую силу, даже собирательную». Оно также, согласно Конту, является предметом веры и в качестве «неоспоримого провидения» требует по отношению к себе божеских почестей.

«Великое Существо» представляется Контом и главным героем исторической драмы. Его понимание истории мало чем отличается от гегелевского. Так, Гегель считал, например, средневековье «эпохой христианства и церкви по преимуществу». Конт относит его тоже к «тео-

---

[3] О неравнодушии Соловьева к автору «Очерков гоголевского периода» немало говорит и его статья «Из литературных воспоминаний. Н. Г. Чернышевский» (1898), в которой суд над Чернышевским оценен как «заведомо неправое и насильственное деяние», а его личность показана в самом лучшем свете. «Никакой позы, напряженности и трагичности, — писал Соловьев, — ничего мелкого и злобного; чрезвычайная простота и достоинство. В теоретических взглядах Чернышевского (до катастрофы) я вижу важные заблуждения; насколько он их сохранил или покинул впоследствии, я не знаю. Но нравственное качество его души было испытано великим испытанием и оказалось полновесным. Над развалинами беспощадно разбитого существования встает тихий, грустный и благородный образ мудрого и справедливого человека» [104, 1, 282].

логическому периоду». Гегель называл капитализм «царством духа»; Конт отнес его к «позитивному» периоду. По Гегелю, исходной формой «царства духа» является состояние атомизации и войны всех против всех; и, по Конту, переход от «теологического» к «позитивному» периоду предполагает промежуточное состояние умственной, моральной и общественной анархии, в которой господствует «гибельная система эгоизма». Солидарен Конт с Гегелем и во взгляде на «религию Человечества» как на главное средство интеграции. Он также убежден, что изменение «идей» должно предшествовать изменению вещей, нравов и учреждений, и его проект «систематического социализма» также предполагает «разделение человечества на две неравные части»: на обладающих «инстинктом власти» и на обладающих «инстинктом подчинения» — и построение «пирамидального ступенчатого здания господства», которым восхищался Гартман у Гегеля и которое должно отличаться духовным единством, абсолютистским характером власти, применением обмана и насилия, структурно-функциональным делением населения на сословия и т. п.[4] Конт пережевывал жвачку немецкого сократизма и в понимании конечной цели капиталистической интеграции: он также видел эту цель в достижении тождества воли каждого человека с волей «Великого Существа», чтобы последнее стало «общим средоточием наших чувств, наших мыслей и наших действий» [128, 2, с. 56—59][5].

Чернышевский в письме сыновьям от 27 апреля 1876 г. характеризовал контовскую философию истории как «совершенно вздорную» и назвал ее «запоздалым выродком «Критики чистого разума» Канта»[6]. Почти такую же оценку «утверждения Канта и Конта» находим мы и в статье Соловьева «Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества» (1874). Соловьев также нашел эту «теорию» несостоя-

---

[4] О социальном идеале Конта подробнее см. № 162.

[5] Подробнее об отношении Конта к немецкой философии см. № 154.

[6] Еще раньше писал об этом Белинский (письмо Боткину от 17 февр. 1847 г.), который тоже упрекал Конта в том, что тот «пробавляется стариною» и проповедует «подлейшую... науку трансцендентальных нелепостей».

тельной и продиктованной «совершенным незнанием настоящей философии». Критикуя Чубарого-Конта, Соловьев, подобно гоголевскому Селифану, бросал камень и в покупавшего «мертвых душ» Гегеля.

Также обстояло дело и в полемике Соловьева против Данилевского. В ней он тоже выступил продолжателем дела Белинского и Чернышевского. Последние критиковали «национальную бестактность» Хомяковых, Аксаковых, Шевыревых. Соловьеву пришлось иметь дело с еще более гегельянским вариантом «национальной бестактности». К тому же он и сам не избежал некоторых славянофильских увлечений. Отсюда и бо́льшая резкость его критики. В письме издателю вышеупомянутой книги Данилевского «Россия и Европа» Н. Страхову Соловьев назвал эту книгу «кораном всех мерзавцев и глупцов, хотящих погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу» и замечал в этой связи: «Национальность есть факт, который никем не игнорируется. Но в славянофильских теориях мы имеем дело не с национальностью, а с национализмом. Это, пожалуй, тоже факт — на манер чумы или сифилиса. Смертоносность сего факта особенно стала чувствительна в настоящее время, и противодействие ему вполне своевременно и уместно» [104, 1, с. 45—46, 59]. Это высказывание напоминает некоторые филиппики Шопенгауэра против Гегеля.

Статьи по национальному вопросу, написанные Соловьевым в 80-х годах, составили в собрании его сочинений целый том. В них досталось как «немецкому подлиннику», так и его «русскому списку». Положение Гегеля-Данилевского о том, что некая нация должна сменить в результате исторической преемственности все отжившие или отживающие нации, рассматривал он как совершенное извращение национальной и патриотической идеи, как извращение, при котором народность из здоровой положительной силы превращается в болезненное отрицательное усилие, ведущее народ к упадку и гибели. Это — «формула насилия и национального убийства», «формула», оправдывающая зло, войны, угнетение, господствующее положение одних наций и рабское — других. Пытаясь увековечить существующую национальную рознь и вражду, это учение отрекается, по мнению Соловьева, как от элементарного чувства стыда и человечности, так и от высших требований христиан-

ства. «Если бы национализм, возведенный в систему нашим автором, противоречил только основной христианской и гуманитарной идее (единого человечества), — писал Соловьев, — то это опровергало бы его лишь в глазах людей с искренними христианскими убеждениями или же особенно чутких к высшим нравственным требованиям. Но теория «России и Европы» несовместима не только с христианскою идеей, но и с самим историческим фактом христианства, как религии универсальной, всемирно-исторической, которую никак нельзя приспособить к какому-нибудь особому культурному типу. [...] Когда апостол возвестил, что во Христе нет эллина и иудея, скифа и римлянина, то есть, что национальные противоположности упраздняются в высшей истине человеческой жизни, он, конечно, не отрицал этим народных различий и особенностей, но, несомненно, отвергал тот *национализм*, который придает этим особенностям безусловное значение и ставит народность на место человечества» [102, 5, с. 132, 364].

Не обошел Соловьев своим критическим внимание и связанное с неосократизмом учение «русского Ницше», К. Леонтьева о «сильной власти». Как и Достоевский, Соловьев увидел оборотную сторону такой «власти» в обезличивании человека, в превращении его в стадное животное, в замене человеческого достоинства и нравственности произволом и раболепством [102, 5, 227].

Столь же отрицательно оценивал он и аналогичные воззрения Ницше. Конечно, было бы неправильно представлять последнего лишь наследником гегелевского сократизма. Однако уже вышеприведенные его высказывания немало говорят о том, что некоторые идеи неосократизма были им унаследованы и высказаны весьма решительно. По-гегелевски представлял Ницше иногда и современное развитие. Так, в одном из фрагментов «Воли к власти» читаем: «За индивидуализмом следует образование *членов* и *органов*: родственные тенденции объединяются и утверждают себя в качестве сил, между центрами которых имеют место разногласия, война, обоюдное познание силы, уравновешивание, сближение, установление обмена деятельностью. Результат: субординация. Иначе говоря, происходит следующее: 1. Индивиды становятся свободными. 2. Они вступают в борьбу, они договариваются о «равенстве прав» («справедливость»

как цель). 3. Если это достигается, то устанавливается фактическое *неравенство силы в еще большем масштабе*. Отдельные индивиды организуются в *группы*; группы стремятся достигнуть преимущества и перевеса. Борьба в смягченной форме бушует снова» [156, с. 216].

Нетрудно уловить связь этой схемы с гегелевской концепцией становления «царства духа». Она отличается от гегелевской лишь тем, что фиксирует внимание на внешней, поверхностной стороне процесса и ничего не говорит о том, откуда «индивидуализм» и почему он ведет именно к «субординации». Абстрагируясь от спиритуалистической подоплеки, Ницше сильно сократил и упростил Гегеля. Под «субординацией» же он тоже понимал «дуализм господ и рабов» и тоже видел осуществление ее принципа в «высшем и необыкновенном человеке» Наполеоне Бонапарте. «Революция, — писал он, — сделала возможным Наполеона: это является ее оправданием. [...] Сильнейший человек, созидающий должен быть злейшим, поскольку он добивается признания своего идеала от всех людей *вопреки* всем их идеалам и преобразует их по своему образу и подобию. Быть здесь злым — значит быть жестоким, мучительным, принуждающим. Такие люди, как Наполеон, должны прийти снова и укрепить веру в самовластие отдельного...» [156, с. 294, 376]

Наконец, Ницше следовал за Гегелем-сократиком в некоторых отрицательных оценках христианства и «сердечной общительности» и также считал, что «господа земли» должны обладать особым «богосозидающим инстинктом» и верить в «тип бога, подобный типу творческих духов» [156, с. 380—381].

Соловьев обратил внимание на эту сторону взглядов Ницше уже в статье «Первый шаг к положительной эстетике», посвященной диссертации Чернышевского. И как бы противопоставляя последнего первому, Соловьев писал:

«Явился в Германии талантливый писатель... который стал проповедовать, что сострадание есть чувство низкое, недостойное уважающего себя человека; что нравственность годится только для рабских натур; что человечества нет, а есть господа и рабы, полубоги и полускоты, что первым все позволено, а вторые обязаны служить орудием для первых и т. п.» [17, 1, с. 297—298] Не

обошел он ницшеанского сократизма и в «Оправдании добра» (1894—1898). Следуя учению Белинского — Достоевского о «двух неизменных путях», Соловьев отнес неосократизм Ницше к противоестественному «пути дьявольского самоутверждения в недолжном», к «пути вечного зла и смерти». Этот путь, говорит Соловьев, требует самоотречения и аскетизма. Но ценность самоотречения определяется его результатами и целью: «Бывали и бывают успешными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемерию и тщеславию, но и прямо злобные, коварные и жестокие эгоисты. По общему признанию, такой аскет гораздо хуже в нравственном смысле, чем простодушный пьяница и обжора или сострадательный развратник. [...] Истинный (нравственный) аскет приобретает власть над плотью не для укрепления формальных сил духа, а для лучшего содействия добру. Аскетизм, который освобождает дух от страстей постыдных (плотских) лишь для того, чтобы тем крепче связать его страстями злыми (духовными), очевидно, есть ложный или безнравственный аскетизм; его первообразом, по христианским понятиям, следует признать дьявола, который не ест, не пьет, не спит и пребывает в безбрачии» [102, 8, 84]. Невозможно отрицать справедливость этого наблюдения. И Ницше уподоблялся порой гоголевскому Манилову и идеализировал тот «безнравственный аскетизм», примеры которого можно найти в истории и нашего века. Гитлер, по всем свидетельствам, был аскетом, для которого чувственные удовольствия не имели существенного значения, и был «злобным, коварным и жестоким» и «хуже в нравственном смысле, чем простодушный пьяница и обжора или сострадательный развратник». Манновский аскет Леверкюн называл себя в порыве откровенности «монахом сатаны». Подобные самокритические высказывания встречаются и у самого Ницше.

Не согласился Соловьев и с ницшеанской полемикой против христианства. Эта полемика, по мнению Соловьева, обнаруживает у Ницше «такой низменный уровень понимания, какой более напоминает французских вольнодумцев XVIII века, нежели современных немецких ученых. Приписывая христианство исключительно низшему социальному классу, он не видит, даже того простого факта, что евангелие с самого начала принималось

не как проповедь сомнительного возмущения, а как радостное известие о верном *спасении*, что вся сила новой религии состояла и состоит в том, что она основана «первенцем от мертвых», воскресшим и обеспечившим вечную жизнь своим последователям, как они непоколебимо верили. При чем же тут рабы и парии? Что значат социальные классы, когда дело идет о смерти и воскресении? Разве «господа» не умирают? Разве римский аристократ и диктатор Сулла, сирийский царь Антиох и иудейский Ирод не были заживо съедены червями? Религия спасения не может быть религией одних рабов и «чандалов», она есть религия всех, так как все нуждаются в спасении. Прежде, чем с такою яростью проповедовать против равенства, следовало бы упразднить главную уравнительницу — смерть» [102, 8, 13].

С некоторыми из этих замечаний Соловьева в адрес гегелево-ницшеанского понимания христианства нельзя не согласиться. Понимание христианства как проповеди рабства и зависимости было, конечно, ошибочным. Прав Соловьев и в указании на общечеловеческое содержание древнего христианства. На него указывал и Белинский. Наконец нельзя забывать и того, что и Гегель, и Ницше не были последовательны в своих оценках и порой сами же их отрицали. И эта их двойственность тоже не укрылась от Соловьева. В статье «Идея сверхчеловека» (1899) он представил Ницше как бы стоящим на распутье двух дорог, одна из которых ведет в «безнадежную пропасть», другая — к «озаренным вечным солнцем надземным вершинам».

Уже в «Критике отвлеченных начал» Соловьев, подобно Зосиме Достоевского, противопоставлял «категорическому императиву» неосократизма «начало любви», выражаемое правилом: «Никого не обижай и всем, насколько можешь, помогай!» При этом в зависимости от степеней интенсивности и противоречащей ей экстенсивности он выделял: 1) любовь индивидуальную, обладающую наибольшей интенсивностью и наименьшей экстенсивностью; 2) любовь семейную, способную расширяться на многих; 3) любовь национальную, которую не следует путать с ее антиподом — с питающимся ненавистью национализмом; 4) любовь общечеловеческую; 5) любовь мировую, распространяющуюся не только на людей, но и на животных, и на «все создание божье».

Этот тезис оправдывался Соловьевым и в «Оправдании добра».

Его оппонентом, однако, выступил гегельянец Б. Чичерин, который в «Мистицизме в науке» (1880) и в сочинении «О началах этики» (1897) упрекал Соловьева в антикантианстве и антигегельянстве. Соловьев ответил ему в статье «Гегель». «...При ее притязании на значение философии абсолютной и окончательной, — писал Соловьев, — она подлежала полной проверке со стороны эмпирической действительности, особенно в тех своих частях, которые прямо относятся к конкретной реальности — в философии природы и в философии истории. Этой проверки система Гегеля не выдержала и была осуждена тем беспощаднее, чем выше были ее притязания» [123, 8, 226]. И это было действительно так. О том, что идеи неосократизма не выдержали проверки, свидетельствовал опыт немецких и русских его критиков, опыт Шиллера и Пушкина, Гёте и Достоевского, Канта и Станкевича, Гегеля и Белинского, Шопенгауэра и Бакунина, Фейербаха и Герцена, Маркса и Чернышевского, Гейне и самого Соловьева.

Предсказанием окончательного краха идей неосократизма явилась и его «Краткая повесть об антихристе», включенная в «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900). Нетрудно узнать в этой «повести» еще один вариант «Великого инквизитора». Антихрист Соловьева тоже является «убежденным спиритуалистом», тоже выдает себя за филантропа и тоже основывает свое «царство смерти» на обмане и насилии. Исходным пунктом и колеблющейся почвой его «царства» также оказывается война всех против всех и столкновение различных исторических сил. «Историческим силам, царящим над массой человечества, — писал Соловьев, — еще предстоит столкнуться и перемешаться, прежде чем на этом раздирающем себя звере вырастет новая голова — всемирно объединяющая власть антихриста, который «будет говорить громкие и высокие слова» и набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору ее конечного проявления, чтобы — по слову Писания — даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению» [103, с. 20—21].

Картина духовной жизни в «монархии» Антихриста оказывается, правда, несколько сложнее, чем представлял ее Инквизитор у Достоевского. Далеко не всеми Антихрист признается «владыкой земли». Христианство вопреки всему продолжает существовать во всех трех разновидностях и даже не безуспешно борется против размножившихся «сатанических сект». На общем соборе христианских церквей, созванном Антихристом с целью ликвидации их самостоятельности, некоторые их представители не только отказываются признать выдающего себя за филантропа Антихриста «истинным вождем во всяком деле», но и разоблачают его как лжеца и человеконенавистника. Так что он вынужден был сбросить маску и прибегнуть к открытым репрессиям. Тысячи непокорных беспощадно истребляются. На их место встают новые противники Антихриста. К христианам присоединяются сторонники и некоторых других исповеданий. Начинается война, происходит землетрясение... И дело кончается тем, что Антихрист гибнет в трещине разверзшейся и вулканизирующей земли вместе с магом и обманщиком Аполлонием и со всей своей армией, умершие праведники воскресают, небо распахивается «великою молниею от Востока до Запада, и они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках». Таков финал соловьевской «хвалы Иисусу». Явный намек на него есть и в «Великом инквизиторе». Соловьев был прототипом Ивана Карамазова, как Ницше — прототипом Адриана Леверкюна.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ, ИЛИ НЕЧТО О СУДЬБАХ НЕОСОКРАТИЗМА В XX в.

«Лишь XX век, — писал немецкий историк К. Лёвит в 1941 г., — сделал ясными и понятными подлинные события XIX столетия» [150, с. 7]. Это верно в том смысле, что наш век осуществил многое из того, о чем думал и мечтал век прошлый. Дела же, как известно, являются лучшими истолкователями и разъяснителями человеческих мыслей. И поскольку вопросу о последующих судьбах неосократизма была посвящена книга Г. Лукача «Разрушение разума: путь иррационализма от Шеллинга к Гитлеру» (1952), то от нее мы и будем в данном случае отталкиваться.

Бесспорной заслугой Г. Лукача является то, что он вслед за некоторыми другими авторами указал на «линию развития от Шеллинга к Гитлеру», точнее, от «Системы трансцендентального идеализма» к «Моей борьбе». Недостатком его книги, однако, является то, что эта «линия» проводится им не всегда правильно.

Едва ли можно согласиться, например, с его оценкой Ницше как только «иррационалиста» и как только предтечи фашизма. Если К. Ясперс не видел между Ницше и фашизмом никакой другой преемственности кроме «фразеологического материала», то Г. Лукач впал в противоположную крайность и ограничил Ницше тоже одной, но в отличие от Ясперса худшей половиной его больной и раздвоенной души [1]. Даже такой известный идеолог фашизма, как А. Боймлер, порицал Ницше за то, что тот «не хотел... знать о государстве в смысле нравственного организма в духе Гегеля» [12, с. 20].

---

[1] «Почти по каждому вопросу у него можно найти два противоположных суждения» [148, с. 17].

И это порицание было не лишено оснований: «система принципиальной фальсификации», «царство лжи» и другие сильные выражения Ницше не в последнюю очередь касались и неосократизма. Лучшая половина Ницше не только объявляла унаследованную фашистами гартмановскую теорию самоубийства «гнойным раком старых идеалистов и вралей», не только заявляла, что «искусственный национализм» есть «насильственное осадное положение, созданное для масс небольшой кучкой людей, которая для сохранения своего престижа нуждается в хитрости, лжи и насилиях», но и предсказала появление фашистского «государства». Вот что говорит об этом «новом кумире» любивший залетать мыслями в будущее Заратустра: «Героями и честными людьми хотел бы окружить себя он, этот новый кумир! Охотно греется это холодное чудовище в солнечном сиянии доброй совести! Все он готов дать *вам,* если вы поклонитесь ему, новому идолу: так покупает он себе блеск ваших добродетелей и взор ваших гордых глаз. Вами он хочет заманить многих, слишком многих! И вот была изобретена адская штука, конь смерти, бряцающий в уборе божеских почестей! Да, была изобретена смерть для многих, которая представляет и восхваляет себя как жизнь: поистине сердечная услуга всем проповедникам смерти! Государством я называю то, где все, хорошие и плохие, пьют яд и теряют самих себя, и где медленное самоубийство всех называется «жизнь». Посмотрите же на этих лишних! Они воруют труды изобретателей и сокровища мудрецов: образованием называют они свою кражу — и все становится у них болезнью и горем. ...Они всегда больны, они выблевывают свою желчь и называют это газетой. Они проглатывают друг друга и не могут переварить. [...] Богатство приобретают они и становятся от этого еще беднее. Власти хотят они и прежде всего рычага власти, много денег, — они, эти немощные! Посмотрите, как лезут эти проворные обезьяны! Они карабкаются друг через друга и тащат себя в трясину. Туда, к трону стремятся все они, как будто счастье сидит на троне: в этом безумие их! Часто грязь сидит на троне и также часто трон — на грязи. Помешанными кажутся мне все: и карабкающиеся обезьяны и слишком разгоряченные. Зловоние испускает кумир их, холодное чудови-

ще: зловонны все они, эти идолослужители» [155, 6, с. 69—72].

И «помешанный» фашист Ю. Биндер спустя полвека усмотрел в этой речи Заратустры опасное покушение на пределы «Третьего Рейха» и пытался возражать ему, опираясь на гегелевскую «Философию права». «Третий Рейх, — писал Биндер, как бы полемизируя с Заратустрой, — не чудовище, которое можно было бы рассматривать лишь как насилие над стадом порабощенных людей. Несмотря на свой авторитет, с которым он претендует на всю жизнь своих граждан, Третий Рейх не является ни рабством, ни насилием, а является, напротив, осуществленной свободой. [...] Он есть воля народа, которая сама собой склоняется к этой своей форме жизни, к своему наличному бытию и своей действительности, и постольку является в качестве самоопределяющейся воли наличным бытием свободной воли. В качестве этой свободной воли государство есть действительность свободы, и постольку действительность нравственности» [168, 1, 115]. Последующая история фашизма показала, что Заратустра в этом споре оказался более прав. Немецкому народу не стало легче от того, что палка, которой его били фашисты, называлась «народной». Их ненависть к народу выражалась и в порче его языка, в придании словам несвойственных им значений. Слово «баня» на их воровском жаргоне означало служащую для умерщвления людей газовую камеру, само это умерщвление они называли «борьбой за чистоту расы», самое антинародное и самое безнравственное государство — «волей народа» и «действительностью нравственности». Биндер своей «сердечной услугой всем проповедникам смерти» и своей попыткой уверения, что смерть есть «форма жизни», лишь подтвердил предсказание Заратустры, вместо того, чтобы его опровергнуть.

Весьма сомнительным представляется и помещение Г. Лукачом в «линию развития от Шеллинга к Гитлеру» таких философов, как Шопенгауэр и Бергсон. Шопенгауэровский «Мир как воля и представление» был в своей главной тенденции полемикой с «Системой трансцендентального идеализма», и не исключено, что именно он заставил Шеллинга пересмотреть свои взгляды. Бергсон тоже полемизировал с «трансцендентальным идеализмом».

Не менее трудно согласиться и с решением Г. Лукача вопроса об отношении фашизма к Гегелю. Он утверждает в своей книге, что чуть ли не весь Гегель был отнесен фашистами к «опасному импортному товару» [151, с. 459].

Подобная точка зрения критиковалась в нашей печати еще в 1944 г.[2] Если Гегель и считался фашистами таким «товаром», то, надо полагать, далеко не весь. Да и можно ли говорить о «неогегельянстве» и молчать о Гегеле? Можно ли говорить о шеллинговской «Системе» и молчать о гегелевской «Феноменологии»? Разве Фейербах, Белинский и Чернышевский, считавшие Гегеля «продолжателем Шеллинга», были так уж неправы? Разве Гегель не учил тому, за что Ленин называл его «сволочью идеалистической»? Разве высказывания Гитлера о войне как «высшем состоянии человека», о «вечной борьбе», в которой побеждает «сильнейший», о «новом слое господ», который «имеет право господствовать» с помощью обмана и террора, а также его высказывания об иерархической социальной пирамиде, вершину которой образует «сословие господ», середину — «множество иерархически упорядоченных членов партии», а основание — масса «вечно несовершеннолетних»[3], — разве все это так уж противоречит высказываниям Гегеля об этих предметах?

Не так уж далек от гегелевской трактовки иудаизма как «рабского самосознания» был и фашистский миф-проекция о так называемых «еврейских зверочеловеках (Tiermenschen)», посредством которого фашисты пытались свалить вину с больной головы на здоровую, чтобы скрыть свое собственное «зверочеловечество» и ввести тем самым народ в заблуждение насчет его действительных врагов.

Кто сам душой нечист — на кривотолки хват.
Такие что-нибудь услышат, подглядят,
С три короба наврут да и распустят слухи,
В минуту сделают они слона из мухи.
На что рассчитана их мерзкая возня?
Порядочных людей пороча и черня,

---

[2] См. № 3.

[3] Убедительную подборку таких высказываний см. в № 23, 76, 157.

Они надеются, что будет им уютней:
Средь общей черноты не разглядеть их плутней,
А если не толкать молву на ложный след,
Придется за грешки самим держать ответ...

В числе книг, которые запоем читал Гитлер в начале 20-х годов в Вене, находилась, вероятно, и антисемитская книжонка гегельянца Е. Дюринга «Еврейский вопрос как расовый и этический вопрос культуры».

Конечно, сам Гегель, если было б возможно чудо восстания из гроба, едва ли бы согласился с гитлеровской редакцией своих мыслей и, возможно, сказал бы своей «обезьяне» словами Заратустры: «Тебя называют моей обезьяной, ты, беснующийся дурак! Но я называю тебя моей хрюкающей свиньей: своим хрюканьем ты портишь мою похвалу глупости. Твое дурацкое слово вредит мне, даже когда ты прав!» И именно поэтому Г. Лукач неправ. Смердяков-Гитлер мог бы с неменьшим правом ответить Гегелю на его такое замечание: «Я только вашим приспешником был, слугой Личардой верным, и по слову вашему дело это и совершил».

Не подтверждается мнение Г. Лукача насчет «опасного импортного товара» и высказываниями других «идолослужителей». Так, А. Розенберг, например, считал гегелевское социально-политическое учение «высшим пунктом абстрактного учения о власти» [127, с. 154]. Г. Геллер находил у Гегеля «смелую метафизику национального империализма» и хвалил его за то, что он рассматривал «национальную политику силы» с «высокой и нравственной точки зрения» [6, с. 119]. Д. Джентиле хлопотал о «развитии гегелевского учения о государстве» [127, с. 157].

Верно, что фашистские идеологи по-своему отредактировали Гегеля и отнесли кое-что в его сочинениях к категории «опасного импортного товара». Таким «товаром» стала его диалектика, его критика сократизма, его, используя выражение Г. Лукача, «вторая онтология». Но таким «товаром» не были и не могли быть ни его мистицизм, названный Марксом и Энгельсом самым опасным врагом гуманизма, ни его учение о «царстве духа», ни вся его «прикрытая, принаряженная чертовщина». Фашисты поступили с Гегелем примерно так же, как Смердяков поступил с учением Ивана Карамазова:

они взяли у Гегеля лишь то, что в той или иной мере оправдывало их разбойничьи намерения[4]. С 1920 по 1945 год в Германии вышло более 2000 публикаций о Гегеле, т. е. примерно столько же, сколько их появилось в мире в XIX в.[5] Этот «гегельренессанс» сопровождался усилением интереса и к другим возродителям сократизма. И не случайно Томас Манн сделал олицетворяющего фашизм чёрта приверженцем отрицающей всякую «сердечную общительность» морали Канта и Фихте.

Не игнорировали фашисты и более «наивных» вариантов сократизма. Во всяком случае их слова и дела поддаются описанию и в терминологии платоновского Сократа. Они называли себя «философами» и применяли в полемике с инакомыслящими[6] в качестве основного аргумента «пытки на дыбе и раскаленным железом». Они не только говорили, что «лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими и что потомство лучших следует воспитывать, а потомство худших нет, раз наше небольшое стадо должно быть самым отборным», но и пытались осуществлять это на практике. Они изгоняли из своего «государства» Гомера и уничтожали Бетховена, заменяя их «поэтами», излагавшими «согласно образцам». Они применяли ложь и обман «как против неприятеля, так и ради своих граждан — для пользы своего государства», учили кровопролитию детей и насаждали религиозный культ правителей. Фактов, сви-

---

[4] «Они заимствовали мистицизм Гегеля, стремились оправдать при помощи его «Философии права» современную реакцию. [...] Неудивительно поэтому, что немецкие фашисты в «теоретическом» обосновании своего «тотального государства» и его разбойничьей политики опирались на Гегеля. Отрицательное влияние гегелевского учения о государстве, как и учений о государстве других немецких философов конца XVIII — начала XIX вв., сказалось в том, что оно воспитывало в немецком народе, по выражению Энгельса, «суеверную веру в государство», послушание, рабское подчинение реакционным государственным порядкам, веру в надклассовый характер государства. Именно эту сторону гегелевской теории фашисты использовали в своих грабительских целях, в интересах обмана народа и превращения его в свое слепое орудие» [5, с. 416—420].

[5] См. № 145.

[6] У Сократа — это категория «людей с порочной душой и притом неисцелимых».

детельствующих об этом, летопись истории фашизма содержит более чем достаточно[7].

И неудивительно, что фашистские Смердяковы осквернили могилу Толстого, стреляли в портреты Пушкина, грозились уничтожить всю нашу классическую литературу как «пережиток XIX в.». Это была реакция «тьмы» на призыв «Да здравствует солнце!» «Минотавр немецкой метафизики», которого опасался Жуковский и которого так ненавидел Пушкин, нашел себе воплощение в фашизме, т. е. в наиболее откровенной и судорожной форме умирающего капитализма, в форме, не скрывающей, что ее символами являются «душегубка» и череп с костями. Теоретическое поражение неосократизма в XIX в., о котором шла речь выше, явилось предсказанием и прообразом его практического поражения в XX.

Там люди, в кучах за оградой,
Не дышат утренней прохладой,
Ни вешним запахом лугов;
Любви стыдятся, мысли гонят,
Торгуют волею своей,
Главы пред идолами клонят
И просят денег да цепей.

Так писал Пушкин в 1824 г. Но разве тогда существовал где-нибудь на земле такой гнусный город? Прошло чуть больше века и город, в котором «любви стыдятся, мысли гонят», стал реальностью. «Фашизированный Берлин, — писала «Правда» 1 мая 1945 г., — столица германского империализма, город-казарма, город-тюрьма, город, который был противен передовому человечеству своим прямоугольным тупоумием, своей вымеренной по линейке ограниченностью, своим пивным самомнением, — Берлин был превращен гитлеровцами в логово фашистского зверя. Перед этим городом трепетала Западная Европа. Из этого города хрипло каркал отвратительный голос выродка-фюрера. От Берлина словно расстилался едкий дым по миру, шло морально-политическое зловоние. А во время войны из Берлина густо пошел по всему земному шару тот удушающий, невыносимый запах, который стал известен как запах Майданека, Освенцима — запах сжигаемых трупов. Смерть сделала Берлин своей столицей».

---

[7] См., напр., № 23, 76, 125, 137, 158, 164.

Белинский в «Литературных мечтаниях» нарисовал образ «сильного земли», ползающего змеею между тиграми и бросающимся тигром между овцами. Соловьев наделил своего Антихриста незаурядными демагогическими способностями и сделал его спиритуалистом, аскетом и вегетарианцем, покровительствующим животным. Гитлер подтвердил их правоту.

«Все, — писал Герцен в 50-х годах прошлого века, — идет к черту со скоростью, которая ужасает... Мы идем к такому разнузданию современного западного человека, о каком еще не грезилось, он явится, наконец, во всем блеске растленной натуры своей, во всем сифилитическом, алчном, завистливом и ограниченном значении своем. И заметьте, что середь этих пороков, гнусностей... в груди западного человека, рядом с низкими страстями — дикая отвага и непримиримая злоба или, лучше, зависть. Из-за денег они могут подняться до героизма. [...] Вся Европа выйдет из фуг своих, будет втянута в общий разгром; пределы стран изменятся... национальности будут сломлены и оскорблены... Военный деспотизм заменит всякую законность и всякое управление» [27, 25, с. 109, 336]; [27, 5, с. 215—216]. Не прошло и века, как все это стало действительностью.

Бакунин в 70-х гг. прошлого века писал об «ученых», которые способны делать над людьми опыты, делаемые над кроликами, кошками и собаками. «Правда» от 7 мая 1945 г. подробно рассказала о таких опытах над людьми, производившимися «учеными» в Освенциме.

Самоубийца Крафт в «Подростке» Достоевского утверждал «на основании физиологии», что «русский народ есть народ второстепенный» и поэтому должен «послужить лишь материалом для более благородного племени». Прошло чуть более полвека, и Крафт-Розенберг опубликовал в Мюнхене книгу «Миф XX столетия», в которой бо́льшая часть народов земли, в том числе и русский, были отнесены «на основании физиологии» отчасти к «материалу для более благородного племени», отчасти к подлежащим уничтожению «отходам расового хаоса». Гитлер согласился с основной мыслью книги, но был недоволен названием и предлагал заменить слово «миф» словом «наука».

«Мы должны будем лгать», — говорит Инквизитор в «Братьях Карамазовых». И Инквизитор-Гитлер, разра-

батывая стратегию и тактику фашистской партии, писал: «...В большой лжи всегда имеется некоторый фактор убеждения. Народные массы... гораздо легче становятся жертвой большой лжи, чем малой... Возможность такой неистинности им даже не придет в голову, и они еще долго будут сомневаться в возможности столь неслыханной наглости и столь нечестного искажения, если даже оно будет кем-нибудь разоблачено, и по меньшей мере они все еще будут признавать что-то истинным; следовательно, от самой наглой лжи всегда что-то останется» [157, с. 175].

У Достоевского «бесы» мечтают об уничтожении «ста миллионов голов». «Бесы» фашизма в своих подсчетах того, какой ценой может быть достигнуто владычество фашистов над миром, колебались от 20 миллионов до 2 миллиардов «голов». Практически же они почти приблизились к цифре Достоевского: следствием развязанной ими бойни было 50 миллионов убитых и 20 миллионов искалеченных.

Ученик сократика Гегеля-Ницше Маякин в «Фоме Гордееве» Горького поучал молодого Фому: «...Что оно, лучше? Вперед людей уйти, выше их стать. Вот все и стараются достичь первого места в жизни... иной так, иной этак... но все обязательно хотят, чтоб их, как колокольни, издали было видать. [...] Все делай!.. Валяй, кто во что горазд! А для того — надо дать волю людям, свободу! Уж коли настало такое время, что всякий шибздик полагает про себя, будто он — все может и сотворен для полного распоряжения жизнью, — дать ему, стервецу, свободу! На, сукин сын, живи! [...] Тогда воспоследует такая комедия: почуяв, что узда с него снята, — зарвется человек выше своих ушей и пером полетит — и туда и сюда... Чудотворцем себя возомнит, и начнет он тогда дух свой испущать... А духа этого самого строительного со-всем в нем малая толика! Попыжится он день-другой, потопорщится во все стороны и — вскорости ослабнет, бедненький! Сердцевина-то гнилая в нем... Ту-ут его, голубчика, и поймают настоящие, достойные люди, которые могут... действительными штатскими хозяевами жизни быть... которые будут жизнью править не палкой, не пером, а пальцем да умом. Что, скажут, устали, господа? Что, скажут, не терпит селезенка настоящего-то жару? [...] Ну, так теперь вы, такие-ся-

кие, — молчать и не пищать! А то, как червей с дерева, стряхнем вас с земли! Цыц, голубчики! [...] Ну и тогда-то вот те, которые верх в сумятице возьмут, — жизнь на свой лад, по-умному и устроят... Не шаля-валя пойдет дело, а — как по нотам!» [32, 4, с. 286, 341]. 30 лет спустя появилась «Моя борьба» Гитлера, в которой проповедовалась такая же «наглая ложь» и тоже шла речь «о покорстве, силе, крови, об изнасиловании мира» (Т. Манн).

«Все и всякие угнетающие классы, — писал В. И. Ленин в 1915 г., — нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за «осуществимость» таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость» [2, 26, 237]. И фашизм еще раз доказал, что Ленин был прав. Фашистская партия с самого начала была союзом демагогии и дубинки, в котором лживые речи «попа» Гитлера подкреплялись террором палачей-штурмовиков СА.

Наша литература предсказала фашизм и вступила с ним в борьбу прежде, чем он обнаружил себя в качестве практической «воли к власти, к войне, к захвату, к мести» и появился в образе «мертвой головы». Именно поэтому она и смогла стать «каменщиком крепости невидимой, крепости души народной» (А. Толстой) в годы войны. Она не лежала в те годы на пыльных полках книгохранилищ. Она шла с солдатами и солдатом по пыльным дорогам войны, сражалась в окопах, в воздухе, на воде и под водой. Летопись истории войны дает немало тому доказательств. На ней воспитывались писатели-антифашисты. «...Только в дни Отечественной войны, в дни острой, незабываемой боли за родную землю и того сурового возмужания, которое пришло к нам перед лицом страшной угрозы всему дорогому, — вспоминал А. Т. Твардовский, — я, как должно быть, и многие другие люди моего поколения. увидел, что до сих

пор еще не знал Пушкина. Я вдруг почувствовал в полную меру своей души ни с чем не сравнимую силу пушкинского слова» [109, 5, 12].

Известно, какой популярностью пользовался и пользуется у писателей-антифашистов Достоевский. Советский литературовед И. Нусинов, как бы предчувствуя значение автора «Бесов» в будущей схватке, незадолго до нападения фашистской Германии на нашу страну писал: «Достоевский отнюдь не принадлежит к наследству, от которого мы должны отказаться. Наоборот, мы недостаточно используем наследие этого гениального писателя, которого Горький в некоторых отношениях ставил рядом с Шекспиром. Достоевский прежде всего русский гений. Но он, как Пушкин, как Толстой, как впоследствии Горький, синтезировал не один только русский, но и мировой опыт» [85, с. 380]. И этот синтез мирового опыта, осуществленный Достоевским, тоже весьма пригодился нашим писателям в годы войны. На страницах «Правды» и других газет военного времени была опубликована огромная документальная повесть, которую можно рассматривать как продолжение «Бесов» и «Великого инквизитора», и в которой действуют персонажи, как бы сошедшие со страниц романов Достоевского. Об этом свидетельствует и ее оглавление: «Гитлеровский план порабощения Европы», «Кто они», «Религиозные гонения в фашистской Германии», «Фашизм — лютый враг человечества», «Библия людоедов», «Фабрика смерти», «Фашистская пропаганда лжи», «Фашизм и женщина», «Лицо гитлеровской армии», «Клик-клак», «Фашистская тотальная война», «Путь одичания и озверения», «Германское крестьянство в кабале у фашизма», «Фашистская Германия — каторга для рабочих», «Кровавый шут на трибуне», «Откровенный страх гитлеровцев перед немецким народом», «Фашисты осквернили Ясную Поляну», «Гитлеровская Германия лопнет под тяжестью своих преступлений», «Волчья голова и волчий хвост», «О чудовищных преступлениях германского правительства в Освенциме» и т. д. Хорошей иллюстрацией к этой повести, написанной поистине кровью сердца как в прямом, так и в переносном смысле слова, является плакатная живопись военных лет [8].

---

[8] См., № 16, 87.

Сильное влияние оказал Достоевский и на зарубежную антифашистскую литературу, в частности, на таких писателей, как Ф. Кафка, Г. Манн, Т. Манн, Г. Гессе, Ф. Верфель, С. Цвейг, А. Цвейг, А. Деблин, Г. Фаллада, И. Рот, Р. Музиль, А. Зегерс [9].

По-настоящему почувствовали мы в годы «сурового возмужания» и силу слова Грибоедова, Лермонтова, Толстого, Гоголя, Герцена, Белинского и многих других наших писателей. 18 октября 1941 г., когда враг угрожал Москве, в «Правде» появилось стихотворение Р. Романа, в котором есть следующие строки:

Здесь русского духа ковалась победа.
Свободного духа, что мир озарил,
Здесь Лермонтов жил, здесь писал Грибоедов,
Толстой здесь трудился, здесь Гоголь творил.
Здесь Пушкин чеканил под небом московским
Слова, что и ныне горят и зовут,
Здесь бомбой стиха громыхал Маяковский,
Мы верим, мы знаем: враги не пройдут!
Здесь камни запомнили кровь Пугачева,
И Герцена слово, Белинского стон...

Вопрос о судьбах неосократизма, конечно, не исчерпывается историей фашизма, хотя и эту историю еще рано считать законченной. Как отмечается в новой редакции Программы КПСС, сегодня «на политическую арену все активнее выходит неофашизм» [4, с. 15] [10]. Вместе с тем имеются факты, свидетельствующие и о других сторонах этой проблемы. Выше уже говорилось о неосократизме О. Конта. Он имел последователей и в XX в.

«Основатель» прагматизма Ч. Пирс считал себя учеником Канта и тоже ограничивал знание, чтобы дать место вере. Одна из его статей так и называлась: «Внедрение веры». И вот как описывал он это «внедрение»: «Пусть действует воля государства вместо воли индивидуума. Создадим институт, который будет иметь своей целью обращать внимание народа на правильные доктрины, постоянно повторять их и прививать их молодежи и в то же время быть в состоянии выступать против изучения, защиты или выражения противоположных

---

[9] Подробнее об этом см. № 115.
[10] См. об этом также № 125, 164.

доктрин. Устраним из человеческих представлений все возможные причины духовных изменений. Будем держать их в состоянии невежества, чтобы они не могли получить некоторые возможности думать иначе, чем это они делают. Направим их страсти в определенную сторону, чтобы они относились к частным и необычным мнениям с ненавистью и ужасом. И тогда мы заставим молчать в страхе всех тех людей, которые отвергают установленную веру. Побудим народ отворачиваться от таких людей, мазать их дегтем и обваливать в перьях, установим инквизицию над образом мышления подозрительных людей, а когда будет установлена их виновность в том, что они придерживаются запрещенных верований, подвергнем их достойному наказанию. Если и тогда не будет достигнуто единство мышления, то остается применить испытанный способ создания единого мнения в стране — всеобщее избиение всех тех, кто не мыслит должным образом» [112, с. 33—34]. Американский марксист Г. Уэллс, приведя в своей книге о прагматизме это высказывание, не без основания заметил, что под такой решимостью к незнанию, к «закрытию окна» подписался бы, пожалуй, и Гитлер. Не мешает вспомнить в данной связи и замечание Б. Куклина о том, что история американской философии последнего века напоминает «главу истории послекантовского идеализма».

Не избежало влияния неосократизма и такое течение современной буржуазной философии, как экзистенциализм. С. Кьеркегора не без основания называли «датским Сократом». Он считал Сократа «величайшим из всех людей» [15, с. 64]. Его учение о «стадиях на жизненном пути» содержит немало и «философских крох» гегелевского сократизма. Несмотря на все филиппики против Философа, Кьеркегор нередко уподоблялся Дюрингу и философствовал «в клетке гегелевского схематизма категорий». И в этом смысле он был столь же мало основателем нового течения, как Конт и Пирс. М. Хайдеггер представлял, подобно Гегелю, всю историю западно-европейской философии как историю «платонизма», учил «бытию к смерти», утверждал вслед за Ницше, что «воля к власти» свойственна «всему сущему», был членом фашистской партии и призывал «идти за фюрером». Ж.-П. Сартр был сторонником декартов-

ского cogito ergo sum, называл «гениальной» мысль Гегеля о том, что каждый в своем бытии хочет сделать других зависимыми от себя [160, с. 293], шагал «путем отчаяния» и проповедовал «ничто». К. Ясперс относил Сократа и Канта к «образцовым (massgebenden)» философам и в книге «Великие философы» (1957) посвятил «великому учению Канта» около 200 страниц, т. е. намного больше, чем кому-либо. О его некритическом отношении к Ницше уже говорилось. К числу заслуг последнего Ясперс относил и его «великолепную» критику «морали» [148, с. 442]. Католический экзистенциалист Г. Марсель после появления в 1950 г. папской энциклики, осудившей экзистенциализм как несовместимое с христианством учение, переименовал свой экзистенциализм в «неосократизм»...

Что же касается современных, ориентирующихся на перспективу ядерной войны милитаристских доктрин, то они имеют по преимуществу неосократический характер, ибо все они продиктованы вышеупомянутым «стремлением к господству».

Все это подтверждает правильность определения неосократизма как «дурного идеализма» и как «системы принципиальной фальсификации», т. е. как чего-то не заслуживающего имени философии. Сегодня мы имеем еще больше оснований для утверждения, что неосократизм — это дорога, ведущая не в «царство блаженной жизни», как полагал Фихте, а в царство скорби и гибели. Это —

...Просторная
Дорога — торная,
Страстей раба,
По ней громадная,
К соблазну жадная
Идет толпа.
О жизни искренней,
О цели выспренней
Там мысль смешна.
Кипит там вечная,
Бесчеловечная
Вражда — война.
За блага бренные...
Там души пленные
Полны греха.
На вид блестящая,
Там жизнь мертвящая
К добру глуха.

Это — мизософия, заставляющая вспомнить и о словах Гоголя, сказанных по поводу подобного заблуждения. «Какие искривленные, глухие, узкие, непроходимые, заносящие далеко в сторону дороги, — писал Гоголь, — избирало человечество, стремясь достигнуть вечной истины... И сколько раз уже наведенные нисходившим с небес смыслом, они и тут умели отшатнуться и сбиться в сторону, умели среди бела дня попасть вновь в непроходимые захолустья, умели напустить вновь слепой туман друг другу в очи и, влачась вслед за болотными огнями, умели-таки добраться до пропасти, чтобы потом с ужасом спросить друг друга: «Где выход, где дорога?» [29, 6, с. 210—211].

Борьба с неосократизмом придает нашей литературе прошлого века значение непреходящей ценности сегодня и будет придавать до тех пор, пока эта идеология не перестанет оказывать свое тлетворное влияние на общественную жизнь. Значение ее полемики состоит еще и в том, что она не ограничивалась отрицанием. Она противопоставила неосократизму «другую дорогу»:

Другая — тесная,
Дорога честная,
  По ней идут
Лишь души сильные,
Любвеобильные,
  На бой, на труд.
За обойденного,
За угнетенного,
  Стань в их ряды.
Иди к униженным,
Иди к обиженным —
  Там нужен ты:

Она противопоставила неосократизму «жаркую проповедь общечеловеческой правды» (Горький), и в этом проявился ее «полемический талант» (Ленин). И остается в силе сказанное Якубом Коласом в стихотворении «Памяти Л. Н. Толстого»:

Ты ушел с дороги жизни —
  Стала ночь темнее,
Царство тьмы, неправды,
  Что над нами веет...
Ты ушел с дороги жизни,
  Ну а все ж душою
С нами будешь, вечно будешь
  Звать на бой нас с тьмою.

Эти слова с не меньшим правом можно отнести и к Пушкину, девизом которого было «Да здравствует солнце, да скроется тьма!», и к Станкевичу, и к Белинскому, и ко всей нашей «святой» (Т. Манн) литературе.

Приложение

ЛИЧНОСТЬ И РОЛЬ, ИЛИ К ВОПРОСУ О ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ

Немецкая философия конца XVIII — начала XIX вв. была современницей французской буржуазной революции и наполеоновских войн. Она по-своему отразила процесс утверждения капитализма и превращения буржуазии в господствующий класс. Фихте, например, представлял свою эпоху как эпоху борьбы двух «миров»: «мира тьмы» и «мира света». Гегель характеризовал ее как эпоху, отличающуюся «расколотостью жизни и сознания». Отсюда и противоречивость философии этой эпохи, отсюда и те поистине кричащие противоречия, которые были свойственны Канту, Фихте, Шеллингу и Гегелю: с одной стороны, критика «чистого разума» и «апологетика нечистого разума», а с другой — критика самой этой критики и апологетики; с одной стороны, самая реакционная метафизика и маниловщина, с другой — глубокая диалектика и трезвый исторический реализм; с одной стороны, спекулятивный идеализм, антидемократизм и явный антигуманизм, с другой — классическая философия, демократизм и гуманизм; с одной стороны, сократизм, с другой — христианство; с одной стороны, Гегель — «атеист и антихрист», с другой — Гегель — христианин и т. д.

Ключом к пониманию неоднозначности и противоречивости немецкой философии этой эпохи может служить ролевая теория личности философа, намеки на которую встречаются уже у Фейербаха и даже у Платона, писавшего о «трагедии и комедии жизни», в которых люди играют роли, отведенные им судьбой или богами. Фейербах, следуя за Платоном, сравнивал философа с актером, игравшим роль злодея и уподобляющемся хромому дьяволу Лесажа, который водит своих учеников по

самым высоким крышам человеческих жилищ, заглядывает в щели плотно закрытых ставень и показывает жильцов при совершении ими самых тайных дел и в самых скандальных ситуациях.

Бывают несчастья, которые, как утверждал еще Демокрит, оказываются хорошими учителями благоразумия. Бывают заблуждения, которые доказывают истину и тогда, когда все другие доказательства утрачивают силу, когда находит затмение и человеческий разум закрывает для истины все свои окна и двери. Для истины тогда не остается ничего другого, как доказывать свою правоту методом от противного, т. е. предлагать неверный путь и блуждания как доказательство истинности верного пути. «Тебя не устраивает спасительный путь, и ты хочешь, чтобы я указал тебе другой. Что ж, я выполню твою просьбу и покажу тебе дорогу, на которую ты стремишься, но знай: твоим учителем отныне будет несчастье, и нет гарантий, что ты не погибнешь и не станешь пищей для людоедов». — Так говорит и поступает философ, когда он заносится в список изгнанников и подвергается остракизму. Когда роль добродетельного человека становится многим чуждой и непонятной, ему ничего не остается как играть роль «злого» Сократа, который учит «безобразно-постыдное добрым считать, а добро — пустяком».

Но Сократ, играющий роль злодея, не злодей. Напротив, делая злые мысли и намерения других предметом общественного внимания, он не только обезвреживает их, но и делает шаг к истине. Человек совершает дурные поступки потому, что в его голове получают перевес дурные мысли и его сознание искажено заблуждениями. Причем самыми опасными и вредными являются заблуждения неосознанные, заблуждения, бессознательно принимаемые на веру в качестве истин. Высказанное заблуждение обезврежено наполовину уже тем, что оно высказано, ибо в качестве такого содержит возможность критики и преодоления. Высказывание и опубликование заблуждения есть начало его критики. Сократ, высказывающий заблуждение, был и его критиком. Это же следует сказать о Канте, Фихте, Шеллинге и Гегеле. И не важно, что актер говорит от первого лица, важно, что он высказывает чужие мысли, причем нередко такие, о которых их подлинные сторонники и практики молчат. Он

идет, следовательно, впереди их и предсказывает будущее.

Учение, излагаемое Сократом в платоновском «Государстве», было, конечно, ошибочным. Но это было не только и не столько его заблуждение. Всякая эпоха, как справедливо писал Гегель, имеет ту философию, которая ей больше всего подходит, и всякий философ является ее сыном. Среди них встречаются и такие, которые относятся к своей матери как пьяные к трезвеннице: что у последней на уме, то у них на языке. Они, как дети, не умеют хранить тайн и все тайное делают явным. Ошибка судей Сократа состояла в том, что они приняли актера за злодея. Не исключено и то, что им не нравилась его откровенность. Между образами Сократа у Аристофана и Платона, с одной стороны, и у Ксенофонта — с другой, та разница, что первые имели в виду роль, а последний — личность актера. Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель в этом смысле разделили участь Сократа: они тоже стали предметом диаметрально противоположных оценок. И отделение личности от роли здесь также необходимо. Мы должны сделать это, чтобы не повторить ошибки судей Сократа и не спутать Сократа с сократизмом, а Гегеля со спекулятивным идеализмом. Ибо роль, сыгранная Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем, была аналогична роли Сократа.

Сравнивая современную ему философию с древней, Фейербах как-то заметил, что первая отличается от последней тем же, чем взрослый отличается от ребенка, т. е. лишь большей опытностью или тем, что она обладает более сложным и глубоким сознанием, чем древние, философии которых свойственна непосредственность и простота. И если учесть, что кратчайшим путем познания является движение от простого к сложному и от известного к неизвестному, то нетрудно представить значение знания древней философии для познания более сложного и глубокого сознания позднейших систем. С этим связан, очевидно, и незатухающий интерес к истории древнегреческой мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд.
3. О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв. // Большевик. 1944. Т. 7—8. С. 14—19.
4. Программа Коммунистической партии Советского Союза: новая редакция принята XXVII съездом КПСС. М., 1986.
5. Александров Г. Ф. История западно-европейской философии. М.; Л. 1946.
6. Аржанов М. А. Гегельянство на службе германского фашизма. М., 1933.
7. Бакунин М. А. Собр. соч. и писем: В 4 т. — М., 1934—1935.
8. Бакунин М. А. Избранные сочинения: В 5 т. Пг. 1919—1921.
9. Бакунин М. Бог и государство. Пг. 1918.
10. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М. 1953—1959.
11. Белинский о Гоголе. М., 1949.
12. Бернардинер Б. М. Философия Ницше и фашизм. М.; Л., 1934.
13. Библиотека В. А. Жуковского в Томске: В 2 т. Томск. 1978—1984.
14. Благой Д. Д. Мастерство Пушкина. М. 1955.
15. Быховский Б. Э. Кьеркегор. М., 1972.
16. Великая Отечественная война 1941—1945: Плакаты. Л., 1980.
17. Вестник Европы. 1894. Т. 1—12.
18. Вестник Европы. 1913. Т. 1—12.
19. Ветловская В. Е. Поэтика романа «Братья Карамазовы». Л., 1977.
20. Власенко К. И. Идейное наследие русских революционных демократов в оценке буржуазной историографии. // Актуальные проблемы философии народов СССР. М., 1972. С. 58—105.
21. Водзинский Е. И. Русское неокантианство конца XIX — начала XX веков. Л., 1966.
22. Володин А. И. Герцен и Гегель. // Проблемы изучения Герцена. М. 1963. С. 82—121.
23. Галкин А. А. Германский фашизм. М. 1967.

24. Гегель. Соч.: В 14 т. М. 1930—1958.
25. Гегель и философия в России. 30-е годы XIX в. — 20-е годы XX в. М. 1974.
26. Гейне Г. Полн. собр. соч.: В 12 т. М.; Л. 1935—1949.
27. Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М. 1954—1966.
28. Гете И. В. Избр. философ. произв. М. 1964.
29. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М. 1951—1952.
30. Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. М. 1963.
31. Горький М. О литературе. М. 1953.
32. Горький М. Полн. собр. соч. Художественные произведения. В 25 т. М. 1968—1976.
33. Гуляев Н. А. В. Г. Белинский и зарубежная эстетика его времени. Казань 1961.
34. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб. 1889.
35. Декарт Р. Избр. произв. М. 1950.
36. Дело Чернышевского: Сб. документов. Саратов. 1968.
37. Демченко А. А. Н. Г. Чернышевский. Научная биография: В 2 т. Саратов. 1978—1984.
38. Джангирян В. Г. Критика англо-американской буржуазной историографии М. А. Бакунина и бакунизма. М. 1978.
39. Дмитровский А. З. Кант и русская общественная мысль в первой половине XIX века. // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3. С. 88—95.
40. Дмитровский А. З. Белинский и Кант. // Кантовский сборник. Калининград. 1983. Вып. 8. С. 105—113.
41. Добролюбов Н. А. Полн. собр. соч.: В 6 т. М.; Л. 1934—1941.
42. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л. 1972—1984.
43. Дюкло Ж. Бакунин и Маркс. Тень и свет. М. 1975.
44. Из истории русской философии XIX — начала XX вв. М. 1969.
45. Иовчук М. Т. Белинский, его философские и социально-политические взгляды. М. 1939.
46. Иовчук М. Т. А. И. Герцен (философские и социально-политические взгляды). М. 1945.
47. Иовчук М. Мировоззрение В. Г. Белинского.//Большевик. 1948. Т. 6. С. 163—183.
48. Иовчук М. Т. Диалектика Гегеля и русская домарксистская философия XIX в. // Русская прогрессивная философская мысль XIX в. (30—60-е гг.). М. 1959. С. 269—314.
49. Каменский З. А. Кант в России. // Философия Канта и современность. М. 1974. С. 289—328.
50. Каменский З. А. Московский кружок любомудров. М. 1980.
51 Каменский З. А. Русская философия начала XIX в. и Шеллинг. М. 1980.
52. Каменский З. А. Николай Станкевич и Иммануил Кант. // Кантовский сборник. Калининград. 1983. Вып. 8. С. 100—105.
53. Кант И. Религия в пределах только разума. СПб. 1908.
54. Кант И. Соч.: В 6 т. М. 1963—1966.
55. Кант И. Трактаты и письма. М. 1980.
56. Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М. 1861.
57. Кирпотин В. Достоевский и Белинский. М. 1960.

58. Кирпотин В. Я. «Братья Карамазовы» как философский роман. // Вопросы литературы. 1983. Т. 12. С. 106—135.
59. Корнилов А. А. Годы странствий Михаила Бакунина. М. 1925.
60. Кулешов В. И. История русской критики XVIII — начала XX вв. М. 1984.
61. Куприянова Е. Н., Макогоненко Г. П. Национальное своеобразие русской литературы. Л. 1976.
62. Лаврецкий А. Эстетика Белинского. М. 1959.
63. Ламетри Ж. О. Соч. М. 1976.
64. Лейбин В. М. «Модели мира» и образ человека. Критический анализ идей Римского клуба. М. 1982.
65. Леонтьев К. Собр. соч.: В 8 т. М. 1912.
66. Локк Д. Избр. философ. произв.: В 2 т. М. 1960.
67. Литературное наследство: В 96 т. М. 1931—1985.
68. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М. 1983.
69. Макогоненко Г. П. Творчество А. С. Пушкина в 1830-е гг. Л. 1974.
70. Макогоненко Г. П. Гоголь и Пушкин. Л. 1985.
71. Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. М. 1959—1961 г.
72. Манн Ю. В кружке Станкевича. М. 1983.
73. Манфред А. З. Наполеон Бонапарт. М. 1971.
74. Мезенцев П. А. Белинский. Проблемы идейного развития творческого наследия. М. 1957.
75. Мезенцев П. А. Белинский и русская литература. М. 1965.
76. Мельников Д., Черная Л. Преступник номер 1. Нацистский режим и его фюрер. М. 1983.
77. Менцель В. Немецкая словесность: В 2 т. СПб. 1837.
78. Моисеев П. И. Критика философии М. Бакунина и современность. Иркутск. 1981.
79. Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. М. 1948—1953.
80. Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. М. 1955—1956.
81. Ницше Ф. Собр. соч.: В 11 т. М. 1900—1903.
82. Новиков А. И. Ленинизм и прогрессивные традиции русской общественной мысли. Л. 1965.
83. Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: В 2 т. Киев. 1860.
84. Нович И. Молодой Герцен. М. 1980.
85. Нусинов И. Пушкин и мировая литература. М. 1941.
86. Ойзерман Т. И. Диалектический материализм и история философии. М. 1979.
87. Окна ТАСС 1941—1945. М. 1970.
88. Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР: В 2 т. М. 1955.
89. Переписка Николая Владимировича Станкевича. М. 1914.
90. Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. Женева. 1896.
91. Платон. Соч: В 3 т. М. 1968—1972.
92. Плеханов Г. В. Избр. философ. произв.: В 5 т. М. 1956—1958.
93. Полонский В. Михаил Александрович Бакунин. М. 1920.
94. Поляков М. Я. Белинский в Москве. М. 1948.

95. Попов С. И. Социализм и оптимизм. М. 1981.
96. Пруцков Н. И. Историко-сравнительный анализ произведений художественной литературы. Л. 1974.
97. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Л. 1977—1979.
98. Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. М.; Л. 1938—1952.
99. Розенталь М. М. Философские взгляды Н. Г. Чернышевского. М. 1948.
100. Русский вестник. 1903. С. 283—288.
101. Русское богатство. 1894. Т. 1—12.
102. Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. СПб. 1911—1914.
103. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. СПб. 1904.
104. Соловьев В. С. Письма: В 4 т. СПб; Пг. 1908—1923.
105. Стеклов Ю. М. Михаил Александрович Бакунин. Его жизнь и деятельность. Т. 1—4. М.; Л. 1926—1927.
106. Станкевич Н. В. Переписка его и биография, написанная П. В. Анненковым. М. 1857.
107. Степанов В. И. Философские и социологические воззрения В. Г. Белинского. Минск, 1959.
108. Сухотина Л. Г. Проблемы русской революционной демократии в современной английской и американской буржуазной историографии. Томск, 1983.
109. Твардовский А. Т. Собр. соч.: В 6 т. М. 1976—1983.
110. Тевзадзе Г. Кант и Фихте в «Фаусте» Гете. // Кантовский сборник. Калининград. 1982. С. 79—89.
111. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л. 1928—1958.
112. Уэллс Г. Прагматизм — философия империализма. М. 1955.
113. Фейербах Л. Избр. философ. произв.: В 2 т. М. 1955.
114. Фридлендер Г. М. Литература в движении времени. М. 1983.
115. Фридлендер Г. М. Достоевский и мировая литература. Л. 1985.
116. Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. М. 1939—1953.
117. Чесноков Д. И. Мировоззрение Герцена. М. 1948.
118. Чичерин Б. Н. Путешествие за границу. М. 1932.
119. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. М. 1936.
120. Шиллер И. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л. 1937—1950.
121. Шкуринов П. С. П. Я. Чаадаев. Жизнь, деятельность, мировоззрение. М. 1960.
122. Эйдельман И. Я. Герцен против самодержавия. Секретная политическая история России XVIII—XIX вв. и Вольная печать. М. 1984.
123. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: В 41 т. СПб. 1890—1905.
124. Янушкевич А. С. Этапы и проблемы творческой эволюции В. А. Жуковского. Томск. 1985.
125. Abendroth W. u. a. Wie Faschismus ensteht — und verhindert wird. Frankfurt am Mein, 1980.

126. Biedermann G., Lange E. Zur Religionskritik der klassischen deutschen Philosophie. // Deutsche Zeitschrift für Philosophi 1978. nf. 10. SS. 1262—1278.
127. Beyer W. Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Berlin. 1970.
128. Comte Au. Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de L'Humanite: Vol. I—IV. P. 1851—1854.
129. Der Streit um Hegel bei den Slawen. Praga. 1967.
130. Dühring E. Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung. Leipzig. 1875.
131. Eckermann J. P. Gespräche mit Goethe in der letzten Jahren seines Lebens. Leipzig, 1968.
132. Feuerbach L. Gesammelte Werke: Bd. 1—12. B. 1967—1982.
133. Feuerbach L. Sämmtliche Werke: Bd. 1—10. Stuttgart. 1903—1911.
134. Fichte J. G. Sämmtliche Werke: Bd. 1—8. B. 1845—1846.
135. Goethe J. W. Faust: Bd. 1—2. Leipzig. 1966.
136. Hartmann E. Ausgewählte Werke: Bd. 1—13. Leipzig. 1886—1901.
137. Hartung G. Literatur und Ästhetik des deutschen Faschismus. B. 1983.
138. Hegel G. Sämtliche Werke: Bd. 1—21. Leipzig 1911—1940.
139. Hegel G. Ästhetik: Bd. 1—2. B.; Weimar, 1965.
140. Hegel G. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. B. 1956.
141. Hegel G. Die Vernunft in der Geschichte. B., 1966.
142. Hegel G. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Bd. 3—4. B. 1970.
143. Hegel G. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Bd. 1—3. B. 1971.
144. Hegel G. Phänomenologie des Geistes. B. 1975.
145. Hegel-Bibliographie. New York; London; P. 1980.
146. Hotho H. Vorstudien für Leben und Kunst. B. 1835.
147. Hellwald F. Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. Leiprig. 1898.
148. Jaspers K. Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. B. 1947.
149. Levy H. Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie. Charlottenburg. 1916.
150. Löwith K. Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart. 1964.
151. Lukacs G. Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. B.; Weimar. 1984.
152. Moog W. Hegel und die hegelsche Schule. München. 1930.
153. Michelet K. Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph. Leipzig. 1870.
154. Negt O. Die Konstituirung der Soziologie als Ordnungswissenschaft. Frankfurt; Köln, 1974.
155. Nitzsches Werke: Bd. 1—10. Leipzig. 1896—1899.
156. Nietzsche F. Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe. Leipzig. 1911.

157. Petzold J. Die Demagogie der Hitlerfaschismus. B. 1982.
158. Richard L. Deutscher Faschismus und Kultur. B. 1982.
159. Rosenkranz K. Hegel's Leben. B. 1844.
160. Sartre J.-P. L'être et le néant. P. 1943.
161. Schelling F. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1966.
162. Skarga B. Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim. Warszawa. 1967.
163. Studia filozoficzne. 1975, t. 1—12.
164. Studia nad Faszyzmen i zbrodniami hitlerowskimi: t. 1—9. Wroclaw, 1974—1985.
165. Verhandlungen des ersten Hegelkongress von 22 bis 29 April, 1930. Jm Haag. Tübingen; Haag. 1931.
166. Zachariasz A. Poecie ducha obiektywnego w filozofii W. Diltheya na tle mýsli G. Hegla, H. Rickerta i N. Hartmanna.// Studia filozoficzne, 1984. t. 8. SS. 29—49.
167. Zahn L. Die letzte Epoche der Philosophie. Von Hegel bis Habermas. Stuttgart. 1976.
168. Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. 1935. Bd. 1—4.
169. Ziegengeist G. Wissarion Belinskij Kritik der Hegelschen Philosophie. (1840—1843).//Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1955. Hf. 4. S. 423—450.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 5
А. С. Пушкин 24
Н. В. Станкевич 46
В. Г. Белинский 61
М. А. Бакунин 90
А. И. Герцен 113
Н. Г. Чернышевский 129
Ф. М. Достоевский 151
В. С. Соловьев 168
Вместо заключения, или Нéчто о судьбах неосократизма в XX в. 181
Приложение. Личность и роль, или к вопросу о противоречивости немецкой философии и исторических параллелях . . . 197
Литература 200

Владимир Георгиевич Томилов

БОРЬБА С НЕОСОКРАТИЗМОМ
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX ВЕКА

Редактор **Л. П. Цыганкова**
Художественный редактор **Р. М. Вазиев**
Технический редактор **Г. Н. Гридина**
Корректор **Г. П. Орлова**

ИБ № 1919

Сдано в набор 04.01.87 г. Подписано к печати 20.04.88 г. К306137. Формат 84×108 1/32. Бумага типографская № 3. Литературная гарнитура. Высокая печать. Печ. л. 6,5. Усл. печ. л. 10,92. Уч.-изд. л. 11,2. Тираж 1 000 экз. Заказ 391. Цена 1 р. 70 к.

Издательство ТГУ, 634029, Томск, ул. Никитина, 4.
Типография «Красноярский рабочий», г. Красноярск, пр. Мира, 91.

Томский государственный университет
Научная библиотека 00014116

1 р. 70 к.