

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Южно-Уральский государственный университет  
Кафедра «Социально-гуманитарные и правовые дисциплины»

Ю.я7  
Н162

В.Я. Нагевичене

**РУССКИЕ «ЗАПАДНИКИ»: ИХ СУДЬБЫ И ВЗГЛЯДЫ**

Учебное пособие

Челябинск  
Издательский центр ЮУрГУ  
2016

ББК Ю.я7  
Н162

*Одобрено*  
*Учебно-методической комиссией филиала ЮУрГУ в г. Миассе*

*Рецензенты: Мясникова Л.А., Коркунова О.В.*

**Нагевичене В.Я.**

Н162 Русские «западники»: их судьбы и взгляды: учебное пособие  
В.Я. Нагевичене. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2016. – 65 с.

В данном учебном пособии рассматриваются биографии, а также философские, социологические, эстетические, этические и религиозные взгляды русских философов XIX века, представляющих собой альтернативу философии славянофилов.

В учебном пособии представлен процесс формирования западнической концепции дворянства России, а также судьбы и взгляды Чаадаева П.Я. – предтечи «западников», Белинского В.Г., Герцена А.И., Чернышевского Н.Г., Добролюбова А.Н.

Данная концепция западников как альтернативы славянофилов является и на сегодняшний день очень актуальной в нашей российской действительности, которая поможет студентам осмыслить и проанализировать философские и социологические взгляды, определяющие многие отношения России и Европы.

ББК Ю.я7

Издательский центр ЮУрГУ, 2016

## ВВЕДЕНИЕ

Западничество – течение русской общественно-политической мысли, которое оформилось в 40-х годах XIX века в полемике со славянофилами. Выступая за преодоление исторической отсталости России от стран Запада, сторонники западничества отстаивали необходимость развития России по пути западной цивилизации.

Западничество с момента своего возникновения не представляло цельного мировоззрения в рамках единой общественно-политической мысли. Родоначальником западничества считают Петра Яковлевича Чаадаева, который сформулировал в 30-е годы антитезу России и Запада. Он считался консервативным романтиком по изложению своих мыслей в произведении «Философические письма». Его мировоззрение было пронизано пессимизмом в отношении возможностей наверстать упущенное Россией по отношению к Европе, в силу того, что сразу Россией был принят путь восточного христианства и восточного деспотизма. Развитие, по Чаадаеву, предполагает целостность, элемент органичности, преемственности, а не заимствование чужих идей на отечественную почву, как элементов чужой культуры, так и технологических инноваций. Чаадаев в своих взглядах оставался одинокой фигурой.

Русская философия XIX века была антропоцентрична, то есть философская рефлексия пыталась именно в человеке увидеть «меру вещей». Антропоцентризм закономерно приводит к этноцентрическим построениям, выдвигающим на первый план поиск и обоснование причин и закономерностей существования и развития социальных общностей, в которых органически реализуется человек. Этническое, национальное самоосмысление концентрируется на поисках имманентных для данного народа путей развития, а через них – на выявление «правды истории», то есть глобальных законов исторического развития. Именно это привело в 20 – 40-е годы XIX столетия к возникновению славянофильских и западных доктрин. Дело было не только в том, что славянофилы идеализировали допетровскую Русь и ратовали за возврат в патриархальное общество, а западники сознательно выбирали европейскую модель развития, магистраль для человечества путь. Такие оценки были широко распространены в советской историографии, легко трансформировались в утверждения о прогрессивности западников и реакционности славянофилов. Хотя процесс поляризации славянофилов и западников растянулся на десятилетия, медленные и неуклонные расхождения между двумя направлениями оформлялись на единой основе, состоящей в поисках путей исторического развития России. Оба направления осознавали свое единство, так как критически оценивали крепостническую Россию и дистанцировались от власти. Расходились западники и славянофилы в понимании исторического процесса, его закономерностей и движущих сил, смыслов и целей исторического бытия, конкретных путей развития конкретного народа. Расходились и в философских основаниях своего мировоззрения, ибо

славянофилы твердо стояли на почве религиозной философии, а западники разделяли основополагающие идеи западноевропейской рационалистической традиции, вплоть до материализма. Славянофилы были знатоками европейской философии, испытывали плодотворное влияние идей немецких философов, прежде всего Шеллинга, а западники, мучительно размышляя и обобщая русский религиозный опыт, приходили к пониманию исторической уникальности России, прибегая к понятию «русский социализм». Эти направления, господствовавшие в духовной жизни России на протяжении всего XIX века, осознавали себя, скорее всего, «друзьями-врагами», нежели непримиримыми антиподами: будучи союзниками, в самой постановке этого вопроса о будущем России, западники и славянофилы давали концептуально противоположные ответы на этот вопрос.

Пожалуй, первой цельной западной концепцией была философия истории П.Я. Чаадаева, хотя фактически в полемике вокруг его идей формировались взгляды «типичных» западников: В.Г. Белинского, А.И. Герцена, В.П. Боткина, М.А. Бакунина и других.

Однако в полный голос западничество проявило себя в статье Белинского под заголовком «Россия до Петра Великого», ставшим манифестом западничества. Западники критиковали славянофилов за противопоставление исторических путей развития Европы и России, за идеализацию ими старых порядков, патриархальных устоев и общинного быта, выступая в качестве поборников идеалов европейского просвещения – индивидуальной свободы и общественного прогресса. По их мнению, реформы Петра не прервали русской исторической традиции, но способствовали принятию Россией «плодов гражданственности и просвещения» (Кавелин), перенесли на русскую почву идеалы европейской цивилизации – «живую веру в прогресс... сознание человеческого достоинства» (Белинский) [1].

### **Библиографический список**

1. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – 1311 с.

### **Глава 1**

## **ФОРМИРОВАНИЕ РЕВОЛЮЦИОННОГО ДЕМОКРАТИЗМА (ЗАПАДНИЧЕСТВА) В РОССИИ**

Чаадаев разбудил мыслящих представителей России, болеющих за судьбу страны и ее положение в структуре цивилизации. Происходили энергичные поиски решения вопроса о месте России в мире, о ее настоящем и будущем. Это привело к определенной дихотомии мышления среди русских интеллигентов, которые раскололись на славянофилов и западников.

Мыслители «западного» направления, в отличие от славянофилов, доказывающих радикальное отличие русского духовного характера, русской культуры от духовности и культуры Запада, полагали, что все недостатки

развития страны происходят от того, что она не следует принципам, которые определяют историческое, культурное и цивилизационное развитие стран Запада.

Эти две мыслящие группировки достаточно четко противостояли друг другу в своих конкретных философских идеях, но не стоит преувеличивать их «партийных» разногласий, связанных с противостоянием «Россия – Запад». Славянофилы не отрицали высокий прогресс в материальной и нравственной сферах, достигнутых на Западе в течении столетий своего развития, но считали, что этот прогресс приведет к упадку в главной, духовной сфере из-за господства в мировоззрении рационализма, формальной законности... С другой стороны, славянофилы боялись резко критиковать недостатки российской империи, ее истории и культуры.

Западники тоже признавали значительные различия России и Запада, специфику исторических судеб и тоже критически относились к дальнейшему прогрессу западной цивилизации.

Было общее убеждение западников и славянофилов в значительном различии эмпирической судьбы России от исторического пути Западной Европы. Но в отношении причин указанного различия существовало значительное размежевание. Славянофилы видели это различие в духовном характере наций России и Запада и не хотели походить него. Западники признавали универсальность общих законов для развития всех стран. Россия готова идти в этом направлении, но сам Запад отказался выполнять это предписание истории.

Значительное различие между славянофилами и западниками было в понимании основных ценностей, определяющих социальную и личную жизнь человека.

Различие учений западников и славянофилов заключалось в следующем:

1. Философскими истоками западничества является идеализм Шеллинга и Гегеля, а у славянофилов – восточная православная патристика.

2. Концепция мирового развития западничества заключалась в том, что существует единый общечеловеческий путь развития (концепция глобальной культуры), а у славянофилов – у разных народов возможны различные пути развития (концепция локальных культур).

3. По отношению к историческому пути развития западники полагали, что Россия идет по тому же пути развития, что и Запад, но несколько отстает от него. А славянофилы полагали, что у России свой особый путь развития, отличный от западного.

4. Отношение к петровским преобразованиям у западников было положительным, они ускорили, якобы, общее развитие России. А у славянофилов отношение к этим преобразованиям было отрицательным. Они считали, что Петр «столкнул» Россию с ее особого пути развития в сторону подражания Западу.

5. Западники равнодушно относились к религии и церкви, критически относились к православию, а славянофилы относились к православию очень трепетно, они видели в нем основу духовной и социальной жизни.

6. По отношению к крепостному праву у западников было негативное отношение, от него необходимо избавиться, идя по пути просвещения и нравственного совершенствования дворян. Славянофилы тоже считали, что от крепостничества необходимо освободиться, но с помощью реформ «сверху», то есть с помощью царской власти.

### **Дворяне – западники**

Одним из представителей первоначальных западников был Николай Владимирович Станкевич (1813 – 1840), будучи студентом Московского университета, он создал кружок «любомудров» по изучению философии Шеллинга, Фихте, Гегеля. Этот кружок посещали Белинский, Боткин, Бакунин и многие другие. Члены кружка отрицали необходимость существования крепостного права в России, презирали официальную идеологию царизма, призывали к просвещению и гуманизму, к нравственному самосовершенствованию личности. Проблему освобождения народа от крепостничества они пытались решить через просвещение, умственного и нравственного совершенствования дворян.

Соратники кружка Станкевича были представителями объективного идеализма, полагая, что окружающий мир является результатом деятельности абсолютного разума. Философию они рассматривали как «ход от конечного к абсолютному» и считали ее высочайшей из всех наук, вырабатывающей для конкретных наук метод, который показывает человечеству «цель жизни» и путь к достижению этой цели.

Кружок Станкевича сыграл значительную роль в распространении немецкой философии объективного идеализма.

Тимофей Николаевич Грановский (1813 – 1855) – историк, профессор Московского государственного университета выступал с критикой славянофильской концепции, утверждая, что каждый народ может приобщиться к «всемирно-исторической жизни», ибо это предопределяет всемирный дух в историческом процессе. В обществе Грановский считал, что важную роль играют исторические личности, угадывающие потребности своего времени, и географическая среда. Общество развивается постоянно, поскольку в нем идет бесконечная борьба прогрессивных и реакционных сил, поэтому он выступал за постепенный прогресс, за просвещение и реформы.

Грановский Т.Н. считал, что XVIII век дал всем народам место в истории (сделал их историческими народами), что каждый из них идет в историческом процессе туда, куда ведет его провидение. Исторический процесс пытался трактовать как диалектику необходимости и свободы. Разделяя идею «старых» и «молодых» народов, он утверждал, что в бесконечной преемственности истории постоянно происходит смена «лидеров», то есть тех народов, которые,

наследуя предшествующие достижения, способны внести новое начало в историческую жизнь. Восприятие «нового» является условием «удержания» «одряхлевших народов» в историческом процессе. Цель последнего – утверждение такого общества, которое будет сообразно требованиям свободной личности [1, с. 253].

### **Помещичье-буржуазные либералы-западники**

В 40 – 60-х годах XIX века в России формируется идеология помещичье-буржуазного либерализма. Идеологами этого направления становятся Василий Петрович Боткин (1811 – 1869), Павел Васильевич Анненков (1812 – 1887), Константин Дмитриевич Кавелин (1818 – 1885), Александр Васильевич Дружинин (1824 – 1864), Михаил Никифорович Катков (1818 – 1887) и другие.

В 40-х годах либералы еще не четко отмежевались от революционных демократов и по многим вопросам критиковали крепостничество и реакцию за отсутствие в стране свободы слова, печати, собраний и кружков... Либералы спорили с крепостниками из-за меры и форм уступок крепостному крестьянину, но признавали незыблемой собственность и власть помещиков. Они были испуганы результатами революции 1848 года на Западе и нарастающим движением 50 – 60-х годов в России, поэтому осуждали отмену частной помещичьей собственности, а также революционно-демократические преобразования в стране.

Либералы рабски преклонялись перед западноевропейскими буржуазными порядками, определяя свой идеал буржуазным парламентаризмом. Они поддерживали крестьянскую реформу, проводимую «сверху» в угоду помещикам, прославляли царя и помещиков за «мудрость» в решении этого крестьянского вопроса. Они хотели освободить Россию «сверху», не нарушая ни монархии царя, ни землевладения помещиков, побуждая их только к «уступкам времени».

Боткин, Анненков, Катков в молодости дружили с Белинским, Герценом, Бакуниным, но позднее разошлись с ними во взглядах.

Либералы проповедовали идеалистические учения, нападали на социалистические теории, выступили против материалистической эстетики демократов, против «общественного реализма», отстаивали теорию «артистического» или «чистого» искусства.

Катков пропагандировал религиозно-мистические идеи «философии Откровения» Шеллинга, негодовал против материализма и атеизма.

Затем западники перешли к открытой травле Герцена, Чернышевского, Добролюбова, а в начале 60-х годов встали на позицию национализма, шовинизма и черносотенства.

В социологии они стояли на позициях Конта, Бокля и Милля, видя в их учении последнее слово науки.

## Глава 2

### ЧААДАЕВ ПЕТР ЯКОВЛЕВИЧ – ПРЕДТЕЧА РУССКОГО ЗАПАДНИЧЕСТВА

В идейной борьбе 30 – 40-х годов XIX века значительное место занимали взгляды дворянских просветителей, принадлежащие Петру Яковлевичу Чаадаеву (1794 – 1856), Николаю Владимиру Станкевичу (1813 – 1840), Тимофею Николаевичу Грановскому (1813 – 1855), которые легли в основу формирования в истории русской философии западничества, как альтернативы славянофильству.

Чаадаев – потомок русских аристократов, граф. После смерти своих родителей он, вместе с братом был взят на воспитание дядей, получил прекрасное домашнее образование, а затем учился в Московском университете.

Был участником Отечественной войны 1812 года, принимал бой на Бородинском поле, дружил с Денисом Давыдовым.

До 1825 г. Чаадаев был связан с декабристами, разделял их антикрепостнические идеи, что нашло свое отражение в его первом «Философическом письме». Чаадаев участвовал в декабристских организациях «Союз благоденствия», «Северное общество», но быстро отошел от них.

В 1823 – 26 годах много путешествовал по Европе, так как после войны был оставлен во Франции на работе при русском посольстве. За границей Чаадаев изучал философию, историю, религию. Именно в это время начинаются его религиозные искания. В январе 1826 года, будучи уже на работе по дипломатической линии в Польше, Чаадаев узнал о восстании декабристов на Сенатской площади, приехал в Санкт-Петербург, где его подвергли допросу и отправили в Семеоновский полк, в котором раньше служил Чаадаев. Николай I пытался через него выяснить ситуацию, о якобы готовящемся там восстании. Оттуда Чаадаев приехал с проектом военной реформы, включающим в себя вопросы о необходимости сокращения военной службы с 25 лет до 3-х, создания военных госпиталей и пенсии для инвалидов войны. Он отказался от предложения царя принять пост военного министра, после чего был объявлен «сумасшедшим» и посажен на год под домашний арест.

В 1829 – 1831 годах он пишет свои знаменитые «Философические письма». Из девяти писем при его жизни было опубликовано только одно в журнале «Телескоп», которое сыграло роковую роль как в судьбе самого Чаадаева, так и в судьбе журнала и его редактора. «Телескоп» закрыли, а редактора Надеждина сослали на каторгу. В этом «Письме» Чаадаев выступил с критикой крепостного права как позорного и гнусного явления российской действительности. По выражению Герцена, первое «Философическое письмо» оказалось «выстрелом, раздавшимся в темную ночь», оно разбудило молчание общества, наступившего после восстания декабристов. Чаадаев никогда больше не выезжал из России, был любителем оперы и модных салонов. Пушкин о нем писал так: «Как денди лондонский одет, он, наконец, увидел свет» – это после

домашнего ареста. Чадаев становится знаковой уважаемой фигурой. А Герцен подчеркнул, что, благодаря Чадаеву, «мысль стала мощью», ибо «она существует вопреки высочайшему повелению». Чадаев, проживающий на Басманной улице, получивший прозвище Басманного философа, остался на долгие годы непонятым мыслителем, не разгаданным гением, мимо которого прошла целая эпоха, дошедшие до нас сочинения в качестве наследства мыслителя, оказались противоречивы и неоднозначны.

В первом «Философическом письме» Чадаев выражает уверенность в том, что историю невозможно понять эмпирически, понять же можно лишь в контексте философии истории, которая является частью целостной философии человека и природы, построенной на единых началах. Под единым началом Чадаев понимал идею единства философии и религии, представленной немецким мыслителем Шеллингом в своей философии «Откровения». Он признается в письме к Шеллингу, что изучение его философии «открыло новый мир», «в царстве мыслей приоткрылись такие области», которые были «дотоле... совершенно закрытыми». Он считал, что из шеллингианства неизбежно должна была «проистечь религиозная философия». Поэтому в центре «Философических писем» Чадаев ставит вопрос о соотношении физического и духовного миров. По Чадаеву, существует единая божественная причина всего, являющаяся подлинной объективной реальностью, в ней как в абсолютном единстве заключено все сущее. Вне «божественного толчка» невозможно объяснить движение и развитие мира. Имея единую божественную причину существования, физический и духовный миры сосуществуют и развиваются «параллельно». «Философия параллелизма» Чадаева позволила ему описать мир во взаимосвязи и преемственности его частей, и одновременно в их не сводимости друг с другом, проистекающей из того, что абсолютное единство таится только в божественном начале. Чадаев отвергает пантеизм. Познание человека является отражением объективной реальности, сотворенной Богом. Поэтому человек знает закономерности этого материального мира и «нравственный закон» духовного мира. Но познание каждого из миров имеет свою особенность: конечный и подчиненный необходимости физический мир исследуется опытно и логически, а бесконечный и духовный мир, мир «нравственного закона» осмысливается только «Откровением». С этих позиций Чадаев критикует субъективистов, но, особенно, материалистов. Эта позиция Чадаева определяет его философию истории, которая оказалась в центре полемики 20-х годов и стимулировала общественное сознание России. Поскольку «Философические письма» были критическим осмыслением России, то в центре внимания оказался русский народ и его судьба. Россия – огромная страна, поэтому в центре внимания остается ее географическое положение. Она расположена между Западом и Востоком, между Германией и Китаем, поэтому она могла бы синтезировать все положительное этих двух цивилизаций. Однако фактически Россия оказалась вне пространства и времени, вне прогрессивного развития. Эта ситуация обусловлена тем, что существующие в других странах «необходимые рамки жизни» (здоровые физические и нравственные условия) в

России отсутствуют, их «нет и в помине». И дело даже не в «моральных принципах» и «философских истинах», а в «просто благоустроенной жизни», в «привычках и навыках сознания», без которых «человеческая жизнь не может быть нормальной».

Лишенное смысла индивидуальное существование опосредуется историческим прошлым русского народа, в котором на протяжении столетий ничего не меняется. В отличие от других народов, переживших бурные эпохи, «мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах», без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя». Образ застоя постоянно используется Чаадаевым для характеристики русского человека, его менталитета: русская история изменяется, но изменяется нелепо, как-то не так, как у других народов. Но мнению Чаадаева, «русские растут, но не созревают», поэтому, как бы стоят на месте. Русские «движутся вперед», но по кривой линии, то есть по такой, которая не ведет к цели. Кривая линия закономерно превращается в круг, тавтологическое движение внутри которого тождественно топтанию на одном месте. Этим Чаадаев оправдывает в русской истории дикое варварство, которое сменяется унижительным чужеземным владычеством, деспотический дух которого унаследовала позднейшая власть, – одним словом, господствует крепостничество, рабство. В результате формируется «заколдованный круг», и «мы все гнием, бессильные выйти из него». Будущее для России откроется лишь тогда, когда начнется процесс преодоления рабского начала в русском человеке, но пока существуют самодержавие и крепостничество, на это можно даже не надеяться. По мнению Чаадаева, историческая миссия России – преподать своим прошедшим и настоящим отрицательные уроки другим народам.

Герцен подчеркнул, что Чаадаев «сказал только про боль» и более ни о чем. Боль затмила мысль философа, поэтому представление о России получилось искаженное. Этот национальный нигилизм Чаадаева вызвал бурный протест со стороны различных общественных слоев русского общества, от «власть придержащих» до радикальных представителей. Этот общественный резонанс «Философических писем» стал основным полем битвы различных идейных направлений 30 – 50-х годов XIX века. Позднее в своей работе «Апология сумасшедшего» Чаадаев признает справедливость критики его пессимистических взглядов и прогнозов относительно России, объясняя эту позицию так: «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклонной головой, с запертыми устами». В последние годы жизни Чаадаев пересмотрел свою позицию, хотя не оставил письменного подтверждения этой измененной концепции. Он уже видит «наше положение счастливым», ибо отсталая по отношению к Европе Россия обладает одним преимуществом – «мы пришли после других», а, следовательно, сможем «делать лучше их», если сумеем правильно оценить свое преимущество» и «избежать их ошибок», «их суеверий и заблуждений».

Критически рассматривая ход мировой истории, Чаадаев создает целостную философию истории. Жизнь человека, как и мир в целом, представляется

божественной силой. С сотворения человека начинается его философская история, движущим началом которой является дух. В духе реализуется религиозная идея, воплощенная во всеобщем разуме людей, порождающем индивидуальный человеческий дух. Именно дух, мысль порождает и определяет ход истории. Общество развивается «силой мысли», а господствующие в нем тенденции всегда «рождались из убеждений». Поэтому все радикальные изменения в истории, в том числе и политические революции, были «духовными революциями». Парадокс истории в том, что «люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние». Божественная идея, определяющая мир, наиболее полно воплощается в христианстве, именно в разных его направлениях (католицизм и православие), отсюда и разделение истории на Запад и Восток. По его мнению, католицизм сохранил истинные заветы Христа, чем и стимулировал европейское развитие. А Россия приняла православие от дряхлой Византии, обрекая себя на отсталость, на замкнутое прозябание от европейской жизни. История, по Чаадаеву, строится на идеи провиденциализма, она, якобы, особо хорошо видна в католицизме, объединившей весь западный мир. Именно католицизм предопределил достижения Запада в материальной и духовной жизни (философии, науке, литературе и т.д.). Философ полагал, что без «прививки» к католицизму, невозможно установить Царство Божие на земле.

Одновременно он критиковал и Русскую Православную Церковь в противовес католической церкви, которую считал соратницей просвещения и распространения свободы на Западе.

В философии Чаадаев стоял на позициях объективного идеализма, основой мировоззрения он считал мировой разум, реальное бытие он рассматривал как своего рода эманации «духовной сущности», как излучение божественного разума. Бытие проявляется в материальной (природной), исторической (общество), и духовной (абсолютный разум) формах. Чаадаев пытался соединить науку и философию с преобразованной на разумных началах религией, с верой в Бога. В этом слиянии философии и веры он видел «главный интерес человечества», главный философский смысл своей жизни. В философии Чаадаева можно найти элементы мистицизма, особенно в теории познания и социологии.

Не отрицая значения опытного и рационального знания в познании действительности, Чаадаев считал это знание недостаточным и неполным, поскольку оно не дает человечеству знания об абсолютной верховной силе, об абсолютном мировом разуме, т.е. о Боге. Знание о Боге человек черпает из Откровения, объявленным им высшей формой познания. В основе истории человеческого рода, по его мнению, лежит божественный промысел, провидение, абсолютный разум.

«Одна из самых прискорбных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, гораздо более отсталых. Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим

ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространяется... В домах наших мы как будто определены на постой; в семьях мы имеем вид чужестранцев; в городах мы похожи на кочевников, мы хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы к нашим городам» [2, с. 323 – 324.]. А далее он добавляет: «Мы так удивительно шествуем во времени, что, по мере движения вперед, пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной. У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса; прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не происходят из первых, а появляются у нас неизвестно откуда. Мы воспринимаем только совершенно готовые идеи, поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы продвигаемся вперед по кривой, то есть по линии, не приводящей к цели» [2, с. 326.].

Однако эта горькая пафосная критика Чаадаева была больше характерной по отношению к русской культуре уже ушедшей ситуации первых десятилетий XIX века. Реформы Петра I открыли Россию для западного влияния, что было уже воплощено в ряд оригинальных проектов в области русской культуры. Россия преодолела этап застоя и начала подъем своего собственного развития на своем собственном основании, на своих внутренних интенциях, обозначив путь динамического развития. Чаадаев это признает в своих набросках в работе «Апология сумасшедшего» в 1837 году.

На революцию на Западе в 1848 года Чаадаев ответил наброском листовки «Братьям любезным, братьям горемычным, людям русским, православным», в которой говорил о революционном выступлении народа на Западе против «царей-государей», против угнетения и порабощения. Набросок листовки заканчивается словами: «Не хотим царя другого, кроме царя небесного» [3, с. 680].

Огромное внимание Чаадаев уделяет изучению христианства, которое рассматривает не только как систему идей, которая может быть принята или отвергнута отдельным человеком или народом, а как важнейшую реальную силу, управляющую движением истории, как ту силу, господство которой придаст истории правильный, плодотворный ход развития. Все исторические формы христианства – православие, католицизм, протестантизм – видимые проявления этой силы, что доказывает их истинное верование. Но в обрядовой стороне христианства Чаадаев предпочтение отдавал католицизму, ибо православие сдерживает творческий потенциал личности, выдвигая на первый план вторичное – внешнее проявление религиозности. Он считал, что Русская Православная Церковь насаждает и способствует воцарению «рабства», то есть крепостного права и тем самым надолго задержала развитие русской культуры. Но в более поздних трудах он изменит свое отношение к православию, которое

посчитает важнейшим фактором развития русского народа. Русской церкви, столь смиренной, безропотной, наша страна обязана не только самыми прекрасными страницами своей истории, но и своим самосохранением, хотя Чаадаев продолжит противопоставлять обрядовую религию внешнюю и религию внутреннюю, то есть мистическую, которая связывает человека с высшей абсолютной реальностью. Описание сущности этой высшей реальности и выявление форм ее взаимосвязи с человеком и миром составляет самую важную часть философских размышлений Чаадаева, что станет основой формирования философских взглядов Владимира Соловьева.

Цель христианства – достижение реального единства всех людей и всего раздробленного мирового бытия. Это устремление человека к идеалу получило яркое воплощение в русской иконописи. Чаадаев придает этому важнейшему элементу нашего национального мировоззрения философское обоснование, которое непременно приведет к всеединству (слияние в некую метафизическую целокупность) всех людей, которое затем приведет к идее единения мира в целом. Чаадаев настаивает на радикальном противостоянии материального и духовного и в человеке, и в истории.

«Дух религии заключается всецело в идее слияния всех, сколько их ни есть в мире, нравственных сил – в одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей» [2, с. 377].

Чтобы эта идея не вела к пантеизму, он признает наличие иерархии внутри мирового бытия. Движущее начало – это та божественная сила, которая открылась человеку в христианстве. А главным сопротивляющимся элементом этому единству, порождающему хаос, является не сам раздробленный мир, а человеческие личности в их индивидуальности и свободе. Чаадаев хотел бы соединить всех людей в некоем мировом едином сознании. «Всякий отдельный человек и всякая мысль людей связаны со всеми людьми и со всеми человеческими мыслями, предшествующими и последующими: и как едина природа, так, по образному выражению Паскаля, и вся последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно, и каждый из нас – участник работы сознания, которая совершается на протяжении веков... и если я полагаю всю осязаемую материю как одно целое, то я должен одинаково воспринимать и всю совокупность сознаний как единое и единственное сознание» [2, с. 380 – 381].

На феноменальном уровне влияние мирового сознания на каждого из нас осуществляется, по мнению Чаадаева, с помощью незаметных действий на человека окружающих людей, в своей совокупности бессознательно реализующих веление высшей силы. Ни одна идея, свойственная конкретному человеку, творимая человеком, не есть его собственное достояние, она вызывается действием единого сознания. Каждый акт мышления человека есть результат «подключения» к единому сознанию. Сознание отключается у человека и во время сна, следовательно, полагает Чаадаев, что сон – это смерть, но человек продолжает существовать в истинном смысле через сохранение

своего единства с мировым сознанием. Душа продолжает существовать и после физической смерти человека, хотя «ни бессмертие души, ни ее бесплотность не могут быть строго доказаны» [4, с. 485]. Только Бог обладает подлинным бессмертием, вечным существованием, а, приписывая вечное существование человеческим душам, мы, как бы, ставим вровень с Богом человека, лишая Бога всемогущества.

Чаадаев воспринимает смерть ни как абсолютную, а как относительную противоположность жизни. Приход смерти вовсе не означает абсолютного отрицания жизни. Жизнь и смерть могут сменять друг друга, обуславливая свою взаимную смысловую определенность. «Христианское бессмертие – это жизнь без смерти, а вовсе не жизнь после смерти» [4, с. 485]. Русские философы постоянно обращались к этой теме, придавая ей совершенно различные оттенки – от сложной метафизической конструкции Вл. Соловьева до несколько упрощенной идеи устранения смерти и «воскрешении отцов» у Н. Федорова, хотя наиболее ярко раскрытый у Ф. Достоевского.

Рассматривая многообразие человеческих индивидов, Чаадаев их сравнивает с силой, которая выступает как разъединяющая, индивидуальная сила человеческой свободы и произвола против объединяющей божьей силы всеобщего сознания. Позитивный смысл человеческой свободы исчерпывается добровольным подчинением всеобщему сознанию. Но человек стремится к самоосмыслению. Как пишет Чаадаев: «Мы только и делаем, что вовлекаемся в произвольные действия и всякий раз потрясаем все мироздание. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой их сокровенных наших мыслей» [2, с. 376]. Свободу, данную Богом ради того, чтобы человек был столь же совершенен, как сам Бог, человек использует во зло, ради противостояния Творцу. И если бы не действие божественной силы, компенсирующей последствия противобожественной реализации человеческой свободы, мир превратился бы в хаос. Именно поэтому материя не обладает свободой, самым глубоким источником зла, таким источником является сам человек, который является феноменально обособленным в пространстве и во времени. Каждая личность выбирает только некоторые моменты, считая их значимыми для себя. Свобода ведет к ограничению, к выделению конечного и господствующего над нами актуального времени из потенциально открытой нам вечности.

Наше пространственное положение во вселенной есть результат «самоограничения», подчинения себя внешнему материальному миру. В высшем духовном мире мы полностью свободны от пространственных ограничений и господствуем над ними своей духовной сущностью. Это означает, что человек, с помощью простого усилия своей воли, подчиняя свои усилия высшей силе, способен преодолеть пространственно-временную ограниченность и достичь состояния, близкого к совершенству. Этот духовный опыт Чаадаев описывает следующим образом: «Моему существованию нет больше предела, нет преград видению безграничного; мой взор погружается в

вечность; земной горизонт исчез; небесный свод не упирается в землю на краях безграничной равнины, стелющейся перед моими глазами»; я вижу себя в беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные мгновения, но в пребывании вечно едином, без движения и перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друге, словом, где все пребывает вечно». Этот духовный опыт, который будет назван В.В. Зеньковским «мистическим реализмом», предощущение высшего, божественного состояния, когда человек сливается со всей бесконечной реальностью, будет описываться в трудах Н. Бердяева, С. Франка, Л. Карсавина, как акт отказа от своей негативной, неподлинной свободы.

Отметим то, что у Чаадаева путь к победе добра зависит от выбора отдельного человека. Только выбор этот парадоксален: чтобы встать на путь совершенствования, человек должен своим свободным решением отвергнуть свою индивидуальность, свою негативную свободу.

Идеи Чаадаева оказали значительное влияние на все последующее развитие русской философии XIX века. Но, прежде всего, они вызвали полемику между западниками и славянофилами о судьбе России. Причем, как ни парадоксально, и те и другие обоснование своих основных положений черпали у Чаадаева.

Итак, Чаадаев создал первую русскую философию истории, которая, несмотря на многочисленные противоречия и тупики, стимулировала философские искания в России.

### **Библиографический список**

1. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – 1311 с.
2. Чаадаев, П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. // Полн. собр. соч. и избранные письма. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – 797 с.
3. «Литературное наследство». – М., 1935. – № 22 – 24. – 680 с.
4. Чаадаев, П.Я. Отрывки и разные мысли // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – С. 441 – 511.

### **Глава 3**

#### **ВИССАРИОН ГРИГОРЬЕВИЧ БЕЛИНСКИЙ. ЕГО МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ**

В интеллектуальной истории России Виссарион Григорьевич Белинский (1811 – 1848) вошел как выдающийся литературный критик и публицист, революционный мыслитель, основоположник реалистического направления в эстетике. Его роль в русской критике значительна: он сформулировал основные понятия и принципы теории литературы, глубоко проанализировал творчество современных ему писателей. Благодаря Белинскому имена писателей «золотого века» русской литературы заняли в ней свое достойное место. Он один из первых начал осмысление темы «личность и общество», «личность и история». Влияние Белинского на развитие русской мысли подчеркивали Герцен,

Добролюбов, Достоевский, Плеханов, Розанов, Ленин, Бердяев, Шпет, Зеньковский и др.

Белинский родился в г. Свеаборге (ныне г. Суоменлинна, Финляндия) в семье флотского врача. Виссарион Григорьевич Белинский прожил короткую жизнь, 38 лет. Дед его был священником, отец – морским врачом. Рос Белинский в условиях крайней бедности, в тяжелой семейной обстановке, в глухой провинции. Уже в детстве проявился его интерес к литературе, которая увлекала его не столько художественностью, сколько тем, что всегда была связана с человеком, его внутренним миром, судьбой. Его интересовала правда о человеке, изучение его души в свете общего мировоззрения.

Детство его проходило в г. Чембаре (ныне город Белинский) Пензенской губернии. В 1829 – 1832 гг. он учился в Московском университете на словесном отделении филологического факультета. Написанная им антикрепостническая драма «Дмитрий Калинин» (1830) была запрещена к публикации Московским цензурным комитетом. В 1833 г. Белинский сблизился со Станкевичем и участниками его философского кружка (К.С. Аксаковым, И.П. Ключниковым, А.П. Ефремовым, Я.В. Неверовым), к которому позднее присоединились М.А. Бакунин, Т.Н. Грановский, М.Н. Катков, В.П. Боткин и др. Либеральные члены кружка Станкевича полагали, что разрыв между народом и образованным обществом можно преодолеть путем распространения просвещения. Вера в просвещение была как необходимое условие изменения общественного устройства России. Интерес к философии сближали членов этого кружка. Однако Белинский оказался левее в своих взглядах членов этого кружка.

В 1834 – 1836 гг. он стал ведущим критиком в изданиях Н.И. Надеждина «Телескоп» и «Молва». В 1834 г. было опубликовано первое крупное литературно-критическое сочинение Белинского «Литературные мечтания. Элегия в прозе», которое принесло ему широкую известность. В этой работе, находясь под влиянием философии Шеллинга, критик апеллировал к «вечной идее» как основе нравственности, считал «всеобщую любовь» главным условием установления справедливых отношений между людьми. В «Литературных мечтаниях» прозвучал и его страстный призыв к деятельности «для блага ближнего, родины, для пользы человечества».

В 1836 г. Белинский изучал философию Фихте. Позже в письме к Бакунину он писал: «Ты сообщил мне фихтеанский взгляд на жизнь – я уцепился за него с энергией, с фанатизмом...» [1, с. 271]. Хотя увлечение Фихте было непродолжительным, однако в мировоззрении Белинского «фихтеанизм» оставил заметный след; он называл Фихте «пророком гуманизма», «жрецом любви и вечной природы».

В 1836 г. за публикацию «Философического письма» Чаадаева журнал «Телескоп» был закрыт, и Белинский, лишившись работы, оказался в трудном материальном положении, более года не печатался. Только в начале 1838 г., став фактическим руководителем журнала «Московский наблюдатель», он возобновил свою литературную деятельность.

После отъезда Станкевича в 1837 г. за границу его философский кружок возглавили Бакунин и Белинский. Члены кружка занялись изучением философии Гегеля. Под влиянием гегелевской философии Белинский одно время (1837 – 1839) стоял на позициях «примирения с действительностью». Он писал: «Вся надежда России на просвещение, а не на перевороты, не на революции и не на конституции... Гражданская свобода должна быть плодом внутренней свободы каждого индивида, составляющего народ, а внутренняя свобода приобретается сознанием. И каким-то прекрасным путем достигнет свободы наша Россия» [1, с. 149].

В 1836 году Белинский подпадает под влияние Бакунина, увлекается этическим идеализмом Фихте, уходит полностью в персонализм. Бакунин посвящает его в тайны системы Гегеля. В это время Белинский переезжает в Петербург, уходит из кружка Станкевича (1839), что делает его отныне самостоятельным мыслителем. Еще в Москве он впал в крайний историософский мистицизм, определившейся фразой Гегеля «все действительное – разумно», но действительность этого не подтверждает и он становится реалистом, трезво признает эмпирические сферы в индивидуальной и исторической жизни. Обращение к Гегелю было для Белинского отрезвлением, возвратом к исторической реальности. Но у Гегеля, по его определению, нет трезвой оценки личности, тогда он порывает полностью с гегелевской философией. Для Белинского проблема персонализма выдвигается на передний план, здесь лежит ключ к последующему увлечению социализмом.

В конце 1839 г. по приглашению А.А. Краевского Белинский переезжает в Петербург, где стал сотрудником «Отечественных записок»: заведовал отделом критики и библиографии в журнале и, по существу, определял его направление. В 1846 г. он перешел в «Современник». В петербургский период жизни Белинский был знаком со многими выдающимися писателями, деятелями литературы и культуры, особенно близки ему были А.И. Герцен, Н.П. Огарев, П.В. Анненков, Н.А. Некрасов, И.С. Тургенев и др.

В Петербурге Белинский женится, но долгие годы полуголодного существования влияют на его здоровье, он болеет туберкулезом. Заграница не приводит к излечению, он возвращается домой и в 1848 году, в возрасте 38 лет, умирает.

В последний период творчества Белинский постоянное внимание уделял вопросу об исторических судьбах России. Он резко критиковал И.В. Киреевского, А.С. Хомякова и других славянофилов, идеализировавших прошлое России, сельскую общину, за которую критиковал Герцена и Огарева. Резко осуждал буржуазные порядки Запада: «горе государству, которое в руках капиталистов. Это люди без патриотизма, без всякой возвышенности в чувствах» [2, с. 449]. Вместе с тем он признавал заслуги буржуазии в развитии промышленности, ее роль в борьбе с феодализмом, считая исторически неизбежным возникновение класса буржуазии и в России.

Герцен в «Былом и думах» писал: «недаром Скобелев, комендант Петропавловской крепости, говорил, шутя, Белинскому, встречаясь на Невском

проспекте: – Когда же к нам? У меня совсем готов тепленький каземат, так для вас его и берегу» [6, с. 29].

После смерти Белинского его имя было запрещено в печати до 1856 года.

Белинский прожил динамичную жизнь, полную борьбы и творчества. Он был литературным критиком, оказавшим огромное влияние на развитие русской философии, социологии, литературы и всей культуры в целом.

Образ мыслей Белинского периода «примирения с действительностью» особенно наглядно отражен в статье о сочинении Ф. Глинки «Очерки бородинского сражения» (1839), в которой уделено внимание проблеме взаимоотношения человека и общества. Человек, говорится в этой статье, есть частное и случайное по своей личности, но общее и необходимое по духу. Объективный мир враждебен человеку, но по отношению к его духу как проблеску бесконечного и общего этот мир, «мир его не-я», является родным ему миром. Чтобы быть действительным человеком, а не призраком, индивид должен быть «частным выражением общего», или «конечным проявлением бесконечного». Он должен отрешиться от субъективности своей личности, признав ее ложью и призраком, «должен смириться перед мировым, общим, признав только его истиною и действительностью» [1, с. 340].

Вслед за Гегелем он утверждал, что государство есть «высший момент общественной жизни и ее высшая и единственная разумная форма» [1, с. 556].

«Примирение с действительностью» Белинского было непродолжительным. «Проклинаю свое гнусное стремление к примирению с гнусной действительностью!» [1, с. 556].

### **Философские и социологические взгляды Белинского 40-х годов**

В начале 40-х годов Белинский подверг критике консервативные идеалы Гегеля, «восстав» против гегелевского «всеобщего» как «принципа, который, в конечном счете, оправдывал существование несправедливых общественных порядков. «Я ненавижу общее, как надувателя и палача бедной человеческой личности», – писал Белинский [2, с. 32].

Но Белинский не безусловно отбросил философские идеи Гегеля. Говоря о роли Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля в становлении новейшей философии, Белинский особенно высоко ценил «строгий и глубокий метод» гегелевской философии. «Гегель сделал из философии науку, и величайшая заслуга этого величайшего мыслителя нового мира состоит в его методе спекулятивного мышления, до того верном и крепком, что только на его же основании и можно опровергнуть те из результатов его философии, которые теперь недоступны или неверны...» [3, с. 49 – 50].

В 40-х годах в философии Белинского на первый план выступает идея отрицания. Критик признал, что, находясь под влиянием Гегеля, он не смог использовать, как следует, эту верную в своих основаниях идею: «должно было бы развить и идею отрицания, как исторического права, не менее первого

священного, и без которого история человечества превратилась бы в стоячее и вонючее болото» [1, 576].

Плеханов в статье «Белинский и разумная действительность» (1897) справедливо писал, что развить идею отрицания для мыслителя значило признать права идеала, который в пылу увлечения Гегелем был принесен им в жертву действительности. Но этот идеал не мог быть абстрактным идеалом; так как историческое отрицание действительности есть результат ее собственного развития, то правомерным может быть признан только такой идеал, который опирается на это развитие. Перед Белинским встала задача связать идеал с действительностью, посредством идеи развития, которая дала бы идеалу прочное основание и превратила бы его из абстрактного в конкретный [4, с. 167].

В этот период решение коренных социальных вопросов Белинский связывал с идеей социализма. «Итак, – писал он, – я теперь в новой крайности, – это идея социализма, которая стала для меня идеей идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания... Она (для меня) поглотила и историю, и религию, и философию» [2, с. 66].

В отличие от Сен-Симона, Фурье и других социалистов-утопистов Запада, отрицавших необходимость социальных революций, Белинский пропагандировал радикальный путь перехода к новому обществу. Он был убежден, что социализм «утвердится на земле не сладенькими и восторженными фразами идеальной и прекраснодушной Жиронды, а террористами – обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов». Нравственное и физическое совершенствование человека, считал критик, «сделается через социальность», «но смешно и думать, что это может сделаться само собой, временем, без насильственных переворотов, без крови» [2, с. 66]. Эта позиция Белинского была органически связанной с эволюцией его мировоззрения в сторону материализма.

Белинскому были особенно близки материалистические идеи Герцена и Фейербаха. Критик весьма одобрительно отзывался о «Письмах об изучении природы» (1844 – 1845) Герцена, в которых дается материалистическое решение проблемы бытия и мышления. Критикуя идеалистический взгляд на эту проблему, он писал: «Давно уже сами философы согласились, что «ничего не может быть в уме, что прежде не было бы в чувствах». Гегель, признавая справедливость этого положения, прибавил: «кроме самого ума». Но эта прибавка едва ли не подозрительна, как порождения трансцендентального идеализма. Человек не прямо же, не чистым мышлением дошел до сознания, что у него есть ум, а заметил это, прежде всего, из собственных действий, в которых отразился его ум, но которые опять-таки только через чувства сознавал своим умом» [5, с. 145].

Развивая материалистический взгляд на природу человека, Белинский отмечал, что «духовную природу человека не должно отделять от его физической природы, как что-то особенное и независимое от нее, но должно отличать от области физиологии». Он отстаивал мысль о единстве бытия и

мышления на уровне человека. В гносеологическом плане у Белинского, как и у Фейербаха, этот принцип служит обоснованию идеи единства субъекта и объекта, предполагающего вместе с тем их различие.

Во второй половине 40-х годов мировоззрение Белинского приобретает атеистическую направленность. Под влиянием знакомства с ранней работой К. Маркса («К критике гегелевской философии права. Введение»), опубликованной в «Немецко-французском ежегоднике» (1844), он писал в письме к Герцену: «Истину я взял себе – и в словах бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре» [2, с. 250].

Вокруг имени В.Г. Белинского в русской исторической литературе давно идет горячий, неумолкающий до сих пор диспут преимущественно по вопросу об оценке его значения в истории русской мысли. Белинский был, прежде всего, публицист, даже больше чем публицист – литературный критик, но его публицистика не только исходила из философских идей, но и была пронизана ими. При изучении Белинского необходимо изучать его письма, в которых он свободно излагает свои мысли. В статьях же, всегда ограниченных рамками и задачами журнальной работы, да еще и цензурными условиями работы того времени, он не мог полностью быть раскрытым. Не стоит забывать, что к группе философов-публицистов относятся такие крупные деятели русской мысли как Герцен, Бердяев, Чернышевский, Мережковский, Струве, Вл. Соловьев и другие. Это есть особый вид философствования, связанного, несомненно, с давлением той конкретной жизнью и цензурой, но все же философствованием. Философствование того периода России XIX – XX вв. было связано с борьбой против Церкви, имеющей господствующую форму мировоззрения. История русской философии все время связана с темой Церкви, ее благовестия о свободе, о царствии земном и царствии Божием, эта проблематика составляет переход «чистой» мысли к конкретным проблемам. Кроме того, роль «теургического беспокойства» волновала всех мыслителей России как проблема непосредственного влияния на жизнь, на ход событий, как проблема ответственности за историю страны. С падением религиозного мировоззрения XVI – XVII вв., его секуляризацией, теургический мотив не исчезает в церковной мысли, но растворяется в общей идеи Церкви. Именно это было особенно присуще Белинскому и Герцену, составлял их основной философский нерв публицистики. Затем этот теургический мотив входит в движение русской секулярной мысли, русского социального политического радикализма. В этом плане Белинский, по исканию всецелой правды был ближе всего к Чаадаеву, а также к Герцену. В этом плане они являются истинными представителями русского «западничества» и строителями культуры на путях, противоположных Западу. Их всегда объединяла страстная, придиричивая и суровая, но и горячая любовь к России.

В произведении «Литературные мечтания» Белинский доказывал, что весь окружающий нас мир есть не что иное, как «дыхание единой, вечной идеи». Но уже здесь он становится сторонником идеалистической диалектики, утверждая,

что мир не знает покоя, он живет, движется, непрерывно творит новое и разрушает старое. Жизнь – это беспрестанное действие борьбы. В основу «Литературных мечтаний» положена поэтическая натурфилософия Шеллинга, но это не популяризация его идей, а своеобразная переработка шеллинговской натурфилософии с преимущественным ударением на человека, на его внутренний мир, на борьбу добра и зла, которая заполняет жизнь отдельного человека и человечество в целом. Весь пафос эстетического гуманизма, вдохновенный призыв к добру и творчеству заполняет своей непосредственностью общую часть этой статьи, пленяющей горячим лиризмом. Написанная блестяще с большим знанием русской литературы, она навсегда определила литературную форму творчества через философское видение проблемы.

На протяжении своей жизни Белинский был ведущим литературным сотрудником известных журналов: «Телескоп», «Московский наблюдатель», «Отечественные записки», «Современник». Его программная статья «Литературные мечтания», опубликованная в «Телескопе» в 1834 году, моментально становится знаменитой. Белинский представил в ней романтический и идеалистический взгляд как русский критик на положение в России, основываясь на шеллингианской философии.

Белинский фактически становится родоначальником русской революционно-демократической идеологии, расчистил почву для своих радикальных последователей. Чернышевский Н.Г. говорил, что «целое поколение было воспитано им».

Белинский, конечно, не был философом в полном смысле слова, но и отделить его от философии невозможно. В своих работах он опирался на философские течения своего времени, у него есть значительное место в диалектике русских философских исканий, которые могут быть правильно истолкованы лишь в русле проявления духа секуляризма или борьбы с ним. Конечно, Белинский был глубоко религиозным человеком, но его религиозные запросы не питались Церковью, он, как и многие представители русской интеллигенции, настойчиво отделял христианство от Церкви. Секуляризм, как везде, направлялся, преимущественно, против Церкви и не только не исключал «внутренней» религиозности, но как раз и питался ею. Это переходило в понимание «Царства Божия» на земле, в «утопию земного рая», осуществляемую через исторический прогресс. Религиозно это построение движется «теургическим беспокойством». Для идеологии эстетического гуманизма, которая уже царила в русском секуляризме, и над дальнейшей обработкой которой немало потрудился Белинский, характерно возвышенное отношение к человеку, как высшей ступени природы. Это и есть философский персонализм Белинского.

Белинский горячо отдавался своему поэтическому восприятию мира, своей вере в человека – это был источник собственного морального вдохновения, его религиозности как морального склада его натуры. Позже Белинский назовет этот период своего творчества как «абстрактный героизм», который уводил всю

энергию души ввысь и отъединял от эмпирической жизни, особенно это было характерно для Белинского во время дружбы с Бакуниным. Тогда он писал: «Идеальная жизнь есть именно действительная, положительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, призрак, ничтожество, пустота». Но этот отрыв от эмпирической жизни усиливает у Белинского его религиозность, возбуждает в нем порывы морального вдохновения. Он писал своему близкому другу В.П. Боткину: «Дух вечной истины, молюсь и поклоняюсь тебе и с трепетом, со слезами на глазах предаю тебе свою судьбу, молю: устрой ее по своей разумной воле». А несколько позже он добавил: «есть книга, в которой все сказано, все решено, книга бессмертная, книга вечной истины, вечной жизни – Евангелие».

В 1837 – 1839 годах, в условиях жестокой реакции, установившейся в России после расправы царизма с декабристами и временного спада крестьянского движения, в журнале «Московский наблюдатель» Белинский приходит к выводу о необходимости «примирения с гнусной действительностью». Теоретическим источником этого «насильственного примирения» было влияние консервативных социально-политических взглядов Гегеля. Известное высказывание Гегеля «Все действительное – разумно, все разумное – действительно» Белинский истолковывал тогда крайне односторонне, в смысле оправдания самодержавия в России, как исторически будто бы еще не исчерпавшего и способного еще выполнять функцию просвещения. Это была своеобразная попытка преодоления абстрактно-романтических представлений о жизни, о таких понятиях как справедливость, равенство, свобода... в условиях николаевской России. Гегелевская философия давала возможность Белинскому сохранить веру в историческое развитие, увидеть смысл происходящих событий, согласиться с Гегелем о том, что разум правит миром, вернее, он должен привести к разумной действительности. Но тогда нужно было признать и существующее самодержавие разумным, и крепостное право и прочие вопиющие недостатки современной России. В этом отразился весь смысл его жизни «неистового Виссариона», который шел всегда до конца в своих исканиях. Хотя свои взгляды иногда и приходилось ему пересматривать, особенно это было связано с его переездом в Петербург и работой в «Отечественных записках». Бурные дебаты с Герценом поколебали взгляды Белинского о «примирении с действительностью», что привело его к становлению новых взглядов – демократизму и материализму – новому этапу творчества – этапу «революционно-демократическому и материалистическому». Хотя развить свои взгляды, по словам Герцена, осуществить «оригинальное сочетание идей философских с революционными идеями Белинский не успел.

Споры с друзьями по вопросам философии, исторической судьбы России, глубокое изучение общественно-политических порядков страны и нараставшего в ней освободительного движения, знакомство с политической и идейно-теоретической борьбой Западной Европы уже в конце 30 – начале 40-х годов, приводят Белинского к пересмотру своей ошибочной системы

примирения с действительностью. В начале 40-х годов он подвергает критике консервативные стороны философии Гегеля и выступает против гегелевской концепции конституционной монархии, называя ее политическим идеалом «узким», недостойным великого мыслителя.

Он стал пересматривать и свои собственные взгляды, осуждая свое прежнее примирение «с гнусной российской действительностью». Он стал считать, что самодержавие России себя исчерпало, изжило еще со времен Петра I, проявляя себя как сила, тормозящая историческое развитие русского общества. Белинский встает на позицию социал-демократизма (западничества), поставив главную проблему страны – борьбу за уничтожение крепостного права и самодержавия, что нашло свое отражение в его работе «Письмо к Гоголю».

Под влиянием идей французского утопического социализма, Белинский становится пропагандистом идей социализма. В отличие от социалистов-утопистов Сен-Симона, Фурье, Оуэна он полагал, что социализм будет достигнут через народное восстание. «... Смешно думать, что это может сделаться само собой, временем, без насильственных переворотов, без крови» [2, с. 71].

Однако у Белинского теория социализма не имела научного характера, он не видел истинных путей, которые могли бы привести к социализму, не представлял общественно-политических сил, которые могли бы утвердить социализм, не понимал общественно-значимой роли пролетариата в классовой борьбе, хотя и сочувствовал его социальному положению.

Белинский как «самая революционная натура» России 40-х годов XIX века громил в своих статьях не только крепостников, но и либералов, обличал жестокую власть капитала на Западе, одобрял забастовочные выступления рабочего класса в России и революционные столкновения пролетариата во Франции, горячо приветствовал революции 1848 года в Европе. Как ставший диалектик Белинский отрицал старое и установление нового в ходе прогрессивного развития общества. «Отрицание – мой бог», отрицание – «закон исторического развития», ибо «без отрицания нет жизни, нет развития и нет прогресса, нет смены старого новым». «В истории мои герои – разрушители старого» [2, с. 71].

У Белинского, таким образом, диалектика служила революционной демократии в ее борьбе против отживших абсолютистско-крепостнических порядков в стране.

Реальные философские взгляды Белинский не развивал, он был литературным критиком, формировал идейные искания русской интеллигенции. Его заслуга состоит в том, что он вывел представление о литературе как о национальном самопознании и о писателе как выразителе и двигателе общественной жизни. Творчески переосмысливая теории немецкой философии Шеллинга, Гегеля, Фихте, Фейербаха и другие идейные влияния, в частности, французских просветителей и социалистов, Белинский формирует собственную философскую позицию, которая вылилась в своеобразное

материалистическое и диалектическое, революционное и социалистическое учение.

Белинский высказывал идею о том, что Гегель «сделал из философии науку», он был «величайшим мыслителем нового мира», прежде всего потому, что создал «метод спекулятивного мышления». Именно этот метод и позволяет опровергать самого Гегеля и его неверные выводы. Поэтому на основе гегелевского диалектического метода невозможно создание подлинной философии не «как знания таинственного и чуждого жизни», а как философской рефлексии самой жизни. Преодолевая «призраки трансцендентного идеализма», Белинский, под влиянием Фейербаха, формулирует основы философии действительной жизни – материализм.

Действительность рассматривается им как бесконечный материальный процесс, высшим звеном которого является человек, высшая деятельность которого опосредуется физиологией, вещественной природой. Он утверждает, что у человека «самые отвлеченные умственные представления все-таки суть не что иное, как результат деятельности мозговых органов, которым присущи известные способности и качества». Его влечет и волнует подлинная, а не «идеальная действительность»: «я гляжу на действительность, столь презираемую мной прежде, и трепещу таинственным восторгом, сознавая ее разумность». В письме к Бакунину он пишет: «Ты показал мне, что мышление есть нечто целое, нечто одно... что в нем все выходит из одного общего лона, которое есть Бог, Сам Себя открывающий в творении». Для Белинского «ощущение бесконечного», ощущение в ежедневной реальности пульса абсолютной идеи становится ключом к постижению мира и человека. «Теперь, когда я нахожусь в созерцании бесконечного, я глубоко понимаю, что всякий прав и никто не виноват, что нет ложных, ошибочных мнений, но есть лишь моменты духа». «В этих словах очень верно передано чисто философское ощущение той действительности, сращенности конечного и бесконечного, той пронизанности конечного бесконечным, которая есть основная загадка бытия, завещанная нам еще античной философией и через Николая Кузанского, Лейбница, Гегеля переходящая в новую философию» [7, с. 67].

Белинский остается на позициях религиозного имманентизма. «Благодать Божия не дается нам свыше, но лежит как зародыш в нас самих». Этот религиозный имманентизм Белинского проявляется не в отношении к современности, а к историческому бытию. Он даже подходит к теме «священного значения царской власти», но постепенно он переходит к проблеме личности и перехода к социализму. Белинский пока утверждает примат общества, однако, тема индивидуальности его начинает беспокоить в этот период. Он пишет: «человек есть частное и случайное по своей личности, но общественное и необходимое по духу»; для него человек есть «живая часть живого целого», но позже он уже пишет: «великая и страшная тайна – личность человека» [8, с. 232].

В период увлечения гегельянством Белинский писал: «или мир есть нечто отрывочное, само по себе противоречащее, или он есть единое целое». Выражая

монизм в философии, он пытается даже осмеять элемент случайности в бытии, в отличие от необходимости. Но живая действительность в своей «алогичности и аморальности» начинает отрезвлять Белинского и он заявляет, что «объективный мир страшен». Пережив смерть Станкевича особенно тяжело, он переходит к рассмотрению проблемы личности и личного бессмертия, считая его альфой и омегой истины. Этот мотив становится обоснованием персонализма Белинского. «Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность», «для меня теперь человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества». «Общее, это – палач человеческой индивидуальности: оно опутало ее страшными узами». «Сам Спаситель сходил на землю и страдал за личного человека» [9, с. 159, 213].

«Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом... Кланяюсь покорно, Егор Федорович (Гегель)..., но если бы мне удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах живой жизни и истории... иначе я с верхней ступени брошусь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет каждого из моих братьев... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для ума меломанов, но уж, конечно, не для тех, кому суждено выразить своей участью идею дисгармонии...» [7, с. 70]. Именно темы персонализма склоняют Белинского к социализму, «утопии земного рая». Движущей силой того периода русской мысли XIX века была забота о «каждом» человеке, о каждой личности, то есть мотив персонализма. У Белинского его либерализм шел с уклоном в сторону социальных реформ, искания социальной «правды», базы нового мировоззрения. Далее основное направление своего мировоззрения Белинский направляет в область этики. Этический характер персонализма привел Белинского в просвещенческий гуманизм, восхвалявший Вольтера, Руссо. Самым ярким проявлением просвещенческих идей у него выражено в переписке с Гоголем: «Церковь была и остается поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми». Став на позицию атеизма, он заявляет, что «русский народ – глубоко атеистический народ».

Деятельность исследуется Белинским с позиций определенно понятой природы человека, в которой «духовную природу человека не должно отделять от физической природы как что-то особенное и независимое от нее». Таким образом, Белинский подходит к идее единства природы человека, которая лежит в основе антропологического принципа в философии.

Не малое внимание Белинский уделял вопросам гносеологии, которые опосредовали его литературную, критическую и эстетическую деятельность. Он считает, что философы давно доказали то, «что ничего не может быть в уме, что прежде не было бы в чувствах», придерживался позиции сенсуалистического материализма, стремился диалектически осмыслить процесс познания. Белинский полагал, что «одно изучение факта и его осмысления без философского взгляда на него ведет только к их знанию, но не

к их разрешению, а игнорирование факта ведет к «фантазиям и болтовне». Он отстаивает единство рационального и эмпирического в контексте единой природы человека. Человек осваивает мир «теоретически» и «практически», и этот единый процесс приводит к «владению предметом» только тогда, «когда охватывает предмет с обеих сторон». Предпочтение Белинский отдает «практической» стороне, ибо в ней реализуется деятельная природа человека.

Также противоречиво становится его учение об истине, он полагал, что «истина развивается исторически», а человеческий разум «ограничен», поэтому только «безграничный разум человечества» овладевает истиной, но «все постигнутое человечеством – этой идеальной личностью постигнуто ею через личности реальные», когда отсеивается все «ложное и ограниченное», а накапливается все «истинное и разумное».

Развитие человечества Белинский тоже пытался видеть диалектически, но лейтмотивом этих рассуждений выступали идеалистические представления о решающей роли духа, разума, так как «разрушение старого всегда совершается через появление новых идей». Именно идеи и их столкновения определяют закономерности истории вплоть до классовой борьбы, поэтому развитие общественной жизни опосредует «изменение понятий и нравов». Здесь, конечно, присутствуют и «духовные» интересы и «материальные» выгоды, но как они взаимодействуют между собой Белинский не смог понять, полагая, что «исходный пункт нравственного совершенствования, прежде всего, в материальной потребности».

В 40-е годы Белинский становится на позиции материализма и атеизма, куда его привела логика противостояния с абсолютистским самодержавием, крепостнической идеологией и религиозно-мистическим мировоззрением. На него в этот период повлияла работа Людвига Фейербаха «Сущность христианства». Он видел слабость науки, отсутствие ее связи с жизнью, с практикой, с эмпирией, ее затворнический академизм. Он считал, что научный мир больше смотрит не на настоящее и будущее, а в прошлое, боится и сторонится современного мира и его проблем. Усвоив диалектику Гегеля, Белинский стал критиковать центральное понятие его учения об абсолютной идеи, называя ее «кровожадным молохом». В идеализме Гегеля он видел «так много кастратского, т.е. созерцательного или философского, противоположного и враждебного живой действительности». Белинского возмущает, что судьба личности и целых народов приносится Гегелем в жертву абсолютной идее. Он видит что-то общее в учении Гегеля об абсолютной идеи и учением о религии.

Белинский считает, что полная свобода личности, ее интеллектуальное и гармоническое развитие, а также установление демократии возможно только при установлении подлинных демократических порядков общества. «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которая возможна только при обществе, основанном на правде и доблести» [10, с. 246]. Усиленно критиковал субъективизм, отстаивающий главную роль в обществе за королями, царями и полководцами, а подчеркивал роль выдающихся личностей, осознающих

запросы своей эпохи и стремящихся воплотить их в жизнь. Народ он считал главной силой развития общества, которым нельзя управлять произвольно как «утлой лодочкой». Народу он приписывал здравый смысл, творческую силу, хотя он еще находится в невежестве и нищете и не обладает должной активностью. «Не годится государству быть в руках капиталистов, а теперь прибавлю: горе государству, которое в руках капиталистов... Для них война или мир значат только возвышение или упадок фондов – далее этого они ничего не видят» [2, с. 440].

Белинский высказывал основополагающую догадку о роли «материальных потребностей», о «материальной нужде» в развитии человеческого общества, объявляя их рычагами нравственной деятельности. Если бы человек, по мнению Белинского, не нуждался в пище, в одежде, в удобствах жизни, он навсегда остался бы в животном состоянии.

Его исторический оптимизм вытекал из веры в творческие силы народа и из диалектического воззрения на жизнь. «Жизнь только в движении; в покое – смерть» [11, с. 284].

Человечество никогда не исчерпает потенциал развития, не завершит поступательного развития общества, которое идет не по прямой линии, а по спирали, от низших и примитивных форм материи к более сложным и богатым по своему содержанию, характеру, направлению и значению.

Он ценил скептицизм в мышлении выдающихся людей, направленный против схоластики и религии. «Скептицизм таких людей не отрицает истины, а отрицает только то, что может быть примешано людьми к истине ложного и ограниченного» [12, с. 333].

Еще в 30-е годы Белинский отрицательно относился к сенсуалистическому познанию, предпочитая умозрительные знания, но уже в 40-е годы обратил внимание на необходимость сочетания эмпирического и рационального в познании действительности. Источник знания надо искать в показаниях органов чувств, подвергающихся воздействию окружающих нас предметов, так как основой мышления служит материальная субстанция, или мозг, то логические категории не сверхприродного, а естественноисторического происхождения.

«Законы ума должны наблюдаться в действиях ума. Это дело логики, науки, непосредственно следующей за физиологией, как физиология следует за анатомией. Метафизику к черту: это слово означает сверхнатуральное, следовательно, нелепость, а логика, по самому своему этимологическому значению, значит и мысль и слово. Она должна идти своей дорогой, но только не забывать ни на минуту, что предмет ее исследований – цветок, корень которого в земле, т.е. духовное, которое есть не что иное, как деятельность физического» [2, с. 331].

В 1845 году Белинский знакомится с журналами «Немецко-французскими ежегодниками», где были опубликованы статьи К.Маркса и Ф. Энгельса. Высоко оценил их отношение к религии, как опиуму народа и выразил сожаление, что не может то же самое сказать сам из-за цензуры.

Революционно-демократические, материалистические и атеистические воззрения Белинского особенно ярко выражены в «Письме к Гоголю» (1847). Он писал, что перед прогрессивными русскими деятелями должна ставиться задача уничтожения крепостного права, борьба с «православием, самодержавием и народностью», с мистикой, пиетизмом и аскетизмом. «Письмо к Гоголю» было итогом литературной деятельности Белинского, одним из лучших бесцензурных произведений демократической печати, сохранившим свое значение до сих пор.

### **Эстетические воззрения В.Г. Белинского**

Заслугой Белинского является постановка вопроса о роли искусства и литературы и их роли в общественном сознании.

Об искусстве он рассуждал первоначально тоже идеалистически. Он считал, что назначение и цель искусства – «изображать, воспроизводить в слове, в звуке, в чертах и красках идею всеобщей жизни природы». Искусство есть «бессознательное выражение творящего духа» (интуиции) и имеет свою цель в самом себе. Но уже в 30-х годах Белинский выступает против обскурантизма реакционных писателей самодержавно-крепостного строя Булгарина, Греча, Сенковского, Шевырева. Уже в это время, отступая от идеализма, он защищал реализм и народность в искусстве, давал высокую оценку творчеству Пушкина, Гоголя, Крылова, доказывал, что «наша народность состоит в верности изображения картин русской жизни».

Он отстаивает реалистическое искусство, выступает против, так называемого «чистого искусства», доказывая, что искусство не небесного, а земного происхождения, что в нем выражается духовная культура народа определенного исторического типа развития, его надежды, мечты и чаяния. Белинский считал, что «жизнь всегда выше искусства, которое возникает из исторической потребности, которая угадывается самими людьми, живущими жизнью своего народа, стоящими выше своего времени, прислушивающиеся к общественным нуждам. В этой плоскости у искусства и науки много общего, ибо они отражают действительность и выражают потребности и запросы своего времени. Хотя это отражение происходит в специфической форме: наука – в понятиях и категориях; искусство – в образах и художественных картинах; ученые говорят силлогизмами, художники – образами.

Искусство, как и жизнь, находится в постоянном развитии и совершенствовании. Искусство не может держаться только на идеи прекрасного, хотя красота – одно из необходимых условий искусства, без нее нет искусства, но подлинное искусство должно быть принизано глубокой современностью. Огромную роль в искусстве играет художественная форма, которая должна быть содержательной, социально и эмоционально насыщенной, отражать многообразие мира, нести обществу передовые идеи, отстаивать и защищать их. Белинский отстаивал мнение, что развитие искусства обусловлено общественной жизнью данной страны, что каждый художник,

поэт, писатель представляют собой «эхо» или «воплъ своей эпохи», что политические обстоятельства также влияют на развитие и характер искусства. Белинский приблизился к пониманию политического, классового характера искусства, обусловленного позицией писателя, художника. (Пушкин на все смотрит глазами гуманного дворянина и помещика, а В. Скотт – тори, консерватора, аристократа по убеждению).

Белинский поставил вопрос о народности искусства. Народность, правдивость, реализм искусства у Белинского органически взаимосвязаны. Правдивое искусство всегда народно. Народно то произведение, которое художественными средствами изображает жизнь народа, его думы, надежды, стремления, его миросозерцание.

Народность в искусстве отражает его национальную самобытность, которая не исключает общечеловеческие черты, качества в национальной форме произведения, ибо любовь художника, писателя к своему народу должна быть любовью ко всему человечеству.

Искусство призвано просвещать массы, поддерживать прогрессивные идеи, отстаивать высокие нравственные идеалы. Эстетические взгляды Белинского сыграли значительную роль в дальнейшем развитии русской литературы.

Белинский придавал особое значение просвещению, в структуре которого главное место отводил науке, искусству, литературе и журналистике. Именно литература совершенствует «понятия и нравы общества».

Белинский критикует крепостничество, русское самодержавие, описывает положение различных реакционных социальных групп и предостерегает: «пока масса спит», но она «проснется» – «быть худу». Отсюда его интерес к революции, к социализму, который стал для него «идеей идей», «альфой и омегой веры и знания». Белинский полагал, что социализм – это общество равных, основанное на «праве и доблести», с отсутствием эксплуатации, общество – «одной любви». Но утверждение общества социализма он не представлял, не понимал утопичности своих взглядов и социалистических проектов. Но мечта о прекрасном социалистическом обществе стала стимулировать идейные истоки русских радикальных деятелей.

Значение Белинского в русской мысли – вырождение персонализма в гуманизм, служебное положение искусства, гневные нападки на Церковь и переход к атеизму. Но, наряду с этим, горячая и пламенная защита «каждого», призыв к преобразованию социальных отношений, все это не случайная, а типичная для русской мысли позиция. Секуляризм становится вдохновителем мысли. Отсюда его резкая оценка позднего творчества Гоголя. Человеческая жизнь, творческое усилие художника и мыслителя должны быть подчинены, согласно Белинскому, достижению общечеловеческого социалистического идеала. При этом социализм понимался Белинским более чем абстрактно: как универсальная идея равенства людей.

Несомненно, что Белинский является одним из классиков русской материалистической философской школы XIX века, выдающимся

представителем революционно-демократической идеологии, предшественником русской социал-демократии.

По-иному, но в этом же направлении, развивалось творчество и Герцена.

### **Библиографический список**

1. Белинский, В.Г. М.А. Бакунину / В.Г. Белинский // Полн. собр. соч. Т.11. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 267 – 275.
2. Белинский, В.Г. В.П. Боткину, 13 марта 1841 г. / В.Г. Белинский // Полн. собр. соч. Т. 12. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 30 – 34.
3. Белинский, В.Г. История Малороссии Николая Маркевича / В.Г. Белинский // Полн. собр. соч. Т.7. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – 44 – 65.
4. История русской философии: Учеб. Для вузов / Редкол.: М.А. Маслин и др. – М.: Республика, 2001. – 639 с.
5. Белинский, В.Г. Картина земли для наглядности при преподавании физической географии, составленная А.Ф. Постельсоном. СПб 1846 г. / В.Г. Белинский // Полн. собр. соч. Т. 10. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 144 – 145.
6. Герцен, А.И. Н.Х. Кетчер (1842 – 1847) / А.И. Герцен // Полн. собр. соч. Т. 9. – М.: Наука, 1956. – С. 223 – 254.
7. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Ленинград, «Эго», 1991. – Т.1. – Ч. 2. – 289 с.
8. Белинский, В.Г. Ижорский. Мистерия (В.К. Кюхельбекера) / В.Г. Белинский // Полн. собр. соч. Т.1. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 228 – 233.
9. Белинский, В.Г. О критике и литературных мнениях «Московского наблюдателя» / В.Г. Белинский // Полн. собр. соч. Т. 2. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 209 – 213.
10. Белинский, В.Г. Письма / В.Г. Белинский. Т. II. – СПб.: Лосев, 1914. – С. 230.
11. Белинский, В.Г. Руководство к познанию новой истории для средних учебных заведений, сочиненное С. Смарагдовым / В.Г. Белинский // Полное собрание сочинений. Т. VIII. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 270 – 293.
12. Белинский, В.Г. Речь о критике А.Н. Никитенко. Статьи I, II и III / В.Г. Белинский // Полн. собр. соч. Т. VI. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 267 – 233.

## **Глава 4**

### **ГЕРЦЕН АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ. ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ**

Герцен Александр Иванович (1812 – 1870) родился в Москве, в семье родовитого московского дворянина Яковлева и уроженки Штутгарта Луизы Гааг. Он был «незаконнорожденным» сыном, будучи внебрачным ребенком,

был наречен Герценом (сердце). В имении отца он получил блестящее домашнее образование, затем поступил в Московский университет.

Огромное влияние на Герцена оказало восстание декабристов, события 14 декабря 1825 года. «Казнь Пестеля и его товарищей окончательно разбудила ребяческий сон моей души», – вспоминал впоследствии Герцен [1, с. 61].

Личная жизнь Герцена была сложной, как во внешней, так и во внутренней ее стороне, что и определило его творчество. Рожденный внебрачным ребенком, он нес это бремя на себе всю жизнь. Отец охладил к нему, когда тот стал взрослым, что заставило Герцена понять двусмысленность своего положения как «незаконнорожденного». Увлечшись французской литературой, которой было достаточно в родительской библиотеке, он рано начал склоняться к политическому и социальному радикализму. Ранний республиканизм сочетался у молодого Герцена с острым чувством несправедливости крепостного права. В 15-летнем возрасте он знакомится с Огаревым, с которым оставался другом до самой смерти, лелея этот идеал дружбы, несмотря на различие темпераментов (Герцен был очень активен, а Огарев – кроток и задумчив), они быстро обнаружили сходство взглядов и интересов.

В 1829 году в восемнадцать лет Герцен поступил на физико-математическое отделение Московского университета. И хотя в эти годы философия в Московском университете не преподавалась, он проявил особый интерес к философским и методологическим проблемам, о чем свидетельствуют его студенческие сочинения «О месте человека в природе» (1832) и «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (1833). В университете вокруг Герцена и Огарева сложился кружок на почве «сочувствия общественной жизни», что привело их к знакомству с произведениями французского социалиста Сен-Симона (а затем и Фурье). В сенсимонизме друзей привлекла идея нового христианства, т.е. обновление христианского учения, которое, освобождаясь от лицемерия официальной Церкви, было бы способно сплотить вокруг себя массы для построения общества на началах братства и полной свободы всех людей.

В студенческие годы Герцен создал, параллельно кружку Станкевича, свой центр из талантливых студентов. По окончании университета Герцен представил сочинение о системе Коперника, однако, не был удостоен золотой медали по причине того, что в сочинении было много философии. После окончания университета Герцен был неожиданно арестован одновременно с Огаревым за пение революционных песен. Затем последовала высылка в Пермь, Вятку, а через два года ближе к Москве – Владимир. Ссылки окончательно закрепили его оппозиционную позицию к монархическому строю России. В это время он знакомится со своей будущей женой – Захарьиной, по натуре очень религиозной и даже мистичной. Своей религиозной экзальтацией она пробудила такие же чувства у Герцена, которые у него оставались на всю жизнь.

В 1936 году Герцену было разрешено вернуться в Москву, куда он приехал уже женатым человеком и занял выдающееся положение среди самых ярких

личностей. Он увлекся изучением Гегеля, и, благодаря немецкому языку, лучше других разобрался в его философской системе, затем он переехал в Петербург, где был обвинен в распространении неблагоприятных для правительства слухов. Его перевели в Новгород. В это время Герцен добивается разрешения о выезде за границу. Еще до отъезда у него в семье умерло трое детей, что очень тяжело отразилось на его душевном состоянии.

В это время Герцен знакомится с философией Гегеля, которые вылились в его философское осмысление, выраженное в произведениях «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы» (1842 – 1843). В этих произведениях, отходя от идеализма Гегеля, он формирует позицию материализма, связь философии с естествознанием, диалектику, понятую как «алгебру революции», утверждает необходимость «союза современной философии с социализмом».

Основное свое внимание Герцен направляет на «социальные вопросы», решение которых определяют дальнейшее развитие российской жизни.

Поражение революции в Европе в 1848 году и последующие послереволюционные события убедили Герцена в том, что западноевропейское общество не в состоянии внедрить в жизнь социалистические идеалы, и он обратил свои взоры к России, где сохранившаяся крестьянская община могла, по его мнению, стать основой таких преобразований. Для пропаганды своих идей он в 1855 году основал в Лондоне Вольную русскую типографию, в которой стал печатать произведения, запрещенные на родине цензурой. С 1855 года Герцен начал издавать альманах «Полярная звезда», а в 1857 г., по настоянию, приехавшего в Лондон, Огарева, основал первую в истории России бесцензурную газету «Колокол», в которой принимали участие в первые годы ее существования такие разные по своим убеждениям люди, как И.С. Тургенев, К.Д. Кавелин, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, В.Л. Боткин и другие.

Имя Герцена стало известным с 40-х годов, когда его художественные и философские произведения печатались в журналах «Отечественные записки» и «Современник». Однако пик его влияния на русскую общественную мысль и освободительное движение приходится на вторую половину 50 – начало 60-х годов, когда его «Колокол» стал главным рупором всех антикрепостнических настроений общества. После реформы 1861 года Герцен порывает с либерализмом и выступает за решение земельного вопроса самими крестьянами. С этого времени «Колокол» теряет популярность и в 1868 году прекращает свое существование. Контакт с молодой русской эмиграцией у Герцена не получился, она смотрела на Герцена как на отсталого человека.

Герцен скончался в Париже 9 (21) января 1870 года. В том же году его прах был перезахоронен в Ницце, рядом с могилой жены.

Деятельность Герцена за рубежом имела интернациональное значение; через него европейское сообщество лучше смогло ознакомиться с Россией. В его глазах Герцен олицетворял свободную Россию, считавшуюся «жандармом Европы».

Блестящее литературное дарование Герцена помогло ему найти свой особый герценовский стиль, свою особую манеру изложения и развития мыслей. У него

была, частая у русских мыслителей, внутренняя неотделимость философского и художественного мышления, что было характерно и для Толстого, Достоевского и Вл. Соловьева, Розанова. Леонтьева..., хотя художественное дарование Герцена, выраженное им в произведении «Былое и Думы», не поднималось до таких высот, до которых дошли Толстой и Достоевский.

Основное свое внимание Герцен направляет на «социальные вопросы», решение которых определяют дальнейшее развитие российской жизни.

За границей Герцен был в состоянии романтического радикализма. Слово «республика» было тем магнитом, которое заставляло его думать об идеальном социальном строе. Герцен уехал за границу с большой верой в Западную Европу, в ее искреннее стремление к установлению социального идеала. Но, находясь за границей, он стал сомневаться в идеале Европы, особенно, в связи с революцией 1848 года. Герцен поспешил из Италии в Париж, но пережив там июньские дни революции, им овладело глубокое чувство отвращения к западной буржуазной культуре, он чувствовал себя «на краю нравственной гибели». Это был последний удар по романтическому идеализму, оставив место христианской вере, серьезному отношению к Евангелию, хотя основная его ориентация осталась на атеистическом натурализме, зато этический идеализм, связанный с принципиальным имманентизмом, с погружением в «посюсторонний мир», остался с ним прочно. Именно поэтому социально-политический радикализм стал единственным выражением идеализма Герцена, который держался на утопической вере в прогресс и западно-европейскую борьбу за свободу и социальную правду. Иначе Герцен потерял бы всякий смысл в личной жизни и в исторический смысл общества. Эстетический мотив в душе Герцена был главным в борьбе с мещанством Западной Европы, который обличал моральную ограниченность и духовное ничтожество. В Европе, по словам Герцена, «распоряжается всем купец», подмена духовных ценностей ценностями коммерческого характера есть симптом глубочайшего духовного оскудения для Герцена, мировоззрение которого отныне принимает трагический оттенок, потому что происходила переоценка ценностей. Полем увлечения для Герцена стала проблема личности, ее защита. В книге «С того берега», которая вместе с «Письмами из Франции и Италии» отразила внутренний перелом, «душевную драму» Герцена, выступает с полной ясностью персонализм и алогизм в историософии, что превращается в трагическую философию, в которой он по-прежнему остается романтиком. Позиция трагического смирения, оставшаяся у Герцена после крушения веры в европейскую цивилизацию, определялась, с одной стороны, мотивом правдивости («из страха истины себе я не солгу»), а, с другой стороны, пессимистическим восприятием всего космоса, в котором случаю принадлежит, по мнению Герцена, огромное и страшное место. Но именно это «неразумение» бытия оставляет за человеком право на независимость от мира. Идеальные запросы человеческого духа стоят в непримиримом разногласии со слепой природой и властью в ней случайности. У Герцена это вызывало чувство нежности к человеку и его исканиям и запросам, создавало меланхолическую

любовь к красоте и искусству. Этот эстетический гуманизм согревал души русских мыслителей, порвавших с Церковью, но не заглушивших в себе идеальных запросов.

Спасала Герцена «от нравственной гибели» любовь к России. Вера в ее лучшее будущее определялось больше социальными исканиями, чем национальным чувством. Свои социальные грезы о России он возлагал на общину. Здесь он, как и Толстой, Достоевский, Леонтьев отказывался от «эона» истории (европейской культуры) и отдается мыслям о «новом эоне».

В 1947 году Герцен, отправившись в Европу, оказавшись свидетелем революции в 1848 года и ее поражения, ставит под сомнение возможности науки, возможности народа и социалистическую перспективу человечества. Отказавшись вернуться в Россию в 1850 году, Герцен становится «вечным изгнанником из пределов Российского государства». В Лондоне он в 1853 году открывает подпольную типографию, в которой издавал «Колокол» и «Полярную звезду». Его пессимизм был им преодолен в развитии идеи «русского общинного социализма», который, по его мнению, снимет негативные последствия западной модели капиталистического развития и откроет просторы будущему социалистическому развитию человечества. Эти идеи были им опубликованы в «Письмах старому товарищу» (1869). Герцен пытался переработать гегелевскую диалектику на материалистической основе, что было им опубликовано в «Письмах об изучении природы», в которых Герцен стремился диалектически исследовать природу, общество и познание. Идеалистическое решение природы кажется ему не достаточно обоснованным. Он пытается опереться на материализм естественных наук, так как «идеализм – не что иное, как схоластика протестантского мира», как искажение действительного хода вещей, явно некорректно и прямолинейно.

«Материалисты-метафизики» – тоже не идеал науки. Они не касаются «внутренней стороны» процесса развития, а только «внешней». Герцен стремится сформировать собственную философскую концепцию «реализма», дистанцируясь от позиций идеализма и (вульгарного) материализма. По его мнению, природа реальна, объективна, материально многообразна. Материя динамична, «она есть процесс, взаимодействие, борьба бытия и небытия», вечное становление и развитие. С позиций органической теории Герцен исследует природу как целостный живой организм, имеющий свои закономерности существования и развития. Результатом органического развития природы становится человек, без которого «природа не заключает в себе всего смысла своего». Идет приближение материализма Герцена к антропологическому принципу в философии, хотя человек характеризуется только «мышлением», «сознанием». Поэтому в результате «история мышления – продолжение истории природы, а законы мышления – осознанные законы бытия. Отсюда следует увлечение Герценом гносеологией, в которой он анализирует эмпиризм и рационализм, характеризует их достижения и недостатки, связь эмпиризма с материализмом и рационализма с идеализмом, что ограничивает их понимание.

Вся заграничная эпоха жизни Герцена (1847 – 1870) была посвящена журнальной работе. Он издавал журналы для свободной русской мысли, субсидировал издания радикального характера. Высоко ценил дружбу с Прудоном, Сен-Симоном. Его личная жизнь была очень сложной. Скончалась дочь, затем жена и наступил сумеречный период жизни Герцена, в котором он увлекся оккультизмом. Огарев вывез его на лечение в Париж, где Герцен скончался, а затем в Ниццу, где захоронил рядом с его женой.

Герцен часто твердит о «неподкупном разуме», о необходимости принимать факты, как они есть, но в действительности он никогда не мог освободиться от оценочных суждений, часто очень пристрастных, происходило соединение теоретического и аксиологического подхода к бытию.

Эти сферы непонимания он стремится прикрыть своим «реалистическим подходом», в котором они оказываются диалектически связанными: «опыт и умозрение – две необходимые, истинные, действительные степени одного и того же знания». Процесс познания оказывается процессом восхождения от эмпирического к умозрительному, от частного к общему. В этом процессе действительность отражается в понятиях и категориях, в которых человеческий разум фиксирует законы, связи и отношения объективного мира. Диалектика процесса познания воспроизводит и фиксирует диалектику объективного мира, реализуясь во взаимосвязях логического и исторического, абсолютной и относительной истины и т.д. Но процесс познания – не самоцель, а средство изменения жизни.

В общественно-политической жизни России XIX века славянофилы и западники представляли собой ярко выраженные «партии», противостоящие друг другу, но в философских идеях представители этих направлений в отношении проблемы «Россия – Запад» расходились не столь значительно. Славянофилы высоко оценивали прогресс в материальной и духовной сферах, достигнутый Западом в течение столетий своего развития. Они только полагали, что этот прогресс неизбежно приведет к застою и упадку в главной, т.е. духовной сфере – прежде всего из-за абсолютного господства рационализма, формальной законности и т.д. Одновременно они, как и западники, резко критиковали явные недостатки российской жизни и российской истории. В то же время многие западники, как и славянофилы, признавали радикальные различия России и Запада, специфику их исторических судеб и критически относились к перспективам развития западной цивилизации (Чаадаев, Герцен).

В основе исторических концепций западников и славянофилов лежало общее убеждение в радикальном отличии эмпирической истории России от исторического пути Западной Европы. Лишь в понимании причин указанного различия происходило радикальное размежевание двух направлений. Славянофилы считали, что принципиальным различием является духовный характер наций и потому нелепо желание видеть Россию похожей на Европу. Западники же, наоборот, исходили из того, что законы истории едины и неизменны. Отличие России от Запада они видели в том, что в современных

условиях Россия в большей степени готова к плодотворному следованию тем принципам, которым должно подчиняться естественное, правильное течение истории, тогда как Запад оказался в историческом тупике из-за измены этим принципам, которые он впервые осознал.

Большее расхождение между ними было в понимании основных ценностей, определяющих социальную и личную жизнь человека. Эта тема была для Герцена определяющей. Он много рассуждал о судьбе русского народа и постоянно подчеркивал различие между помещиками и крепостными крестьянами, Русью помещичьей и Русью крестьянской. Разрабатывая теорию «русского социализма», Герцен писал, что борьба крестьян неизбежно приведет Россию к победе социализма, минуя капитализм. «Весь русский вопрос», по его мнению, «заключается в вопросе о крепостном праве», и его решение возможно лишь через крестьянскую общину.

Славянофилы считали, что богатство духовной жизни общества, обуславливающее развитие каждой личности, зависит от правильного развития и правильного центрального положения в культуре религии и церкви, и потому акцентировали на принцип соборности, отдавали предпочтение духовной общности людей, а не их индивидуальной свободе. Западники, наоборот, доказывали первостепенное значение науки и рациональной социальной практики для развития общества, поэтому в качестве важнейших ценностей провозглашали индивидуальную свободу и независимость личности.

Поскольку российская действительность совершенно не отвечала требованиям абсолютного уважения прав и свобод личности, составляющему незыблемую основу общественной жизни в европейских странах, западники приходили к выводу о необходимости революционных преобразований в России. Идея революции в развитии западничества вышла на первый план и полностью заслонила идею личной свободы. Тем не менее, с точки зрения истории русской философии наибольшим достижением западничества является именно разработка принципа индивидуальной свободы личности.

Учение о человеке у Герцена носило материалистический характер. Человек, по Герцену, – часть природы и ее венец, он полностью подчинен природе. В соответствии с этим и сознание человека «не вне природы, а разумение о себе». Ценность личности заключена в разумном и нравственно-свободном «деянии», в котором личность не только венец природы, но и «вершина исторического мира». Существует взаимодействие между личностью и социальной средой: личность создается средой и событиями, но и они несут на себе его отпечаток. Особое значение в своей социальной теории Герцен придает представителям «энергетического меньшинства», задача которых состоит в пробуждении народного сознания.

«Человеческое деяние» определяет жизнь и возможности развития человечества. Философия истории становится главным звеном в философском осмыслении мира, историю он считал прогрессивным продолжением животного развития, подчеркивая универсальность всеобщего развития, но специфика человеческой истории идет через разумность, осознанность

направленности развития. «Прогресс человека – прогресс содержания мысли». «В разумности человек чувствует себя свободным». Стремясь материалистически объяснить мышление, Герцен подчеркивал его материалистическую основу – физиологию; объясняя общественный прогресс развитием разума, мышления, он последнее тоже трактует физиологически, в основание социологии кладет физиологию. Но, тем не менее, Герцен высказывает глубокие мысли об общественных противоречиях, о конфликте человека и среды, о конфликтах различных социальных групп, обращает внимание на роль собственника в процессе исторического развития [2, с. 610].

Герцен подробно исследует роль социального переворота, который должен обеспечить счастливое будущее человечества. Особое внимание обращал на «энергетическое меньшинство», на роль личности в истории, которые приближают социалистическое будущее в виде «русского социализма» общинного характера, когда общины станут основой колхозов, что избавит общество от эксплуатации и создаст реальные основы равенства, счастья и прогресса.

Критика западной культуры у Герцена везде отмечена пристрастием и даже озлобленностью. Как писал С.Н. Булгаков Герцен «не удовлетворился бы никакой Европой и вообще никакой действительностью, ибо никакая действительность не способна вместить идеал, которого искал Герцен» [3, с. 163].

Он встал на позицию нигилизма – науки, по мнению Герцена, «без догматов, безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех последствий». Это есть отвержение всякой метафизики, отказ от безусловной нравственности, но, в то же время страстное искание хотя бы частичного смысла, хотя бы временного торжества над бездной, перед которой себя видит зрелый человек. «Это есть философия отчаяния, безнадежности и безверия – романтический бунт против тусклой действительностью, против мещанского упоения внешними благами, – бунт, диктуемый последними остатками религиозного сознания, которое только в Царствии Божиим, только в Боге и могло бы найти себе покой» [4, с. 100].

### **Философский материализм А.И. Герцена**

В начале 40-х годов Александр Иванович Герцен, а затем и его друг Николай Платонович Огарев (1813 – 1877) становятся на позицию философского материализма и атеизма, начиная борьбу с идеализмом и мистикой в философии и естествознании. В этот период их философских размышлений большую роль сыграло на них влияние Людвига Фейербаха и его работы «Сущность христианства».

Материалистическая линия философии Герцена и Огарева была направлена на соединение философии и социализма, идею которого они считали центральной революционной идеей философии XIX века. «Нам же, напротив, дуализм противен. Социализм нам представляется самым естественным

философским силлогизмом, приложением логики к государству» [5, с. 252]. Исходя из этой логики, они ставили вопрос о роли и значении философии и науки вообще в поступательном развитии человеческого общества. В этом отношении особый интерес вызывает работа Герцена «Дилетантизм в науке» (1842 – 1843), где Герцен дает принципиальную критику идеалистической философии, осуждает игнорирование ею природы и общественной жизни.

Идеалистов Герцен сравнивает с «праздношатающимися по плодородным полям науки», отстаивает мысль науки искать истины не в априорных схемах, а в фактическом мире, не в надуманном «чистом разуме», а в реальной действительности. Наука, которая не опирается на природу, «это туманная наука дилетантов», проявление трансцендентализма или спиритизма. Такая наука не чувствует «потребности выхода в жизнь», занимается миражами, а не реальными предметами мира. Необходимо для науки разрушить кабинетную замкнутость. Наука и философия не должны оставаться в отвлеченной мысли, а стремиться к практическому применению. Необходимо отбросить догматизм как «буддизм», как явление, которое обрекает науку на застой, истребляет желание икания нового, проявления творческого начала.

Истину Герцен понимал как процесс восхождения от неполного знания к более полному, глубокому. Подчеркивал диалектику сущности и явления, причины и действия.

В «Письмах об изучении природы» (1844 – 1845) Герцен обращает особое внимание на диалектику. В этой работе Герцен ставит основной философский вопрос об отношении мышления к бытию, сознания к материи и критикует идеализм за то, что он рассматривает «природу и историю как прикладную логику, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории». Реальное бытие идеализм выводит из «чистого бытия», то есть из «абсолютного разума» или идеи. Но это учение является вымыслом, ибо не только небытия вовсе нет, но и чистого бытия вовсе нет, а есть бытие, определяющееся, совершающееся в вечно деятельном процессе» [6, с. 148]. Герцен выступает как материалист (реалист), убежденный в объективной реальности отдельных предметов и природы в целом, природа предшествует человеку, а человек со своими эмоциями, сознанием появляется в результате длительного развития органической материи от простейших форм до самой высшей. Сознание существовало не вечно, оно продукт материи, мозга.

Огарев тоже утверждал, что мир вещественен, беспределен, находится в вечном движении, изменении и развитии, что количество материи и движения («силы») в природе остаются без изменений, и, что «самый общий признак видимого мира – это его существование в пространстве» [7, с. 155]. В качестве критерия истины Герцен и Огарев брали то разум, то бытие и мышление, но поскольку человек не только мыслящее, но и действующее существо, то его «деяние есть живое единство теории и практики» [8, с. 71].

В определении истины философия и наука должны быть в тесном контакте, иначе погрязнут в голых абстракциях. В своем литературном творчестве Герцен и Огарев развили революционно-демократические и материалистические и

эстетические теории, отстаивали борьбу с идеализмом «чистого искусства», требуя внесения принципов идейности, реализма и народности. «У народа, лишенного общественной свободы, литература – единственная трибуна, с высоты которой он заставляет услышать крик своего возмущения и своей совести» [5, с. 186].

Оба мыслителя были диалектиками, высоко оценивали диалектику Гераклита, Аристотеля, Бруно и, особенно, Гегеля. Они утверждали, что природа не любит застоя, иначе она обречена на гибель, вечное движение материи совершается в пространстве и времени. Герцен в своей работе «Опыт бесед с молодыми людьми» (1858) отстаивает закон сохранения вещества и движения в природе, который называет «величайшим законом природы», замечательным открытием науки, а также утверждал положение о том, что «миры возникают беспрестанно», что «одни существуют теперь, а другие едва образуются, третьи кончают свою жизнь в этой форме». Человек – высший продукт природы, который осознает исторический путь природы, ее постепенное восхождение от простейших форм к высшим.

Оценивая Гераклита как гениального мыслителя, Герцен писал: «практически мы именно гераклитовски смотрим на вещи», так как все живое есть не что иное, как «вечное брожение», все живущее находится в постоянном взаимодействии и вечном изменении. Но развитие не есть плавный и безболезненный процесс, оно совершается через борьбу противоположных начал; «борьба – это вечно у конца и вечно у начала», она закон жизни, закон развития. Борьба противоположных начал завершается отрицанием одной из сторон и торжеством другой; без отрицания нет жизни, нет развития, нет прогресса.

В диалектике Герцен и Огарев увидели «алгебру революции», обоснованность революционных преобразований общества. «Теорию с практикой в деле отрицания примиряет революция. В ней отрицание не личное, не исключительное, не на выбор, не уклонение, а открытое противодействие старому и водворение нового» [9, с. 603].

Они видели противоречия между диалектическими принципами гегелевской философии и ее системой и упрекали Гегеля за консервативные выводы из своей собственной диалектики в угоду консервативной прусской монархии. А у Герцена и Огарева диалектика сочеталась с переходом к социализму, с неизбежной гибелью крепостного права и царизма в России. Этот же социализм они видели в дальнейшем на Западе. «Новый век требует совершить революционный переворот в действительном мире событий», ибо современный социальный мир неразумен, не отвечает коренным интересам народа и потому, безусловно, нуждается в обновлении, которое принесет социализм.

Герцен вплотную подходит к проблемам исторического материализма, встав на твердый путь диалектического материализма.

Подчеркивание влияния человека и науки на ход исторического процесса характерно для всех этапов развития герценовской мысли, однако основополагающие идеи о закономерностях исторического развития

претерпели у Герцена довольно существенную эволюцию. Если до середины 50-х годов он рассматривал человечество как единый организм, в котором постепенно сглаживаются все различия между народами, и каждый народ в том или ином виде должен пройти теми же путями исторического развития, какими прошли другие народы, то в 60-е годы Герцен пишет о том, что слово «человечество» не означает ничего «определенного» [10, с. 251]. Он высказывает предположение, что разные народы удовлетворяются различными типами социального устройства, в соответствии со своими историческими традициями, привычками, устоявшимся бытом и порожденным им сознанием. Будущее всего человечества, и каждого народа в отдельности, зависит в первую очередь от деятельности людей. «Теперь вы понимаете, от кого и кого зависит будущее людей, народов?». И отвечает; «От НАС С ВАМИ, например. Как же после этого нам сложить руки?» [10, с. 253].

Вся деятельность Герцена была направлена на пробуждение национального самосознания, на пропаганду тех идей, воплощение которых в жизнь, считал он, создаст социальное устройство, более всего отвечающее представлениям о справедливости и свободе. «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей, – писал Герцен. – Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущее, неизвестною нам революцией...» [11, с. 110].

Несмотря на нерешенность многих вопросов, связанных с проблемами социальной философии, сама постановка их Герценом способствовала дальнейшему развитию русской философии. И не случайно представители самых разных философских течений в России отмечали его выдающуюся роль в постановке наиболее сложных и актуальных для России проблем, особенно подчеркивая его вклад в разработку проблемы свободы личности. «Мировоззрение Герцена – апофеоз личности, вместе со славянофилами заправлял тесто русской философии, – и в нефилософском решении проблем («практического примирения»), и в положительной задаче-дилемме: личность или общество, и в философско-историческом аспекте решения этой проблемы» [12, с. 55, 75]. Можно назвать очень многих русских философов, писателей, общественных деятелей, ученых, которые давали Герцену самую высокую оценку, и свидетельство того, что его взгляды заслуживают глубокого изучения и в наше время.

Герцен и Огарев оставили глубокий след в русском освободительном движении, в истории русской культуры, в развитии революционных идей, материалистической философии и диалектики. Их богатейшее идейное наследие – серьезный вклад в сокровищницу мировой культуры.

Но «душевная драма» Герцена, его трагическое ощущение тупика – все это больше, чем факты его личной жизни, в них пророческое предвещение трагического бездорожья, которое ожидало в дальнейшем русскую мысль.

## Библиографический список

1. Герцен, А.И. Былое и думы / А.И. Герцен // Собр. соч.: В 30 т. Т. 8. – М.: Наука, 1956. – С. 7 – 396.
2. История философии: Учебник / Ч.С. Кривель, А.А. Бородич, У.Д. Розенфельд и др.; Под ред. Ч.С. Кривеля. – 2-е изд., испр. – Мн.: Новое знание, 2001. – 728 с.
3. Булгаков, С.Н. Душевная драма Герцена («От марксизма к идеализму»: сборник статей (1896 – 1903) / С.Н. Булгаков – СПб., 1903. – 347 с.
4. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Ленинград, «Эго», 1991. – Т.1. – Ч. 2. – 289 с.
5. Герцен, А.И. О развитии революционных идей в России / А.И. Герцен // Собрание сочинений в тридцати томах. Т. VII. М.: Наука, 1956. – С. 133 – 266.
6. Герцен, А.И. Елена / А.И. Герцен // Избранные философские произведения. – Т. 1. – М.: Наука, 1954. – С. 139 – 169.
7. Огарев, Н.П. Избранные социально-политические и философские произведения / Н.П. Огарев [В 2-х т. К 75-летию со дня смерти. (1877 – 1952)] / Под общей ред. М.Т. Иовчука и Н.Г. Тараканова. Т. 1. – М.: Политиздат, 1952. – 868 с.
8. Герцен, А.И. Дилетантизм в науке: Буддизм в науке / А.И. Герцен // Собрание сочинений в тридцати томах. Т. III. М., 1954. – С. 64 – 88.
9. Герцен, А.И. Былое и думы / А.И. Герцен // Собрание сочинений в тридцати томах. Т. XX. Книга вторая. – М.: Наука, 1960. – 603 с.
10. Герцен, А.И. Былое и думы / А.И. Герцен // Собр. соч. в 30-ти т.т. Т. 11. Ч. 6-я. – С. 9 – 294.
11. Герцен, А.И. С того берега. Эпилог / А.И. Герцен // Собр. соч. в 30-ти т.т. Т. 6. – М.: Наука, 1955. – С. 107 – 114.
12. Шпет, Г.Г. Философское мировоззрение Герцена / Г.Г. Шпет. – Петроград: Колос, 1921. – 109 с.

## Глава 5 ЧЕРНЫШЕВСКИЙ НИКОЛАЙ ГАВРИЛОВИЧ. ЕГО ЖИЗНЬ И СУДЬБА

Чернышевский Николай Гаврилович (1828 – 1889) родился в Саратове в патриархальной религиозной семье священника. Отец предназначал его к духовной карьере, но, видя исключительные способности своего сына, дал ему домашнее воспитание, и только когда ему исполнилось 16 лет, отдал его прямо в старший класс духовной семинарии. Чернышевский поражал учителей и товарищей огромными знаниями – он знал очень хорошо все новые языки, а также латинский, греческий и еврейский. Начитанность его была исключительной и резко выделяла его среди товарищей.

Первоначальное образование он получил в Саратовской духовной семинарии, потом поступил в Духовную Академию, но с согласия родителей перешел учиться в Петербургский университет в возрасте 18 лет на историко-филологический факультет, который окончил через четыре года (1845 – 1850).

Уже в студенческие годы оформились философские и социологические взгляды и убеждения Чернышевского; особенно следует отметить его вступление в кружок Иринарха Введенского (1815 – 1855), которого тогда называли «родоначальником нигилизма». В этом кружке говорили на социально-политические и иногда на философские темы. Чернышевский уже тогда был ориентирован на проблемы социализма, благодаря влиянию преимущественно французской социалистической мысли. В своем Дневнике он отмечает в 1848 г., что стал «решительным партизаном социалистов и коммунистов». В 1849 г. Чернышевский записывает в Дневнике: «Мне кажется, что я почти решительно принадлежу Гегелю..., я предчувствую, что увлекусь Гегелем», – но очень скоро записывает там же: «Гегель – раб настоящего положения вещей, настоящего устройства общества... Его философия – философия, удаленная от буйных преобразований, от мечтательных дум об утопиях». Революционное настроение Чернышевского, усиливающееся от изучения социалистических утопий, отстраняло его от Гегеля. Но в том же 1849 г. Чернышевский увлекся книгой Фейербаха «Сущность христианства» и скоро стал его горячим поклонником антропологизма и материализма.

Чернышевский учился в Петербургском университете, но много внимания уделял самообразованию. Уже в университетский период он жадно следил за политической и идейной жизнью России и Запада, за выступлениями Белинского и Герцена. Он изучал труды Гегеля, Фейербаха, увлекался историками Гизо, Мишле, Шлоссера, английскими экономистами, французскими социалистами-утопистами, наблюдал за событиями буржуазных революций на Западе 1848 – 1849 годов. Благодаря этой информации его мировоззрение стало приобретать материалистический характер, радикально революционный взгляд на деятельность. Больше всего эволюция его взглядов сместилась в направлении антропологического материализма Фейербаха, который пропагандировала в России философская школа Галича, идеи которой непосредственно развивали Чернышевский, Никитенко, Фишер. Он к окончанию университета был сторонником научной школы, атеизма, революции и социализма.

По окончании университета Чернышевский работал преподавателем в саратовской гимназии (1851 – 1853), где выражал перед слушателями свою ненависть к общественным порядкам. В 1853 году он переехал в Петербург, где сотрудничал первоначально в журавле «Отечественные записки», а затем возглавил самый радикальный журнал того времени – «Современник», являясь «властителем дум» передовой России середины XIX века, выступая не только публицистом, литературным критиком, писателем, но и экономистом, философом, политологом.

Активное участие в идейной борьбе с самодержавием и помещичье-либеральными кругами, защита коренных интересов трудящихся и осуждение грабительской реформы 1861 года в отношении к крестьянам, пропаганда идей народной революции, материализма и атеизма, составление нелегальных революционных прокламаций – все это вызвало со стороны правительства жестокие репрессии против социал-демократов и, в частности, против Чернышевского.

В Петербурге он уходит с головой в журналистскую деятельность. Выдержал магистерский экзамен по кафедре русской литературы и приступил к написанию магистерской диссертации на тему об «эстетических отношениях к действительности». Диспут состоялся в университете при большом стечении публики, и защита была признана удовлетворительной, но по доносу профессора И. Давыдова, министр не утвердил Чернышевского в звании магистра, хотя через три года новый министр исправил это положение. Но Чернышевский увлекся уже журналистской деятельностью.

С 1853 г. он стал сотрудничать в двух крупных журналах того времени – «Современнике» и «Отечественных Записках», но больше его устраивал журнал «Современник». Статьи, которые были там написаны, составили одиннадцать томов его сочинений. Чернышевский становится вождем радикальных и социалистических слоев русского общества. В это время он пишет «Очерки гоголевского периода русской литературы» и «Антропологический принцип философии», много писал по социальным и экономическим вопросам. В 1862 г. он был арестован, поводом послужило предложение Герцена об издании «Современника» вместе с Чернышевским в Лондоне, а Чернышевского все считали вождем и вдохновителем революционного движения в России. Суд признал Чернышевского невиновным в отношениях с Герценом, но признал виновным в составлении прокламаций к крестьянам, и присудил его к каторжным работам. Чернышевский был сослан в Сибирь, в Якутскую область, откуда неоднократно устраивал побег, но неудачно. И только в 1883 г. ему было разрешено вернуться в Европейскую Россию, в Астрахань, а через шесть лет разрешили вернуться в родной Саратов, в котором в октябре 1889 г. он скончался.

Чернышевский – идейный вдохновитель и вождь российского революционно-демократического движения 50 – 60-х годов XIX столетия, воинствующий философ-материалист, великий социалист-утопист и замечательный литературный критик. Он открывает новый этап в развитии русского революционного демократизма и материализма.

Общественной деятельностью Чернышевский стал заниматься в период подготовки и проведения реформы 1861 года, когда наступил крах крепостничеству в России. Страна потерпела поражение в Крымской войне, нарастала волна массового крестьянского волнения, складывалась революционная ситуация. В это время началась острая идейная борьба между революционными демократами во главе с Чернышевским и крепостниками-либералами.

Активное участие в идейной борьбе с самодержавием и помещичье-либеральными кругами, защита коренных интересов трудящихся и осуждение грабительской реформы 1861 года в отношении к крестьянам, пропаганда идей народной революции, материализма и атеизма, составление нелегальных революционных прокламаций – все это вызвало со стороны правительства жестокие репрессии против социал-демократов и, в частности, против Чернышевского.

В 1862 году Чернышевский был арестован и заключен в Петропавловскую крепость. В 1864 году он был осужден на семь лет каторжных работ и бессрочному поселению в Сибири, где в общей сложности находился 19 лет.

Свои взгляды он отстаивал на каторге и в ссылке, куда его сослали после «гражданской казни» на Красной площади. Сломить Чернышевского не удалось, он не просил помилования и только по просьбе в 1883 был переведен не в Саратов, а в Астрахань. Только за несколько месяцев до смерти ему разрешили вернуться на родину.

В Петропавловской крепости он написал роман «Что делать?», ставшим идеологией революционной молодежи в России и за рубежом. И хотя Чернышевскому и его сторонникам не удалось воплотить в жизнь свои мечты, поднять народ на восстание, и реакция, поддержанная либералами, одержала победу над революционерами, «на деле именно они были великими деятелями той эпохи, и, чем дальше мы отходим от нее, тем яснее нам их величие, тем очевиднее мизерность, убожество тогдашних либеральных реформистов [1, с. 179].

Несгибаемый революционер Чернышевский своей самоотверженной борьбой оставил неизгладимый след в российском освободительном движении, а своими трудами дальше развил революционно-демократические, философские, социологические и литературно-критические идеи своих предшественников – Белинского, Чернышевского, Герцена, Огарева.

### **Философский материализм Чернышевского**

Чернышевский последовательно развивал материалистическое направление в философии. Его труды «Эстетическое отношение искусства к действительности» (1855), «Очерки гоголевского периода русской литературы» (1855 – 1856), «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858), «Антропологический принцип философии» (1860), «Характер человеческого знания» (1885) и многие другие представляют собой ценный вклад в разработку передовой теории, в развитие материалистической и диалектической традиции в России.

Чернышевский обращает свое внимание на идейную борьбу в общественном сознании, которая проявляется и в политике, и в философии, и в социологии, и в политической экономии. Он увидел связь философии с политической экономией, с политикой, этикой и эстетикой. Любой мыслитель придерживается определенного идейного направления или политической

партии, что накладывает отпечаток на его творчество. «Политические труды, да и всякие вообще философские учения, создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ» [2, с. 223].

Он выступал против тех представителей, которые доказывали, что писатели, экономисты, философы независимы от борющихся в обществе политических партий. Себя Чернышевский определял человеком, принадлежащим к революционным демократам. Он считал, философия призвана решать общие проблемы науки: об отношении мышления к бытию, духа к материи, вопросы свободы человеческой воли, о бессмертии души и т.п. Он критиковал идеалистические учения Канта, Шеллинга, Гегеля, Прудона, позитивистов Конта, Милля, мистиков типа Юркевича и др. А в своей позиции защищал материализм в философии Левкиппа, Демокрита, Лукреция Кара, Гольбаха, Дидро, Фейербаха, а из современников – Белинского, Герцена. Природа существует независимо от сознания и до сознания. На природу надо смотреть «так, как велят смотреть химия, физиология и другие естественные науки. В природе нечего искать идей, в ней есть разнообразная материя с разнообразными качествами, они сливаются – начинается жизнь природы» [3, с. 154]. Все многообразие форм в физическом мире Чернышевский называл категорией материя. Предметы мира находятся в постоянном взаимодействии. Основными формами существования материи он считал пространство и время, «понятия о движении, о материи сами собой исчезают из нашего мышления, когда из него исчезли понятия о пространстве и времени» [4, с. 729]. Материя и движение неуничтожимы, материя может переходить из одного состояния в другое, но количество вещества и движения («силы») остается одним и тем же. В предисловии к книге Карпентера «Энергия в природе» он критикует теорию о тепловой смерти Вселенной, утверждая, что движение неотделимо от материи, оно превращается из одной формы в другую и процесс этот безначален и бесконечен.

Чернышевский оставался последовательным сторонником материалистической философии, разработал собственное учение, в основе которого лежит антропологический принцип философии, согласно которому исходной позицией философского освоения действительности является определенным образом понятая природа человека. Дуализм человеческой природы (материальное и духовное), по мнению Чернышевского, преформируется в монизм человеческого бытия, то есть материальный монизм. Идея материального и духовного в человеке, идея единства человеческой природы, раскрывающая подлинную природу человека, последовательно прилагается и к единству человека и других людей (общество), и к единству всего существующего (вселенной). Такая методология философского освоения действительности требует изучения человека, затем общества, чтобы затем вернуться снова к человеку. Человек, точнее его природа, выступает исходным

и конечным пунктом философского освоения единого мира. Чернышевский под философией понимал «теорию решения самых общих вопросов науки, обыкновенно называемых метафизическими, вопросов об отношении духа к материи, свободе человеческой воли, бессмертия души и т.д.». Человек максимально раскрывается в обществе в силу своей политической борьбы, поэтому исследовать нужно, прежде всего, общество, в котором он пребывает. Единство общества – в единстве законов, действующих в нем, законов, воспроизводящих материальные основы общества и его развития. Человек, по Чернышевскому, прежде всего, трудящийся, это обуславливает концентрацию богатства, сословной поляризации, что ведет к классовой борьбе. Простолюдин всегда оказывается в проигрыше, в то время как будущее принадлежит ему. Экономические условия, «экономический фактор» обуславливают причину всех изменений, «коренную причину почти всех явлений». Материальный фактор и классовая борьба становятся закономерностями общественного развития, а революция – механизм изменения общества, хотя революция – не единственный механизм преобразования общества. Движущей силой изменения общества являются народные массы (крестьянство), но не исключается и роль личности – «служительницы времени» и «исторической необходимости». Она выражает интересы чаще всего господствующего класса, поэтому наука, политика, деятельность в обществе носят партийный характер, а также и философия, «насквозь проникнуты духом тех политических партий, к которым принадлежали авторы систем». Себя Чернышевский относил к «партии простолюдинов».

Как революционный демократ, Чернышевский выражал интересы угнетенного крестьянства и рассматривал народные массы как главную движущую силу истории. Несмотря на то, что «исторический путь – не тротуар Невского проспекта», а проходит через пыльные и грязные поля, то через болота, он был историческим оптимистом и верил в прогресс человечества. Свою философскую концепцию он сознательно ставил на службу революционных демократов.

В области философии он стоял на позициях материализма, полагая, что природа существовала до сознания и независимо от него. «В природе, – писал он, – нечего искать идей; в ней есть разнообразная материя с разнообразными качествами; они сталкиваются – начинается жизнь природы» [3, с. 154].

Материализм Чернышевского содержит в себе элементы антропологизма, поскольку человека он рассматривал не как совокупность общественно-исторических отношений, а как высшее проявление природы.

Чернышевский подчеркивал неуничтожимость материи и движения и их связь с пространством и временем как формами существования материи. Однако при этом к понятию материи он подходил с естественно-научных позиций, а не философских позиций, истолковывая ее как вещество. Это было свойственно всем философам-материалистам того времени. Движущаяся материя проходит качественные стадии от минерала до человека, находящегося в органическом единстве и различии. Изменение, движение, развитие –

имманентное свойство материи, природы, это – «сама природа, рассматриваемая со стороны своего действия». Общими законами природного развития являются тяготение, причинность, поступательность, полярность, борьба противоположностей. Тем самым природа, и в значительной степени общество, анализируется диалектически. Стремление Чернышевского переработать диалектику на материалистической основе составляет сильную и плодотворную сторону его творчества, хотя осуществить этот синтез он до конца так и не сумел. Иногда он скатывается до упрощенчества, унитарности и догматизма, преувеличивая роль количественных изменений в ущерб качественным. Его рассуждения характеризуются метафизичностью, механицизмом и позитивистским упрощением, стремясь к доходчивости суждений, прагматичности выводов, не верифицируемых научными знаниями. Он считал, что еще не наступило то время, когда философия будет в центре внимания российского самосознания. Но он стремился приблизить это время, отталкиваясь от лучших произведений европейской и русской философской мысли, он создал свою теорию антропологического материализма, изложив в книге «Антропологический принцип философии». Этот принцип излагал и Л. Фейербах, оказавший влияние на Чернышевского, который уже четче ставит личность в зависимость от классового характера и общественных отношений.

Материализм Чернышевского содержит в себе элементы антропологизма, поскольку человека он рассматривал не как совокупность общественно-исторических отношений, а как высшее проявление природы.

Опираясь на данные физиологии, химии, антропологии, Чернышевский отстаивал и развивал мысль о «единстве человеческого организма», о том, что человек состоит из единой материальной субстанции, из «единой природы», а его духовная жизнь есть порождение материального субстрата на определенной ступени развития.

Теория познания Чернышевского носит материалистический характер, он критикует скептицизм Юма, агностицизм Канта. Источник знания – опыт ощущения, отражающий воздействие внешних предметов. «Ощущение по самой натуре своей непременно предполагает существование двух элементов мысли, связанных в одну мысль: во-первых, тут есть внешний предмет, производящий ощущение; во-вторых, существо, чувствующее, что в нем происходит ощущение; чувствуя свое ощущение, оно чувствует известное свое состояние; а когда чувствуется состояние какого-нибудь предмета, то, разумеется, чувствуется и сам предмет» [3, с. 280].

На уровне развития органической материи ощущения перерастают в сознание, примитивными элементами которого обладают также и животные, но в человеке оно достигает высшей формы своего становления. Человек способен познавать окружающий мир, преобразовывать его, познавать его законы, человека Чернышевский рассматривал как высшее проявление природы, а не как совокупность общественных отношений, отсюда вытекает ограниченность антропологического принципа его философии. Это сказалось при анализе

общественных отношений, особенно в рассмотрении процессов классовой борьбы в обществе, которую он выводил из характера особенностей человеческой природы. Хотя в некоторых вопросах он касается этого, когда говорит о классовой принадлежности людей и о классовой борьбе, критикуя расистские и мальтузианские теории, и ставит вопрос о социальной революции. Антропологический принцип служит Чернышевскому для критики идеализма и религии, отстаивающих божественное происхождение человека, для защиты простого человека, его свободы и интересов.

Он соглашался с Гегелем по поводу того, что нет истин абстрактных, что истина всегда конкретна, обусловлена временем, местом и обстоятельством, и является адекватным знанием человека об окружающей действительности. Познание человека все-таки носит относительный характер, истина познается не сразу, но чувственность и рациональность дают верное представление о мире. Критикуя агностицизм, Чернышевский подчеркивал, что агностики не умеют вывести человеческое знание из объективных источников, из развивающейся материи. Он искал критерий истинности в практической жизни человека. «Практика, этот непреложный пробный камень всякой теории, должна быть руководительницей нашею и здесь» [3, с. 102]. Это определение практики Чернышевский закладывал и в понимание революционных преобразований общества. Теоретические знания должны служить практической жизни, практическим целям и задачам, развивать революционное движение, а «теоретическая лож непременно ведет к практическому вреду» [5, с. 244].

Здесь со всей наглядностью выступает известная концепция обусловленности всех нравственных качеств человека социальной средой, которая было популярной в этот период развития русской общественной мысли, и, по сути, снимала с личности ответственность за совершенные поступки. Это очень даже согласовывалось с русским радикализмом представителей данного направления: если личность не может быть «лучше» чем та социальная среда, в которой она развивалась, единственным способом изменения личности остается только насильственное, волевое преобразование социальных условий.

Человек есть, прежде всего, природное существо, хотя и высшее ее воплощение. Отстаивая мысль о «единстве человеческого организма», он утверждал, что в человеке нет никакого дуализма, что он состоит из «единой натуры», и вся духовная деятельность человека есть проявление его материалистической субстанции. Сознание человека связано, прежде всего, с его биологической природой и физиологией.

Впрочем, у Чернышевского эта концепция не была проведена строго научно и логично, так ей противоречил принцип «разумного эгоизма», на основании которого Чернышевский предполагал выстроить «строго научную этическую систему». Этот принцип формулируется так: «При внимательном исследовании побуждений, руководящих людьми, оказывается, что все дела, хорошие и дурные, благородные и низкие, героические и малодушные, происходят во всех

людях из одного источника: человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководствуясь расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большего удовольствия» [6, с. 218].

Сводя понятие добра к понятию личной пользы, Чернышевский полагал, что совершенное общество должно возникнуть в результате создания таких социальных условий, в которых каждый человек смог бы правильно осознать свою «пользу» и реально организовать свою жизнь для ее достижения, не препятствуя в этом другим людям. Утопический проект общества «разумных эгоистов» был напечатан им в известном романе «Что делать?» (1863).

Материализм Чернышевского был тесным образом связан с диалектикой. Диалектику Чернышевский развивал благодаря влиянию Белинского, Герцена, но критиковал гегелевскую диалектику за консервативные взгляды, который сделал немецкий философ, принося диалектический принцип в жертву философской системе.

Исходя из поступательного характера развития, смены устаревших форм новыми, более прогрессивными, Чернышевский делал революционные выводы о том, что диалектика служит теоретическим обоснованием классовой борьбы, народной революции, осуществлению социалистических идеалов и исторического прогресса в целом. Развитие он трактует как саморазвитие. Жизнь – это «поляризация», «раздвоение сил», которое является источником постоянного движения и развития. Движение внутренне присуще телам, является источником их саморазвития. Химические процессы представляют собой переход количественных изменений в качественные, что соответствовало пониманию данных процессов как в работе Ф. Энгельса «Диалектика природы». Биологические процессы – основа эволюционного развития живой материи от низших форм к высшим, от простых к более сложным. Чернышевский ценил открытия Дарвина, но отвергал мальтузианство.

Общественное развитие Чернышевский видел в острой борьбе между богатыми и бедными, имущими и неимущими. Появление классов связано с неравномерным распределением экономических богатств, что приводит к классовой борьбе, к смене старых политических и экономических режимов новыми. Задача народной революции – уничтожить политическое и экономическое неравенство, угнетение человека человеком, осуществить социализм.

Чернышевский очень ценил диалектический закон отрицание отрицания. В работе «Критика философских предубеждений против общинного владения» он применил данный закон диалектики к обоснованию смены одной формы собственности другой, неизбежного торжества коллективной формы собственности над частной. Последовательность данного закона не всегда обязательно следует своим стадиям. Мыслитель считал, что в России крестьянская община может свершить переход к социализму, минуя мучительную стадию развития капитализма.

## Эстетика Н.Г. Чернышевского

В эстетике Чернышевский был продолжателем идей Белинского в отношении принципа народности, общественного назначения и идейности искусства, критикуя идею «чистого искусства». «"Искусство для искусства" – мысль такая же странная как «богатство для богатства», «наука для науки» и т.д. Все человеческие дела должны служить на пользу человеку, если хотят быть не пустым и праздным занятием: богатство существует для того, чтобы им пользовался человек, наука для того, чтобы быть руководительницей человека; искусство также должно служить на какую-нибудь существенную пользу, а не на бесплодное удовольствие» [3, с. 271].

Искусство возникает не только из эстетических потребностей, а из общественных запросов, оно вызывается к жизни историческими условиями практической жизни народов. Признание действительности как исходного начала искусства – краеугольный камень материалистической эстетики Чернышевского. Задачей любого творческого человека заключается в правдивом и всестороннем воспроизведении наиболее важных и исторических особенностей и тенденций жизни, имеющей целью пробудить у народа стремление перестроить действительность на более разумных началах. В искусстве отражаются не натуралистические начала действительности, и типологические ее черты, оно должно объяснять мир, нести передовые идеи, воспитывать людей, бороться с реакционными идеями. Еще одной задачей, по Чернышевскому, является задача, связанная с оценкой явлений. Это есть триединая задача искусства.

Искусство должно быть глубоко идейным. А так как сами художники, как и философы, экономисты, историки и другие, находятся под влиянием тех или иных политических идей своего века, то искусство всегда тенденциозно, оно пропагандирует или передовые, или консервативные, или реакционные идеи своего века, смотря по тому, к какому направлению принадлежит или какой общественной группе соответствует художник. Поэтому тенденциозность в искусстве неизбежна. «Литература не может не быть служительницей того или другого направления идей... Последователи теории чистого искусства... всегда служили только прикрытием для борьбы против не нравящихся этим людям направлений литературы, с целью сделать ее служительницей другого направления, которое более приходилось этим людям по вкусу» [5, с. 301].

Идеалисты считали, что в действительности мало прекрасного и «чистое искусство» добавляет этот дефицит. Чернышевский выступает против данной теории, утверждая, что искусство охватывает все стороны бытия, все, что представляет интерес для человека; оно воспроизводит и отражает его думы, чаяния, радость и печаль, показывая многообразные стороны жизни общества, общественные недуги и болезни, а также средства и пути избавления от них. То есть назначение искусства выходит далеко за пределы прекрасного, оно сама действительность, схваченная и отраженная художественными средствами и приемами. Искусство воплощает абсолютный идеал, «прекрасное есть жизнь»,

жизнь всегда выше искусства, ибо она его источник, его почва, его главная опора. Прекрасное порождено действительностью и, если бы его не было в действительности, то оно не могло бы появиться в искусстве.

Из утверждения «прекрасное есть жизнь» нельзя сделать вывод, что всякая жизнь прекрасна, в том числе и самодержавно-крепостническая действительность. Чернышевский подчеркивал, что прекрасное извлекается не из чистого разума, а своими корнями уходит в самую жизнь, хотя и в самой жизни не все прекрасно. «Прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям» [3, с. 10].

Прекрасна та жизнь, которая проникнута благородными порывами и стремлениями к преобразованию в соответствии с интересами народа. Прекрасное нужно рассматривать из его объективного источника и содержания и с субъективной стороны, поскольку прекрасное рассматривается человеком «субъективно». Каждый предмет имеет массу оттенков в восприятии, но это не опровергает положение о том, что истинная природа прекрасного заложена в самой действительности, хотя говорят о разном ее понимании. Революционное значение эстетики прекрасного у Чернышевского заключается в том, что она призывала к изменению действительности в ходе борьбы.

Принципы новой этики, «этики разумного эгоизма», сочетавшего интересы личности и общественные интересы, отвергающего эгоцентризм, тунеядство, праздность, порабощение человека человеком Чернышевский излагал в знаменитом романе «Что делать?», а также в других произведениях. Он ставил своей задачей воспитать нового человека, революционера и гуманиста, человека совершенных нравственных идеалов. Одновременно он развивал идею революционной жертвенности и гражданского подвига.

Красота социально и исторически обусловлена. Искусство есть лишь «замена» действительности и не может быть «выше ее». Оно не может быть определено как «воспроизведение природы и жизни». Эстетический человек – это, прежде всего, человек естественный, погруженный во всю глубину жизни. Художественное творчество выступает как способ познания действительности через соединение образа и мысли. Но оно же есть способ «приговора» над действительностью, исходя из развивающихся сугубо человеческих задач. Иногда это доходит до крайних форм материализма, атеизма и социологизма, упрощая и вульгаризируя ряд плодотворных разработок раннего Чернышевского.

Влияние эстетики Чернышевского оказалось на много большем, чем его социологические воззрения.

### **Социологические взгляды**

Социологические воззрения Чернышевского проникнуты оптимизмом, он был уверен в том, что общество все-таки движется вперед, несмотря на сложность этого пути. «Исторический путь – не тротуар Невского проспекта;

он идет целиком через поля, то пыльные, то грязные, то через болота, то через дебри» [2, с.322].

Чернышевский демонстрировал не мало материалистических догадок в отношении понимания общества. Он отрицал положение Гегеля о том, что всемирная история есть «ход развития самоосуществляющейся идеи, а именно идеи свободы, которая существует лишь как сознание свободы» [7, с. 422]. Он считал, что общественная жизнь движется не по воле «абсолютной идеи», а по своим собственным законам. Отрицал идею избранности народов, которой придерживались Шеллинг, славянофилы, а также представители официальной идеологии, критиковал европоцентристские, расистские и мальтузианские теории.

Чернышевский критиковал Сен-Симона, Л. Фейербаха за то, что они считали любовь главной силой общественного развития и прогресса, не понимали значения экономических условий жизни и политической борьбы. Именно эти параметры Чернышевский считал главными для преодоления экономического неравенства, избавления народа от эксплуатации, от нищеты и бесправия. Особое внимание он уделял классовой борьбе как закономерному и оправданному фактору в развитии общества, так как ни один класс не получал своих льгот благодаря уступкам другого класса, а добивался этого только борьбой. Идея неизбежности классовой борьбы исходила у Чернышевского из веры в творческие силы народа, из убеждения в том, что народ – главная сила развития общества и социально-исторического прогресса и вершителя судеб своей страны. История не может быть сведена к биографиям царей и полководцев, он не унижал роли личности в истории, но указывал, что сами выдающиеся личности суть порождения исторической необходимости.

Чернышевский выступал против идеалистических воззрений Гердера, Канта, Гегеля за недостаточное внимание к материальной стороне жизни общества, людей, а это один из основных факторов развития общества. Он подчеркивал, что материальные условия быта (жилище, пища, добывания средств для поддержания жизни) играют «едва ли не первую роль в жизни», составляют «коренную причину почти всех явлений и в других, высших сферах жизни» [5, с. 357]. Не будучи историческим материалистом и не дойдя до признания решающей роли способа материального производства, Чернышевский, однако признавал огромную роль трудовой деятельности народа и особенно важное значение придавал промышленному развитию. Не отрицал роли географического фактора, считал географическую среду одним из главных факторов развития общества. Чернышевский очень ценил скачки в общественном развитии, как и политические революции, о которых он говорил всегда с восторгом, ибо благодаря им человечество освобождается от политического, экономического и духовного порабощения. Революции производят коренное размежевание борющихся сил и служат надежной школой обучения и просвещения народных масс. Он страстно мечтал о социалистических преобразованиях, хотя его идеи носили утопический характер. Его социализм был крестьянским, общинным (нельзя разрушать

общину), но пронизан был духом демократизма. Революцию в России Чернышевский видел через народное восстание, путем уничтожения частной собственности на орудия и средства производства, ликвидации частной собственности.

Революционный демократизм Чернышевского, его философские, эстетические и социологические воззрения свидетельствуют о том, что он был глубоко оригинальным мыслителем, классическим представителем домарковского материализма в России.

Творчество Чернышевского, его жизнь дают яркий пример приоритета жизненной, практической стороны философии над ее чисто теоретической стороной, однако он стал живой легендой для нескольких поколений русской революционной интеллигенции.

Чернышевский Н.Г. в течение долгого времени был «Властителем дум» нескольких поколений русских радикальных деятелей. Энциклопедизм его познаний стимулировал общественное развитие России.

Свою идейную зависимость от взглядов Чернышевского признавал В.И. Ленин. В советский период Чернышевский рассматривался как центральная фигура в истории русской философии [8, с. 1209.

Его идейное наследие и в современности вызывает интерес, являясь предметом изучения и борьбы разных течений русской общественной мысли.

### **Библиографический список**

1. Ленин, В.И. «Крестьянская реформа» и пролетарски-крестьянская революция / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. В 50-ти т. – Т. 20. – С. 171 – 180.

2. Чернышевский, Н.Г. Антропологический принцип философии / Н.Г. Чернышевский // Полное собрание сочинений в пятнадцати томах. – Т. VII. – М.: Худлит, 1950. – С. 222 – 295.

3. Чернышевский, Н.Г. Роман и повести М. Авдеева / Н.Г. Чернышевский // Полное собрание сочинений в пятнадцати томах. – Т. II. – М.: Худлит 1949. – С. 210 – 221.

4. Чернышевский, Н.Г. Характер человеческого познания / Н.Г. Чернышевский // Полное собрание сочинений в пятнадцати томах. – Т. X. – М.: Худлит, 1951. – С. 730 – 736.

5. Чернышевский, Н.Г. Дилетантизм в науке: Буддизм в науке / Н.Г. Чернышевский // Полное собрание сочинений: в 15 т. – Т. III. – М.: Худлит, 1951. – С. 64 – 88.

6. Чернышевский, Н.Г. Антропологический принцип в философии // Н.Г. Чернышевский. Соч.: в 2-х т. – Т. 2. – М.: Знание. – С. 218 – 389.

7. Гегель, Г. Философия истории / Г. Гегель // Сочинения. – Т. VIII. – М.: Социздат, 1935. – 470 с.

8. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.

## Глава 6

### ДОБРОЛЮБОВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ. ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Николай Александрович Добролюбов (1836 – 1861) родился в Нижнем Новгороде. Добролюбов был среди учеников Чернышевского, которых он умел «выбирать с невероятным искусством» (В.И. Танеев), самым деятельным и талантливым.

В 1847 – 1857 гг. Добролюбов учился в Нижегородском духовном училище, семинарии и в Петербургском Главном педагогическом институте. С 1857 г. – постоянный сотрудник журнала «Современник» и сатирического приложения к нему – листка «Свисток» (с 1858 г.), ближайший друг и соратник Н.Г. Чернышевского. В 1860 – 1861 гг. около года пробыл за границей, лечась от туберкулеза. Вернувшись на родину, он вскоре умер в возрасте 25 лет. Похоронен в Петербурге на Волковском кладбище.

#### Философско-антропологические взгляды Добролюбова

Некоторые историки русской философии считают, что публицист и литературный критик Добролюбов не был философом, а затрагивал философские вопросы лишь мимоходом, случайно и в лучшем случае являлся пропагандистом идей материализма, заимствованных у Фейербаха непосредственно (либо у Чернышевского) или Молешотта и Бюхнера, и что философские взгляды русского мыслителя необходимо рассматривать как разновидность фейербахианства, вульгарного материализма и т.д. Однако в его творчестве наблюдаются черты самостоятельности, в том числе и в философском аспекте.

Формирование мышления Добролюбова шло в период, когда в русской мысли наблюдался отход от идеализма и натурфилософских построений в духе Шеллинга и Окена в сторону более реалистических, эмпирических, позитивистских и материалистических концепций. Еще будучи семинаристом, Добролюбов испытал влияние этого процесса, о чем свидетельствует его внимание к естественно-научной литературе и весьма положительное отношение к «Письмам об изучении природы» Герцена. Духовно-академическая философия, хотя она и дисциплинировала его философский ум, снабдила специальными познаниями, в частности из логики и психологии, воспринималась им весьма критически. Уже тогда Добролюбов пришел к ряду важнейших для последующего своего развития выводов: об односторонности отвлеченного идеализма и вульгарного материализма, который унижает достоинство личности; о неправомерности распространения души и тела как совершенно самостоятельных существ; у него складывались симпатии к антиспекулятивным философским концепциям, которые опираются на факты и вместе с тем поднимают их до уровня философского обобщения. Став в годы нарастания борьбы в обществе за отмену крепостного права соратником

Чернышевского, Добролюбов окончательно определил свои мировоззренческие позиции, за короткую жизнь успел поставить важные философские проблемы.

Как общественный деятель и мыслитель он исходил из необходимости расширить мировоззрение, по его словам, «до понимания общих нужд и потребностей человечества», что дает возможность образованному человеку перенести свои теоретические взгляды и убеждения в сферу человеческой деятельности. Добролюбов разделял общую для всего русского революционного просвещения 40 – 60-х гг. XIX века установку на внедрение философии в жизнь, превращение ее из орудия чистого познания в орудие оценки действительности, в философию дела, философию действия.

Добролюбов не успел сколько-нибудь подробно изложить свой конечный общественный идеал. Его высказывания «об общественной солидарности и о равновесии прав и обязанностей», об обществе с равными правами и общим имуществом всех людей, личные признания в приверженности социализму, симпатии к западноевропейским социалистам-утопистам, отсутствие у него акцентов на юридическое закрепление «прав человека и гражданина», и в первую очередь права собственности, – свидетельства значительных отличий просветительства Добролюбова от просветительства XVIII в.

Просветителем Добролюбов выступает и в других, в том числе и философской, сферах. Для него характерны просветительский универсализм, апелляция к человеческим интересам науки и искусства, «чистая любовь к человечеству, не возмущаемая интересами партий» [1, с. 231], толкование патриотизма как одного из видовых проявлений любви к человечеству, проистекающей из желания делать добро.

Добролюбов – непримиримый противник теологии, всякой метафизики, оторванной от жизни. Его идеал – философия, основывающаяся на здравом смысле и простой логике, присущей всякому умному человеку; это – философия. Пробуждающая «задремавшие силы народа». Он постоянно оперирует понятиями «естественный, здравый разум», «логика здравого смысла», «естественный ход мышления», высоко ценит людей «чистой науки», если они прислушиваются к естественным и здоровым требованиям ума. Симпатичны ему только та наука и то просвещение, которые не оторваны от социальной действительности, способствуют развитию в человеке благородных стремлений, возбуждают уважение к началам справедливости. Сциентизм, получивший в Западной Европе уже к середине XIX века определенное влияние, равно как сухое, отвлеченное и «математизированное» мышление в духе учения Декарта, мышление «без всякого участия сердца», чужды Добролюбову. Стремление «стать с природой в самые рационалистические отношения» - в сфере философии природы; поиск простых и здравых взглядов на соотношение души и тела – в антропологии; выдвижение на первый план понятий «природа человека», «естественный (разумный) порядок вещей», «естественные и неестественные общественные отношения», договор человека с обществом в философии истории; приверженность теории разумного эгоизма – в этике; ориентация литературы и искусства на то, чтобы с их помощью

человечество, народ осознали свои права, силы, естественные стремления, потребности, склонности, составили правильные понятия об окружающей действительности и продвинулись вперед в своем развитии, – основные признаки просветительского характера философии Добролюбова.

В общих формулировках понятия философии, ее задач и функций наиболее заметно у него влияние французских философов-энциклопедистов XVIII века, Чернышевского, Герцена, Гейне; в философии природы и антропологии – Фейербаха, а также Молешота и Бюхнера; в общей философии истории – французских энциклопедистов, Оуэна, Шлоссера, Гизо; в философии русской истории – Белинского, Чернышевского, западной русской историографии, Чаадаева; в этике – энциклопедистов и Чернышевского; в эстетике и литературной критике – Белинского, Чернышевского, Лессинга. При этом неакадемический, инструменталистский характер философии действия Добролюбова предопределял осознанно-выборочный характер его отношения к своим философским предшественникам и современникам.

Добролюбов указывал на относительность прогрессивного развития капиталистической системы хозяйства по сравнению с крепостнической, он стремился найти для России такую форму экономического развития, которая обеспечила бы развитие крупного производства и исключила бы возможность капиталистической эксплуатации трудящихся. По его мнению, такой формой могли быть промышленно-земледельческие кооперации, организуемые на базе крестьянских общин после перехода власти к трудящимся в результате народной революции. В основе материалистических убеждений Добролюбова, сложившихся под влиянием отечественных традиций (А.Н. Радищева, В.Г. Белинского) и западно-философских учений (Л. Фейербаха, Р. Оуэна и др.), лежала вера в зреющие силы народа, в успех крестьянской революции, которую должна возглавить разночинная интеллигенция.

Таким образом, Добролюбов был социалистом-утопистом и просветителем, но его утопизм соединялся со стремлением к практическим действиям (из писем Добролюбова видно, что он был причастен к начавшейся в России подпольно-революционной работе), а просветительство носило активно-деятельный характер.

Говоря о философских влияниях, необходимо сказать об отношении Добролюбова к философии Гегеля. Русский мыслитель действовал в условиях, когда пользовавшаяся несколькими десятилетиями раньше огромной популярностью гегелевская философия утратила былую привлекательность, но и стала объектом острой критики. Эта философия в глазах многих шестидесятников, в том числе и Добролюбова, попала в разряд систем отвлеченно-метафизических, супранатуральных, трансцендентальных, фантастических, мистических. В отличие от Чернышевского, сумевшего сохранить некоторые рациональные элементы гегелевской диалектики (преимущественно в сфере философии истории), ни в каком смысле, нельзя назвать гегельянством.

Философия Добролюбова по своему теоретико-познавательному содержанию является последовательно материалистической. Основные ее положения сводятся к следующему. Общие начала и вечные законы мировой жизни не могут быть сформулированы без эмпирических исследований природы; естествознание примиряет философские рассуждения о природе с результатами опытных исследований. Стать с природой в рационалистические отношения, составить здравые понятия о вещах – задача философии. Главное препятствие на этом пути – устаревшие дуалистические концепции (например, платонизм, с его представлением о чистых идеях, имеющих настоящую действительность, и видимом мире, являющимся лишь отражением этих идей). Всякое представление об антагонизме двух противоположных начал в мире (понятие о противоборстве света и мрака, тепла и холода и т.д.) суть средневековые пережитки. Аналогичным пережитком является и дуализм в понимании соотношения души и тела. Не борьба, а примирение, не противоположность, а единство характерны для природы и человека. Идея всеобщего единства и гармонии в природе и человеке – одна из фундаментальных идей Добролюбова. В привидении видимых, мнимых, как ему казалось, противоречий к естественному единству он видел заслугу новейшей науки. Такое единство и гармонию обеспечивает учение о материи как о единственно существе и ее силах, которые являются ее коренными, неотъемлемыми свойствами и отдельно существовать не могут. «В мире все подлежит закону развития... В природе все идет постепенно от простого к более сложному, от несовершенного к более совершенному; но везде одна и та же материя, только на разных степенях развития» [2, с. 262].

Механические и химические процессы в неорганической природе – это жизнь на низшей ступени развития; в органической природе (растения, животные) жизнь обозначается яснее: животные уже мыслят, желают, чувствуют. «Человек, совершеннейший из животных, составляет последнюю степень развития мировых существ в видимой вселенной...» [1, с. 437].

Подчиненность человека общим законам развития природы предполагает поиск «здоровых и простых взглядов» и на самого человека. Единство, гармония, а не противоречие суть также коренные черты человеческой природы: нельзя проводить «разграничительную черту между духовными и телесными отправлениями человека» [1, с. 437].

Ложными он считает учения о душе и теле Платона и Аристотеля, средневековых схоластов. Душа не является каким-то кусочком тончайшей эфирной материи, как полагают грубые материалисты, и не является идеальным существом, механически вложенным в душу, как считают дуалисты. Душа есть сила, «которая проникает собою и одушевляет собою весь телесный состав человека». Одна и та же Сидя действует во всем теле; высоты сознания она достигает «в отправлениях нервной системы и преимущественно мозга» [2, с. 434].

Современная наука еще не может сказать, «какими именно материальными изменениями обуславливается та или иная сторона деятельности мозга, но то,

что известно о его сложном строении и «тонкой деятельности», указывает на связь между умственной и нравственной жизнью человека, дурными и хорошими страстями и чувствами, с устройством и развитием мозга, с его здоровьем и нездоровьем. «Если мы хотим, чтобы умственная сторона существа нашего развивалась, то не должны оставлять без внимания и физического развития мозга» [2, с. 450].

Статьи Добролюбова, в которых затрагивались проблемы философии природы и антропологии, несли на себе типичную для просветительской философии нагрузку: их центр тяжести был не в поисках новых философских начал, а в разрушении устаревших, с точки зрения мыслителя, представлений, в пропаганде таких «здоровых понятий о вещах», которые бы ориентировали и на решение вытекающих из новейших научных достижений практических общественных проблем. И в данном случае Добролюбов был верен классической просветительской философской традиции.

### **Гносеологические взгляды**

Схоластика, с которой Добролюбов излишне, правда, сближал всякую спекулятивную идеалистическую философию и в которой ему весьма не импонировали «праздная диалектика», «дуализм» в качестве источника диалектический прений, противопоставляется гносеологическая концепция, отталкивающаяся от «общего здравого смысла» и новейших естественно-научных данных (преимущественно данных тогдашней физиологии) о психической деятельности человека.

Началом всякой психической деятельности, сознания, мышления признается мозг. Конечной целью знания Добролюбов считает примирение, приведение к единству в сознании того, что в природе, в жизни выступает как борьба, как противоположность. Источником знания признается внешний мир, из которого человек получает свои впечатления; чем больше таких впечатлений, тем шире круг понятий человека и его способностей суждения. В этой концепции, эмпирико-сенсуалистической по тенденции, предпочтительным методом получения знания выступает индукция. Изучение предмета, наблюдение явления, объяснение факта, путь от «подробностей» к общим выводам, основанные на опытных, фактических знаниях, – основные требования метода познания, который Добролюбов называл положительными. Процесс движения познания от факта к выводу он мыслил в обычных категориях логики (суждения, умозаключения и т.п.), обращая особое внимание на необходимость фактической верности посылок при построении силлогизмов и на зависимость правильности суждений о предмете от полноты и верности наличного значения об этом предмете.

Пожалуй, наиболее специфической особенностью гносеологической концепции Добролюбова, выводящей ее в определенной мере за рамки эмпиризма и сенсуализма, является то, что мыслитель отводит важную роль в

мышлении некоторому аксиоматическому началу, без которого, по его мнению, мышление не возможно. Аксиомами в мышлении, общими понятиями и законами, которые всякий человек имеет в виду, когда он рассуждает о каком-либо предмете, являются «естественные законы, вытекающие из самой сущности дела». Эти аксиомы соответствуют простому здравому смыслу и естественному порядку вещей и не нуждаются в специфическом обосновании. Добролюбов призывал не путать их с отвлеченными положениями и правилами, которые произвольно установлены какой-нибудь теоретической системой. В этом смысле и нужно понимать его высказывание: истина – «не в диалектических тонкостях, не в верности отдельных умозаключениях, а в живой правде того, о чем рассуждаете. Дайте мне понять характер явления, его место в ряду других, его смысл и значение в общем ходе жизни, и поверьте, что этим путем вы приведете меня к правильному суждению о деле гораздо вернее, чем посредством всевозможных силлогизмов, подобранных для доказательства вашей мысли» [3, с. 303].

Признание «естественного» аксиоматического начала в мышлении открыло перед Добролюбовым возможность постоянно держать любые познавательные методы и процедуры под контролем принятых им принципов и ценностных установок.

### **Философия истории**

В отличие от официальной науки, Добролюбов в своих исторических работах не сводил историю к деяниям князей, царей и полководцев и видел ее движущую силу в народных массах. Добролюбов признавал закономерность исторического развития, но исторический прогресс формулировал идеалистически, сводя его, в основном, к духовному обогащению человечества. Добролюбов понимал классовую борьбу как вечный антагонизм между «аристократией» и «демократией» и рассматривал «уничтожение дармоедов и возвеличивание труда» как постоянную тенденцию истории: он отмечал, что на протяжении тысячелетий только форма эксплуатации меняется и делается более ловкой и утонченной, но сущность все-таки остается по-прежнему. Он указывал на нужду и голод как на причину борьбы народов против угнетателей.

Осмысление истории занимало во взглядах Добролюбова значительное место. «Высшие философско-исторические соображения», определение «внутреннего смысла истории народов», «оценка внутреннего смысла исторического явления», философская систематизация фактов истории – требования, предъявляемые мыслителем к историку. Вместе с тем он противник спекулятивных философско-исторических концепций, он ценил исторические теории, опирающиеся на факты, одушевленные какой-нибудь общей идеей. Возводить факты к идеям, а идеи проверять фактами – для Добролюбова это бесспорное общее стремление его времени.

Согласно Добролюбову, история человечества далеко не всегда и не во всем шла «естественным ходом», т.е. не всегда строилась на разумных основаниях.

Естественный порядок вещей подвергался искусственным искажениям. Поэтому смысл истории усматривается им в движении человечества к естественным началам, от которых оно отклонилось. В этом контексте и возникают вопросы: «общая формула» естественности, естественные и неестественные общественные отношения, «общее, естественное человеческое право», «права личности», «естественный договор человека с обществом», проблемы движущих сил истории, исторического прогресса, личности и народа, общечеловеческого и национального, а также некоторые специфические вопросы философии русской истории: формирование русского народа как общечеловеческого типа, соотношение национально-самобытного и заимствованного извне, естественный ход русской истории и реформы Петра I, будущее России.

Что же для человека естественно? Естественным для человека является труд, он благо для человечества. К труду сводится «общая формула» естественности. По степеням уважения к труду и умению оценивать его определяется истинная ценность данной ступени цивилизации. История поэтому сводится Добролюбовым не к взаимоотношениям аристократов и демократов, бояр и смердов, браминов и париев, а только «людей трудящихся и дармоедов». Всякое дармоедство, в том числе современных «роскошествующих капиталистов», он считал безнравственным.

Началом и концом всей проблемы улучшения общественной жизни являются семейные отношения, поскольку они составляют основу отношений общественных. «В семье совершается самое полное и естественное слияние собственного эгоизма с эгоизмом другого и полагается основание и начало того братства, той солидарности, сознание которых одно только и может служить прочной связью правильно организованного общества» [4, с. 223].

Нормальные семейные и общественные отношения покоятся на внутреннем убеждении, добровольном разумном согласии участников этих отношений.

А что для человечества неестественно? В ходе истории произошли многочисленные «искажения природы человека» или наблюдалось «дикое, неестественное развитие» (преступники, плуты и т.п.). Различные «искажения», в том числе преступления, вытекают не из природы человек, не является продуктом естественного развития; они суть следствие ненормальных отношений к обществу, в которые человек поставлен. Вопиющим примером таких отношений являются «противные естественному праву... крепостные отношения», и Добролюбов призывает «преследовать все подобные явления в самом их корне, в принципе» [5, с. 366].

Сущность человека Добролюбов усматривал в способности развития, а условием развития считал устранение всяких помех и стеснений, с тем, чтобы человек, не мешая другим, беспрепятственно пользовался никому не принадлежащим благам природы, а также долею общественных благ, на которые в силу лежащего в природе человека понятия справедливости отдельный субъект получает право. Понятие права личности Добролюбов толкует в широком философско-историческом смысле, включая сюда право на

жизнь, на существование, право разума, равноправие с другими людьми и т.д. Личности предоставляется также право инициативы для нарушения застоя в обществе, «формального status quo».

В освобождении от искусственных искажений, от ложных авторитетов, создаваемых суевериями и невежеством, в приближении к естественным началам и состоит общественный прогресс, В числе «главнейших двигателей истории» на первом месте у Добролюбова стоят идеи, которые управляют событиями и зависят от уровня человеческого познания мира. Поэтому для него принципиальное значение имеет «мысль о вечном движении и вечной смене идей в обществе, а, следовательно, и о постоянной необходимости проповедников этих идей» [3, с. 103].

Субъектами и двигателями истории выступают у Добролюбова также народ и отдельные личности. Мысль о роли народа в исторических событиях представлялась ему столь важной, что он считал необходимым положить ее в основание понимания истории. Но Добролюбов никогда не идеализировал народ; он считал, что участие народа в истории «может быть деятельное или страдательное, положительное или отрицательное» [3, с. 103]. В глазах Добролюбова народ, как и все общество, не есть нечто органическое, наоборот, это сумма отдельных людей, равных по природе представителям «образованных классов». Народ – неисчерпаемый резервуар потенциально развитых личностей и, следовательно, нечто вроде неиспользованного источника дальнейшего прогресса общества. Две крайности представляются Добролюбову достойными осуждения. Одна исходит из неуважения к личности, из непонимания прав каждого человека и приводит к неумеренному, безрассудному поклонению перед исключительными личностями. Согласно другой точке зрения, важно развитие только народа и человечества, а не развитие отдельной личности. Отвергая крайности, Добролюбов полагает, что великие личности, оказывая большое влияние на развитие и ход исторических событий, выражают и отражают «известное направление», элементы которого уже сложились в обществе, известные потребности общественного развития.

Обращаясь к русской истории, Добролюбов высказал сожаление о том, что в России не созданы еще сочинения, которые бы выражали ее сокровенный внутренний смысл. Его самого русская история интересовала, прежде всего, тем, что она, по его мысли, представляла начало формирования русского народа как общечеловеческого типа. Славяне поздно явились на поприще истории и не могли не остаться вдали от общего исторического движения. В русской истории еще почти не наблюдалось естественного внутреннего развития; русский народ не успел развиться самобытно, приобрести собственные национальные черты, явно отличные от заимствованных. Историческое развитие России постоянно прерывалось под воздействием внешних влияний, которые не усваивались органично и исчезали так же быстро, как и появлялись. Происходили, однако, и в истории России выдающиеся события, являвшиеся естественным выводом из потребностей общества, обусловленные действительными нуждами и стремлением народа и

ходом предшествующих исторических событий. Таковыми были реформы Петра I, отразившие естественный ход русской истории и ускорившие его. Русские не могут отвлечься от общечеловеческого, не переставая быть людьми. Следовательно, на достижения Западной Европы нужно смотреть общечеловеческими глазами, а не глазами своей нации, и лозунг должен быть таким: «Учитесь, учитесь у Европы: вам еще много и усердно нужно учиться; старайтесь усвоить запас знаний, накопившейся на западе веками, старайтесь догнать Европу и взять у нее все лучшее, оставивши только то, что в ней самой дурно и признано дурным или что решительно имеет только частное, народное значение и к нам нейдет, по условиям климатическим, географическим, историческим и пр.» [3, с. 314]. Россия должна пройти тем же путем, что и Западная Европа, но «наш путь будет лучше»; «наш путь облегчен, все-таки наше гражданское развитие может несколько скорее перейти те фазы, которые так медленно переходило оно в Западной Европе. А главное – мы можем и должны идти решительнее и тверже, потому что уже вооружены опытом и знанием» [5, с. 470].

### Этика и эстетика

Этическая концепция Добролюбова, как и другие части его философии, является по основным своим основаниям антропологической. Не соглашаясь со средневековыми представлениями о человеке, злом от природы, а также с идеей Руссо о добром от природы человеке, Добролюбов присоединяется к идее Оуэна, согласно которой в человеке от природы есть лишь возможность к добру или злу, а реализация этой возможности зависит от условий окружающего человека общественной среды. При этом он выступает против абстрактных, чисто нормативистских, аскетических трактовок моральных проблем, при которых человеческая жизнь, будучи подчиненной некоему безусловному нравственному долгу, представлялась вечной жертвой и тягостным трудом, полной лишений, страданий, душевных мук, внутренней борьбы, самоотречения.

Человек, следующий предписанию долга, внешне несвободен, действует как бы по принуждению, но за принуждением такого формально доброжелательного человека где-то в глубине может скрываться эгоизм, сводящийся, например, к тщеславию. Встречаются также люди, руководимые эгоизмом грубым и отвратительным, которые видят счастье в грубых чувственных наслаждениях, в унижении других и т.д. Истинно же нравственным человеком является, по Добролюбову, тот, кто добивается гармонии между потребностями человеческой природы и требованиями долга, т.е. эгоист разумный. Он поступает по велению сердца, а не долга, восприимчив к благам жизни, стремится испытывать от жизни радость и наслаждение, но у него развиты истинно человеческие элементы, поднимающие его над животным состоянием; у такого человека развито чувство любви к добру, такой «человек может жить в других, наслаждаться чужой радостью, чужим

счастьем» [1, с. 395]. Человек, жертвующий чем-либо для других, с такой точки зрения, также остается эгоистом, если при этом он испытывает удовольствие.

Таким образом, из этики разумного эгоизма, в которой доминировали представления об оправданности эгоистических стремлений к лучшему, удовлетворения желаний и потребностей, вытекающих из естественной природы, наслаждения благами жизни, фактически и делались альтруистические выводы. При этом у Добролюбова они нередко совмещались с призывами к коренной ломке социальных отношений, если они препятствовали удовлетворению естественных потребностей человека, особенно его «первых материальных потребностей». «Если настоящие общественные отношения не согласны с требованиями высшей справедливости, не удовлетворяют стремления к счастью, сознаваемым вами, – то, кажется, ясным, что требуется коренное изменение этих отношений. Сомнения тут никакого нет. Вы должны стать выше этого общества, признать его явлением ненормальным, болезненным, уродливым и не подражать его уродству, а, напротив, громко и прямо говорить о нем, проповедовать необходимость радикального лечения, серьезной операции» [2, с. 372].

Подавляющую часть наследства Добролюбова составляют литературно-критические статьи, и сам он выступал по преимуществу литературным критиком. В своих оценках художественных достоинств произведений литература и искусства он исходил из определенных эстетических воззрений. По своей направленности они носили, в конечном счете, просветительский характер, ибо ориентировались не на воспитание эстетического вкуса читателей или «постижения вечных законов красоты», а на политическое и нравственное просвещение общества в целях решения стоящих перед ним жизненных проблем.

Из истории литературы, которую Добролюбов считал необходимым изучать «с философским методом», критик делал вывод, что в массе своей, литература, создаваемая обыкновенными талантами, «представляет собой силу служебную, которой значение состоит в пропаганде, а достоинство определяется тем, что и как она пропагандирует». Гениальные же писатели, например Шекспир, «служба полнейшими представителями высшей степени человеческого сознания... возвышались над служебной ролью литературы и становились в ряд исторических деятелей, способствовавших человечеству в яснейшем сознании его живых сил и естественных склонностей» [3, с. 309]. Свою вспомогательную, служебную роль литература выполняет специфическими для нее художественными средствами, но по конечным своим целям, как и все другие сферы человеческой деятельности, она подчинена общему делу просвещения: «образы, созданные художником, собирая в себе, как в фокусе, факты действительной жизни, весьма много способствуют и распространению между людьми правильных понятий о вещах» [5, с. 23].

Констатируя по общим антропологическим признакам сходства мыслителя и художника, отсутствие «существенной разницы между истинным знанием и истинной поэзией», Добролюбов вместе с тем выделяет и существенные

отличия художника и мыслителя: примат в нем чувства над разумом, большая степень живости восприятия действительности, мышление конкретными образами, особое внимание к деталям, к частностям в отличие от стремления «все обобщить, слить частные признаки в общей формуле» [3, с. 313].

Эстетический идеал Добролюбова является «полное слияние науки и поэзии», науки и искусства, что означает «свободное претворение самых высших умозрений в живые образы и вместе с тем полное сознание высшего, общего смысла во всяком, самом частном и случайном, факте жизни» [5, с. 24].

Добролюбов развивал концепцию «фактической критики», согласно которой критик «дает нам верную, полную, всестороннюю оценку писателя или произведения, который произносит новое слово в науке или в искусстве, который распространяет в обществе светлый взгляд, истинные, благородные убеждения» [6, с. 184].

В.И. Ленин признавал огромное влияние этики и эстетики Добролюбова на всю образованную и мыслящую Россию.

Главным в такой критике выступает критерий различения «авторов, служащих представителями естественных, правильных стремлений народа, от авторов, служащих органам разных искусственных тенденций и требований». [3, с. 311].

При этом Добролюбов применял метод разграничения художника как мыслителя и художника как «воспроизводителя явлений действительности». Так. Считая отчасти неверной, отчасти недостаточной характеристику А.Н. Островского как проповедника патриархальных начал русского быта, он ценил его произведения не по выраженному писателем мировоззрению, а по правде его изображения. Островский коснулся высших, общечеловеческих интересов – в этом ценность его произведений с эстетической точки зрения Добролюбова.

### **Библиографический список**

1. Добролюбов, Н.А. О степени участия народности в развитии русской литературы / Н.А. Добролюбов // Собр. соч.: В 9 т. Т.2. – М. – Л.: Худлит, 1961. – С. 218 – 278.

2. Добролюбов, Н.А. Основания опытной психологии. Сочинения архимандрита Гавриила (Кикодзе) / Н.А. Добролюбов // Собр. соч.: В 9 т. 4. – М. – Л.: Худлит, 1961. – С. 258 – 262.

3. Добролюбов, Н.А. Луч света в темном царстве / Н.А. Добролюбов // Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. – М. – Л.: Худлит, 1961. – С. 258 – 364.

4. Добролюбов, Н.А. Повести и рассказы. Наташа Подгорич М.И. Воскресенского / Н.А. Добролюбов // Собр. соч.: В 9 т. Т.3. – М. – Л.: Худлит, 1961. – С. 217 – 223.

5. Добролюбов, Н.А. Русская сатира екатерининского времени / Н.А. Добролюбов // Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. – М. – Л.: Худлит, 1961 – С. 258 – 401.

6. Добролюбов, Н.А. Собеседник любителей русского слова / Н.А. Добролюбов // Собр. соч.: В 9 т. Т. 1. – М. – Л.: Худлит, 1961. – 1961 – С. 182 – 278.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Философскую основу западничества составляло гегельянство, хотя отрицали гегелевский объективизм и панлогизм. Признавая объективный характер естественноисторического процесса, западники подчеркивали его векторный характер, однонаправленность. История для них становилась воплощением идеи прогресса, конечной целью которой провозглашалось создание таких общественных отношений, которые обеспечат свободу и гармоническое развитие личности. Отсюда возникали негативные оценки русского самодержавия как препятствия на пути социального прогресса, осуждение крепостничества.

Но уже в 40-е годы четко проявилась неоднородность русского западничества, в силу полемики по ряду социально-политических проблем, вокруг вопросов эстетики, философии. К числу представителей первого направления можно отнести Белинского, Герцена, Огарева, а ко второму – Грановского, Боткина, Кавелина, Анненкова, Тургенева. Их окончательный разрыв произошел в 40 – 50-е годы XIX века в связи со смертью Белинского, объединяющего всех в одном направлении, а также поражением революции на Западе в 1848 – 1849 гг., сопровождающееся попранием демократических принципов и торжеством буржуазного «мещанства». Западники поколебались в разумности и поступательности хода истории. Через десятилетие западничество почти полностью исчезло, хотя наследниками западничества стали считать себя революционные демократы в 1860-х годах, исходившие из необходимости построения социализма, а также представители либерального направления, идеалом которых были общедемократические реформы и построение правового государства.

В последней трети XIX века понятие «западничество» приобретает широкое толкование ряда российских государственных и общественных деятелей либерального толка, а также как специфический элемент мировоззренческой ориентации представителей российской социал-демократии отечественных либералов сохраняется и по сей день [1, с. 635].

## **Библиографический список**

1. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – 635 с.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
Библиографический список.....	4
<b>Глава I. Формирование революционного демократизма (западничества) в России .....</b>	<b>4</b>
Дворяне – западники .....	6
Помещичье-буржуазные либералы-западники .....	7
<b>Глава 2. Чаадаев Петр Яковлевич – предтеча русского западничества... ..</b>	<b>8</b>
Библиографический список .....	15
<b>Глава 3. Виссарион Григорьевич Белинский. Его мировоззрение и деятельность .....</b>	<b>15</b>
Философские и социологические взгляды Белинского 40-х годов .....	18
Эстетические воззрения В.Г. Белинского .....	28
Библиографический список .....	30
<b>Глава 4. Герцен Александр Иванович. Его деятельность и мировоззрение .....</b>	<b>30</b>
Философский материализм А.И. Герцена .....	37
Библиографический список .....	41
<b>Глава 5. Чернышевский Николай Гаврилович. Его жизнь и взгляды.....</b>	<b>41</b>
Философский материализм Чернышевского .....	44
Эстетика Н.Г. Чернышевского .....	50
Социологические взгляды .....	51
Библиографический список.....	53
<b>Глава 6. Добролюбов Николай Александрович. Его деятельность и мировоззрение .....</b>	<b>54</b>
Философско-антропологические взгляды Добролюбова .....	54
Гносеологические взгляды.....	58
Философия истории .....	59
Этика и эстетика .....	62
Библиографический список .....	64
<b>Заключение.....</b>	<b>65</b>
Библиографический список.....	65
<b>Оглавление .....</b>	<b>66</b>