

Н. П. ОГАРЕВ  
И ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

А. И. Абрамов

В письме от 1 августа 1833 г. А. И. Герцен писал Н. П. Огареву: «. . . Ты сделался шеллингистом. Это, впрочем, недурно — но отчасти. Ибо надобно *приложение*. . . Шеллинг — поэт высокий, он понял требование века и создал не бездушный эклектизм, но живую философию, основанную на одном начале, из коего она стройно развертывается. Фихте и Спиноза — вот крайности, соединенные Шеллингом. Но нашему брату надлежит идти далее, модифицировать его учение, отбрасывать *ipse dixit* и принимать не более его методы. Причина: Шеллинг дошел до мистического католицизма, Гегель — до деспотизма! Фихте, этот *Regime de terreur* философии (как называет Кине), по крайней мере хорошо понял достоинство человека. . . » [6, 21, 21]. Письмо это было написано Герценом в ответ на рассуждения Огарева (письмо от 9 сентября 1832 г.) о неприемлемости для него того, что Фихте выводит философию из «не-я». Огарев предлагает начать с себя. Первое, что ему представляется, это он сам, существующий как факт, который, сталкиваясь с природой, вступает в борьбу и поработает природу, преобразуя вещество (материальные объекты природы) согласно своей идее.

Освоение, поработание, как говорит Огарев, природы происходит через искусство. «Я делаюсь творцом — в искусстве я развиваю свою мысль, свою умственную природу» [10, 2, 258]. Огарев проводит аналогию: в творчестве человек развивает свою идею, бог же развивает свою идею в человеке и природе. Именно в этом соединении Шеллингом крайностей — Фихте и Спинозы, о которых в ответ на указание Огарева, что бог = человек + природа, писал Герцен в вышеприведенном письме. Несмотря на неприемлемость одного из основополагающих принципов наукоучения, Фихте оказал на Огарева определенное влияние. Огарева не мог не увлечь пафос обращения Фихте к человеку, пафос таких работ Фихте, как «Назначение ученого» и «Назначение человека». Когда человек развивает свою идею, пишет Огарев, то он не тождествен с ней. Человек только постигает и развивает ее. Бог тоже не тождествен своему творению, полагает он, и тут же ставит вопрос о назначении творения. Назначение творения, а именно назначение вещества (природы) и назначение человека заключается в стремлении со-

образовываться с идеей творца. «Вещество развивает идею творца в пространстве, человек — мыслью во времени. Итак, назначение человека — развивать истину, которую постиг творец» [10, 2, 258]. Эти же идеи можно проследить в работе Огарева «План христианской жизни (Марии)», посвященной М. Л. Огаревой. Рукопись состоит из двух разделов: 1. Назначение человека и 2. Способы жить согласно своему назначению. Понимание назначения человека не претерпевает в этой работе изменения, за исключением принесения момента любви к богу и его творению. Назначение человека, пишет Огарев, «. . . заключается в том, чтобы любить бога, вести к богу, любить все, что идет от бога: человека самого по себе, затем природу» [15, 1].

Впервые к систематическому изучению гегелевской философии Огарев приступил в пензенской ссылке. Обращение его к гегелевской философии недостаточно было бы объяснить популярностью и модой на Гегеля в России. Причины, побудившие его изучать Гегеля, имели глубокие корни в становящемся мирозерцании Огарева, в запросах его духовной жизни и в тех вопросах, необходимость решения которых с необычайной, почти болезненной остротой, стояли перед ним.

Оторванный от привычных форм духовной жизни, от общения со своими единомышленниками, Огарев в ссылке, если не считать переписки, был обречен на интеллектуальное одиночество. Для него это было время глубоких философских раздумий, сопровождавшихся резкой сменой настроений. От пессимизма, покорности и смирения перед судьбой (резингации, как любил говорить сам Огарев):

«Брожу один с моей тоской,  
С вопросом тайным на устах  
О том, что дух, о том, что прах,  
О том, что жизнь и здесь и там,  
О всем, что так безвестно нам.

Сомненье вечно! Знания нет!  
Все сумерки — когда же свет?» [11, 1, 58, 59]

к более оптимистическим нотам со стремлением к деятельности, к познанию и осмыслению бытия природы и человека:

«Все будет ясно предо мною,  
Сорву завесу с бытия,  
И все, с душевной полнотою,  
Все обойму вокруг себя» [10, 2, 259].

В письме к Н. Х. Кетчеру Огарев в поэтической форме описывает вопросы, волнующие его: «Узнать начало бытия и путь и цель творенья?», а далее продолжает «. . . Учусь систематически; энциклопедическое знание, с особенной (моей) точки зрения рассматриваемое, — вот моя цель. Теперь меня занимает человек, как существо, дающее более объяснений на все окружающее. . .» [10, 2, 283].

Что это за особая точка зрения Огарева на энциклопедическое знание? Какую цель он поставил перед собой?

Огарев почувствовал себя призванным и задумал создать всеобъемлющую философскую систему, построенную на энциклопедических началах. Ближайшим и блестящим примером была система гегелевской философии. Миросозерцание Огарева в 30-е годы было в стадии становления, и его привлекло в Гегеле сочетание философичности с энциклопедичностью. Именно такое сочетание, полагал он, является необходимым условием подлинной науки. Наука же может быть только одна: наука мира, которая включает в себя все знание о мире, в котором нет ничего бессвязного, разрозненного, более того, все в мире заключено в строгую и стройную систему.

Огарев несколько раз пытался изложить свою систему, но не доводил своего намерения до конца.

В конце 1838 г. в письме к Герцену Огарев в форме тезисов излагает набросок своей системы, которая состоит из двух частей: А) Бог и В) Мир. Бог, или «абсолютное бытие, — писал Огарев, — выразило идею самого себя во вселенной разом, вне времени и все идеи, в той идее заключенные, воплощались в соответственных формах, заключенных во вселенной» [10, 2, 290]. В полной зависимости от Гегеля высказывается идея тождественности постижения и творения. Постигая, помыслив мир, бог уже творит его. Итак, бог является абсолютным бытием, которое мыслит себя и тем переходит в идею. В осуществлении абсолютным бытием идеи самого себя заключено высшее и абсолютное совершенство, которое находит подтверждение в божественном откровении: а) Моисей называет бога: Я есмь; б) бытие переходит в идею; бог был слово; с) совершенное осуществление идеи бога — жизнь в духе. Нераздельность божественной троицы заключена в тождестве бытия, идеи и осуществления. В своей нераздельности троичное бытие живет вне времени и пространства, оно бесконечно и вечно. Мир, составляющий вторую часть излагаемой системы, пребывает во времени и пространстве и поэтому развивается последовательно по закону провидения, переходя от действительности, соответствующей во времени бытию, к идее и к осуществлению, пока, наконец, осуществится в духе. Составляющими мира являются: вещество (природа) и человек. Пользуясь классификацией шеллинго-гегелевской натурфилософии, Огарев разлагает понятие вещества на шесть серий — от точки до человека. Человек рассматривается им сам по себе, как микрокосм — вещество, перешедшее в идею. Человеческий организм определяется как ступень действительности, человеческая мысль — как ступень идеи, слово — как ступень осуществления.

Вторым вариантом системы Огарева является философское эссе «Profession de foi».

Приступая к этой работе, Огарев намеревался разработать всеохватывающую систему мировоззрения, чтобы суметь охватить

знанием весь этот мир, понять принцип и результат идеи и потом с твердостью и силой вступить в сферу практической деятельности. Эта деятельность, полагал он, должна быть направлена на решение задачи социальной организации в смысле сохранения индивидуальной свободы при наивысшем развитии социальных сил и на связь эгоизма и самопожертвования.

Задуманная и частично отраженная в эссе система Огарева, опираясь главным образом на учения Шеллинга и Окена, содержала также элементы явного влияния гегелевской «Философии истории». Он пишет о законе тройственности в жизни человечества: созерцание, идея, осуществление и стремится показать универсум, который производит из самого себя свою собственную идею. Закон тройственности, по Огареву, необходимо показать в каждую особенную эпоху, в каждый год, в каждое мгновение. И только после этого поставить вопрос о будущности и сформулировать вопросы, ответу на которые он намеревался посвятить себя словом и делом.

«Итак, человек — наивысшая реализация материи, — пишет Огарев в «Profession de foi», — наивысшая потому, что в его организации рекапитулируется вся природа; все ступени животной иерархии повторены в человеческом теле. . . И вот, эта материальная реальность, человек, начинает идеализироваться; он полагает себя самого в идее, — отсюда разум; чтобы полагать идею самого себя, он должен видеть себя, затем сравнить то, что увидел, с тем, что он мыслит, и наконец сознать себя. Отсюда логический путь разума: созерцание, рассуждение, заключение. Человек (индивидуум) реализует идею самого себя в своей жизни. . .».

В следующей главе Огарев переходит от человека к человечеству: «. . . Идея человека реализуется в человечестве, и чтобы реализоваться, она движется здесь по пути разума. А разум, как мы сказали, проходит три стадии: стадию созерцания, стадию рассуждения и стадию заключения. Следовательно человечество необходимо должно содержать в себе эти три стадии разума; и оно их содержит в себе; взгляните на историю, и вы увидите, что это — истина» [12, 133, 135].

Огарев подробно разбирает все стадии реализации идеи человека в человечестве. Могучая и величественная природа завладела всем существованием человека на стадии созерцания. Человек не властвует над ней, не борется с ней, он подчинен ей. Человек взирает на природу с изумлением и подчиняется ей; все, что он постигает, все, что чувствует, он относит к природе, к тому, что — не он. Его бог — природа, его нравственность — природа, его искусство — природа.

На стадии рассуждения происходит, по Огареву, сравнение идеи с ее объектом. Человек, встречаясь с вещами, становится перед ними, размышляет и начинает борьбу с миром вещей.

В религии бог противопоставляется материи — бог благ, материя зла. Чтобы быть добрым, надо подняться к богу и удалиться

от материи, и человек в своем нравственном влечении борется с природой, он хочет бежать от печальной земли, на которой он живет, а земля не отпускает его.

Стадия завершения обращена у Огарева в будущее. Человек не будет поклоняться богу, который противопоставляет себя созданной им природе, он будет поклоняться богу, который открывается во вселенной. Человечество будет поклоняться абсолютному бытию в безграничности и вечности вселенной. Власть мира падет и воцарится иерархия, которая откроет человечеству божество и осветит его путь.

Оба варианта философской системы Огарева носят незаконченный, фрагментарный характер, но для обоих вариантов свойственно построение системы на религиозных началах. При объяснении причин, которые привели его к религиозным основаниям построения своей системы, следует различать две группы причин — внутренние и внешние.

Внутренние причины были следствием эстетическо-романтического склада личности Огарева. Поэт и музыкант, он сетует, что телесная неспособность ограничивает его фантазию, когда «слова недостаточны — музыка — а я не могу еще взять именно те звуки, которые слышатся душе моей. . . » [10, 2, 260]. Огарев — поэт, поэзия для него является философией откровения. Там, где он не может постичь истину логическим рассуждением, истина постигается поэтически.

«Когда в часы святого размышленья  
Мысль светлая в твой ум вдруг западет.  
Чиста и пламенна, как вдохновенье,  
Она тебя возвысит, вознесет,  
Она недаром заронила,  
Как божество, к тебе она  
Чудесной жизнью полна,  
Из стран небесных ниспустилась» [10, 2, 260—261].

Для Огарева поэзия является сущностью его жизни, он ставит ее выше науки. «Еще ни к чему не привело меня рассуждение, но поэзия возвысила меня до великих истин. Она — моя философия, моя политика. Мое размышление — вдохновение. Я не рассуждаю, но чувствую» [10, 2, 264].

Огарев жил жизнью художника, считал, что это высшая форма жизни и сравнивал ее с божественной жизнью. «Бог живет жизнью художника. Ради всего святого, не смейся над этой мыслью, — пишет Огарев Герцену в письме от 26 августа 1833 г. — Я не могу себе иначе представить творения. Бог хотел выразить идею самого себя в формах вещественных. Это величайший акт художника-поэта» [10, 2, 269].

Внешними причинами, побудившими Огарева к религиозному построению своей системы, было довольно широкое распространение в первой половине XIX в. религиозно-мистических настроений.

ний<sup>1</sup>, знакомство и общение с В. Ф. Одоевским, Н. В. Майером и др. глубоко религиозными мыслителями. Например, Майер, с которым Огарев был близок в 30-е годы, сочетал в своем мировоззрении науку и мистику. Гораздо позже (в «Полярной звезде», 1861) Огарев писал о нем: «. . . Потребность систематической истины, от которой он, как человек науки, не мог отклониться, заставляла рыться в де Местре, Сен-Мартене и пр. Под его влиянием я читал Сен-Мартена «Des erreurs de la verite. . . Каким образом смог увлекаться этой книгой — теперь это мне едва понятно» [10, 1, 410].

Более глубокой внешней причиной было знакомство с гегелевской «Философией религии» и ассимиляция воззрения Гегеля о связи религии и философии. «Цель религии — теория мира, цель науки — теория мира» [10, 481.] Общность философии и религии Огарев видит в общности цели — построении теории мира. «Религия относится к философии как предыдущее к последующему и наоборот. Религия захватывает верования человечества или народа в целостности, потом, раздробляясь по индивидуалам, переходит в философию, которая делает шаг вперед и служит подножием будущей религии» [10, 2, 294]. Указывая на общность задач философии и религии, он проводит и различия: религия осознает мир в форме представления, а философия в форме понятия. Религия вышла из представлений и перейдет в науку (философию).

Вернувшись в 1839 г. из ссылки в Москву, Огарев более сосредоточенно продолжал изучение философии Гегеля. В этом же году приехал из-за границы Т. Н. Грановский и вместе с другими молодыми профессорами Московского университета (Д. Л. Крюковым, П. Г. Редкиным, П. Н. Кудрявцевым) сблизился с кружком Герцена и Огарева.

Грановский был связующим звеном между Огаревым и кружком Н. В. Станкевича, характерной особенностью которого была сугубо философская направленность, под знаком влияния романтических воззрений «любомудров». Через Н. А. Мельгунова члены кружка познакомились с братьями Киреевскими.

Значительное влияние оказали на кружок В. Г. Белинский и М. А. Бакунин, который, после отъезда Станкевича в 1837 г. за границу, становится философским руководителем кружка, одной из главных задач которого было изучение философской системы Гегеля. Членами кружка Станкевича помимо В. Г. Белинского и М. А. Бакунина были К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, М. Н. Катков, В. П. Боткин и др.

<sup>1</sup> В эти годы много писалось и говорилось о мистике, френологии, животном магнетизме, спиритизме и т. д. Для многих сочинения Лафатера, Галле, Сведенборга, Экартегаузена и де Местра были настольными книгами. Даже в журнале «Современник» публиковались статьи по оккультным наукам: Ф. Мец. Что можно извлечь из френологии для воспитания. 1845, № 5; или, например, разбор книги «Хиromanтия и гороскоп, или средства гадать по руке и по созвездию Зодиака». СПб., 1850.

Огарев посещал также салоны Елагиной, Чаадаева, Павловых, где впервые наметился раскол на западников и славянофилов, который закрепился в лекциях Грановского, читаемых в Московском университете, и в печатных выступлениях Белинского<sup>2</sup>.

Трудно решить, кто оказывал большее влияние на развитие русской общественной мысли 30-х годов — Гегель или Шеллинг. Оба являлись, с одной стороны, точкой соприкосновения и предметом яростных споров — с другой. Если славянофилы, в основном, были шеллингианцами, то западники делили свои симпатии между Шеллингом и Гегелем.

Русские люди внимательно следили за развитием философской мысли в Германии. П. В. Киреевский в 1829 г. слушал лекции Шеллинга, Окена, Гереса, Тирша. В 1830 г. приезжает в Германию И. В. Киреевский, слушает Гегеля, но без особого увлечения. Зато Шеллинг возбудил в нем более глубокий интерес.

Впервые Огарев был за границей во второй половине 1841 г. В январе 1842 г. он вернулся в Россию, а в июле 1842 г. снова уехал на четыре года. Жил Огарев преимущественно в Германии, где в эти годы с наибольшей отчетливостью наметились разногласия между правыми и левыми гегельянами.

15 ноября 1841 г. Огарев в числе других русских (Бакунин, Катков, И. Тургенев) был на первой лекции Шеллинга<sup>3</sup> в Берлине, где, по словам Энгельса, находилась арена, на которой велась борьба за господство над общественным мнением Германии [1, 386].

В июне 1842 г. В. Ф. Одоевский писал редактору «Отечественных записок» А. А. Краевскому из Берлина: «Шеллинг произвел большой переворот — гегелисты защищаются крепко, но между ними нет никого, равного силою с Шеллингом. Вердера здесь называют профессором-актером<sup>4</sup>. Партия гегелистов дошла до со-

<sup>2</sup> Например, статья Белинского против С. П. Шевырева «Педант (литературный тип)» («Отечественные записки», 1842, № 3). В статье «Тарантас» (1845) Белинский в резко-пародийной форме подвиг критике воззрения и идеалы славянофильства в лице И. В. Киреевского. Претенциозно и нелепо выглядят в изложении Белинского стремления славянофилов к «изучению России» в отношении ее к древности и народности. «Разбирая наши памятники, наши поверья и преданья, прислушиваясь ко всем отголоскам нашей старины. . . мы дойдем до познания народного духа, нрава и требования, и будем знать, из какого источника должно возникнуть наше народное просвещение, пользуясь примером Европы, но не принимая его за образец» [8, 2, 829].

<sup>3</sup> Лекция эта была опубликована в России: «Отечественные записки», 1842, т. 22.

Интерес к философии Шеллинга, естественно, проявлялся в переводах и статьях о нем: *Шеллинг*. Введение в умозрительную физику. Одесса, 1833; *Шеллинг*. Суждение о философии Кузена. — «Телескоп», 1835, ч. 25, № 1; А. А. Краевский. Обзорение русских журналов и газет за первую половину 1835 года. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1836, март. М. Розберг. О развитии изящного в искусствах и, особенно в словесности Дерпт, 1838. (Первые десять параграфов являются сокращенным переводом из Шеллинга).

<sup>4</sup> У Вердера слушали лекции Станкевич, Неверов, Бакунин, Катков, Грановский, Огарев, И. С. Тургенев и мн. др.

вершенного атеизма и материализма; отрасль этой партии силится составить отдельное общество от христиан» [13, 383].

Под партией «гегелистов», дошедших до совершенного атеизма и материализма, В. Ф. Одоевский имел в виду младогегельянцев, которые выступили с резкой критикой философии откровения. В негативном отношении к философии Шеллинга оказались рядом даже такие разные люди, как Энгельс<sup>5</sup> и Кьеркегор [4, 10].

Критически отнеслись к лекциям и философии Шеллинга также Бакунин, Белинский, Герцен и Огарев, которым противопоставили себя принявшие философию откровения старые приверженцы Шеллинга: Одоевский, Катков, И. Киреевский.

Свое отношение к философии Шеллинга Огарев выразил в письме к Н. М. Сатину от 27 декабря 1841 г. Он пишет, что Шеллинг, определив гегелевскую философию и свои ранние работы как отрицательную философию, претендует на создание положительной философии. Отрицательной, полагает Огарев, Шеллинг называет эту философию потому, что бытие в ней берется только в абстракции, логическое, а не положительное, не действительное.

«Теперь Шеллинг, — пишет Огарев, — начинает переход от отрицательной философии в положительную. *Разум*, полагает он, не может ни до чего прийти, кроме самого себя, т. е. только до бытия логического, абстрактного, отрицательного. Чтобы прийти до бытия положительного, действительного, ему надобно выступить из самого себя, подняться до созерцания действительного бытия, действительного бога. . . Он пришел с претензией человека, предназначенного провидением высказать остальную философию. . . он хочет выдумать новое и возвращается к Спинозизму и своей старой *Abhandlung über die Freiheit des Menschen*. Изложение его вяло. Гегелем он подавился и не может проглотить его» [10, 2, 328, 329].

Утвердившись в своем отрицательном отношении к философии Шеллинга, Огарев в еще большей степени сконцентрировал свое внимание на гегелевской философии: он посещает лекции профессоров-гегельянцев в Германии, следит за немецкой и русской литературой о Гегеле<sup>6</sup>.

Через Боткина и Каткова Огарев был близок к журналу «Московский наблюдатель» (с 1838 г. в издании журнала стали принимать участие Белинский, Боткин, И. П. Ключников, Катков, Аксаков, П. Н. Кудрявцев, А. В. Кольцов и др.), который ставил перед собой задачу обсуждения явлений русской литературы

<sup>5</sup> Подробный обзор всех выступлений Энгельса против Шеллинга можно найти в статье И. Колубовского. Маркс—Энгельс—Ленин о Шеллинге. В кн.: Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.

<sup>6</sup> Из переписки Огарева можно судить, что он читал предисловие Бакунина к «Гимназическим речам Гегеля» («Московский наблюдатель», 1838, № 1); статьи П. Г. Редкина «Обозрение гегелевской логики» («Москвитянин», 1841, ч. IV, № 8) и В. П. Боткина «О германской литературе» («Отечественные записки», 1843, январь); К. *Rosenkranz*. Hegels Leben. Berlin, 1844, и др.

с точки зрения гегелевской философии. Продолжая изучать гегелевскую философию, он постепенно начинает более сдержанно, критически относиться к Гегелю. В том же письме к Сатину он обращает его внимание на то, что «Школа Гегеля заключила мир в логическую форму. Жизнь абстрактной идеи она назвала жизнью мира. В этом и была ошибка» [10, 2, 328]. Огарев, который раньше жаждал заключить мир в стройную систему, теперь уже недоволен господством логической необходимости. Бог приравнивался к логическому бытию, которое через природу переходило к человеку. Последний уже не мог существовать сам по себе. Все в природе оказалось законченным и в истории уже нечего было добавить для Огарева.

История не идет, пишет он, ни по плану Боссюэта, ни по плану Гегеля. В действительности история представляет собою отсутствие плана. В зависимости от общественных условий, явлений, тех или иных данных исторические события могут случиться, могут и не случиться. «Целей в природе нет и быть может уже по бесконечности. Есть только в отдельных отношениях необходимые последствия» [2, 79].

Огарев формулирует новые требования, которые встали перед ним для философского осмысления: выйти из абстрактности, преодолеть гегелевский формализм, отказаться от пантеизма; вернуть человеку свободу воли, отнятую логической необходимостью. Критикуя гегелевский формализм, он выступает не столько против самого Гегеля, сколько против возможности выводов, которые можно сделать, если не учесть диалектической сущности философии немецкого мыслителя. Огарев выступает против абсолютизации формалистического истолкования гегелевской философии. «Страшно читать Гегеля, без шуток страшно — того гляди впадешь в формализм, а именно заслуга Гегеля состоит в том, что у него нет формализма. Формализм берет готовую схему и прилагает ее ко всему, а у Гегеля самосознание живет и дает себе форму. Но для нас есть возможность впасть в формал[изм] потому, что мы можем схватить в Гегеле общие данные — и давай гнуть по ним» [10, 2, 305—306]. Предостережение Огарева свидетельствует о серьезной попытке осмысления гегелевской диалектики.

Проблемы истории, религии и политики, вопросы искусства, литературы, науки интересовали его с точки зрения обоснования неизбежности переустройства всей общественной жизни на новых социальных началах. Переход от уровня науки, религии, искусства и т. д. к уровню социальной жизни решался в форме своеобразного учения о примирении с действительностью, понимаемым, как разрешение противоречий действительности, осуществление в действительности гармонии и идеалов самого Огарева. «Примирение в науке — мало значит. . . Примирение надо совершить в действительной жизни. Но как? Совершить примирение в мысли ужасно недостаточно; философия останется сама по себе, а жизнь сама по себе» [10, 2, 331]. Примирение должно совершиться, по Огареву,

в душе через любовь, которая является действенной связью между примирением в мысли и примирением в действительности. Понятие любви имеет у него как гносеологический, так и онтологический оттенок. Если в вопросе примирения мысли и действительности понятие любви вводится в его гносеологические построения, то в «Profession de foi» оно рассматривается в онтологическом плане. Горизонт любви, пишет он, прояснился с раскрытием тайн книги природы. «Человек — идеализирующаяся материя. Резюмируя в себе весь материальный мир, он заключает в себе физическое влечение одного пола к другому, но идеализирует его, возводит его на степень влечения одной идеи к другой идее, одной души к другой форме [12, 141]. Огарев считает любовь высшим проявлением человека на земле, любовь заключает в себе всего человека и всю вселенную, т. е. является сочетанием мира материального с миром интеллектуальным. «Любя, я — человек, существо, в котором резюмирован весь материальный мир, — поднимаюсь до божества, возношусь в обитель разума; я люблю, и в этом слове наглядно исчезает пропасть, отделяющая меня от бога, ибо я чувствую, как мое тело сливается с духом, материя с идеей, и любовь становится как бы гимном материального мира в честь божества» [12, 141].

Из писем Огарева к Герцену, Грановскому и Н. Х. Кетчеру можно установить круг его гегелевских чтений: «Лекции по эстетике», «Философия религии», «Логика», «Феноменология духа», «Философия истории», «История философии». Переписка отражает ступени и этапы усвоения Герценом и Огаревым гегелевской философии, из нее видно, что Огарев часто перечитывал Гегеля, уточняя для себя те или иные положения и разделы его философской системы.

«Эрдмана книга „Über Glauben und Wissen“, — пишет он, — служит мне введением в Religionphilosophie Гегеля. Там брошусь с жадностью на логику. . . Логiku я прочел в месяц. . . но несколько не хвастаюсь, чтоб я ее совершенно усвоил себе. . . Прежде надо прочесть историю философии и совершенно уяснить себе феноменологию. Что же касается до 1-го отдела логики vom Sein, то признаюсь, что он мне яснее всех прочих, и по правде я дальше его действительно не ушел, хотя и прочел дальше» [10, 2, 304, 341].

Наибольшее внимание Огарев уделял гегелевской «Логике», интерес к проблеме тождества бытия и мышления сохранился, очевидно, еще со времени занятий философией Шеллинга. Он обратил внимание на то, что из гегелевского отношения бытия и мышления выпадает понятие вещества. Русский мыслитель считал, что Гегель не показал, как из абстрактной пустоты бытия образуется вещество. Это, полагал Огарев, обедняет бытие и элиминирует его тождество с мышлением.

В письме к Герцену от 25 сентября 1844 г. Огарев пишет, что в наибольшей степени разобрался в первом отделе гегелевской

«Логики» о бытии. Гораздо позднее, в 1858 г., в одной из теоретических заметок, пытаясь дать абрис всеобщей науки (науки мира, основанной на тотальной взаимосвязанности явлений в мире), он возвращается к гегелевской «Логике», к понятиям бытия, вещества, ничто, рассматривает тождество ничто и бытия, а также процесс их амбивалентного перехода одного в другое. Огарев пишет, что человек, познавая окружающий мир, «разоблачая природу», восходит от многообразия к единству и сталкивается с всеобщностью, свойственной всему сущему: веществом. «... Возьмем любое данное вещество, — продолжает он, — и разрежем его. По обеим сторонам разреза мы найдем поверхности, не имеющие толщины. Эти поверхности, или плоскости, составляют границы, пределы тел и сами по себе не существуют. Продолжая разрезы в бесконечность, мы найдем, что тело, вещество есть ряд поверхностей, не имеющих толщины, ряд пределов, так сказать не существующих. Далее мы найдем, что поверхность — ряд линий, не имеющих ширины, и что, наконец, предел линии — точка, не имеющая никакого протяжения, равная нулю. Мы необходимо приходим к тому результату, что самое вещество есть ряд точек, ряд нулей и что то, что в природе составляет решительную всеобщность, есть *ничто*, равно прилагаемое и к непроницаемому веществу и к пустоте пространства. Здесь начало гегелевской логики, т. е. тождество *ничто* и бытия (*Des Nichts und des Sein*) фактически оправдывается» [10, 2, 40, 41].

Интересно сопоставить с пониманием гегелевской «Логики» Герценом и Огаревым толкование ее одним из теоретиков славянофильства.

В «Письмах о материализме» Самарин пишет, что и Гегель впадает в ошибку материализма, «когда, дойдя до *Sein*, до *бытия*, и, не видя возможности тронуться с места, он, чтобы перекинуть мостик к *Nichts*, придает своему *Sein* предикат *der Umbestimmtheit*, то есть он вдруг, бессознательно припоминает, что есть на свете бытие определенное в пространстве и во времени, целый мир действительности, *Dasein* (о котором он не знает и не вправе знать), вносит представление об этом мире в свою область чистого мышления (забывая, что с действительным миром он уже покончил, что его нет, что надобно не *взять* его, как готовое, а *вывести*, то есть *создать*), сравнивает это замаскированное *Dasein* со своим *Sein*, и, по сличению, выводит, что *Sein*—*Nichts*. Он точно так же оттолкнул от себя ногою мир видимой и осязаемой действительности, как материалист оттолкнул от себя мир духа, другую действительность» [14, 546, 547].

Уже здесь в отношении к философии Гегеля можно увидеть зародыш формообразования миросозерцаний различного типа, которые развели современников и поставили их в принципиально непримиримые отношения по ряду совершенно конкретных, вплоть до политических, вопросов.

Герцен и Огарев понимают гегелевское тождество бытия и мышления как диалектическую взаимосвязанность процесса и объекта познания. Мышление, в его гипертрофированной гегелевской форме, воспринимается Огаревым как сведенный к всеобщей значимости субъект познания, а бытие — как окружающая человека природа, вечно существующая и не сотворенная богом, которую человек познает и преобразует в процессе своей деятельности.

Для Самарина тождество бытия и мышления абсолютно. Мышление и есть подлинное бытие. Действительный мир в его представлении, не данное, «не готовое», а только данное в потенции, в возможности сотворения. Действительный мир, пишет он, надо еще «вывести, то есть сотворить». Славянофил упрекает Гегеля за то, что для перехода от бытия к ничто ему понадобилось обратиться к действительности, определенной в пространстве и во времени. Привнесение в понятие бытия предиката неопределенности дает возможность выделить из него мир действительности, о котором Гегель, по Самарину, ничего не знает, а главное не вправе знать.

Огарев полагал, что если мысль «соприсущна» миру, то нет возможности проследить за развитием мысли, которая становится для человеческого сознания в особое положение, сопровождаемое развитием самого мира. Создается ситуация, в которой мысль сводится к конкретной жизни, прикладывается к ней. В этой ситуации Огарев видит противоречие эмпиризма и идеализма, вытекающее из соотношения энциклопедизма и философии. Подлинная наука возможна только тогда, когда идеализм и эмпиризм, философия и энциклопедизм будут адекватны.

«Ему было не суждено, — пишет Б. Яковенко об Огареве, — далеко уйти в своем изучении Гегеля и уяснить себе гегелевскую философию до конца, до точного и прочного представления и убеждения, хотя он, как и Герцен, навсегда сохранил верную гегелевскую точку зрения, во всяком случае, некоторую ступень гегелевской выучки» [16, 12].

С этим можно согласиться только относительно положения о гегелевской «выучке». Достаточно вспомнить слова Герцена о значимости для него «горна гегелевской феноменологии». В полной мере это можно отнести и к Огареву, но то, что он «навсегда сохранил верную гегелевскую точку зрения» представляется неверным из анализа эволюции философского мировоззрения Огарева.

Яковенко в своей работе «Огарев как гегельянец» не учитывает внутреннего, критически-сдержанного отношения Огарева к Гегелю, сочетавшегося с глубоким интересом и даже увлеченностью — на определенном этапе — гегелевской философией.

В письме к Герцену от 6 марта 1840 г. Огарев пишет: «Что же касается до самоотречения относительно *pater* Гегеля, то оно имеет основательную причину: я не создал и не создам философской системы, и беру ее в другом, выразившем современную философию. Приступаю с верою, значит, *mit Andacht*. Запрещаю моему субъективному рассуждению противуречить. Но объективный разум

пусть движется во мне при чтении Гегеля, как и во всех. Я Гегеля смешал и смешиваю с философией до тех пор, пока Гегель является как объективный разум» [10, 2, 307].

В середине 1841 г. в письме к Герцену он заметил: «Лучшая мысль современной германской философии — die Philosophie der Tat. Я нашел реакцию против Гегеля» [10, 2, 316]. А в июле 1857 г. в «Письме к издателю» Огарев переосмысляет свое отношение к Гегелю и немецкой философии. «В философии XVIII столетия найдутся истины, повторенные Гегелем; но немецкая школа взглянула на нее с презрением за то, что она говорила человеческим, общедоступным языком, а не мудреным языком, понятным только для адептов (Nur einer hat mich verstanden und der hat mich missverstanden). Вот мы, со свойственным нам раболепием, отыскав в немецкой метафизике презрение к философии XVIII столетия, — ну поклоняться немецкой метафизике и презирать философию XVIII столетия» [10, 1, 200—201].

Философия Гегеля сыграла большое значение в формировании мировоззрения Огарева, но считать его гегельянцем нет оснований. Произошел процесс своеобразной ассимиляции гегелевской философии, усвоения и преодоления ее, но никак не слепое следование букве гегелевского учения.

В 1843—1845-е годы окончательно складывается мировоззрение Огарева. В это время он знакомится с работами О. Конта и Л. Фейербаха, которые сыграли важную роль в преодолении «гегелевской точки зрения».

При первом знакомстве Огарев положительно отнесся к философии Конта. Достоинство метафизики Конта, по Огареву, в том, что она основы положительной науки видит в опыте и изучении природы.

Огарев отмечает положительный характер критики Контом отрыва философских доктрин от жизни, а также требование им научного анализа конкретных фактов и явлений. Решая вопрос о том, каким образом начать положительную науку, он указывает на возможность двух противоположных подходов. Первый подход заключается в специализме, при котором люди обычно теряют связь общей задачи мироздания, равнодушны к вопросу о начале мира, одинаково спокойно соглашаясь на религиозное или пантеистическое воззрение, или на отсутствие всякого воззрения. Второй подход заставляет людей думать, что прежде всего надо поставить вопрос о законах мышления и что без уяснения этих законов построить науку невозможно. Эти люди обычно приходили к идеализму или, по крайней мере, не могли оторваться от дуализма, и различие познающего и познаваемого приводило их к огромной работе над познающим, который у них являлся сам по себе, чем-то особым от природы, духом, а познаваемое в сущности ускользало от их понимания. Строя законы духа и мышления из абстрактных наблюдений над процессом мышления, они принимали мышление не за функцию, а за нечто

самобытное и приходили или к отрицанию видимого мира (абсолютному скептицизму), или налагали на него не приложимые к нему, с действительностью не совпадающие законы. Знания положительной науки люди на этом пути не достигали, вращаясь в раздвоении абстрактного человека и реального мира. Из этого воззрения так же легко было возвратиться к пантеистическому, религиозному или дуалистическому воззрению, следуя опыту, не проверенному выводом, как легко было специалистам равнодушно принимать всякое воззрение.

Уже в 1845 г. отношение Огарева к философии Конта изменилось. В письме к Н. Х. Кетчеру Огарев пишет: «...Намерен принудить себя читать Августа Конта *Systeme de Philosophie positive*. Лекции его в прошлом году произвели великое впечатление, но мне кажется, что я едва ли сдружусь с этим; предчувствую натянутую теорию, не искание истины, а изысканность, гонящаяся за системой. Многие стали поносить немецкую философию и клонятся к эмпиризму. . . . Немецк[ая] философия не дошла до примирения эмпиризма и умозрения, *é vege*; но эмпиризм не стал даже вровень с ошибками философии; его теории ложнее ошибок философии; его теории самая пошлая метафизика. Посмотрю, как Конт примиряет опыт и умозрение» [10, 2, 377].

Идея сочетания опыта и умозрения очень занимала Огарева. В 1843—1846 гг. он усиленно занимался естественными науками вместе с Боткиным и Фроловым. Обращение к опыту, к конкретной действительности помогло ему осознать догматичность гегелевского положения о приоритете логики над природой; преодолеть дуализм идеи и бытия и прийти к убеждению о необходимости постигнуть бытие прежде всего в нем самом. Зародыш этого убеждения начал формироваться в сознании Огарева еще во время чтения Гегеля в ссылке. В письме Герцену от 29 августа 1835 г. он пишет о «маленьком очерке своей системы»: «Абсолют есть тождество бытия и идеи. Бытие неизменно — идея движется вперед; она осуществляется во вселенной. Но как? Вот что мне представилось относительно первоначального вещества: идея, осуществляясь в веществе, должна выразить абсолют, а в абсолюте есть неизменное бытие и движущаяся идея. . . Еще мысль: жизнь во вселенной есть акт осуществления идеи. — Надобно идти далее; может, надобно прибегнуть к подтверждениям опыта, взять на помощь химию, но эта химия будет не аналитическая, а синтетическая» [10, 2, 273].

Огарева больше всего занимала социальная действительность, история. Он приходит к сознанию, что история должна быть основана на антропологии, антропология, в свою очередь, — на физиологии, физиология — на химии. Антропологический характер философских воззрений Огарева, для которого проблема человека, его места в мире и любви к нему была высшей и конечной целью философских изысканий, сформировался в большей мере под влиянием Л. Фейербаха. В 1841 г. выходит работа «Сущ-

ность христианства». Ознакомившись с ней, он настойчиво рекомендовал ее Герцену. В письме к М. Л. Огаревой от 20 июля 1841 г. Огарев пишет, что книга Л. Фейербаха увлекательна, на многое открывает глаза; что нет книги разрушительнее для христианства.

Занятия естествознанием Огарев подчинил критическому преодолению идеализма гегелевской диалектики. В созданном Гегелем методе Огарев видел историческое значение гегелевской философии, ради которого он продолжал изучение гегелевской философии.

В конечном итоге Огарев сумел найти выход из гегелевской двойственности логики и природы. Он осознал, что вещество является такой же абстракцией вниз, как логика — абстракцией вверх; в конкретной действительности нет собственно ни того, ни другого, а есть их взаимодействие, есть процесс развития бытия и мышления. В целом Огарев разобрался в сущности философии Гегеля и в определенной степени аутентично отразил ее объективное содержание, по крайней мере, в сквозной, ведущей идее.

Весь мир является историческим процессом. Абсолютный дух является субъектом этого процесса в форме абсолютного знания, философии. Развитие действительности в целом, развитие истории человечества и развитие философии являются развитием абсолютного духа. Сущность развития абсолютного духа находится в процессе познания.

Пройдя сложный путь через «горн гегелевской философии», Огарев ставит перед собой задачу беспристрастного изучения процесса взаимодействия идеи и бытия, логики и природы, не отступая перед крайними выводами изучения, которым он посвятил себя «словом и делом».

Развитие философского мировоззрения Н. П. Огарева ограничивается в данной статье периодом его начального социально-философского творчества (до конца 40-х годов). К этому времени он утвердился на позициях философско-материалистического миропонимания, усвоив определенные элементы философской системы Гегеля, а именно, его диалектический метод, историзм, принцип всеобщего развития мира.

В зрелые года, увлеченный вихрем революционно-демократической борьбы, Огарев уже гораздо реже обращался к сугубо философской работе. Редактирование «Полярной звезды», «Колокола», «Общего веча», «Русской потаенной литературы», участие в создании подпольной революционной организации «Земля и воля», обширная переписка поглощали основное внимание Н. П. Огарева. Друг и соратник А. И. Герцена, во многом разделявший его основные философско-материалистические принципы, он не во всем был согласен с ним и полемизировал по различным философским проблемам.

Развивая вместе с Герценом концепцию русского крестьянского утопического социализма, Огарев не переставал быть фи-

лософом, но переключал и прилагал свое философское мышление не к абстрактным философским построениям, а к уровню философского осмысления социальной действительности.

Не вдаваясь в подробное рассмотрение социологической концепции Н. П. Огарева, ограничимся одним небольшим примером статьи «Современное положение в России», посвященной польскому вопросу, который был в то время своеобразной лакмусовой бумажкой в определении верности и преданности революционно-демократическим идеалам. Осуждая позицию М. Н. Каткова и его «Московских ведомостей», Огарев пишет: «. . . Кроме казенной литературы и дворянского большинства, существует образованное меньшинство, для которого экономический интерес народа составляет основание всех стремлений, убеждений и упований. Оно сочувствует польскому освобождению, потому что сочувствует всякой свободе. . . Когда дворянское большинство поустанет от неразрешаемости польского вопроса и почувствует от собственного теперешнего настроения стыд, тогда образованное меньшинство заговорит вместе с народом» [10, 1, 660—661].

Позиция, занятая Огаревым и Герценом, свидетельствует о способности глубокого диалектико-материалистического осмысления исторического процесса. Они сумели подняться над узким национально-шовинистическим настроением многих своих современников, мыслили широкими социальными категориями, пожертвовав некоторыми текущими интересами общественно-политической борьбы, спасли, как впоследствии писал В. И. Ленин, честь русской демократии.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Архив рукописного отдела Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. Г.—О. VII—II, тетрадь № 25.
3. *В. Г. Белинский*. Собрание сочинений в трех томах. М., 1948.
4. *Б. Э. Выховский*. Кьеркегор. М., 1972.
5. *А. И. Герцен*. Полное собрание сочинений и писем. Пг., 1919.
6. *А. И. Герцен*. Собрание сочинений в тридцати томах. М., 1954—1965.
7. *А. И. Герцен*. Собрание сочинений в девяти томах. М., 1956.
8. *И. В. Киреевский*. Полное собрание сочинений, т. 1—2. М., 1911.
9. «Литературное наследство», т. 62. М., 1955.
10. *Н. П. Огарев*. Избранные социально-политические и философские произведения, т. 1—2. М., 1956.
11. *Н. П. Огарев*. Избранные произведения, т. 1—2. М., 1956.
12. «Русские прощлен», т. 2. М., 1916.
13. *П. Н. Сакулин*. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. — Писатель, т. I, ч. I. М., 1913.
14. *Ю. Ф. Самарин*. Сочинения, т. 6. М., 1887.
15. ЦГАЛИ, ф. 2197, ед. хр. 372.
16. *V. Jakowenko*. Aus der Geschichte der russischen Philosophie. Ogareff als Hegelianer. Praga, 1936.