

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ И ГЕГЕЛЬ

В. Е. Евграфов

Н. Г. Чернышевский вошел в историю русской и мировой философии второй половины XIX в. как выдающийся представитель ее материалистического направления, как продолжатель традиций французских материалистов, Фейербаха, Белинского и Герцена, их борьбы против философского идеализма.

Определяя историческую роль Н. Г. Чернышевского в развитии собственно философской мысли, В. И. Ленин назвал его «великим русским гегельянцем и материалистом».

Тема Чернышевский—Гегель очень широка и еще недостаточно исследованна. В данной статье делается попытка раскрыть некоторые аспекты глубокого смысла приведенной выше ленинской оценки философских взглядов Чернышевского.

Формирование мировоззрения Чернышевского и философия Гегеля

Первоначальное знакомство Н. Г. Чернышевского с философией Гегеля относится к ранней юности, к доуниверситетскому периоду биографии будущего властителя дум разночинского поколения революционеров России. Тогда он «был знаком с русскими изложениями системы Гегеля, очень неполными», выдержанными «в духе левой стороны гегелевской школы» [4, II, 121]. Они содержались прежде всего в статьях А. И. Герцена и В. Г. Белинского, публиковавшихся в 1844—1846 гг. в журнале «Отечественные записки», который имелся в домашней библиотеке Чернышевских.

Более обстоятельно Чернышевский ознакомился с философией Гегеля в годы учения в Петербургском университете (1846—1850). Однако при освещении вопроса об отношении Чернышевского к философии Гегеля в студенческие годы важно постоянно иметь в виду и другие источники формирования мировоззрения русского разночинского мыслителя, возбуждавшие в нем решительно возрастающий интерес «к современной истории, политике и политической экономии» [4, I, 148], к подготовке, ходу и урокам революций 1848—1849 гг. в Западной Европе, к выступлениям

Луи Блана, Прудона, П. Леру, Ледрю-Роллена, А. Ламартина и других политических деятелей, к работам крупнейших историков — Гизо, Баранта и других, исследовавших развитие классово-борьбы в странах Западной Европы, к учениям Фурье и других великих социалистов-утопистов, к освободительному движению и прогрессивной мысли в России. Круг чтения Чернышевского в указанный период чрезвычайно широк. Он включает в себя многие французские и немецкие периодические издания, все издававшиеся тогда русские литературные журналы.

Прослеживая эволюцию взглядов юноши Чернышевского, необходимо учитывать и то, что университетские годы были для него трудным периодом постепенного освобождения от религиозного мировоззрения, привитого ему в семье священника и в духовной семинарии. В 1846—1848 гг. он еще признавал христианство с его главными догматами о вечной любви и божьей благодати, верил в божественное достоинство Христа и допускал возможность бесконечного развития христианской религии, освобождения сущности христианства от устаревших форм.

Правда, уже и в это время в его взглядах обнаруживаются и моменты колебаний, скептицизма в отношении коренных догматов всякой религии.

В процессе формирования мировоззрения Чернышевского существенную роль сыграло изучение произведений Гизо. Студенческий дневник мыслителя сохранил много замечаний, реплик, собственных оценок в связи с чтением книг «История цивилизации во Франции» и «История Английской революции». Он обратил внимание на объективность подхода французского историка, когда «судил Гизо прежние времена» [4, I, 107], «чрезвычайно логическое развитие фактов в их общем виде и ходе» [4, I, 223]. Так, прочитав его рассуждения о германских законах и опровержение утверждений немецких историков о древнем государственном устройстве германцев как образце государственного устройства и сопоставив с мнением Гизо положение народа во Франции, Чернышевский обращает внимание на диалектически-философский смысл исторической концепции Гизо, сходный, как в этом убедится Чернышевский несколько позднее, с диалектической методой философии истории Гегеля.

Вместе с тем Чернышевский отмечает недостаточную объективность Гизо, когда тот судит современные события. «Читаю я последние дни только Гизо, — записывает он в дневнике 23 сентября 1848 г., — и иногда мне начинает казаться, что, может быть, некоторые мысли и не решительно вполне опираются на фактах, а иногда и à priori образованы, и после этого множество фактов, в которых выражаются эти идеи, подмечены, а другие, в которых выражаются не эти идеи, пропущены Гизо» [4, I, 126].

В октябре 1848 г., параллельно с изучением «Истории Английской революции» Гизо, Чернышевский приступил к чтению книги берлинского профессора, левого гегельянца Карла

Л. Мишле (Michelet) «Geschichte der System der Philosophie in Deutschland» («История последних философских систем в Германии от Канта до Гегеля») (Berlin, 1837—1839). Это было первое знакомство с учением Гегеля по историко-философскому труду одного из крупных последователей философии Гегеля в Германии.

Уже содержащееся во введении к книге признание всеобщего прогресса, мнение автора о новейшей истории Франции, ответы автора оппонентам, воззвание к Шеллингу о соединении, глубокое почитание Гегеля и его учения произвели на студента Николая Чернышевского сильное впечатление. Именно в связи с чтением этой книги, еще до непосредственного знакомства с философской системой Гегеля, он впервые объявил о своей почти безоговорочной приверженности к ней.

«Мне кажется, — писал он в дневнике, — что я почти решительно принадлежу Гегелю, которого почти, конечно, не знаю. . . Но вместе меня обнимает и некоторый благоговейнейший трепет, когда подумая, какое великое дело я решаю, присоединяясь к нему, т. е. великое для моего я, а я предчувствую, что увлекусь Гегелем» [4, I, 147—148].

Естественно, что после изучения Гизо и хода революции 1848—1849 гг. на Западе внимание Чернышевского все больше и больше привлекала гегелевская идея развития. О его подходе к пониманию и истолкованию этой идеи говорит запись в дневнике 9 ноября 1848 г. В ней он излагает свои наблюдения над процессами перехода от конкретного, частного к общему в мышлении человека. Человеку, стоящему на самой низшей ступени развития, присуще сугубо конкретное мышление, не имеющее отношения ни к какой идее. Чем более развивается человек, тем более его мысли и внимание обращаются к общему, «так все идет к идее и все полнее и постояннее и глубже проникается ею и сознанием ее, и все более и более теряется из глаз развивающегося существа частное, индивидуальное, и если имеет какую-нибудь цену, то что имеет отношение только к идее». Все происходит из идеи, идея развивается сама по себе, таково «развитие идеи по Гегелю» [4, I, 166].

В ноябре 1848 г. к указанному кругу чтения Чернышевского присоединился новый мировоззренческий источник — первое, опосредованное, знакомство с учением Фурье. Оно началось при несколько неожиданных обстоятельствах. Чернышевский готовил реферат о «Характере Гете» для прочтения на кафедре профессора русской словесности А. В. Никитенко. По теме реферата начался диалог с профессором. Никитенко сказал, что для объяснения убеждений Гете хорошо бы разобрать вторую часть «Фауста», чего еще никто не сделал, и поставить в параллель с ним Байрона. По окончании занятия к Чернышевскому подошел вольнослушатель университета, петрашевец А. В. Ханыков и сообщил ему, что «разгадка характера Гете» уже сделана в науке, в учении Фурье, который нашел гамму страстей, составляющих

основу всякого характера. Ханыков говорил с жаром и убеждением о том, что Фурье пришел к своему учению «не через отвлеченности, а через то, что обратил внимание на земледелие, увидел, что помочь ему лучше всего через ассоциацию, но как попробовал осуществить ее, был поражен тем, что 2—3 семейства не могли никак ужиться вместе, и начал исследовать, почему это» [4, I, 178].

Вскоре Чернышевский приступил к изучению работ Фурье «О космогонии» и «О всемирном единстве», которые дал ему Ханыков. Как это видно из дневниковой записи 28 ноября 1848 г., примеры и приложения у Фурье вроде того что бык порожден Сатурном, осел — Марсом и проч., вызвали у Чернышевского странное и смешное впечатление; но основа идеи Фурье, его мысль о том, что каждое небесное тело имеет свои отправления, состоит во взаимодействии с другими телами и что это взаимодействие не ограничивается тяготением, а есть много других процессов между ними, которые незаметны для наших чувств, показалась Чернышевскому справедливой.

С большим желанием ходил Чернышевский на квартиру к Ханыкову не только для обсуждения учения Фурье, но и для обмена мнениями о возможности и близости революции в России, о реальных элементах возмущения (недовольство раскольников, удельных крестьян с их общинным устройством, большей части служащего класса и прочее).

Очевидно, в связи с перекрестным изучением названных источников Чернышевский сделал новые дневниковые записи 10 и 11 декабря 1848 г. по вопросам о возможности новой религии в современной эволюции человечества, о всестороннем развитии человека, о гегелевской идее развития — записи, являющиеся реальными звеньями в довольно сложном процессе формирования мировоззрения будущего революционного мыслителя.

Касаясь вопроса о судьбах христианства и о возможности новой религии вместо христианства, Чернышевский высказал предположение, что если христианство должно пасть, то уже не явится такая религия, которая объявляла бы себя непосредственным откровением, ибо повторения в истории редки, а скорее она будет «по системе Гегеля — вечно развивающаяся идея» [4, I, 193].

Идея развития, шедшая не только от философии Гегеля, продолжала все более проникать в юношеское сознание Чернышевского. Прочитав страницы предисловия ко второму тому Сочинений Фурье и обратив внимание на рассуждения автора об отношении раздробленного к правильно организованному обществу, об отношении тьмы к свету, планеты к комете, Чернышевский вновь возвращается к идее развития, дает ей оценку, взвешивает возможности ее научного доказательства, связывая ее прямо с философией Гегеля.

«Пришла в голову . . . теория развития небесных тел и вообще развития — когда я ими буду доказывать общую мысль, что все

развивается, происходит через развитие (т. е. когда Гегель будет защищать свою систему), и буду ссылаться на все эти примеры, то собственно это не доказательство настоящим образом, а указание, что эта мысль уже сознана веком в известных частных случаях и приложена по мере возможности и что все должно быть едино, по единой мере и весу должны мы смотреть на все, — там признаете это, следовательно должны признавать и здесь. Таково стремление идей века, и поэтому моя идея превозможет, будет для вас (а может быть и навсегда) истина» [4, I, 194].

Однако знание Чернышевским философии Гегеля опиралось пока еще на опосредованные источники. Непосредственное ознакомление его с гегелевской системой философии произошло в январе 1849 г. при следующих обстоятельствах. Очевидно, в связи с происшедшей полемикой с Чернышевским о Гегеле, Ханыков (не владевший сам немецким языком) дал Чернышевскому «Философию права» Гегеля для того, чтобы в изложении товарища «ознакомиться с Гегелем»; он просил также сделать для него выписку из данного произведения.

С волнением Чернышевский приступил 25 января 1849 г. к чтению Гегеля. Он торопился читать, чтобы выполнить данное Ханыкову обещание. Но, прочитав первые 105 страниц книги Гегеля, Чернышевский был страшно разочарован, что хорошо видно из дневниковой записи 27 января 1849 г.: «Гениальности не вижу, потому что строгости выводов не вижу еще, а мысли большею частью не резкие, а умеренные, не дышат нововведениями, поэтому я не могу видеть в них ничего особенного, пока не увижу, что они непоколебимо выведены и связаны между собою и со всем целым» [4, I, 230].

Прочитав на следующий день весь текст книги до отдела о морали, Чернышевский подтвердил свои первые впечатления и дал оценку в еще более резкой форме: «Особенного ничего не вижу, т. е. что в подробностях везде, мне кажется, он раб настоящего положения вещей, настоящего устройства общества. . .» «. . . Так или выводы его робки, или в самом деле общее начало как-то плохо объясняет нам, что и как должно быть вместо того, что теперь есть — ведь Фихте пришел же к обоготворению настоящего порядка вещей, — но несколько, однако, мало замечаю логическую силу; главное то, что его характер, т. е. самого Гегеля, не знает этой философии — удаление от бурных преобразований, от мечтательных дум об усовершенствованиях, die zarte Schonung des Bestehenden (нежное снисхождение к существующему. — *Ред.*)» [4, I, 231—232].

К 8 февраля Чернышевский почти полностью дочитал «Философию права» и, как гласит запись в дневнике, «особенного ничего не нашел» [4, I, 237]. В связи с этим он решил перевести для Ханыкова статью о праве из «Истории философии» Мишле, а не делать конспект по самому Гегелю.

Через несколько дней после этого Ханыков вручил Чернышевскому «Сущность христианства» Л. Фейербаха, которому суждено было сыграть наряду с Белинским и Герценом большую роль в формировании философского мировоззрения будущего «великого русского гегельянца и материалиста». О Фейербахе как материалисте он знал уже из других источников и, приступая к чтению его «Сущности христианства», опасался за свою уже распатанную событиями религиозность. Прочитав введение к книге, юноша записал в дневнике, что оно весьма понравилось своим благородством, прямоотой, откровенностью, резкостью — человек недожинный, с убеждениями. И далее: «Человек всегда воображал себе бога человечески, по своим собственным понятиям о себе, как самого лучшего абсолютного человека, но что ж это доказывает? Только то, что человек все вообще представляет как себя, а что бог, решительно так, отдельное лицо» [4, I, 248].

Очевидно, в связи с окончанием 1848—1849 учебного года в университете, Чернышевский решил подвести некоторые итоги «своим мнениям и отношениям» в их систематизированном виде. Запись сделана 11 июля 1849 г., накануне дня рождения, когда юноша вступал в двадцать второй год жизни. Запись состоит из параграфов, относящихся к политике, науке, литературе и религии.

В теоретическом истолковании социально-политических отношений Чернышевский считает себя «красным республиканцем и социалистом». Однако его первые наброски практической программы для России идут в русле борьбы за обновление страны на основе революционно-демократической структуры. «Если бы мне теперь власть в руки, тотчас провозгласил бы освобождение крестьян, распустил более половины войска, если не сейчас, то весьма скоро, ограничил бы как можно более власть административную и вообще правительственную, особенно мелких лиц (т. е. провинциальных и уездных), как можно более просвещения, учения, школ. Едва ли бы не постарался дать политические права женщинам». Объявил бы себя «другом венгров» и проводил бы на практике политику поддержки освободительного движения венгерского народа.

Чернышевский указал на проводимые им под руководством проф. И. И. Срезневского исследования летописи Нестора и на продолжение опытов конструирования «вечного двигателя». О литературе дневниковая запись чрезвычайно лаконична: «... поклоняюсь Лермонтову, Гоголю, Жоржу Занду более всего» [4, I, 297]. Выражая ближайшую надежду на публикацию своего научного труда — «Словаря к Нестору» Академией наук, юноша связывал с ним свою ученую карьеру¹. Вместе с тем, он загляды-

¹ Как это видно из дневниковой записи 14 июля 1849 г., Срезневский предложил Чернышевскому вместо словаря к Нестору составление Словаря к Ипатьевской летописи. Чернышевский выполнил и эту работу, и она под названием «Опыт словаря к Ипатьевской летописи» была опубликована во втором томе Известий Академии наук в 1854 г.

вает и в свое более отдаленное будущее: «Через несколько лет я журналист и предводитель или одно из главных лиц крайней левой стороны. . .» освободительного движения в России [4, I, 298].

В отношениях Чернышевского к религии в это время дело обстояло не так просто и однозначно, как в области политических отношений, хотя и в этой области вскоре потребовались важные уточнения взглядов. «Ничего не знаю, — писал он о своих колебаниях, — по привычке, т. е. по сrostившимся с жизнью понятиям, верую в бога и в важных случаях молюсь ему, но по убеждению ли это? — бог знает. Одним словом, я даже не могу сказать, убежден я или [нет] в существовании личного бога, или скорее принимаю его, как пантеисты, или Гегель, или лучше — Фейербах. В бессмертие личное снова трудно сказать, верю ли, — скорее нет, а скорее, как Гегель, верю в слияние моего я с абсолютной субстанцией, из которой оно вышло, сознание тождества я моего и ее останется более или менее ясно, смотря по достоинству моего я» [4, I, 297].

В начале 1850 г. Чернышевский предпринял пересмотр своей позиции в вопросе о наиболее целесообразном государственном устройстве общества. Еще год тому назад он думал, что лучше всего, если абсолютизм продержит нас в своих объятиях до конца развития в нас демократического духа, чтобы через это избавиться от всяких переходных состояний между самодержавием и правлением народным, государственной властью самого низшего и многочисленного класса (земледельцы + поденщики + рабочие), которая одна может соблюдать и развивать интересы массы людей. Тогда Чернышевский придерживался еще того мнения, что абсолютизм имеет естественное стремление препятствовать высшим классам угнетать низшие, что это противоположность аристократии. Теперь Чернышевский решительно заявляет о своей убежденности в противоположном: монарх, и тем более абсолютный монарх, — это только завершение аристократической иерархии, вершина ее конуса, Низшие слои изнемогают под высшими независимо от того, будет у конуса верхушка или нет. «Итак, теперь я говорю: погибни, чем скорее, тем лучше; пусть народ не приготовленный вступит в свои права, во время борьбы он скорее приготовится; пока ты не падешь, он не может приготовиться, потому что ты причина слишком большого препятствия развитию умственному даже и в средних классах, а в низших, которые ты предоставляешь на совершенное угнетение, на совершенное иссосание средним, нет никакой возможности понять себя людьми, имеющими человеческие права». Чернышевский пишет далее о неизбежности и необходимости классовой борьбы в ответ на угнетение. «Пусть начнется угнетение одного класса другим, тогда будет борьба, тогда угнетаемые сознают, что они угнетаемы при настоящем порядке вещей, но что может быть другой порядок вещей, при котором они не будут угнетаемы; поймут, что их угнетает не бог, а люди; что нет им надежды ни

на правосудие, ни на что, и между угнетателями их нет людей, стоящих за них; а теперь они самого главного из этих угнетателей считают своим защитником, считают святым» [4, I, 356].

Дневниковая запись начала 1850 г. свидетельствует о страстном ожидании Чернышевским народной революции в России, о понимании им сложности путей ее развития, ее неизбежности. Обосновывая мысль о необходимости именно революционного пути развития общества, Чернышевский заявляет: «Человек, не ослепленный идеализацией, умеющий судить о будущем по прошлому и благословляющий известные эпохи прошедшего, несмотря на все зло, какое сначала принесли они, не может утрашиться этого; он знает, что иного и нельзя ожидать от людей, что мирное, тихое развитие невозможно. . . Глупо думать, что человечество может идти прямо и ровно, когда это до сих пор никогда не бывало» [4, I, 357].

Подходили к концу колебания юноши Чернышевского в отношении религии, яснее обозначилась тенденция перехода к последовательно материалистическим воззрениям в области философии.

Раскрывался величественный образ революционного мыслителя, демократа и социалиста одновременно, убежденного интернационалиста и патриота, просветителя новой России.

В апреле—июне 1850 г. он весьма успешно сдал университетские экзамены, подготовил и защитил на кафедре профессора Никитенко кандидатскую диссертацию «О «Бригадире» Фонвизина».

Закончился университетский период в жизни Чернышевского. После безуспешных попыток получить место преподавателя в каком-либо учебном заведении Петербурга и столь же безуспешных попыток пробиться в журналистику он выехал в Саратов, сохранив намерение через непродолжительное время вновь вернуться в Петербург для подготовки и защиты магистерской диссертации. Он не оставлял надежды на профессорскую деятельность в учебных заведениях столицы. Впереди его ожидали новые и более основательные и притом непосредственные «встречи» с философскими учениями Гегеля, Фейербаха, Белинского, Герцена. Очередная из этих встреч естественным ходом событий подготавливалась в сфере философии искусства.

Гегель и эстетика Чернышевского

В рассмотрении данной темы центральное место занимает знаменитая магистерская диссертация Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности», напечатанная отдельным изданием в 1855 г. К ней примыкает под этим же названием «Авторецензия» («Современник», 1855, № 6), а также «Критический взгляд на современные эстетические понятия», статьи «Возвышенное и комическое», написанные в 1854 г., но впервые опубликованные уже в советское время.

В диссертации Чернышевский намечал заняться эстетикой лишь «как частью философии», отказываясь от сколько-нибудь подробного исследования специальных эстетических проблем. «Я предоставляю себе право, — писал он, — и принимаю на себя обязанность для решения вопроса об отношении искусства к действительности представить со временем анализ всех важнейших явлений многостороннейшего и полнейшего из искусств, поэзии, чтобы историею поэзии проверить основательность моих выводов. Я смотрю на свое настоящее сочинение только как на введение в будущий труд» [4, II, 875].

В статье «Критический взгляд на современные эстетические понятия» содержится приуроченное к условиям подцензурной печати разъяснение автора «Эстетических отношений искусства к действительности» основной задачи его магистерской диссертации. «Реформа в эстетике, — разъяснял Чернышевский, — будет произведена и отчасти уже произведена, но автор и не думает о притязаниях на то, что изложенные им понятия — его изобретение. Они принадлежат ему только потому, что он усвоил их, а вовсе не потому, чтобы он был создателем их. Он имеет одно только притязание — притязание быть собирателем материалов, отрывками разбросанных по разным страницам сочинений, большая часть которых и не носит на себе заглавия „Курс эстетики“, а касается эстетических понятий только случайно. Он охотно сознается, что большую часть тех мыслей, которые признает он справедливыми, можно отыскать не далее, как в „Отечественных записках“. Он даже не обидится, если вы назовете его просто переписчиком. Помилуйте, в наше ли время претендовать на „самоизобретенный“ образ мыслей? Хорошо и то, если мы познакоимся с тем, что уже сказано другими; большая честь нам и то, если мы в силах понять и верно передать то, что вычитано нами» [4, II, 158].

В другой статье, опубликованной в «Современнике» в 1856 г., Чернышевский заявил об этом еще более определенно. Литературные стремления, одушевлявшие критику гоголевского периода русской литературы (т. е. Белинского. — *Ред.*), писал он, «кажутся нам, как и всем здравомыслящим людям настоящего времени, вполне справедливыми; мы все привязаны к ней горячею любовью преданных и благодарных учеников» [4, III, 135].

Речь идет здесь о статьях Белинского в «Отечественных записках». С чувством глубокой благодарности и самого искреннего уважения относился Чернышевский и к другому своему учителю — А. И. Герцену. В связи с созданием в Москве историко-литературного музея А. И. Герцена, правнук писателя, живущий во Франции, Леонард Рист подарил Музею экземпляр диссертации Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» с волнующей надписью: «Александр Ивановичу Герцену с благоговением подносит автор». Имена Белинского и Герцена не могли быть названы в диссертации, но она

явилась философским обоснованием и дальнейшим развитием материалистических взглядов Белинского и Герцена на сущность и значение искусства.

Трудности из-за цензурных условий возникли перед Чернышевским и в изложении содержания гегелевской эстетики. Профессор Никитенко, по кафедре которого подготавливалась диссертация Чернышевского, исключил из ее текста все упоминания имени Гегеля, заменив прямые обозначения «гегелевской школы» косвенными — «господствующие понятия», «обыкновенные понятия» и т. п. На полях рукописи диссертации имеются цензорские пометки Никитенко: «Гегеля философию прочь», «Этот гегелизм надобно переделать или вовсе исключить». В тексте диссертации, опубликованном во втором томе Полного собрания сочинений Чернышевского, цензурные исключения восстановлены (они взяты в квадратные скобки).

Названные работы Чернышевского, на наш взгляд, необходимо рассматривать лишь как первоначальную основу и как часть его эстетической системы, заключенной в совокупности его работ, особенно литературно-критических, в целом.

Многое в подходе Чернышевского к философии и эстетике Гегеля напоминает то, что проделал, по словам В. И. Ленина, Л. Фейербах в отношении абсолютного идеализма своего великого соотечественника: поскольку «„абсолютная идея“ Гегеля собрал вместе все противоречия кантовского идеализма, все слабости фихтеанства, постольку «Фейербаху оставался *только* один серьезный шаг, чтобы повернуть снова к материализму: именно — универсально выкинуть вон, абсолютно удалить прочь абсолютную идею, эту гегелевскую „подстановку психического“ под физическую природу. Фейербах отрезал китайскую косу философского идеализма, т. е. взял за основу природу без всякой „подстановки“» [3, 18, 244].

Чернышевский тоже отбрасывает «абсолютную идею» из сферы общих понятий искусства, но отбрасывая ее, он подхватывает, насколько это было возможно в подцензурной печати, порывы гегелевской эстетики к реализму и включает ряд положений гегелевской эстетики в свою реалистическую эстетику. Так он поступает прежде всего с основным понятием гегелевской эстетики — категорией прекрасного. Сначала он прослеживает развитие этого понятия в гегелевской философии.

«[Жизнь вселенной, — пишет он, — есть процесс осуществления абсолютной идеи. Полным осуществлением абсолютной идеи будет только вселенная во всем своем пространстве и во все течение своего существования; а в одном известном предмете, ограниченном пределами пространства и времени, абсолютная идея никогда не осуществляется вполне. Осуществляясь, абсолютная идея разлагается на цепь определенных идей; и каждая определенная идея в свою очередь вполне осуществляется только во всем бесконеч-

ном множестве обнимаемых ею предметов или существ, но никогда не может вполне осуществиться в одном отдельном существе.

Но] все сферы духовной деятельности подчинены закону восхождения от непосредственности к посредственности. Вследствие этого закона [абсолютная] идея, вполне постигаемая только мышлением (познавание под формой посредственности), первоначально является духу под формой непосредственности или под формой воззрения. Поэтому человеческому духу кажется, что отдельное существо, ограниченное пределами пространства и времени, совершенно соответствует своему понятию, кажется, что в нем вполне осуществилась идея, а в этой определенной идее вполне осуществилась идея вообще. Такое воззрение предмета есть призрак (*ist ein Schein*) в том отношении, что идея никогда не проявляется в отдельном предмете *вполне*; но под этим призраком скрывается истина, потому что в определенной идее действительно осуществляется до *некоторой степени* общая идея, а определенная идея осуществляется до некоторой степени в отдельном предмете. Этот скрывающийся под собою истину призрак проявления идеи вполне в отдельном существе есть прекрасное (*das Schöne*)» [4, II, 6—7].

Из этого основного воззрения, продолжает Чернышевский, вытекают все дальнейшие определения: прекрасное есть идея в форме ограниченного проявления; прекрасное есть отдельный чувственный предмет, который представляется чистым выражением идеи, в нем нет ничего, что не было бы чистым выражением идеи. В этом отношении отдельный предмет называется образом. А прекрасное выступает как совершенное соответствие, совершенное тождество, полное слияние идеи с образом.

Вскрывая внутренние противоречия гегелевской эстетики, Чернышевский показал, что Гегель фактически уничтожает прекрасное, так как для него адекватной формой проявления идеи является не чувственная форма, а чистая мысль: [По системе Гегеля] чем выше развито мышление, тем более исчезает перед ним прекрасное, и, наконец, для вполне развитого мышления есть только истинное, а прекрасного нет» [4, II, 7]. На самом деле говорит русский мыслитель, развитие мышления в человеке несколько не разрушает в нем эстетического чувства.

Указав далее на то, что, будучи следствием основной идеи гегелевской системы, изложенное выше понятие о прекрасном падает вместе с нею, Чернышевский формулирует свое понятие прекрасного.

«Ощущение, производимое в человеке прекрасным, — пишет он, — светлая радость, похожая на ту, какую наполняет нас присутствие милого для нас существа. Мы бескорыстно *любим* прекрасное, мы любимея, радуемса на него, как радуемса на милого нам человека. Из этого следует, что в прекрасном есть что-то милое, дорогое нашему сердцу. Но это „что-то“ должно быть нечто чрезвычайно многообъемлющее, нечто способное принимать самые

разнообразные формы, нечто чрезвычайно общее; потому что прекрасными кажутся нам предметы чрезвычайно разнообразные, существа, совершенно не похожие друг на друга.

Самое общее из того, что мило человеку, и самое милое ему на свете — *жизнь*; ближайшим образом такая жизнь, какую хотелось бы ему вести, какую любит он; потом и всякая жизнь, потому что все-таки лучше жить, чем не жить; все живое уже по самой природе своей ужасается гибели, небытия и любит жизнь. И кажется, что определение:

„прекрасное есть жизнь“;

„прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям“ [4, II, 9—10], удовлетворительно объясняет все случаи, возбуждающие в нас чувство прекрасного.

Мы сделали подробные выписки о понятии прекрасного в идеалистической эстетике и в философии искусства Чернышевского, поставили рядом, чтобы из их сопоставления сделать определенные выводы. Главным из них будет тот, что Чернышевский не отбрасывает гегелевско-фишеровское определение прекрасного, а стремится диалектически превзойти его в научном отношении, включить его рациональное содержание в собственную эстетику.

Чернышевский рассматривает свое определение прекрасного как дальнейшее развитие гегелевской эстетики. По его словам, и Гегель, и Фишер постоянно говорят о том, что красоту в природе составляет то, что «предвозвещает личность», что прекрасное в природе имеет значение прекрасного только как намек на человека. Назвав эту мысль Гегеля великой и глубокой, Чернышевский заметил: «О, как хороша была бы гегелевская эстетика, если бы эта мысль, прекрасно развитая в ней, была поставлена основной мыслью вместо фантастического отыскивания полноты проявляемой идеи!» [4, II, 13.] Ознакомившись в эстетике Гегеля с теми местами, где говорится о том, что прекрасно в действительности, Чернышевский пришел даже к мысли, что Гегель бесознательно принимал прекрасным в природе говорящее нам о жизни, между тем как сознательно поставлял красоту в полноте проявления идеи.

Приведенные выписки из диссертации Чернышевского, над которой он работал в 1853—1854 гг., позволили советским исследователям сделать важнейший вывод, что такой человек, как Чернышевский, понял скрытый внутренний смысл гегелевских «Лекций по эстетике» и что «его знаменитое определение *прекрасное есть жизнь*» примыкает именно к Гегелю»².

Однако такого рода «примыкание» не означает для Чернышевского сближения и тем более отождествления основных линий в философии искусства. При рассмотрении общих понятий эстетики он последовательно отстаивает линию материализма.

² Эти слова нами взяты из предисловия Мих. Лифшица к книге Г. В. Ф. Гегель. Эстетика, т. I. М., 1968, стр. IV.

Значительное место в магистерской диссертации Чернышевского уделено опровержению попыток идеалистической эстетики принизить красоту в природе и реальной жизни человека, попыток, направленных в конечном счете на оправдание системы абсолютного идеализма, тесно связанной с теологией.

И сейчас представляют интерес рассуждения Чернышевского по поводу постулатов идеалистической эстетики, что красота в природе непреднамеренна и потому недостойна внимания в сравнении с красотой в искусстве; что прекрасное редко встречается в действительности, непостоянно в своей красоте; что прекрасное в действительности прекрасно только потому, что оно кажется прекрасным и т. д. С целым рядом конкретных соображений, высказываемых идеалистами в связи с названными постулатами, Чернышевский выражает согласие, но он отвергает главные принципы, на которых они построены.

Разумеется, писал Чернышевский, красота в природе в строгом смысле слова не может назваться преднамеренной, но вместе с тем нельзя сказать, чтобы вообще природа не стремилась к произведению прекрасного. Птицы и животные заботятся о своей внешности, «охорашиваются»; в человеке красота редко бывает совершенно непреднамеренною; забота о своей наружности чрезвычайна сильна у людей, составляя часть народной гигиены. Понимая прекрасное как полноту жизни, указывал мыслитель, «мы должны будем признать, что стремление к жизни, проникающее всю природу, есть вместе и стремление к произведению прекрасного. Если мы должны вообще видеть в природе не цели, а только результаты, и потому не можем назвать красоту целью природы, то не можем не назвать ее существенным результатом, к произведению которого напряжены силы природы. Непреднамеренность (*das Nichtgewolltsein*), бессознательность этого направления нисколько не мешает его реальности» [4, II, 39].

Жалобы представителей идеалистической эстетики на редкость прекрасного в действительности, например, на редкость алмазов с голубиное яйцо, прискорбны лишь для нашего эстетического чувства, но их уникальность нисколько не уменьшает их красоты. Но в целом красота в природе, говорит Чернышевский, не столь уже редкое явление. По его мнению, мысль, будто прекрасное редко встречается в действительности, основана на смешении понятий первостепенного и вполне прекрасного (или величественного) в своем роде. Так, находя Миссисипи величественнее Волги, мы продолжаем, однако, считать и Волгу величественной рекою. Если один предмет возвышеннее другого, то превосходство первого над вторым не есть недостаток другого. Предположим, что «Отелло» выше «Макбета» или «Макбет» выше «Отелло»; несмотря на превосходство одной из этих трагедий над другой, оба эти произведения остаются прекрасными. Достоинства «Отелло» не могут быть вменяемы в недостатки «Макбету», и наоборот. Так мы смотрим,

говорит Чернышевский, на произведения искусства, так должно смотреть и на прекрасные явления действительности.

«Величественное в жизни человека встречается не беспрестанно; но сомнительно, согласился ли бы сам человек, чтобы оно было чаще; великие минуты жизни слишком дорого обходятся человеку, слишком истощают его; а кто имеет потребность искать и силу выносить их влияние на душу, тот может найти случаи к возвышенным ощущениям на каждом шагу: путь доблести, самоотвержения и высокой борьбы с низким и вредным, с бедствиями и пороками людей не закрыт никому и никогда. И были всегда, везде тысячи людей, вся жизнь которых была непрерывным рядом возвышенных чувств и дел. . . От самого человека зависит, до какой степени жизнь его наполнена прекрасным и великим» [4, II, 39—40].

Решительно выступает Чернышевский против утверждения идеалистической эстетики, будто действительный предмет не может быть прекрасен потому, что он живой предмет, в котором совершается процесс жизни с ее грубостью и антиэстетическими подробностями. Материалист Чернышевский справедливо оценил это утверждение как «высшую степень фантастического идеализма». Для его опровержения, говорит он, нет необходимости приводить ту истину, что странно искать людей, которые бы не пили, не ели, не имели надобности умываться и переменять белье.

Чернышевский рассмотрел и дал объяснение этим и многим другим упрекам идеалистической эстетики прекрасному в действительности. Все они, по его мнению, преувеличены, а некоторые просто несправедливы. Нет из них ни одного, который обладал бы свойством всеобщности по отношению ко всем родам прекрасного.

В качестве самой сильной и самой общей причины, почему прекрасное в природе и реальной жизни человека не может считаться действительно прекрасным, гегелевская эстетика выдвигала утверждение: «Отдельный предмет не может быть прекрасен уже потому, что он не абсолютен». В критике такого рода утверждений Чернышевский был особенно связан цензурными условиями, но он сумел найти формулировки, направленные на разрушение самой основы эстетики идеализма, ее несовместимость с опытом действительной жизни человечества и современной наукой.

По поводу указанного постулата он писал: «Доказательство действительно неопровержимое [для самой гегелевской школы и многих других философских школ], — принимающих мерилom не только теоретической истины, но и деятельных стремлений человека абсолютное». Но эти системы не выдержали испытания времени и в странах Западной Европы и в России уже распались, уступив место другим, развившимся из них по силе внутреннего диалектического процесса, но понимающим жизнь совершенно иначе. В своей реальной жизни и деятельности, в том числе и в проявлениях своих эстетических чувств, человек не стремится

к абсолютному и ничего не знает о нем, имея в виду различные, чисто человеческие, цели. «В действительности мы не встречаем ничего абсолютного; потому не можем сказать по опыту, какое впечатление произвела бы на нас абсолютная красота; но то мы знаем, по крайней мере, из опыта, что *similis simili gaudet* (подобный подобному радуется.—*Ред.*), что поэтому нам, существам индивидуальным, не могущим перейти за границы нашей индивидуальности, очень нравится индивидуальность, очень нравится индивидуальная красота, не могущая перейти за границы своей индивидуальности. После этого дальнейшие опровержения излишни». Чернышевский указал далее на противоречивость трактовки данного вопроса в идеалистической эстетике, в недрах которой получила рождение мысль об индивидуальности истинной красоты. Если индивидуальность — существеннейший признак прекрасного, то отсюда само собою вытекает положение, что мерило абсолютного чуждо области прекрасного. «Источник подобных противоречий, не всегда избегаемых системою, о которой мы говорим, — заключал Чернышевский, — смешение в ней гениальных выводов из опыта и столько же гениальных, но страдающих внутреннею несостоятельностью попыток подчинить все их априористическому взгляду, который часто противоречит им» [4, II, 47].

В этом аспекте представляют интерес и рассуждения Чернышевского о происхождении и сущности понятия «судьбы» у древних греков и других народов и об использовании этих понятий в идеалистической эстетике. Ее попытки ввести это понятие в науку, примирить его с наукой посредством эстетического зрения на сущность трагического, были сделаны, по словам Чернышевского, с чрезвычайным глубокомыслием, но они чужды науке и никогда не могут быть успешны. «Наука может только объяснить происхождение фантастических мнений полудикого человека, но не примирить их с истиною» [4, II, 25].

На наш взгляд, задача рассмотрения и оценки эстетических взглядов Чернышевского в их сопоставлении со взглядами Гегеля требует дальнейшего и более углубленного исследования. А пока, в данной статье, остановимся еще на некоторых моментах, присутствующих именно его концепции в области эстетики.

В центре эстетической концепции Чернышевского находится человек со всеми его духовными и материальными интересами и потребностями. В противоположность идеалистической эстетике, выдвинувшей тезис об абсолютной независимости эстетического наслаждения от материальной заинтересованности, он полагал, что эстетическое наслаждение, хотя и отлично от материального интереса или практического взгляда на предмет, но не противоположно ему, потому что вообще на природу человек смотрит глазами владельца, и на земле прекрасным кажется ему также то, с чем связано счастье и довольство человеческой жизни.

Мыслитель пришел к весьма важному выводу о том, что понятия «прекрасного», «хорошей жизни», «жизни, как она должна быть» неодинаковы и даже противоположны у людей различных общественных групп, у различных сословий, находящихся в различных условиях материальной жизни, имеющих различное отношение к труду. Так, понятие поселянина и вообще трудящегося человека о женской красоте, теснейшим образом связанное с понятием о довольстве при большой, но не доходящей, однако, до изнурения, работе, цветущим здоровьем и т. д., принципиально отличается от противоположного, связанного с роскошно бездейственным образом жизни идеала красоты так называемых образованных, т. е. эксплуататорских, сословий.

Порождением гегелевской эстетики явилась теория чистого искусства, «искусства для искусства», получившая широкое распространение в России. Чернышевский продолжил и значительно углубил критику этой теории, начатую Белинским. Формуле «искусство для искусства» он противопоставил другую — «искусство для народа».

Реалистическая эстетика Н. Г. Чернышевского потребовала расширения рамок искусства. Вся действительность, т. е. окружающая человека природа, человек со всеми его потребностями и связями с другими людьми, вся гамма его внутренней жизни вплоть до фантастических представлений, должна найти свое отражение в произведениях искусства. «Общеинтересное в жизни, — подчеркивает он, — вот содержание искусства» [4, II, 82]

Эстетика Чернышевского ставила перед искусством задачу не только воспроизводить те или иные общественные явления, но и выносить свой приговор явлениям жизни.

Так эстетика Чернышевского органически связывалась с его революционно-демократической этикой и политикой. Революционер-демократ призывал работников искусства стать в ряды активных борцов за освобождение народа и его светлое будущее.

Эстетика Гегеля и Фишера часто чрезмерно противопоставляла прекрасное в искусстве прекрасному в действительности и в тех случаях, когда она рассуждала о содержании эстетического вне рамок основного вопроса философии в целом и философии искусства в частности. Эту же ошибку повторяет в своей магистерской диссертации и Чернышевский, формулируя порой упрощенно, на основе принципов антропологического материализма, «упреки прекрасному в искусстве».

Однако Чернышевский хорошо понимал различие понятий «эстетическое» и «художественное» и в своих многочисленных литературно-критических произведениях уточнял свои позиции в освещении на высоком научном уровне многих теоретических проблем искусства. Достаточно напомнить данный им анализ внутренней диалектики художественного творчества Л. Н. Толстого.

«Внимание графа Толстого,—по мнению Чернышевского,— более всего обращено на то, как одни чувства и мысли развиваются из других; ему интересно наблюдать, как чувство, непосредственно возникающее из данного положения или впечатления, подчиняясь влиянию воспоминаний и силе сочетаний, представляемых воображением, переходит в другие чувства, снова возвращается к прежней исходной точке и опять и опять странствует, изменяясь по всей цепи воспоминаний; как мысль, рожденная первым ощущением, ведет к другим мыслям, увлекается дальше и дальше, сливает грезы с действительными ощущениями, мечты о будущем с рефлексией о настоящем. Психологический анализ может принимать различные направления: одного поэта занимают всего более очертания характеров; другого—влияния общественных отношений и житейских столкновений на характеры; третьего — связь чувств с действиями; четвертого — анализ страстей; графа Толстого всего более — сам психический процесс, его формы, его законы, диалектика души, чтобы выразиться определенным термином» [4, III, 422—423].

Вместе с тем надо видеть существенно качественные различия эстетики Белинского, Герцена, Чернышевского и Добролюбова и эстетики классиков марксизма-ленинизма.

Лишь эстетика марксизма-ленинизма, опираясь на опыт эстетического развития не только досоциалистических общественных формаций, но и реального социализма в современном мире, вскрыла наиболее глубокие закономерности развития эстетического, представила его как целостное и живое единство субъективного и объективного, случайного и необходимого, мысленного и чувственного, сознательного и бессознательного, идеи и образа, фантастического и реального, сущности и явления, созерцательного и деятельного, эмоциональной идейной образности и волевой рефлексии, наслаждения и материального интереса, социально-человеческого и природного, классового, национального и общечеловеческого, интернационального.

Каждое сильное и глубокое направление в области философии прошлого марксизм-ленинизм учит познавать в его исторической необходимости, в соответствии с породившими его условиями и потребностями общества. В своей слитности, нераздельности революционно-демократическая и социалистическая, материалистическая эстетика Чернышевского — эстетика критического реализма не только отвечала назревшим потребностям обновления духовной жизни народов России и многих других стран, но и опережала в своих идеалах достигнутый уровень общественного прогресса, обращая свои взоры к светлому социалистическому будущему. Она оставила глубокий след в развитии русской и мировой эстетической мысли, в нравственно-эстетическом воспитании борцов за демократию и социализм.

Многие ее положения были поставлены на службу социалистической культурной революции в СССР и доказали свою жизнен-

ность и актуальность. «Для нас важна и приемлема эстетика Чернышевского с ее страстной ненавистью к искусству, понимаемому как сила, подменяющая действительную жизнь, с ее влюбленностью в действительную жизнь, с ее жаждой развития подлинной жизни и ее расцвета, с отрицательным отношением к мертвечине и утверждением, что искусство отражает то, что интересно для человека, а не просто все, как отражает зеркало. Основная мысль Чернышевского, что искусство произносит приговор над жизнью, то есть вызывает с нашей стороны определенную эмоциональную реакцию на изображаемое и что художник является моральным деятелем, принимает участие в культурном строительстве, — совершенно правильна»³, — писал нарком просвещения А. В. Луначарский.

Устремленность эстетики Чернышевского в будущее, ее положения о единстве прекрасного, истинного и доброго, о высоком назначении искусства в «объяснении жизни», в оценке событий в интересах трудящегося человека, о светлых идеалах искусства, его крылатые слова: «прекрасное есть жизнь» в ее развитии к социализму актуальны и сейчас, в современной битве идей, в преобразовании «природы человека».

В СССР, братских социалистических странах уделяется большое внимание эстетическому воспитанию во всестороннем развитии личности, в «воспитании нового человека, гармонически сочетающего в себе духовное богатство, моральную чистоту и физическое совершенство» [5, 120—121]. Такое широкое понимание роли эстетического в формировании целостной личности, в развитии ее познавательных сил, воображения и творческих способностей, причастности к добру является замечательной конкретизацией мысли Маркса о человеке будущего, как творческом homo aestheticus, действующем по «законам красоты» [2, 566].

Общая оценка Чернышевским философии Гегеля и ее роли в развитии русской философской и общественной мысли

Как уже указывалось, в диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» цензурные условия николаевской России не позволили Чернышевскому открыто, публично, в печати назвать имя Гегеля. Однако в диссертации имплицитно излагалась эстетика Гегеля, излагалась на основе *непосредственного* знакомства с «Лекциями по эстетике», в которых гениальный ум великого немецкого мыслителя оказался ближе всего к живым формам предметного мира природы и человека, вопреки принятой им ложной системе.

³ Это высказывание А. В. Луначарского приведено в «Примечаниях» к «Эстетическим отношениям искусства к действительности» во II томе Полного собрания сочинений Чернышевского, стр. 829 (Составитель «Примечаний» — Н. В. Богословский).

Непосредственное знакомство с двумя полюсами гегелевской системы — «Философией права» и «Эстетикой», наряду с опосредованными звеньями изучения гегелевской философии, позволили Чернышевскому дать глубокие и разносторонние оценки учения Гегеля в «Очерках гоголевского периода русской литературы» (1855—1856), печатавшихся в журнале «Современник», когда было разрешено упоминание имени Гегеля. В «Очерках. . .» дана наиболее полная оценка заслуг и самого содержания философии Гегеля в органической связи с ее большой ролью в формировании и развитии главных направлений русской эстетической, философской и общественной мысли 30—40-х годов. 50-е годы ознаменовались возрастанием роли искусства, литературы и публицистики в духовной жизни России и обострением идеологической борьбы, принявшей в обстановке жестокой царской цензуры форму борьбы под условными и, разумеется, неточными названиями пушкинского и гоголевского направлений. Под знаменем первого из названных направлений группировались либералы; прикрываясь именем Пушкина, они объявляли себя сторонниками чистого искусства и чисто эстетического течения в литературе; под знаменем «гоголевского начала» в русской литературе группировались демократы — последователи Белинского.

После смерти Белинского влиятельная группа либеральных критиков объявила философские, эстетические и критические принципы и мнения Белинского односторонними, утрированными, несправедливыми. Задача сохранения и развития материалистических и эстетических традиций Белинского выдвинулась на первый план. Но осуществление ее было не легким делом: его имя и труды были преданы забвению и не могли быть упоминаемы в печати. Нельзя было упоминать в литературе и имя Герцена, покинувшего Россию ради создания вольной русской бесцензурной печати. В «Очерках гоголевского периода русской литературы» и других произведениях Чернышевского Герцен фигурирует как один из «друзей г. Огарева». Нельзя было назвать имя Бакунина, находившегося с 1851 по 1861 г. сначала в заточении в Шлиссельбургской крепости, а затем в сибирской ссылке. В «Очерках гоголевского периода русской литературы» он обозначен Чернышевским как «друг Станкевича» и как автор предисловия к переводу «Гимназических речей Гегеля», которое было программой журнала «Московский наблюдатель», являвшегося, по оценке Чернышевского, «органом гегелевой философии» в первую пору знакомства молодых русских людей с Гегелем.

Чернышевский в середине 50-х годов первым нарушил заговор многолетнего молчания вокруг Белинского, первым заговорил о нем в «Очерках гоголевского периода русской литературы» и, опираясь на его труды и труды Герцена, а также воспоминания современников, дал сжатый очерк развития философской и общественной мысли 30-х — начала 50-х годов в России. Приблизительно в это же время над очерком «О развитии революционных идей

в России» и двадцать пятой главой «Былое и думы» работал Герцен. Публикация части текстов этих произведений намечалась им в 1855 г. в «Полярной звезде». Когда Чернышевский в 1856 г. писал шестую статью «Очерков гоголевского периода русской литературы», посвященную философским спорам о Гегеле в кружках Станкевича и Герцена — Огарева, он располагал первой книжкой «Полярной звезды», опубликовавшей текст 25-ой главы «Былое и думы» Герцена, также освещавшей проблемы «гегелизма» в России. В своих примечаниях к III тому Полного собрания сочинений Чернышевского (Примечание 125-ое, том вышел в 1947 г.) Н. М. Чернышевская обратила внимание на текстуальную близость освещения деятельности названных кружков и обобщающих оценок философии Гегеля у Чернышевского и Герцена. В примечании приведены слова либерала Боткина из его письма к Тургеневу от 10 ноября 1856 г. о том, что он (Боткин) и его друзья недовольны статьёй Чернышевского, служившей «как бы комментарием к запискам другого автора».

Использование глубоких герценовских оценок философии Гегеля в подцензурном «Современнике», когда даже упоминание имени лондонского изгнанника в России было запрещено, является, на наш взгляд, большой заслугой Чернышевского, вполне оправданным шагом с его стороны, давшим ему возможность показать с документальной точностью, в полном соответствии с источником, выдающуюся роль Герцена в глубоком истолковании философии Гегеля, творческом развитии материалистической мысли в России.

Опираясь на известные ему высказывания Белинского и Герцена и собственные представления, Чернышевский четко определяет общее отношение передовой русской домарксистской мысли XIX в. к философии Гегеля. «Мы столь же мало последователи Гегеля, как и Декарта или Аристотеля. Гегель ныне уже принадлежит истории, настоящее время имеет другую философию и хорошо видит недостатки гегелевой системы; но должно согласиться, что принципы, выставленные Гегелем, действительно, были очень близки к истине, и некоторые стороны истины были выставлены на вид этим мыслителем с истинно поразительною силою» [4, III, 206—207].

В чем же видел Чернышевский «поразительную силу» принципов в философии Гегеля? В том, что они являются принципами диалектического мышления, свободного от тех субъективистских, лицемерных и трусливых воззрений, какие господствовали в те времена (начало XIX в.) во Франции и Англии. «Истина — верховная цель мышления; ищите истины, потому что в истине благо; какова бы ни была истина, она лучше всего, что не истинно; первый долг мыслителя: не отступать ни перед какими результатами; он должен быть готов жертвовать истине самыми любимыми своими мнениями» [4, III, 207]. Так изложил Чернышевский основное требование к познанию, разделявшееся всей немецкой

философией со времени Канта, но особенно энергично высказанное Гегелем.

В «Очерках гоголевского периода» дана характеристика некоторых существенных черт гегелевского диалектического метода мышления. «Сущность его состоит в том, что мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обзреть предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений» [4, III, 207]. Как мы видим, здесь Чернышевский сосредоточивает внимание на требованиях гегелевского метода мышления, относящихся к раскрытию объективной диалектики. Это было важно потому, что в то время, по словам Чернышевского, «объяснить действительность стало существовавшей обязанностью философского мышления». Это обуславливалось потребностями сложного и противоречивого процесса развития общественной жизни и общественной мысли, в их связи с развитием наук о природе.

Диалектический метод мышления, по Гегелю, требует рассматривать каждое явление в его возникновении и развитии, а развитие в действительности «зависит от обстоятельств, от условий места и времени». С точки зрения диалектики «каждый предмет, каждое явление имеет свое собственное значение», но «судить о нем должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует; это правило выражалось формулой: „отвлеченной истины нет; истина конкретна“» [4, III, 208].

Чернышевский назвал приведенную характеристику диалектического метода мышления «беглым исчислением *некоторых* принципов гегелевой философии» и, указав на поразительное впечатление, которое производят творения великого философа, обратил внимание на необыкновенную силу и возвышенность диалектической мысли Гегеля, «покоряющей своему владычеству все области бытия, открывающей в каждой сфере жизни *тождество законов природы и истории с своим собственным законом диалектического развития*, обнимающей все факты религии, искусства, точных наук, государственного и частного права, истории и психологии сетью систематического единства, так что все является объясненным и примиренным» [4, III, 208].

Выделенные мною слова свидетельствуют о высоком уровне понимания русской мыслью сути, ценности и значения диалектических принципов Гегеля.

В трудах Чернышевского много раз повторяется мысль о том, что принципы гегелевской философии неизбежно толкали философскую мысль к освобождению от «трансцендентального идеализма», к сближению с действительностью «объективно вели ее к переходу на путь материализма. Опираясь на результаты, выработанные Гегелем, философская мысль в Германии, в лице наиболее

даровитых учеников Гегеля, сделала качественно новый шаг вперед, высоко оценив историческое значение гегелевской философии как переход от отвлеченной науки к науке жизни.

Чернышевский считает, что такое же значение гегелевской философии было и в России. Она и здесь, по его словам, послужила переходом от бесплодных схоластических умствований, граничивших с апатией (и невежеством), к простому и светлому взгляду на литературу и жизнь. Опираясь на принципы гегелевской диалектики, пылкие и репетительные умы, как Белинский и некоторые другие, не могли долго удовлетворяться теми узкими выводами, которыми ограничивалось приложение этих принципов в системе самого Гегеля; и вскоре, отказавшись от прежней безусловной веры в его систему, но сохранив уважение к его философии, пошли вперед, не останавливаясь, как остановился Гегель, на половине дороги. «Развитие последовательных воззрений из двусмысленных и лишенных всякого применения намеков Гегеля, — заключал Чернышевский, — совершилось у нас отчасти влиянием немецких мыслителей, явившихся после Гегеля, отчасти — мы с гордостью можем сказать это — собственными силами. Тут в первый раз русский ум показал свою способность быть участником в развитии общечеловеческой науки» [4, III, 206].

Открыв пробелы и непоследовательности системы Гегеля, увидев погрешности в ее выводах, несогласие принципов ее с результатами, основных идей с применениями, представители передовой философской мысли России могли, наконец, сказать: «Теперь мы постигаем все, что постигал Гегель, но постигаем яснее и полнее, нежели он». Таким образом была, по выражению немецкой философии, превзойдена (*überwunden*), очищена от односторонности по смыслу собственных своих основных начал, подвергнута критике и возведена к высшей истине философия Гегеля . . .» [4, III, 218].

Важное принципиальное значение имеют повторяющиеся в «Очерках гоголевского периода» обобщающие оценки философии Гегеля, в которых содержится указание на наличие основного противоречия в философии Гегеля между принципами и выводами. «Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны» [4, III, 205]. «Все немецкие философы, от Канта до Гегеля, страдают тем же самым недостатком, какой мы указали в системе Гегеля: выводы, делаемые ими из полагаемых ими принципов, совершенно не соответствуют принципам. Общие идеи у них глубоки, плодотворны, величественны, выводы мелки и отчасти даже пошловаты» [4, III, 210].

Эти положения о двойственности философии Гегеля сформулированы Чернышевским также с учетом того, что говорилось об этом Герценом и Белинским.

Утверждения автора «Очерков гоголевского периода. . .» о двойственности философии Гегеля, о противоречии между ее принципами и выводами напоминают формулировки вышедшей

в 1842 г. в Лейпциге анонимной брошюры Ф. Энгельса под названием «Шеллинг и откровение. Критика новейшего реакционного покушения на свободную философию». Энгельс берет под защиту философию Гегеля от нападок Шеллинга, но вместе с тем подвергает критике его политические взгляды, учение о государстве и т. д., на которых сохранилась сильная печать консервативной системы Гегеля. «Так, например, — говорится в брошюре Энгельса, — его философия религии и его философия права безусловно получили бы совсем иное направление, если бы он больше абстрагировался от тех позитивных элементов, которыми он был пропитан под влиянием духовной атмосферы его времени, но зато он делал бы больше выводов из чистой мысли. Отсюда — все непоследовательности, все противоречия у Гегеля. Все, что в его философии религии является чрезмерно ортодоксальным, все, что в его философии права сильно отдает псевдоисторизмом, приходится рассматривать под этим углом зрения. Принципы всегда носят печать независимости и свободомыслия, выводы же — этого никто не отрицает — нередко осторожны, даже нелиберальны. Тут-то выступила часть его учеников, которая, оставаясь верной принципам, отвергла выводы, если они не могли найти себе оправдания. Образовалось левое течение» [2, 397].

Исследователей уже давно интересует вопрос о возможности знакомства Чернышевского с памфлетом молодого Энгельса «Шеллинг и откровение». Интересные соображения по этому вопросу были высказаны в 1948 г. в диссертации И. Александрова о Чернышевском. «Содержание этой брошюры, — говорится в диссертации, — знаменательно для нас не только идеями, развиваемыми в ней, но и тем, что ее мысли так или иначе уже тогда были известны Петербургу, Москве и Варшаве, а в 1844 г. в № 15—17 «Научного обозрения» (издававшегося Дембовским) была помещена объемистая статья Яна Майоркевича под заглавием «Философия». Это был по существу сокращенный перевод брошюры Энгельса, напечатанный под видом рецензии. Майоркевич до 1847 г. учился в Московском университете. Все это дает нам право заключить, что содержание переведенной им работы Энгельса, а может быть и подлинник, не могло остаться неизвестным друзьям Майоркевича из радикально настроенного русского студенчества».

Общая оценка философии Гегеля дается Чернышевским во многих работах и на протяжении всей его философской деятельности. В «Критике философских предубеждений против общинного владения» (1858) подчеркивается, что, хотя автор этой работы и его единомышленники и не являются последователями философии Гегеля, а тем менее последователями философии Шеллинга, они признают, «что обе эти системы оказали большие услуги науке раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития». У Гегеля «вся система состоит в проведении этого основного принципа чрез все явления мировой жизни от ее самых общих состоя-

ний до мельчайших подробностей каждой отдельной формы бытия» [4, V, 363—364]. В статье «Капитал и труд» (1860) Чернышевский заявил, что человек, не имеющий понятия о таком важном факте, как Гегелева философия, не может считаться просвещенным человеком. В «Антропологическом принципе в философии» (1860), вскрывая социально-классовый эквивалент взглядов крупнейших философов Западной Европы — Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Чернышевский подчеркнул революционный характер принципов философии Гегеля. По его оценке, «Гегель — умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы в надежде не допустить до развития революционный дух, служащий ему орудием к ниспровержению слишком ветхой старины» [4, VII, 223].

В статье «Полемиические красоты» (1860) Чернышевский дал высокую оценку способности Гегеля к возведению различий, разногласий, к их синтезу. В этой статье он в трудных подцензурных эзоповских выражениях, почти по принципу кривоверда, дал понять читателю, что он является сторонником школы материализма в философии и назвал своего главного учителя — Л. Фейербаха. Отвечая на вопрос критика из «Отечественных записок», кто же этот учитель, Чернышевский заявил: «. . . он — не русский, не француз, не англичанин; не Бюхнер, не Макс Штирнер, не Бруно Бауер, не Мошотт, не Фохт, — кто же он такой? Вы начинаете догадываться: „должно быть, Шопенгауэр!“ восклицаете вы, начитавшись статей г. Лаврова. Он самый и есть, угадали» [4, VII, 772].

В романе «Что делать?» (1863) Кант, Фихте и Гегель охарактеризованы как сильнейшие мыслители, ставшие «преобразователями общих идей» [4, XI, 306].

В письме из сибирской ссылки к сыну Александру Чернышевский писал о выдающейся роли Гегеля в науке: «Знаешь ты, Гегель — он ныне вышел из моды и, точно, устарел; но по силе ума и громадности знаний, никто из нынешних ученых в подметки не годится ему. . .» [4, XIV, 588].

В России, как и в Германии, были не только левые, но и правые «гегельянцы», которые либо отбрасывали напроочь диалектический метод Гегеля, либо превращали его идеалистическую диалектику в софистику и схоластику. В статье «Чичерин как публицист» Чернышевский подвергает резкой критике этого правого гегельянца. «Для публициста, — пишет он, — кроме знания потребностей общества, нужно также понимание форм, по которым движется общественный прогресс. До сих пор история не представляла ни одного примера, когда успех получался бы без борьбы. Но, по мнению г. Чичерина, борьба вредна. До сих пор мы знали, что крайность может быть побеждаема только другою крайностью, что без напряжения сил нельзя одолеть силь-

ного врага; по мнению г. Чичерина, следует избегать напряжения сил» [4, V, 649].

Послушав Чичерина, продолжал Чернышевский, можно прийти к выводу, что он «не против развития, он только хочет, чтобы развитие совершалось бесстрастным образом, по рецепту спокойствия и всесторонности. К сожалению, этого никогда не бывало» [4, V, 650].

Чернышевский поставил правого гегельянца перед выбором: быть защитником притесняемых или защитником притеснений. Если выберет второй путь, «он не замедлит сделаться мертвым схоластиком и будет философскими построениями доказывать историческую необходимость [каждой статьи Свода законов] сообразно теории беспристрастия. Потом историческая необходимость может обратиться у него и в разумность» [4, V, 669].

Общие оценки Чернышевским философии Гегеля и ее роли в развитии русской философской мысли все время перемежаются с его оценками значения философской теории Фейербаха как самого последнего звена в ряду философских систем. По мнению одних, эта теория справедлива, другие считают ее несправедливой; но все они признают, указывал мыслитель, что эта теория действительно последняя, «вышедшая из гегелевской точно так же, как гегелевская вышла из шеллинговой» [4, VII, 771].

Чернышевский находил, что в отличие от взглядов Бруно Бауэра и Штрауса, система Фейербаха «имеет чисто научный характер» [4, II, 124]. По характеристике автора «Предисловия к третьему изданию «Эстетических отношений искусства к действительности», Фейербах был еще не старик, но уже чувствовал, что у него не хватает времени «изложить сообразно с основными научными идеями те специальные науки, которые оставались тогда и остаются до сих пор ученой собственностью так называемых философов, по неподготовленности специалистов к разработке широких понятий, на которых основывается решение коренных вопросов этих отраслей знания. (Если называть эти науки старыми их именами, то главные из них: логика, эстетика, нравственная философия, общественная философия, философия истории). Потому-то в предисловии к собранию своих сочинений в 1845 г. он уж говорил, что его труды должны быть заменены другими, но что у него уже нет сил произвести эту замену. Этим чувством объясняется его печальный ответ на вопрос, который он предлагает себе: „Не устарела ль и нынешняя твоя точка зрения? К сожалению, да, да!“ *Leider, leider!* Действительно ль устарела она? Разумеется, да, в том смысле, что центр исследований о наиболее широких вопросах науки должен быть перенесен из области специальных исследований о теоретических убеждениях народных масс и об ученых системах, построенных на основании этих простонародных понятий, в область естествознания. Но этого не сделано до сих пор». И потому «пока лучшим изложением научных понятий о так называемых основных вопросах человеческой лю-

бознательности остается то, которое сделано Фейербахом» [4, II, 125].

Таким образом, Чернышевский, прошедший богатую школу диалектики Гегеля, обладающий в очень сильной степени «исторической тактичностью», не рассматривал взгляды Фейербаха истиной в последней инстанции, а смотрел на нее как на систему, которая будет, в этом он был убежден, превзойдена в дальнейшем развитии мировой философской мысли. Когда это произойдет, мыслитель оставил без ответа, отметив крупную роль выдающегося немецкого материалиста в развитии революционной философской мысли в России.

Диалектика Гегеля и учение Чернышевского о социализме

Как социалистический мыслитель Чернышевский сформировался в эпоху, когда, по словам В. И. Ленина, революционность буржуазной демократии уже умирала в Европе, а революционность социалистического пролетариата еще не созрела. Чернышевский, внимательно следивший за ходом развития экономической жизни, классовой борьбы и социалистической мысли на Западе, хорошо понимал, что капиталистический общественный строй начал изживать себя и с необходимостью должен быть заменен социалистическим строем.

«Сущность социализма, — писал Чернышевский, — относится собственно к экономической жизни» [4, IX, 828]. Разумеется, при социализме должны произойти коренные перемены и в других областях, во всей жизни человека: в его отношении к другим людям, в его воспитании, его национальных отношениях и т. д. Все эти перемены будут вести к улучшению жизни человека. Но основным мотивом движения к социализму остается экономическое развитие общества.

Этого, говорил Чернышевский, не понимали сенсимонисты, у которых элемент собственно называющийся социализмом находился «под владичеством стремлений, принадлежащих не экономической жизни, а так называемой жизни сердца». Экономическая задача расплывалась у них в неопределенной экзальтированной жажде пересоздать на основе «любви» вообще всю жизнь человека.

В отличие от сенсимонистов у фурьеристов экономическая часть системы исследовалась на основе их психологической теории, которая служила корнем всего их учения. «Мы не говорим, — писал Чернышевский, — что это неосновательно в безусловном теоретическом смысле — напротив, основанием всему, что мы говорим о какой-нибудь специальной отрасли жизни, действительно должны служить общие понятия о натуре человека, находящихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностях. Мы вовсе

не думаем также сомневаться в надобности или достоинстве такой науки, которая была бы сводом или экстрактом всех частных наук. Но нельзя не сказать, что эта энциклопедия не уничтожает собою надобности в отдельной разработке частных наук и что она скорее должна называться философией, нежели наукою о народном хозяйстве или политической экономиию или социализмом» [4, IX, 829].

Опираясь на опыт истории общества, Чернышевский пришел к выводу, что экономическая история движется к осуществлению принципа товарищества. Буржуазной политической экономии, утверждавшей вечность покоящегося на частной собственности капиталистического строя, он противопоставлял «политическую экономию трудящихся», согласно которой необходимо коренное революционное изменение основ «экономического быта», полное уничтожение эксплуатации человека человеком.

Однако Чернышевскому, под влиянием опыта революции 1848—1849 гг., рисовалась перспектива тяжелой и длительной борьбы трудящихся за социалистический строй в Европе, хотя он и не сомневался в их окончательной победе. «По всей вероятности, — писал он, — это будет история очень длинная. . . По одному большому сражению в начинающейся вековой борьбе за социализм было уже дано в обеих передовых странах Западной Европы. Во Франции это была июньская битва на улицах Парижа; в Англии колоссальная апрельская процессия хартистов по лондонским улицам. Обе битвы были даны в 1848 г. Обе были проиграны. Но на нашем веку еще будут новые битвы, — с каким успехом, мы увидим» (4, IX, 833).

Тем из своих противников, которые объявили социалистический идеал фантастическим и никогда не осуществимым, Чернышевский отвечал коротко, но весьма выразительно: социализм выражает кровные интересы трудящихся масс и вы «сколько хотите отворачивайтесь от них, а все-таки хода истории не остановите» [4, IX, 833].

Так представлял себе Чернышевский перспективы социализма в Западной Европе. Однако его пытливая мысль еще более была занята поисками путей общественного развития России. Развивая учение утопистов-социалистов применительно к российским условиям середины XIX в., он вслед за Герценом и петрашевцами считал возможным при переходе к социализму использовать сохранившуюся в России крестьянскую общину. Он рассуждал следующим образом: в отличие от стран Западной Европы, где капитализм уже развился и частная собственность глубоко проникла в быт крестьян, в России капитализм еще только начинает развиваться. Конечно, если капитализм продолжит свое развитие, то и Россия должна будет сообразоваться с законами капитализма. Но поскольку Россия находится накануне народной революции, которая, по глубокому убеждению Чернышевского, может привести трудящихся к власти, то такая власть может решить не

только демократические, но и социалистические задачи. Эта власть, опираясь на крестьянскую общину, может постепенно, с течением времени перевести российское крестьянство с патриархального пути, минуя капитализм, на путь социализма. Она может ликвидировать не только феодальную, но и буржуазную частную собственность, организовать крупное производство, планируемое в масштабе всей страны, уничтожить не только существующее при феодализме, но и капиталистическое разделение труда и тем самым обеспечить развитие личности и ее способностей. Власть народа может добиться такого уровня развития хозяйства, который позволит обеспечить полное удовлетворение человеческих потребностей.

Обоснованию возможности некапиталистического развития России Чернышевский посвятил свою статью «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858). Этот труд представляет большой интерес как философское исследование исторического процесса в целом. Однако непосредственной его целью является философское обоснование возможности построения общинного социализма в России. Центральное место в нем принадлежит обоснованию идеи перехода России от феодализма через крестьянскую общину к социализму, минуя капитализм.

На основе большого фактического материала Чернышевский утверждал, что все народы в процессе своего исторического развития прошли этап общинно-родового строя. Общинное владение землей было низшей, первобытной формой поземельной собственности. В сравнении с первобытной общинной собственностью частная собственность является шагом вперед в развитии земледелия, но одновременно она является и противоположной формой, отрицающей общинную. Останется ли развитие на этой форме? Нет, не остановится.

В ответе на этот вопрос Чернышевский прямо опирается на положения гегелевской диалектики. Если повсюду, как учит философия Гегеля, «высшая степень развития представляется по форме возвращением к первобытной форме, которая заменялась противоположною на средней степени развития. . .» [4, V, 376], то и в процессе развития поземельных отношений частная собственность, как средняя степень развития, неизбежно заменяется высшей формой — общественной собственностью на землю и другие средства производства, которая повторит по форме некоторые черты низшей первобытной формы поземельных отношений.

Сама средняя степень развития (в данном случае частная поземельная собственность) может при этом не получить сколько-нибудь широкого реального развития, ибо, как говорит Гегель, «средние логические моменты чаще всего не достигают объективного бытия, оставаясь только логическими моментами. Довольно того, что известный средний момент достиг бытия где-нибудь

и когда-нибудь, этим избавляется процесс развития во всех других временах и местах от необходимости доводить его до действительного осуществления» [4, V, 387].

Разумеется, перед диалектиком Чернышевским вставал вопрос: а действительно ли достигнута в настоящее время нашей цивилизацией та высокая ступень, принадлежностью которой должно быть общинное владение, социализм? Ответ мыслителя был краток, но логичен и определен в том смысле, что, по его мнению, для решения этого вопроса недостаточно одних «логических наведений и выводов из общих мировых законов», а необходим «анализ фактов» [4, V, 379], относящихся к состоянию и развитию земледелия в Западной Европе и у нас. Он добавил к этому, что анализ фактов отчасти им рассматривался в предыдущих статьях об общинном владении и с большей полнотой будет исследован в следующих статьях.

Мысли Чернышевского о возможности использования общины в России для перехода к социализму, минуя среднюю ступень развития (капитализм), привлекли внимание Маркса и Энгельса. Основоположники научного коммунизма с большим уважением относились к революционному русскому мыслителю и его научным заслугам. В «Послесловии ко второму изданию» (1873) первого тома «Капитала», отметив резкое понижение научного уровня буржуазной политической экономии, пытавшейся согласовать политическую экономию капитала с притязаниями пролетариата, что нашло свое выражение и в «плоском синкретизме» Дж. С. Милля, Маркс заявил: «Это — банкротство буржуазной политической экономии, что мастерски показал уже в своих „Очерках из политической экономии (по Миллю)“ великий русский ученый и критик Н. Чернышевский» [1, 23, 17—18].

О большом внимании Маркса к концепции Чернышевского и его последователей в вопросе о роли русской общины свидетельствуют четыре наброска его ответа на письмо В. И. Засулич, а также его «Письмо в редакцию «Отечественных записок», написанное в 1877 г., опубликованное в Женеве в 1886 г., в России — в 1888 г.

Отвечая в первых трех набросках письма к Засулич на аргумент, который приводился в доказательство неизбежного разложения общины русских крестьян на том основании, что она была на Западе, но вместе с прогрессом общества исчезла там и потому не избегнет этой участи и Россия, Маркс обратил внимание на следующие моменты. В отличие от Ост-Индии Россия является политически самостоятельной страной. Благодаря исключительному стечению исторических обстоятельств, сельская община в России сохранилась и продолжает существовать в национальном масштабе. При известных условиях она может постепенно освободиться от своих первобытных черт и развиваться непосредственно как элемент коллективного производства в национальном масштабе. Будучи современницей капиталистического произ-

водства, она может усвоить его положительные достижения, не проходя через все его ужасные перипетии.

«Если бы русские поклонники капиталистической системы стали отрицать *теоретическую* возможность подобной эволюции, — писал Маркс, — я спросил бы их: разве для того, чтобы ввести у себя машины, пароходы, железные дороги и т. п., Россия должна была подобно Западу пройти через долгий инкубационный период развития машинного производства? Пусть заодно они объяснят мне, как это им удалось сразу ввести у себя весь механизм обмена (банки, кредитные общества и т. п.), выработка которого потребовала на Западе целых веков?

Если бы в момент освобождения крестьян, продолжал Маркс, сельская община была сразу поставлена в нормальные условия развития, если бы затем громадный государственный долг, выплачиваемый главным образом за счет крестьян, вместе с другими огромными суммами, предоставленными через посредство государства (опять-таки за счет крестьян) «новым столпам общества», превращенным в капиталистов, — если бы все эти затраты были употреблены на *дальнейшее развитие* сельской общины, то никто не стал бы теперь раздумывать насчет «исторической неизбежности» уничтожения общины: все признавали бы в ней элемент возрождения русского общества. . .» [1, 19, 401].

Далее Маркс указал и на другое обстоятельство, благоприятствующее возможности некапиталистического развития России к социализму путем сохранения и развития русской общины. Оно состоит в том, что русская община пережила тот период, когда капиталистический общественный строй развивался по восходящей линии. Теперь как в Западной Европе, так и в Соединенных Штатах капитализм вступил в полосу кризиса, находится в борьбе и с наукой, и с народными массами, и с самими производительными силами, которые он порождает; кризис этот может окончиться «только уничтожением капитализма, возвращением современных обществ к „архаическому“ типу общей собственности. . .» [1, 19, 401—402].

Сформулировав эти общие положения и указав на то, что о последовательных изменениях в развитии «архаического» типа общей собственности мы ничего не знаем, Маркс посвятил ряд страниц истории первобытных общин, анализу причин их жизнеспособности и последовавшего распада, выяснению некоторых характерных черт, отличающих «земледельческую общину» от более древних типов. Обнажив свойственный земледельческой общине дуализм (с одной стороны, общая собственность и обусловливаемые ею общественные отношения, с другой — частный дом, парцеллярная обработка пахотной земли и частное присвоение ее плодов), Маркс пришел к следующему выводу в исследовании данного вопроса, допустив следующую альтернативу: «. . . либо заключающийся в ней (общине. — *Ред.*) элемент частной собственности одержит верх над элементом коллективным, либо последний

одержит верх над первым. Все зависит от исторической среды, в которой она находится. . . а рiогi возможен и тот, и другой исход, но для каждого из них, очевидно, необходима совершенно различная историческая среда» [1, 19, 404—405].

Проанализировав влияние на общину предпринятого царем «освобождения» крестьян от крепостной зависимости и указав на то, что «жизни русской общины угрожает не историческая неизбежность, не теория, а угнетение государством и эксплуатация проникшими в нее капиталистами, взращенными за счет крестьян тем же государством» [1, 19, 415], Маркс пришел к окончательному, хотя и сформулированному естественно под определенным условием, выводу в «Письме в редакцию „Отечественных записок“»: «Если Россия будет продолжать идти по тому пути, по которому она следовала с 1861 г., то она упустит наилучший случай, который история когда-либо предоставляла какому-либо народу, и испытает все роковые злоключения капиталистического строя» [1, 19, 119].

Маркс решительно отвергает попытки автора статьи «Карл Маркс перед судом г. Жуковского», т. е. Н. К. Михайловского, превратить содержащийся в «Капитале» очерк возникновения капитализма в Западной Европе «в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются, — для того, чтобы прийти в конечном счете к той экономической формации, которая обеспечивает вместе с величайшим расцветом производительных сил общественного труда и наиболее полное развитие человека». Наивысшая добродетель такой историко-философской теории состоит «в ее надысторичности» [1, 19, 120].

Страстная защита Чернышевским общинного владения земель, необходимости его сохранения прямо связана с надеждами на победу крестьянской революции и безвозмездную передачу всей земли крестьянам. Только при этом условии он допускал возможность соединения общинного владения землей с общинным производством, что, по его глубокому убеждению, могло положить начало развитию страны по социалистическому пути. Между общинным владением без общинного производства и общинным владением с общинным производством, писал Чернышевский, разница неизмеримая. Первое только предотвращает пролетариат, второе — не только избавляет страну от «пролетарства», но и содействует возвышению производства, делает последнее неизмеримо более успешным, нежели при частной собственности.

Чернышевский переоценивал плоды возможной победы крестьянской революции в России, могущей, по его мнению, одновременно стать революцией и демократической и социалистической.

Социалистическое учение Чернышевского является одной из форм критического утопического социализма. Он не понял сущности капиталистического способа производства, на что обратил

внимание Маркс, но ему принадлежит заслуга глубокого экономического обоснования социализма не только в русской, но и в мировой домарксистской общественной мысли. В его произведениях «Капитал и труд», «Июльская монархия» (1860), «Очерках из политической экономии (по Миллю)» (1861) и других дана, как отмечает В. И. Ленин, замечательно глубокая критика капитализма, вскрыты многие противоречия буржуазного общества.

Социалистическое учение Чернышевского содержит в себе ряд гениальных идей и предвосхищений. В его статье «Экономическая деятельность и законодательство» (1859) обрисовываются контуры того, что может дать социализм трудящимся. «... Мы принимаем за арифметическую истину, — заявляет он, — что со временем человек вполне подчинит себе внешнюю природу, насколько будет [это] ему нужно, переделает все на земле соответственно с своими потребностями, отвратит или обуздает все невыгодные для себя проявления сил внешней природы, воспользуется до чрезвычайной степени всеми теми силами ее, которые могут служить ему в пользу. Этот один путь уже мог бы привести со временем к уничтожению несоразмерности между человеческими потребностями и средствами их удовлетворения» [4, V, 609].

Одним из главных условий существования и развития социализма Чернышевский считал планомерное развитие народного хозяйства, основанное на «точном счете общественных сил и потребностей». Он представлял себе социалистическое хозяйство в виде крупного производства, состоящего из промышленных и сельскохозяйственных товариществ, взаимно обеспечивающих друг друга необходимыми продуктами труда и способных удовлетворить как индивидуальные, так и общественные потребности тружеников социалистического общества.

Утопический социализм Чернышевского, если рассматривать его во всемирно-историческом смысле, был несомненным симптомом и предвестником появления российского рабочего класса, который впоследствии вырос в могучую силу, превратившую Россию в центр мирового революционного движения.

При оценке утопического социализма в России, а также в целом ряде азиатских государств необходимо, как напоминал Ленин, иметь в виду замечательное изречение Ф. Энгельса: «Что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле» [1, 21, 184]. Утопический социализм был «ложен» в формально-экономическом смысле, поскольку он объявлял прибавочную стоимость несправедливостью с точки зрения законов обмена. Против этого социализма были правы в формально-логическом смысле буржуазные экономисты, ибо из законов обмена прибавочная стоимость вытекает вполне «естественно» и «справедливо».

Но утопический социализм, по словам Ленина, был прав во всемирно-историческом смысле, ибо он «был симптомом, выразителем, предвестником того класса, который, порождаемый капи-

тализмом, вырос теперь, к началу XX века, в массовую силу, способную положить конец капитализму и неудержимо идущую к этому» [3, 22, 120].

Народническая утопия (утопия Чернышевского в том числе) являлась выражением стремления трудящегося крестьянства и мелкой буржуазии «совсем покончить с старыми, феодальными эксплуататорами и ложная надежда „заодно“ устранить эксплуататоров новых, капиталистических». Разве не естественно, пояснял эту мысль Ленин, что «идущие на борьбу миллионы, веками жившие в неслыханной темноте, нужде, нищете, грязи, оброшенности, забитости, преувеличивают вдесятеро плоды возможной победы?» [3, 22, 120—121].

Развитие и применение Чернышевским диалектики в учении о социальной революции и общественном прогрессе

Мы уже приводили замечательные слова из студенческого дневника Чернышевского о диалектическом характере общественного развития: «Глупо думать, что человечество может идти прямо и ровно (курсив мой. — В. Е.), когда это до сих пор никогда не бывало». Ниже этих слов следовали три линии: конвульсивная, напоминающая запись электрокардиограммы (линия ab), прямая (линия $a'b'$) и зигзагообразная (линия $a''b''$). Развитие человечества идет от a к b подобно линии ab , а не $a'b'$; но очень часто оно идет и как $a''b''$, т. е. зигзагообразно.

С тех пор великий русский мыслитель был верен этому принципу, конкретизировал и развивал его дальше, опираясь на него в своем учении о путях общественного прогресса и социальной революции. В произведении «Лессинг, его время, его жизнь и деятельность» (1856—1857) есть такие слова: «... когда внимательно посмотришь на ход исторического развития, почти всегда видишь, что оно шло по каким-то узким и извилистым путям, там, где прямая и естественная дорога была загромождена непреодолимыми препятствиями» [4, IV, 162].

В 1861 г. в рецензии на книгу американского экономиста Г. Ч. Кэри «Политико-экономические письма к президенту Американских Соединенных Штатов» Чернышевский писал: «Исторический путь — не тротуар Невского проспекта; он идет целиком через поля, то пыльные, то грязные, то через болота, то через дебри. Кто боится быть покрыт пылью и выпачкать сапоги, тот не принимайся за общественную деятельность» [4, VII, 923].

Ленин высоко оценил это замечательное по своей диалектичности изречение Чернышевского и использовал его, например, для наглядного разъяснения молодым коммунистическим партиям и организациям диалектики революционного процесса. Приведя в «Письме к американским рабочим» (1918) эти слова великого русского революционера, он развивает мысль, выраженную

в них применительно к социалистической революции. «Кто „допускает“ революцию пролетариата лишь „под условием“, чтобы она шла легко и гладко, чтобы было сразу соединенное действие пролетариев разных стран, чтобы была наперед дана гарантия от поражений, чтобы дорога революции была широка, свободна, пряма, чтобы не приходилось временами, идя к победе, нести самые тяжелые жертвы, „отсиживать в осажденной крепости“ или пробираться по самым узким, непроходимым, извилистым и опасным горным тропинкам,— тот не революционер, тот не освободил себя от педантизма буржуазной интеллигенции, тот на деле окажется постоянно скатывающимся в лагерь контр-революционной буржуазии, как наши правые эсеры, меньшевики и даже (хотя и реже) левые эсеры» [3, 37, 57].

Это изречение великого русского социалиста домарковского периода Ленин повторил в «Детской болезни „левизны“ в коммунизме» (1920). «Русские революционеры, со времен Чернышевского,— писал он,— неисчислимыми жертвами заплатили за игнорирование или забвение этой истины. Надо добиться во что бы то ни стало, чтобы левые коммунисты и преданные рабочему классу революционеры Западной Европы и Америки *не так дорого* заплатили за усвоение этой истины, как отсталые россияне» [3, 41, 55].

В истолковании исторического процесса Чернышевский обнаружил глубокое понимание роли классовой борьбы и социальных революций как закономерности в достижении и закреплении общественного прогресса. Обобщая опыт истории, он утверждал: «Никогда никакой класс людей не приобретал лучшего положения от других,— каждый должен сам приобретать с бою. . . Все хорошее, настоящее приобретено борьбою и лишениями людей, готовивших его; и лучшее будущее должно готовиться точно так же». Таково, по Чернышевскому, общее «историческое правило» [4, XII, 645], которого он придерживался во всей своей теоретической и практической деятельности.

Ленин неоднократно отмечал, что Чернышевский умел влиять на все политические события его эпохи в революционном духе, проводя через препоны и рогатки цензуры «идею крестьянской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей» [3, 20, 175]; он писал, что «от его сочинений веет духом классовой борьбы». [3, 25, 94].

Признание решающей роли народных масс в истории является главным в учении Чернышевского об общественном прогрессе. Население страны, народ — прежде всего трудящиеся классы. Конечно, рассуждал Чернышевский, каждый труженик в отдельности в эксплуататорском обществе немного значит, но все вместе труженики своим трудом содержат все общество, обеспечивают его поступательное движение. Силу личности, стремящейся помочь народу, он видел в ее связи с народом, с самостоятельностью народных масс.

Учение Чернышевского об общественном прогрессе является

философией исторического оптимизма. В теоретическом плане оно прямо опирается на гегелевский «триумф» — закон отрицания отрицания. «Вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием или стремлением вследствие усиления того же стремления, высшего развития того же содержания, — кто понял этот великий, вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению, о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие! . . . он не жалеет ни о чем, отживающем свое время, и говорит: „пусть будет, что будет, а будет в конце концов все-таки на нашей улице праздник!“» [4, V, 391]. «Праздниками», «периодами одушевленной работы» и т. д. Чернышевский называл периоды народных социальных революций. В понятие закона отрицания отрицания он вкладывал такое содержание, обнаруживал в нем такие свойства, каких не было и не могло быть в гегелевской диалектике.

В монографии «Лессинг, его время, его жизнь и деятельность» (1857) Чернышевский называет науку первой виновницей прогресса, общей матерью всей деятельности человека.

Вместе с тем он показывает, что при капитализме из самой свободы конкуренции «возникает монополия миллионеров, поработающих себе все»; «все открытия науки обращаются в средства порабощения и оно усиливается самим прогрессом» [4, VII, 157]. Мыслитель предупреждает, что развитие науки само по себе не может устранить порабощение человека и, следовательно, решить судьбу общественного прогресса. Для поддержания и ускорения прогресса главные надежды он возлагает на социальную и политическую борьбу широких народных масс.

Коренные изменения в развитии общества по пути прогресса Чернышевский прямо связывает со сменой поколений. Чтобы совершилось в обществе что-нибудь важное, новое, необходимо большинству в нем составиться из новых людей, силы которых не изнурены участием в прежних событиях, мысли которых сложились уже на основании результата, достигнутого их предшественниками, надежды которых еще не обрезаны опытом. Чернышевский при этом нередко утверждал, что народ — это совокупность людей, что качества народа изменяются переменой качеств отдельных людей, останавливаясь, таким образом, на полдороге в своих подходах к пониманию диалектики общего и отдельного применительно к общественному развитию. Антропологический принцип в философии при применении его к явлениям общества неизбежно уводил мыслителя к историческому идеализму. Но Чернышевский разрабатывал свое учение об обществе не только исходя из положений антропологического материализма. Он все чаще обращал свой взор на «материальные условия быта» людей. Опыт истории привел его к выводу, что эти условия и составляют «коренную причину почти всех явлений» человеческой жизни. Он начинает признавать громадную роль и экономической стороны в развитии общества. Он справедливо

полагает, что коренной источник вражды между людьми и всякого зла в обществе — несоразмерность средств к удовлетворению потребностей с самими потребностями — «имеет чисто экономический характер» и «самые действительные средства против них должны заключаться в экономической области: ведь надобно обращаться против зла в самом его корне, иначе не истребишь зла» [4, V, 608]. Полная истина, по его словам, состоит в том, что «развитие двигалось успехами знания, которые преимущественно обуславливались развитием трудовой жизни и средств материального существования» [4, X, 441].

Две тенденции: реалистически-материалистическая и просветительно-идеалистическая, в их связи с утопическим социализмом, просматриваются во многих произведениях Чернышевского. В обосновании этого процесса он опирается на развитое им положение антропологического материализма о единстве и борьбе двух коренных противоположных стремлений и потребностей в жизни человека: силы косности (привычки), потребности неизменности и стремления к новому, потребности к переменам.

В «Философских тетрадах» (1914—1915) Ленин справедливо отметил узорь термина Фейербаха и Чернышевского — «антропологический принцип» в философии, показав, что и этот принцип и натурализм «суть лишь неточные, слабые описания *м а т е р и а л и з м а*» [3, 29, 64]. Вместе с тем Ленин столь же справедливо указывал на наличие у этих выдающихся мыслителей «зачатка исторического материализма» [3, 29, 58]. Зачаток исторического материализма он отметил в признании Фейербахом и Чернышевским не только одиночного или индивидуального эгоизма, но также и эгоизма социального, семейного, корпоративного, общинного, патриотического [3, 29, 57 и 58]. Против целого ряда утверждений Фейербаха Ленин на полях книги писал: «Sehr gut!», «замечательное место!», «глубоко верно!», «прелестно сказано!» [3, 29, 59—60].

В замечаниях на книги Г. В. Плеханова и Ю. М. Стеклова о Чернышевском Ленин с одобрением отнесся к целому ряду положений философии истории Чернышевского, к его пониманию неизбежности возрастающей роли пролетариата в истории, по мере осознания им своих сил и коренных потребностей [3, 29, 581]; к его истолкованию роли социальных революций в борьбе за общественный прогресс, в преображении самих народных масс [3, 29, 600].

Но Ленин не согласился с утверждением Стеклова, сближавшим социологические воззрения Чернышевского историческим материализмом Маркса и Энгельса. «От системы основателей современного научного социализма, — писал Стеглов, — мировоззрение Чернышевского отличается лишь отсутствием систематизации и определенности некоторых терминов». В приведенном

тексте Ленин выделил слово «лишь» и на полях заметил: «Чересчур» [3, 29, 582].

В высказываниях Чернышевского по ряду проблем социологии, общественного прогресса сквозь отвлеченные рассуждения о потребностях «человеческой природы» пробивается сильная диалектическая и материалистическая тенденция. Мыслитель стремится вскрыть экономические отношения как главные среди других общественных отношений. Его идеи о единстве человеческого рода, роли условий материального быта людей в общественном развитии, роли народных масс и личности в истории, войнах, государстве и т. д. представляют большой вклад в домарксистскую общественную мысль XIX в. Но, как показал Ленин, Чернышевский не сумел, вернее, в тех исторических условиях и не мог дойти до исторического материализма.

Немецкая классическая философия и гносеологическая позиция Чернышевского

Основными вопросами «человеческой любознательности» Чернышевский считал то, что на современном языке называется основными вопросами теории познания или гносеологии. К этим вопросам он проявлял большой интерес во многих своих работах, но, может быть, наиболее концентрированно он изложил их в статьях «Антропологический принцип в философии» (1860), «Характер человеческого знания» (1885), в предисловии к предполагавшемуся третьему изданию «Эстетических отношений искусства к действительности» (1888) и в своих сибирских письмах к сыновьям. В них уделяется большое внимание критике гносеологии Канта и тех естествоиспытателей, которые в своих философских выводах идут за Кантом. Особенно, по словам Ленина, замечательно рассуждение Чернышевского 1888 г. Приводим его полностью; в скобках — комментарий В. И. Ленина из книги «Материализм и эмпириокритицизм».

«„Те натуралисты, которые воображают себя строителями всеобъемлющих теорий, на самом деле остаются учениками, и обыкновенно слабыми учениками, старинных мыслителей, создавших метафизические системы, и обыкновенно мыслителей, системы которых уже были разрушены отчасти Шеллингом и окончательно Гегелем. Достаточно напомнить, что большинство натуралистов, пытающихся строить широкие теории законов деятельности человеческой мысли, повторяют метафизическую теорию Канта о субъективности нашего знания“, . . . (к сведению все перепутавших российских махистов: Чернышевский стоит позади Энгельса, поскольку он в своей терминологии смешивает противоположение материализма идеализму с противоположением метафизического мышления диалектическому, но Чернышевский стоит вполне на уровне Энгельса, поскольку он упрекает Канта не за реализм,

а за агностицизм и субъективизм, не за допущение „вещи в себе“, а за неумение вывести наше знание из этого объективного источника). . . „толкуют со слов Канта, что формы нашего чувственного восприятия не имеют сходства с формами действительного существования предметов“, . . . (к сведению все перепутавших российских махистов: критика Канта Чернышевским диаметрально противоположна критике Канта Авенариусом — Махом и имманентами, ибо для Чернышевского, как и для всякого материалиста, формы нашего чувственного восприятия имеют сходство с формами действительного, т. е. объективно-реального существования предметов). . . „что поэтому предметы действительно существующие и действительные качества их, действительные отношения их между собою непознаваемы для нас“, . . . (к сведению все перепутавших российских махистов: для Чернышевского, как и для всякого материалиста, предметы, то есть, говоря вычурным языком Канта, „вещи в себе“, *действительно* существуют и *вполне* познаваемы для нас, познаваемы и в своем существовании, и в своих качествах, и в своих действительных отношениях). . . „и если бы были познаваемы, то не могли бы быть предметом нашего мышления, влагающего весь материал знаний в формы совершенно различные от форм действительного существования, что и самые законы мышления имеют лишь субъективное значение“, . . . (к сведению путаников-махистов: для Чернышевского, как и для всякого материалиста, законы мышления имеют не только субъективное значение, т. е. законы мышления отражают формы действительного существования предметов, совершенно сходятся, а не различаются, с этими формами) . . . „что в действительности нет ничего такого, что представляется нам связью причины с действием, потому что нет ни предыдущего, ни последующего, нет ни целого, ни частей и так далее, и так далее“. . . (К сведению путаников-махистов: для Чернышевского, как и для всякого материалиста, в действительности есть то, что представляется нам связью причины с действием, есть объективная причинность или необходимость природы). . . „Когда натуралисты перестанут говорить этот и тому подобный метафизический вздор, они сделаются способны вырабатывать и, вероятно, выработают, на основании естествознания, систему понятий, более точных и полных, чем те, которые изложены Фейербахом. . .“. (К сведению путаников-махистов: Чернышевский называет метафизическим вздором *всякие* отступления от материализма и в сторону идеализма и в сторону агностицизма). . . „А пока лучшим изложением научных понятий о так называемых основных вопросах человеческой любознательности остается то, которое сделано Фейербахом“ [3, 18, 382—383].

В заключение своих комментариев Ленин дал обобщающую оценку Чернышевского как философа: «Чернышевский — единственный действительно великий русский писатель, который сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного фило-

софского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников. Но Чернышевский не сумел, вернее, не мог, в силу отсталости русской жизни, подняться до диалектического материализма Маркса и Энгельса» [3, 18, 384].

Примечательно, что именно в связи с анализом гносеологической позиции Чернышевского Ленин определил его роль в области философии как «великого русского гегельянца и материалиста».

Свое отношение к идейно-теоретическому, философскому и художественному наследию Чернышевского до «Материализма и эмпириокритицизма» Ленин выразил в беседе с В. В. Воровским, С. И. Гусевым и Н. Валентиновым (Н. В. Вольским). Во время беседы Ленин решительно отверг утверждение Валентинова о якобы бездарности, примитивности и претенциозности романа Чернышевского «Что делать?» и дал высокую оценку этого выдающегося произведения русской революционной литературы. Под его влиянием, сказал Ленин, сотни людей становились революционерами. Роман «Что делать?» полон мыслей и слишком сложен, чтобы понять и оценить его в раннем юношеском возрасте, как он убедился на собственном опыте. «А вот после казни брата, зная, что роман Чернышевского был одним из самых любимых его произведений, я взялся уже за настоящее чтение и просидел над ним не несколько дней, а недель. Только тогда я понял его глубину. Это вещь, которая дает заряд на всю жизнь» [«Вопросы литературы», 1957, № 8].

Невозможно читать и сейчас без волнения рассказ Ленина, являющийся ответом на вопрос Воровского, произведения каких авторов произвели наибольшее влияние на него в период до знакомства с марксизмом. Вспоминая время своей юности, Ленин сказал: «Никогда потом в моей жизни, даже в тюрьме в Петербурге и в Сибири, я не читал столько, как в год после моей высылки в деревню из Казани. . . Моим любимейшим автором был Чернышевский. Все напечатанное им в «Современнике» я прочитал до последней строки и не один раз. *Благодаря Чернышевскому произошло мое первое знакомство с философским материализмом. Он же первый указал мне на роль Гегеля в развитии философской мысли и от него пришло понятие о диалектическом методе, после чего было уже много легче усвоить диалектику Маркса* (курсив мой. — В. Е.). От доски до доски были прочитаны великолепные очерки Чернышевского об эстетике, искусстве, литературе и выяснилась революционная фигура Белинского. . .» [6, 134].

Энциклопедичность знаний, яркость революционных взглядов, беззаветная преданность своим революционным убеждениям, беспощадный полемический талант, моральный облик Чернышевского покорили юного Ленина. Узнав адрес Чернышевского, он даже написал ему письмо (оно до сих пор не обнаружено) и был весьма огорчен, не получив ответа. Большой печалью для Ленина

была пришедшая через год весть о смерти выдающегося мыслителя, боевого предшественника революционной РСДРП. Одну из его больших заслуг Ленин видел в том, что Чернышевский не только показал, что всякий правильно думающий и действительно порядочный человек должен быть революционером, но и другое, еще более важное: какой должна быть личность революционера. Перед этой заслугой, по мысли Ленина, меркнут все его ошибки, к тому же виноват в них не столько он, сколько неразвитость общественных отношений его времени.

При оценке гносеологических взглядов Чернышевского необходимо иметь в виду также их анализ, содержащийся в книге Г. В. Плеханова «Н. Г. Чернышевский» (1910) и в «Замечаниях. . .» Ленина на соответствующие тексты этой книги. Собранные вместе высказывания трех крупнейших мыслителей России, и среди них Ленина, по одному из важнейших вопросов гносеологии материализма — о единстве живой и неживой природы и способности неорганизованной материи к «ощущению» — имеют весьма существенное значение не только для истории философии, но и самой философии.

Плеханов приводит основные мысли из произведения Чернышевского «Антропологический принцип в философии» по указанному вопросу, сопровождая их своими оценками. Выражая свое отношение к рассуждениям Чернышевского и оценкам Плеханова, Ленин вносит уточнения, существенно углубляющие постановку и подходы к решению исследуемого вопроса в духе последовательного диалектического материализма. Приводим интересующий нас текст по «Философским тетрадам».

«„. . .Соединение совершенно разнородных качеств в одном предмете есть общий закон вещей“. То же и с тем качеством, которое мы называем способностью к ощущению и мышлению. Его расстояние от так называемых физических качеств живого организма безмерно велико». Подчеркнув слова «ощущению», «мышлению» двумя, а «безмерно» тремя линиями, Ленин сделал очень важное замечание: «Не безмерно (хотя мы еще не знаем этой „меры“) [3, 29, 543].

В. И. Ленин одобрительно отнесся к разделяемой Плехановым мысли Чернышевского о том, что и неорганической материи присуща, хотя и в крайне слабой степени, способность к «ощущению», что в этом вопросе «Чернышевский сближался с такими материалистами, как Ламеттри и Дидро. . .» [3, 29, 544].

Против приведенного текста книги Плеханова, часть которого Ленин подчеркнул линией, он так же поставил знак «NB», высоко оценив тем самым подходы Чернышевского к правильному решению одного из сложнейших вопросов диалектического материализма.

Ленин подтвердил свою общую оценку Н. Г. Чернышевского-философа в статье «Народники о Н. К. Михайловском» (1914).

«В философии Михайловский сделал шаг назад от Чернышевского, величайшего представителя утопического социализма в России. Чернышевский был материалистом и смеялся до конца дней своих (т. е. до 80-х годов XIX века) над уступочками идеализму и мистике, которые делали модные «позитивисты» (кантианцы, махисты и т. п.). А Михайловский плелся именно за такими позитивистами» [3, 24, 335].

В статье «О значении воинствующего материализма» (1922), являющейся философским завещанием Ленина, повторена высокая оценка Чернышевского как философа, и на этот раз она поставлена в прямую связь с наличием у главных направлений передовой общественной мысли России «солидной материалистической традиции» [3, 45, 24].

Исследование позволяет сделать вывод: наиболее высокого научного уровня собственно гносеология в русской домарксистской материалистической мысли достигла в философии Герцена и Чернышевского: оба они, говоря словами Ленина, поднялись на такую высоту, что встали в уровень с величайшими мыслителями своего времени. Оба, хотя и в разной степени, каждый по-своему, постигли диалектику Гегеля, одинаково истолковав ее как «алгебру революции». Оба пошли дальше Гегеля, вслед за Фейербахом.

Особая заслуга Чернышевского состоит в дальнейшем (и не превзойденном в домарксистской мысли) соединении диалектики с материалистическим пониманием природы, с народной революцией, общественным прогрессом, идеалами социализма, использованием ее огромных возможностей для познания закономерностей объективной действительности. Недаром Ленин отмечал превосходное знание Чернышевским современной ему действительности, его подход в ряде вопросов к историческому материализму.

Немалую роль во всех этих достижениях великого русского мыслителя-революционера сыграло усвоение им ряда рациональных моментов гегелевской диалектики.

ЛИТЕРАТУРА

1. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Сочинения. Изд. 2-ое.
2. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Из ранних произведений. М., 1956.
3. *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений. Изд. 5-ое.
4. *Н. Г. Чернышевский*. Полное собрание сочинений в шестнадцати томах. М., 1939—1953.
5. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1961.
6. «Вопросы литературы», 1957, № 8.