



TH.G.MASARYK
RUSSLAND UND
EUROPA

STUDIEN ÜBER DIE GEISTIGEN
STRÖMUNGEN IN RUSSLAND

ERSTE FOLGE

TH.G.MASARYK
ZUR RUSSISCHEN
GESCHICHTS-UND
RELIGIONSPHILOSOPHIE
SOZIOLOGISCHE SKIZZEN

ZWEITER BAND



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICH
IN JENA 1913

Т. Г. МАСАРИК

**РОССИЯ
И
ЕВРОПА**

**Эссе о духовных течениях
в России**

Книга II, части 2—5

Книга III, часть 1

Т. Г. МАСАРИК

**К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
ИСТОРИИ И РЕЛИГИИ**

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

ТОМ II

Санкт-Петербург
Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
2004

ББК 63.3 (2 Рос.)-7

УДК 940

М 31

Редакционная коллегия:

М. А. Абрамов, д-р филос. наук (ответственный редактор);
Р. М. Габитова, канд. филос. наук; *И. Е. Задорожнюк*, канд.
филос. наук; *В. А. Каменская*, *Э. Г. Лаврик*, д-р ист. наук;
О. М. Малевич, канд. филол. наук; *И. И. Мюрберг*

Научные редакторы тома:

Б. Ф. Егоров, *О. М. Малевич*

Перевод II тома:

Р. М. Габитова, *Э. Г. Лаврик*,
В. А. Каменская, *О. М. Малевич*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект 02-03-16150д*

*Издание выпущено в рамках проекта «East—East» при поддержке
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия
и Института «Открытое общество» — Будапешт*

Масарик Т. Г. Россия и Европа: Эссе о духовных течениях в Рос-
сии. Т. II, кн. II, части 2—5; кн. III, часть 1. — СПб.: РХГИ,
2004. — 000 с.

Настоящий том продолжает полное издание знаменитой книги пер-
вого президента Чехословацкой республики Т. Г. Масарика «Россия и
Европа», по различным причинам так и не дошедшей до русского чита-
теля ни в царской, ни в советской России. Между тем по широте охвата
материала, глубокому знанию русской общественной мысли и реалий
русской жизни книга не имеет аналога в зарубежной литературе.

Предлагаемый том, посвященный истории русской общественной
мысли середины XIX — начала XX века, впервые был издан на немец-
ком языке в Германии в 1913 г. В русском переводе учтены исправления
и дополнения, внесенные в последующие чешские издания.

Книга, актуальная и для современной России, несомненно, привле-
чет внимание не только специалистов, но и широкого круга читателей.

ISBN 5-88812-189-4



9 785888 121894

© Коллектив авторов — перевод, 2004
© Коллектив авторов — примечания, 2004
© М. А. Абрамов, Э. Г. Лаврик,
О. М. Малевич — послесловие, 2004
© РХГИ, 2004

Книга II

ЭТЮДЫ К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И РЕЛИГИИ

Часть вторая

Глава четырнадцатая

М. А. БАКУНИН. РЕВОЛЮЦИОННЫЙ АНАРХИЗМ

§ 86

С Бакуниным мы уже познакомились в кружке Станкевича и видели, как он, философский самоучка, стал для своих московских друзей преподавателем Гегеля и собственно гегельянства. Бакунина можно понять лишь как продукт и жертву российских отношений при Николае I. Воспитанный в детстве в атмосфере воспоминаний о декабристах, он отправляется в Европу, где буквально упивается гегелевской философией. Левые гегельянцы и Прудон побуждают его к участию в революции. До 1848 года, и особенно в течение этого года, он занимался самой разнообразной революционной деятельностью, надеясь осуществить свой идеал свободного человечества посредством личного служения революции. Опыт, обретенный в европейских и русских тюрьмах, в Сибири, усиливает его ненависть к господствующему строю, он становится профессиональным революционером. Весь мир, в частности Россия, но также и Европа, ее цивилизация и устройство, приводят его в ярость, голова его полна революционных мыслей и планов, никогда, однако, не достигавших зрелости. Для Бакунина не существует метода и порядка ни на практике, ни в теории. Гений, но полубразованный (правда, не только по своей вине), эгоист до наивности, он никогда не задается вопросом, не несет ли в конечном счете и он ответственности за всеобщую нищету. Зло и его корни он ищет исключительно вне себя. Бакунина лично оскорбляют и провоцируют старый строй и его опоры, оскорбляют и провоцируют

природа и весь мир, в том числе Бог. С этим настроением он посвящает свою жизнь диким попыткам изменить мир насильно по своему усмотрению. Не имея ни малейшего представления, каким должен быть новый мир, не зная и старого, Бакунин просто упивается агитационным космополитизмом, действуя тайно то в Германии и Швейцарии, то во Франции и Бельгии, снова во Франции, в Германии и Австрии, затем в Англии и снова в Бельгии, Италии и Швейцарии, но нигде он не в состоянии найти точку опоры, чтобы перевернуть мир. Им овладевают революционное беспокойство и нервозность, свою агитацию он считает деятельностью, утрачивая при этом чувство реальности и способность оценить труд остальных людей. Он упрекает Герцена за то, что литература для него важнее практической деятельности, что литератор ему милее «простых деятелей»¹, объявляет Чернышевского лежебокой, при этом любой революционный фантазер способен внушить ему, что черное — это белое, и вдохновить на любую авантюру.

После краха «экспедиции» в Швецию с целью помочь полякам (1863 год), Герцен писал Бакунину: «Оторванный жизнью, брошенный с молодых лет в немецкий идеализм, из которого время сделало <...> реалистическое воззрение, не зная России ни до тюрьмы, ни после Сибири, но полный широких и страстных влечений к благородной деятельности, ты прожил до 50 лет в мире призраков, студенческой распахки, великих стремлений и мелких недостатков. <...> После десятилетнего заключения ты явился тем же — теоретиком со всею неопределенностью *du vague*², болтуном <...> не скрупулезным в финансах, с долей тихенького, но упорного эпикуреизма и с черточкой революционной деятельности, которой недостает революции»³.

Эта характеристика верна*. Я бы особенно подчеркнул упрек Герцена в отсутствии скрупулезности в денежных делах, подтверждение чему можно найти в воспоминаниях художника Ге, приятеля Толстого. Ге рассказывает, что сошелся с Бакуниным в 1864 году во Флоренции. Хотя они до этого не были знакомы, Бакунин сразу же ему объявил, что поделил с друзьями деньги за картину «Тайная вечеря», деньги, которые художник еще даже не получил. Ге добавляет, что своими деньгами Бакунин распоряжался так же, но пренебрегал людьми и потому имел все, в чем нуждался. Эту черту, как и в

целом характер Бакунина, нельзя не учитывать, если мы хотим правильно судить о его социализме: тот, кто подобно Бакунину желает дать миру «новую мораль», кто хочет построить новый мир, должен соответствовать этическим требованиям. Правда, на Бакунина наговаривали его политические противники, особенно Маркс, Энгельс и их последователи (в том числе и российские), и часто без оснований; но даже ближайшие друзья Бакунина не отзывались о нем положительно. Герцен и Огарев говорят о своем друге сдержанно, и все же их суждение неблагоприятно; в дневнике 1843 года Герцен упоминает о Бакунине таким образом, из которого явствовало, что суждение добрых знакомых о нем уже тогда было: «Талант и дрянной характер»⁵. Очень часто великий заговорщик отличался мелочными сплетнями или другими подобными немужескими чертами.

Весьма похвально о его характере отзывается Кропоткин, я бы весьма считался с этим мнением, если бы оно было результатом собственных наблюдений. (Кропоткин уже не застал Бакунина и не имел возможности увидеть его.)

Он любит идеи, а не людей, говорит Белинский о Бакунине, — для этого человека полумыслей и полудействий люди всегда были лишь средством для достижения цели: Бакунин фактически не закончил ни одного литературного труда и не поставил себе ни одной практической задачи, над которой постоянно и долго бы работал; если Герцен называет историю импровизацией, то должны быть и импровизаторы жизни, — Бакунин был из их числа.

Философское развитие Бакунина было таким же, как Белинского и Герцена. Именно отношение к Герцену, с которым он познакомился в 1839 году, имело для Бакунина, как и для Герцена, особое значение, отношение это и в самом деле было особенным.

Подобно Герцену, Бакунин также движется от Канта, Фихте, Шеллинга к Гегелю, от Гегеля к Фейербаху; приехав в Европу, он познакомился с левым гегельянством, и союз этот длился вплоть до 1848 года. Бакунин знал Руге, позднее встречался со Штирнером и другими. В Париже подружился с Прудоном; под влиянием Конта и Фогта стал на позицию решительного позитивизма и материализма. Его материализм во второй европейский период его жизни был усилен влиянием Маркса — в этом его отличие от Герцена — и дарвинизма, который Бакунин, подобно многим, охотно использовал в качестве аргумента в пользу материализма; он часто утверждает, что человек происходит от обезьяны, что горилла — предок человека. В эту пору Бакунин испытал также влияние Шопенгауэра.

Таким образом, Бакунин прошел почти то же философское развитие и получил то же философское образование, что и Герцен, по-

* Белинский уже значительно раньше характеризовал своего друга Бакунина так: «Сила, дикая мощь, беспокойное, тревожное и глубокое движение духа, беспрестанное стремление вдаль, без удовлетворения настоящим моментом, даже ненависть и к настоящему моменту и к самому себе в настоящем моменте, порывание к общему от частных явлений <...>»⁴.

этому понятно, что Бакунин поддерживал со всеми радикальными друзьями, и особенно с Герценом, эпистолярные, а частично также и личные отношения. Длительное время Герцен соглашался с позднейшими радикальными идеями Бакунина, можно сказать, что идеями, высказанными Герценом в статье «С того берега», Бакунин руководствовался всю жизнь. У обоих была одна цель, не сходились друзья только в вопросах тактики. Мы уже упоминали письма «К старому товарищу» (1869). В том же году Нечаев начал агитацию среди московской студенческой молодежи, поэтому Герцен почувствовал необходимость принципиально разобраться с Бакуниным и с его младшими последователями. Как известно, тактически они разошлись еще раньше: причиной этого послужили «колебания» Герцена. Бакунин никогда не колебался и не медлил, можно сказать, что на импульсы объективного, действительного мира и общества он совершенно рефлекторно реагировал революционным ударом кулака. Уничтожение и разрушение мира доставляли Бакунину удовольствие, он ищет эту радость везде, где можно, а если не может ее найти в самой революционной деятельности, то находит ее в том, что целиком погружается во всяческую критику и отрицание господствующего общественного строя*.

* Михаил Бакунин родился в 1814 году. Его отец, происходивший из знатной и богатой семьи, был очень образованным человеком, воспитывался в Италии, получил степень доктора философии в Туринском университете, на родине поддерживал связи с декабристами; жена его, мать Бакунина, приходилась родней казненному декабристу Муравьеву-Апостолу. В 1828 году Михаил Бакунин поступил в Петербургское артиллерийское училище. Получив в 1833 году звание офицера, он прослужил недолго и вышел в отставку в 1834 году. После этого он несколько лет прожил в Москве в постоянном общении с друзьями из кружка Станкевича; Станкевич привлек его к изучению философии. По Канту и Фихте он обучился немецкому языку и в 1835 году перевел работу Фихте «Лекции о призвании ученого»; став с 1838 года гегельянцем, перевел и снабдил предисловием «Гимназические речи» (1838) Гегеля. За усердную и страстную пропаганду Гегеля Белинский позднее наградил его титулом «духовного отца». По возвращении из ссылки (в 1839 году) Герцен попытался изложить Бакунину свое понимание сути гегелевской философии, но успеха не добился. Сестры Бакунина тоже находились в близких отношениях с его московскими друзьями. Любовь была обручена со Станкевичем, но умерла раньше его (в 1838 году); Татьяна была близким другом Белинского, который между тем долгое время был влюблен в Александру, но Александра тянулась к Боткину, несмотря на то что родители были против их брака. В 1840 году Бакунин покинул Россию и уехал в Европу; в Берлине посещал в университете лекции гегельянцев и встречался с младеггелянцами (Руге и др.), полу-

§ 87

В 1838 году в журнале «Московский наблюдатель», редактором которого был Белинский, вышел бакунинский перевод гегелевских «Гимназических речей». Там, во введении, еще до Белинского он дал толкование гегелевского положения «все действительное — разумно».

чив представление о философии Фейербаха из первых рук. В 1842 году Бакунин опубликовал в «Deutsche Jahrbücher»⁶ статью о реакции в Германии и написал страстный памфлет против Шеллинга, в защиту Гегеля — «Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuches gegen Philosophie»⁷ (перед этим он посетил лекции Шеллинга). В Швейцарии он познакомился с Фогтом. Когда русское правительство потребовало, чтобы Бакунин вернулся в Россию (из-за его общения с коммунистическими кружками), он не подчинился и перебрался в Париж, где стал другом Прудона, которого посвящал в премудрости гегелевской философии; в Париже познакомился также с Жорж Санд и Марксом. Париж в те годы служил местом встречи европейских эмигрантов; Бакунин особенно сблизился с польской революционной эмиграцией и стал страстным защитником независимости Польши. В Париже в 1847 году Бакунин вновь сошелся со своими старыми друзьями Герценом и Огаревым, а также с Белинским, но из-за выступления в защиту польского восстания 1830 года был из Парижа изгнан; он перебрался в Брюссель, где в то время находился и Маркс, но в 1848 году поспешил вернуться в Париж, чтобы принять активное участие в организации рабочего движения. После февральской революции отправился из Парижа через Германию в Прагу на Славянский съезд и стремился вызвать восстание в Чехии (так называемый майский заговор!). В 1849 году после активного участия в дрезденском восстании (в котором, говорят, участвовал и Рихард Вагнер) был арестован и приговорен к смерти, но затем смертный приговор был заменен пожизненным заключением. В 1850 году был выдан Австрии, где его ожидала та же участь: он был приговорен к смерти, помилован, но — видимо, по соображениям экономии — был выдан России. Здесь с 1851 по 1854 год находился в Петропавловской крепости, а затем в Шлиссельбурге, где из-за цинги не только потерял зубы, но и совершенно испортил желудок. Там в 1851 году написал свою «Исповедь» царю Николаю I, а позднее, в 1857 году, «Прошение»⁸ на имя Александра II. В 1857 году был сослан в Сибирь, где сблизился с генерал-губернатором Восточной Сибири, своим двоюродным братом Муравьевым-Амурским, а в 1858 году женился на польке. Бежав из Сибири через Японию и Америку в Европу, он в 1861 году объявился в Лондоне у Герцена; там возобновил свои контакты с польской эмиграцией и попытался подействовать польскому восстанию с помощью военно-морской операции в Швеции, неудача польского восстания (как уже отмечалось, своим полонифильством он навредил и герценовскому «Колоколу») и победа реакции

Здесь Бакунин разделился с крайним субъективизмом, особенно с солипсизмом Фихте; опираясь на Гегеля, он выступает против своих прежних философских кумиров — Канта и, особенно, Фихте,

в России заставили Бакунина окончательно связать дальнейшую свою судьбу с Западом. С 1864 по 1868 год он пребывал в Италии, где основал тайное общество «Международное братство» (известное также как «Союз революционных социалистов»), просуществовавшее до 1869 года. Бакунин поддерживал связь также с русской молодежью и с русскими тайными революционными обществами, находившимися тогда в процессе становления. В «Международном товариществе рабочих» (основанном в 1864 году) Бакунин сразу после своего вступления в него ведет ожесточенную борьбу с Марксом; в 1868 году основал «Alliance internationale de la democratie socialiste»⁹ с тайным Братским союзом, в совете которого он играл роль диктатора. В том же году в Цюрихе вместе с Н. Жуковским редактировал русскую газету «Народное дело», но уже второй ее номер был выпущен его противником Н. Утиным. В 1869 году познакомился с Нечаевым. В 1871 году принимал участие в восстании в Лионе, которое должно было завершиться основанием коммуны. Борьба с Марксом заканчивается исключением Бакунина из Интернационала на конгрессе в Гааге в 1872 году; по инициативе Маркса обосновал это исключение Утин, сообщив об участии Бакунина в интригах Нечаева. Уже в 1871 году Бакунин нашел прибежище в «Federation jurassienne»; в 1872 году он создал в ее рамках славянскую секцию, которая, однако, вскоре распалась из-за внутренних разногласий и конфликта с Лавровым; в 1873 году он вышел из Федерации, но в 1874 году принял участие в неудачном восстании в Болонье, после чего, разочаровавшись во всем, полностью отошел от дел. Предпринимались неоднократные попытки объединить последователей Бакунина с марксистами, но произошло это лишь в 1877 году, в Генте, через год после смерти Бакунина, а умер он 6 июля 1876 года в Берне, в больнице для рабочих. О Бакунине см. «Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву» с биографическим введением, приложением и комментариями Михаила Драгоманова. Немецкий перевод (Бориса Минцеза) этой работы см.: Michail Bakunins social-politischer Briefwechsel mit Alexander Iv. Gercen und Ogariow. Mit biographischer Einleitung. Beilagen und Erläuterungen von Michail Dragomanow. Bibliothek russischer Denkwürdigkeiten, herausgegeben von Theodor Schiemann, 1895. Vol. I—VI. Тиражом в 50 экземпляров вышло литографическое издание трехтомной биографии Бакунина д-ра М. Нетлау «The life of M. Bakounine»¹⁰ (1896—1900). Существует сокращенное издание того же автора: «M. Bakunin, eine biographische Skizze von Dr. M. Nettlau mit Auszügen aus seinen Schriften und Nachwort von G. Landauer, 1901». Друг Бакунина Джеймс Гильом написал биографический очерк во втором томе изданных им избранных сочинений Бакунина на французском языке: *Bakunin M. Oeuvres*. Paris, 1907 et seq. в семи томах. Издание не завершено, но дополнением к нему может служить «История Интернационала» Драгоманова и Гильома (*Guil-laume. L'Internationale, documents et souvenirs, 1864—1878, 2 vols.*)¹¹.

рассматривает крайний субъективизм как эгоистическое самолюбование и «уничтожение всякой любви». Он осуждает Шиллера, бунтующего в духе Канта, Вольтера и французскую философию XVIII века, а также Сен-Симона — всех отвергает потому, что они были противниками христианства; подобно Грановскому, Бакунин особенно отстаивает учение о бессмертии.

Согласно Бакунину, субъективизм приводит к отчаянию и самоуничтожению: «действительность всегда побеждает, и человеку остается: или помириться с нею и сознать себя в ней и полюбить ее, или самому разрушиться»¹². Эта антисубъективистская формулировка звучит, по существу, иначе, чем утверждения Белинского и Герцена: они видят в субъективизме предпосылки для преступления, для убийства, для революции, а Бакунин — для самоубийства. Много лет спустя, в 1874 году, когда не удалось восстание в Болонье, Бакунин хотел покончить с собой, но друг удержал его от этого шага, хотя Бакунин тогда отрекся от субъективизма и на основе своего объективизма проповедовал убийство — право убивать...

§ 88

Через четыре года Бакунин отбрасывает не только русскую, но и европейскую действительность с той же решительностью, с какой ранее ее защищал. Я имею в виду статью в издаваемом Руге «Jahrbücher» за 1842 год. Из этой работы обычно цитируют следующее высказывание: «Страсть к разрушению есть вместе с тем творческая страсть»¹³, которое характеризует анархизм Бакунина; и все же работа заслуживает более внимательного прочтения, ибо это, несомненно, лучшая статья Бакунина и она действительно содержит философскую программу демократизма.

Бакунин выступает против Шеллинга и его позитивной философии, которую тот противопоставлял гегелевскому негативному рационализму; Бакунин слушал Шеллинга, приглашенного «романтиком на троне» Фридрихом Вильгельмом IV в 1841 году в Берлин. Бакунин выступает против шеллингианской романтической мифологии и его романтической веры в Откровение, противопоставляя теософии Шеллинга рационалистический демократизм; то, что Шеллинг в своей иоанитской церкви предназначал для будущего, для Бакунина должно быть реализовано здесь и теперь в демократии*.

* «Die Reaktion in Deutschland: Ein Fragment von einem Französer»¹⁴. — Статья подписана псевдонимом Жюль Элизар, а предисловие написал Руге. — «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst». 1842. October 17—21.

Сущность демократии Бакунин хочет выявить, указав, какое противоречие возможно между ней и реакцией послереволюционного периода Реставрации; реакция эта имеет теоретической основой шеллинговскую позитивную философию и историческую школу права, у реакции практически одна цель — сохранить старый общественный строй.

У демократии, наоборот, задача — создать новый мир: сущностью, принципом демократии является самое широкое, всеохватывающее и глубоко проникающее всеобщее; по Гегелю, демократия — это дух, который проявляет себя и развивается в истории. В этом состоит принцип демократии, нечто другое, однако, представляет собой демократическая партия, не уяснившая себе этого принципа, — отсюда ее слабость; поэтому она должна понять, что задача демократии не исчерпывается противостоянием властителям, что она должна привести не только к конституционным или политико-экономическим изменениям, но и к преобразованию всего мира. Демократия — это религия, она должна быть религиозной, то есть она должна быть пронизана своим принципом не только в мышлении, но и в реальной жизни, включая самые мелкие ее проявления, — только тогда демократическая партия действительно переделает мир.

Как партия, демократическая партия является не воплощением всеобщего, а лишь чем-то частным, она есть отрицание другого частного — положительного; значение и неудержимая сила демократического отрицания состоит в уничтожении положительного, но с положительным демократизм уничтожает самого себя. Поскольку демократизм наличествует еще не таким, каков он есть сам по себе, в своей утвердительной полноте отрицания положительного, то в этой несовершенной форме он должен погибнуть вместе с положительным, чтобы затем из своего свободного основания воспрянуть в возрожденном виде, как живая полнота самого себя. Это внутреннее изменение демократической партии будет не только количественным, но и качественным; демократическая партия должна осознать религиозное назначение демократии, то есть то, что демократия является новым; живым и животворящим откровением, новым небом и новою землей, юным и прекрасным миром, в котором все современные диссонансы разрешаются в гармоническом единстве.

Поэтому слабость демократической партии не может быть устранена внешним соединением с положительным, нельзя соединить негативное и позитивное. Отрицательное, если рассматривать его как противоположность положительного, не имеет содержания, в

чем упрекают демократов позитивисты, но это ошибка: отрицательное само по себе не существует, если бы оно существовало изолированно, оно в самом деле было бы ничем, — но оно существует лишь как противоположность положительному, его существование, вся его суть, содержание и жизненность заключается в разрушении положительного.

В реакционной партии Бакунин различает два направления: чистых, последовательных, и непоследовательных, склонных к соглашению, реакционеров. Первые хорошо знают, что их позитив можно удержать лишь тем, что им будет подавлен негатив; но они не понимают, что их позитив позитивен настолько, насколько ему противостоит негатив, и что если этот позитив одержит полную победу над негативом, то, лишившись этого противостояния, он перестанет быть позитивом, а станет лишь полным завершением негатива. Но слепота составляет основную, характерную черту всего положительного, пронизательность же свойственна отрицательному. Эти чистые позитивисты еще хотят быть честными и цельными, они ненавидят всякую половинчатость, прямо-таки как демократы, ибо знают, что хорош только цельный человек и что половинчатость есть гнилой источник всякой скверны.

Далее Бакунин рассказывает, как реакционеры ненавидят демократов и как готовы уничтожить их всеми возможными средствами, даже инквизицией; напротив, демократы, хотя как одна из борющихся сторон они часто действуют несправедливо и односторонне, в возвышенных принципах демократии будут черпать силу, чтобы в борьбе своей действовать не только политически, но и религиозно, религиозно в смысле свободы, единственным и истинным выражением которой являются справедливость и любовь. В самом жестоком бою демократ выполняет высшую заповедь Христа и проявляет единственную сущность христианства — любовь.

Бакунин показывает, как и почему реакционеры привержены прошлому, которое существовало до того, как возникло противоречие между негативом и позитивом; они правы, что это прошлое было внутри себя живой тотальностью и поэтому богаче, чем разорванное настоящее; но они не понимают, что тотальность эта сегодня не может им явиться иначе как в противоречии, которое в ней возникло, в противоречии разлагающем и разъединяющем, и что эта тотальность, как позитив, сама содержит в себе негацию, это лишь бездушный труп собственного старого «я», отданного во власть механическому и химическому процессу рефлексии. Не понимая этого, они чувствуют нехватку жизни и сваливают всю вину

на негацию; они не в состоянии утолить жажду жизни и истины, и эта неспособность превращается в ненависть к негации.

Позитивисты-соглашатели более подвержены рефлексивной болезни времени, чем бескомпромиссные позитивисты, они не отвергают негатива полностью, а признают за ним относительное, сиюминутное основание; но вместе с тем они лишены энергичной чистоты и стремления обладать полным, цельным, честным характером. Позиция соглашателей — это теоретическая недобросовестность. Бакунин называет ее теоретической, ибо не способен поверить, что личная злая воля могла бы в самом деле разрушительно вторгнуться в развитие человеческого духа, и, наоборот, допускает, что теоретическая недобросовестность всегда с неизбежностью ведет к недобросовестности практической.

Позитивисты-соглашатели умнее последовательных — они умники, теоретики *par excellence*¹⁵ и до сих пор суть главные представители нашего времени; Бакунин характеризует их известным изречением о золотой середине: «*Le côté gauche dit: 2 fois 2 font 4 — le côté droit: 2 fois 2 font 6 — et le juste-milieu dit: 2 fois 2 font 5*»¹⁶. Половинчатые позитивисты не говорят так ясно и определенно, как последовательные, избегая простого, практического стремления к истине; они слишком хитры и потому не могут внимать простой практической совести; демократы говорят, что действительным и творческим является лишь то, что просто, половинчатые же позитивисты с большим трудом лепят сложные искусственные слова, чтобы отличаться от глупой и необразованной толпы. Им все известно, и как всезнающих людей их ничем нельзя удивить; своей рефлексией они обозрели материальный и духовный космос; пройдя этот длинный и трудный рефлексивный путь, они пришли к убеждению, что действительный мир не стоит того, чтобы устанавливать реальный, живой контакт с ним. С этими людьми трудно до чего-либо договориться, они никогда не отвечают ни «да», ни «нет», а говорят: «В известной степени вы правы, однако все-таки», а когда им уже совершенно нечего сказать, они заявляют: «Да, это особая статья».

Тем не менее демократы не должны игнорировать партию соглашателей; несмотря на то что они внутренне нетверды и неспособны произвести что-либо из себя, это сейчас самая могущественная партия. Само собой разумеется, что она обязана этому только своей численности, а не своему внутреннему содержанию. Она одно из наиболее важных знамений времени.

Вся ее мудрость состоит в утверждении, что два противоположных направления (позитивисты и негативисты) уже как таковые являются односторонними, а значит, неверными; истина якобы лежит

посредине, противоположности якобы должны быть уравновешены. Но это неправильно. *De facto*¹⁷ равновесие здесь невозможно, ибо у негатива нет иной пели, кроме как уничтожить позитив, соглашатели же хотят сохранить обе противоположности, они вынуждены со своей позиции признать действительность таких противоположностей, — но противоречие это ведет к разрыву, к отрицанию, а вовсе не к уравниванию. Бакунин ссылается на гегелевскую логику понимания категории противоречия и его имманентного развития: это одно из важнейших учений, а поскольку категория противоречия является главной, является сущностью нашего времени, Гегель, безусловно, есть величайший философ современности, высочайшая вершина нашего современного, односторонне теоретического образования. Поскольку Гегель понял и выделил эту категорию, с него начинается необходимое разложение новейшей культуры; тем самым он находится уже над теорией, сначала, правда, еще внутри ее, но уже требует нового, практического, мира, который будет еще только осуществляться, но вовсе не тем, что формально воспользуется готовыми теориями и эти теория и будет расширять, а лишь первоначальным действием полноправного практического духа.

Противоречие между положительным и отрицательным состоит в том, что оба члена решительно взаимоисключаются, поэтому встает вопрос, как понимать тотальность противоречий. Может быть, нужно произвольно абстрагироваться от раздвоенности и вернуться к простой тотальности противоречий, которая предшествовала раздвоению? Но это невозможно. Или попытаться добиться выравнивания? Но это тоже невозможно, в действительности соглашателям это вообще никогда не удастся.

Бакунин стремится показать, что положительное обладает двойным значением, двойственным отношением к отрицательному: одно из них — это только позиция покоя, неподвижности, апатии, исключаяющая все негативное, но такое исключение представляет собой деятельность, движение и тем самым позитив из-за своей позитивности в себе уже не положителен, а отрицателен: исключая из себя негативное, он исключает себя из самого себя и сам себя осуждает на гибель. Следовательно, положительное и отрицательное не равноправны; противоположение есть не равновесие, а перевес отрицательного, отрицательное, как определяющее жизнь положительного, содержит в себе одном цельность противоположения, а потому наделено абсолютным правом.

Кажется, этот вывод противоречит тому, что Бакунин признал выше: то есть что отрицательное, взятое абстрактно, само по себе,

столь же односторонне, сколь и положительное. Да — до тех пор пока отрицательное исключено из положительного, оно само является положительным, и если позитивисты отрицают негативное в его спокойном отношении к самому себе, то они осуществляют логичное и священное действие, хотя и не ведают, что творят: верят, что отрицают негативное, но отрицают его лишь постольку, поскольку оно делает само себя положительным, они пробуждают отрицательное от филистерского покоя, к которому оно не предназначено, и возвращают его к великому призванию — безостановочному и безоглядному разрушению всего положительно установленного.

Бакунин допускает, что положительное и отрицательное равноправны, если негативное, спокойно и эгоистично относящееся к себе, само себе неверно; оно, однако, не должно быть эгоистическим, оно должно с любовью посвятить себя положительному, чтобы его поглотить; Бакунин со все возрастающим воодушевлением и восторгом социоморфизует логический конфликт позитивного и негативного: своим безжалостным отрицанием негативное оказывается присущим обоим противоположностям и одновременно чем-то вышестоящим, единственно законным проявлением практического духа, который, незримо присутствуя в этом споре, с помощью этой разрушительной бури властно зовет к покаянию грешные души соглашателей и возвещает свое близкое пришествие, свое близкое откровение в виде истинно демократической, всемирно-человеческой церкви свободы.

Тот, кто понимает дух времени и пронизан им, не может желать никакого иного опосредования, чем самопроизвольное разложение положительного отрицательным; стремление соглашателей можно объяснить только их глупостью или несознательностью; прозорлив и нравственен тот, кто полностью отдается духу времени и пронизан им.

Сторонники компромисса, соглашатели, как и демократы, признают тотальность противоположения позитивного и негативного, но зато отнимают у последнего его движение, его жизненность, всю его душу, ибо жизненность противоположения есть практическая, для их половинчатых и бесплодных душ непереносимая сила. Поэтому они хотят запретить отрицание отрицания и защитникам положительного. Они хотели бы законсервировать гниющие, разлагающиеся остатки старого, дабы на его развалинах, в противоестественном мире рококо, жить вместе с позитивистами. Они охотно желали бы устроиться в позитивном мире, в мире, где мерилami истинности и святости является не разум, а длительная устойчивость и неподвижность, где Китай с его мандаринами и бамбуковыми пал-

ками должен признаваться абсолютной истиной. Но так как негативисты все больше набирают силу, они хотят ослабить их тем, что убеждают позитивистов предоставить им небольшое местечко в своем обществе, чтобы в их историческом музее занять место каких-то «прежде весьма почтенных, а ныне совершенно развалившихся руин»¹⁸. Они стараются убедить позитивистов, что негативисты — это молодые люди, ожесточенные нуждой, и поэтому в почтенном обществе позитивистов они будут вести себя спокойно и скромно.

Таким же образом соглашатели пытаются успокоить негативистов: признают возвышенными их устремления, изумляются их молодому воодушевлению во имя чистых принципов, но... в жизни осуществление чистых принципов невозможно, жизнь обладает определенной долей эклектизма, чтобы можно было влиять на мир, необходимо хотя бы частично отдать этому эклектизму должное...

Следствием такого невозможного внешнего опосредования является то, что соглашателей презирают обе партии.

Бакунин отвергает, как пустую уловку, утверждение, будто соглашатели служат прогрессу, в то время как негативисты хотят разрушить весь мир; бесконечная медлительность соглашателей является не прогрессом, а сохранением убогого, чахоточного состояния. Они хотят удержать позитив и негатив каждый сам по себе, без взаимоотношения, в их односторонности и лишь для себя сохранить наслаждение тотальностью — тотальностью без жизни. Следовательно, соглашатели, поскольку они не проникнуты истинным духом своего времени, являются людьми, лишенными нравственности, ибо нравственность вне блаженнотворящей церкви свободного человечества невозможна, Бакунин приводит против них слова Апокалипсиса: «Ведаю дела твои; ты не холоден, не горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но, как ты тепел, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих. Ты говоришь: „Я богат, сыт и ни в чем не имею нужды“, а не знаешь, что ты несчастен и жалок, нищ, слеп и наг»¹⁹.

Бакунин показывает, что и в истории действует это гегелевское учение о споре противоположностей. Принцип свободы с самого начала давал о себе знать еще в прежнем католическом мире, он был источником многочисленных ересей, которые поддерживали живучесть католицизма, и пока они существовали в его рамках, до тех пор противоположности составляли тотальность. В протестантизме, которой поначалу возник внутри католицизма, принцип свободы возвысился до независимого принципа, и только тут противоположение проявилось во всей чистоте.

Если соглашатели утверждают, что противоположности сегодня не столь резки и опасны, что везде спокойно, что все движения

уравновесились, никто о войне не думает, ибо материальные интересы, ставшие главным делом политики и общей культуры, не могут процветать без мира, то Бакунин обращает их внимание на великие знамения времени — на таинственные и страшные слова: *Liberté — Egalité — Fraternité*²⁰ на фронте воздвигнутого революцией храма Свободы; на Наполеона, этого мнимого укротителя демократии, который в качестве достойного сына революции распространил по всей Европе ее демократические нивелирующие принципы; на философию Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, выдвинувшую в интеллектуальном мире тот же нивелирующий революционный принцип и принцип автономии духа, которые находятся в глубочайшей противоположности ко всем положительным религиям и церквям. Революция не преодолена, она только готовится к новому штурму — Штраус, Фейербах, Бруно Бауэр вновь провозглашают отрицание, все слышат их и идут за ними, в том числе позитивисты.

Человечество «может умиротвориться и успокоиться только на универсально-практическом принципе, принципе, который мощно охватывает тысячекратно различные проявления духовного жизни»²¹. Где этот животворный принцип? Протестантизм? Он предан самой ужасной анархии и разорван на многочисленные секты; протестантский мир лишен энтузиазма, это самый трезвый мир, какой только можно себе представить. Католицизм? Овладев миром, он стал послушным орудием чуждой ему безнравственной политики. Государство? Государство охвачено сейчас глубочайшими внутренними противоречиями, оно невозможно без религии, без сильного, общего всем умонастроения. Ни протестантизм, ни католицизм, ни государство не являются синтезирующим принципом, приносящим покой и удовлетворение. Наконец, Бакунин еще раз обращается к соглашателям: «Загляните наконец в самих себя, господа, и скажите мне откровенно, довольны ли вы собой сами и можете ли быть собою довольны? Разве сами вы все, без исключения, не представляете печальное и убогое явление нашего печального и убогого времени? Разве вы не исполнены противоречий? Разве вы цельные люди? Верите ли вы действительно во что-нибудь? Знаете ли вы, чего вы желаете и можете ли вы вообще желать? Разве современная рефлексия, эта чума нашего времени, оставила в вас хоть одно живое место и разве вы не проникнуты ею насквозь, не парализованы, не изломаны? В самом деле, господа, вы должны признать, что наше время — печальное время, а все мы — еще более печальные его дети!»²².

Поэтому надеждой Бакунина является дух революции, который вскоре проявит себя и будет вершить свой суд. — Повсюду, особенно во Франции и Англии, создаются социалистически-религиозные

союзы: народ, права которого уже признаны теоретически, но который до сих пор по своему происхождению и положению осужден на неимущее состояние, на невежество, а потому и на рабство, этот народ, подавляющее большинство человечества, начинает подсчитывать слабые по сравнению с ним ряды своих врагов и требовать своих прав, уже признанных за ним всеми. Все народы и все люди исполнены каких-то предчувствий, и всякий, чьи жизненные органы еще не парализованы, смотрит с трепетным ожиданием на приближающееся будущее, которое произнесет слово освобождения. Даже в России, которую мы так мало знаем и которой, может быть, предстоит великая будущность, — даже в России собираются мрачные, предвещающие грозу тучи! О, воздух душен, он чреват бурями!.. «Позитивистам мы говорим: «Откройте ваши духовные очи, предоставьте мертвецам погребать своих мертвых и убедитесь наконец, что духа вечно юного, вечно рождающегося нечего искать в обрушившихся развалинах!». А соглашателей мы увещаем раскрыть свои сердца для истины и освободиться от своей убогой и слепой мудрости, отказаться от своего теоретического высокомерия и холлопского страха, которые сушат их души и парализуют их движения.

Дайте же нам довериться вечному духу, который только потому разрушает и уничтожает, что он есть неисчерпаемый и вечно создающий источник всякой жизни. Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть»²³.

Статья Бакунина сразу была замечена и оценена свободомыслящей печатью Европы и России. Герцен, который не знал автора, очень ее хвалил, ибо Бакунин вытесал понятийную схему для герценовского анализа революции 1848 года. Герценовское «С того берега» в действительности представляло собой эту схему, наполненную историческим содержанием. Но для Бакунина и его анархизма характерна именно такая абстрактность; гегелевский диалектический процесс он понял не только совершенно схематически, но и не исторически. Для Гегеля высшее историческое образование вырастает из конфликта тезиса и антитезиса, Бакунин приводит гегелевскую формулировку так, что обе противоположности полностью разрушаются, уступая место совершенно новой форме. Полагаю, что уже тогда, пусть неосознанно, Бакунин думал о русском мессианстве — Россия была бы для Европы именно этим совершенно новым, а Европа погибает из-за внутреннего противоречия. Как бы то ни было, в качестве позитивного Бакунин понял средневековый Третий и Второй Рим и в борьбе положительного с отрицательным правильно представил схематику развития Нового времени.

В своей статье Бакунин очень хорошо передал настроение кружка своих тогдашних знакомых, а соответственно и времени; следует также признать, что с философской стороны он хорошо истолковал идею демократии, интерпретируя ее как мировоззрение. И в этом Герцен стал его последователем. Если при этом Бакунин проявлял религиозное понимание демократии, тут, видимо, сказалось влияние французского социализма. Достоин внимания решительный протест против скептицизма и стремление к спасительной вере.

Бакунинский анализ буржуазного либерализма следует рассматривать именно с этой точки зрения и в целом его одобрить.

§ 89

Указанную программу религиозной демократии Бакунин превратил в программу анархической пандеструкции. Этому способствовал не только богатый личный опыт, который настроил его еще более враждебно к обществу, но и прояснение философской позиции; Бакунин воспринял фейербаховский антропологизм как решительный материализм и притом придерживался принципов, изложенных в статье Герцена «С того берега»; Прудон (который из-за своих нападок на церковь и государство в «*De la justice dans la revolution et dans l'église*»²⁴ (1858) был вынужден бежать из Парижа) и послереволюционный и антирелигиозный материализм это настроение еще усилили. Тем самым религиозная демократия превратилась в демократию антирелигиозную.

Вместе с Герценом Бакунин тогда понимал время, в котором они жили, как окончательный переход от теологической иллюзии к позитивистскому отрезвлению реалистического материализма; в программе Женевского конгресса в защиту мира (1867 год) в качестве третьего основного требования наряду с федерализмом и социализмом выдвигается антитеологизм. После лионского восстания Бакуниным вновь овладело увлечение теорией, часто у него повторяющееся, и он написал свой самый обширный философский фрагмент «*Dieu et l'état*»²⁵, который вышел в 1882 году в типографии «Юрской федерации». «*Ecrasons l'infâme*»²⁶, — так он формулирует проблему в 1875 году — и в этом смысл его философии религии и философии истории («*L'Eglise et l'état sont mes deux bêtes noires*»²⁷).

Только атеизм может действительно освободить человека, потому он является условием социальной революции. «Если Бог есть, человек — раб. А человек может и должен быть свободным. Следо-

вательно, Бога не существует»²⁸ — это онтологическое доказательство атеизма Бакунин приводит с большим жаром.

Если падет авторитет Бога и церкви, падет и авторитет государства, которому церковь служит опорой. «Рабы Бога, люди, должны быть и рабами Церкви и Государства, *поскольку оно освящено церковью*»²⁹. Так рушится любой авторитет, то есть любой другой авторитет, остается только авторитет Бакунина. Подобно тому как Конт провозгласил себя позитивистским папой, Бакунин ощущает себя папой анархистским.

Церковная религия и ее учение для Бакунина, как и для его учителей, представляет собой суеверие, вызванное нищетой и рабством; церковь для Бакунина — это небесный кабак (Бакунин, естественно, имеет в виду русский «кабак»!). А кабак, напротив, есть небесная церковь на земле — и здесь и там мужик на время забывает свои заботы и нищету, там — в безрассудной вере, здесь — в водке, то есть опьянение тут и там.

Бакунин понимает религию не только как теизм, большое значение он придает и учению о бессмертии; как и для его предшественников, атеизм для него является материализмом в антиспиритуалистическом смысле. Сводя психологию к биологии, Бакунин, в особенности, ссылается на Конта.

Хотя ему кажется, что принятие бессмертной, то есть бесконечной души, противоречит теологической науке об абсолютности Бога, но теология провела подчинение бесконечного более высокому бесконечному; чтобы смягчить возникающие при этом бессмыслицы, теологи придумали учение о черте, бесконечное бунтует против абсолютизма бесконечного — даже в царстве духа господствует революция. Этот бунт Бакунин видит и в жизни отшельников, почитаемых в качестве святых, только они обратились против бесконечного общественного.

Религию, соответственно суеверие, уничтожают и заменяют позитивистская наука и приносимое ею отрезвление; в этом смысле Бакунин восхваляет логику. «Что ни говорите, друзья, а логика великая, скажу, едино сильная вещь» (1868)³⁰.

Подобно психологии материализуется и история; Бакунин приходит к этому выводу, а затем с необходимостью признает и всеобщий естественный детерминизм, но, несмотря на это, всячески старается сохранить индивидуальную свободу. Чувствуется, как тут в нем Кант и, особенно, Фихте борются с Гегелем, Контом и Фогтом.

§ 90

Целью истории и индивидуальных устремлений является равенство всех людей, причем равенство абсолютное, которое делает невозможными какую бы то ни было власть и подчинение, то есть какую бы то ни было эксплуатацию одного человека другим. Бакунин не признает авторитетов, с падением авторитета Бога падает всякий другой авторитет, прежде всего государства, даже наука, которой предстоит большая роль в освобождении человека от ига авторитета, не должна господствовать, наука и соответственно ее представители — по мнению Бакунина — должны не господствовать в жизни, а просвещать. Интеллигенция должна воспитывать и учить массы, но это не дает учителю никаких прав господства над учениками, кроме того, неравенство образования является временным, так что учитель, по крайней мере, в этом случае еще сможет научиться чему-то от ученика.

Абсолютное равенство не ведет к атомизации общества и к раздробленности человечества — наоборот, именно оно делает возможным истинное социальное объединение. Бакунин перенимает у Прудона программу федерации, причем федерации «снизу вверх», общество он представляет себе как федеративную организацию общин; в 1848—1849 годах он выступал за создание федерации славянских народов.

Бакунин все еще придерживается гегелевской диалектической формулировки: «...государственность (централизация) есть *тезис*, анархия, или аморфум, — *антитезис*, а федерация будет *синтезом*»³¹.

Бакунин хотел бы видеть общество организованным совершенно по-новому, поэтому существующее общество и его строй должны быть полностью уничтожены; пандеструкция (где «пан» означает всецело, так же как и «всё») необходима, потому что каждый элемент старого общественного устройства, если выживет, будет буйно расти и снова приведет к старому состоянию.

Бакунину кажется, что «альтернатива» 1842 года представляет собой существенное требование его антитеологического мировоззрения, поскольку теизм и вообще религия являются основой прежнего миропорядка и лишь уничтожение религии уничтожит и существовавший до сих пор политический строй, — теизму надо противопоставить атеизм религиозный, политический и социальный.

Для Бакунина между теизмом и атеизмом нет середины, поэтому пандеструкция — это прежде всего уничтожение теизма, веры. Тут

Бакунин обнаруживает, вероятно имея в виду теории Штрауса и Ренана, — что религия возникла исторически, что она была создана всем обществом; Бакунин говорит, что «общественное мнение», которое выше государства и церкви, создало религию, а потому необходимо в основе изменить это «общественное мнение», самих людей, а не только их учреждения. Но, наивно рассуждает Бакунин, устранить государство и церковь легче, поэтому необходимо начинать с их упразднения.

Сводя, таким образом, абсолютную деструкцию к частичной, Бакунин и других случаях оказывается готов на некоторые уступки.

Снова и снова он выдвигает требование абсолютной аморфности, но по мере ее практического осуществления идет на уступки и довольствуется частичными изменениями. Несмотря на требование «раздавить гадину», в России он даже готов терпеть «суеверия». Когда его взгляды приобрели влияние в России и возникла необходимость предложить политическую программу действия, Бакунин пошел на политические уступки и, в частности, допустил, что религиозный вопрос не должен занимать первое место. Судя по программе 1842 года, Бакунин стал одним из соглашателей, то есть превратился в либерального реакционера.

Бакунин также не смог отказаться от эволюционных идей — как мы уже отмечали, он признавал дарвинизм, — а потому должен был допустить достижение целей в результате многочисленных переходных ступеней; его историческое образование было, конечно, слабым, поэтому мысль о постепенном прогрессе, которую он в 1842 году отвергал, не разработана ясно и определенно.

Дальнейшие теоретические уступки Бакунин сделал марксизму, и особенно историческому материализму. Как и Герцен, он понимал духовные силы индивида как первоначальную историческую силу; но в послесибирский период стал мыслить больше экономически, иногда почти по-марксистски. Борьба с Марксом в Интернационале заставила Бакунина и теоретически основательнее заняться своим противником; невзирая на все разногласия, он даже начал переводить первый том «Капитала»^{*}.

* Согласно работе Бакунина «Dieu et l'État», религия, соответственно теизм, является основой социального рабства, и следовательно, наука и образование — это главное средство освобождения от религиозных иллюзий, от церкви и государства и тем самым от рабства и эксплуатации. В противоположность этому в Бернской речи (сентябрь 1868 года) утверждается, что, чтобы стать образованным, народ должен быть обеспечен экономически, а потому для уничтожения религии необходима социальная револю-

§ 91

Бакунин несколько раз предпринимал попытки философского обоснования революции. В своем главном труде движущую силу индивидов и истории он видит в трех принципах: в анимальности, мышлении и... бунте. Человек наделен врожденной потребностью бунта, революционным инстинктом. Тот факт, что бунт стоит на одном уровне с мышлением и чувственностью, видимо, объясняется переносом бакунинской революционной нервозности в психологию; бунтарство как основная психическая сила у многих людей, по всей вероятности, атрофировалось, или же оно является «врожденным» лишь в определенные периоды.

В бакунинской программе для «Международного альянса социалистической демократии» (опубликованной в 1873 году) содержится также этическая революционная теория, которая не менее показательна для него, чем теория инстинкта.

Исходя из своего материалистического детерминизма, Бакунин отрицает свободу воли, чтобы иметь возможность отрицать право, и особенно уголовное право; индивидуум есть «невольный продукт» естественной и социальной среды, которая равным образом поставляет преступников и королей, а преступники и короли одинаково невинны, ибо они суть «невольные продукты» одного и того же общества. Чтобы общество могло наказывать преступников, оно ссылается на необходимость ответственности индивида; но эта теория ответственности — порождение богословия, этого сплава нелепости и лицемерия. Индивид не подлежит ни наказанию, ни вменению ответственности.

Бакунин не говорит, что, согласно этой теории, не только преступник, но и судья и палач являются «естественным продуктом»

ция; «интеллектуальной пропаганды» для этого недостаточно. Атеизм достигается социальной революцией, а не наоборот, в другом месте читаем: «Экономический переворот имеет необъятное преимущество перед религиозными и политическими революциями в трезвости своей основы»³²; поэтому позитивизм является следствием или сопутствующим явлением экономической революции. В недатированном письме, опубликованном Драгомановым, соотношение экономических и идеальных стремлений человечества определено прямо-таки арифметически: одна половина человечества якобы требует удовлетворения материальных, а другая — духовных, идеальных потребностей, эту двойственность подтверждает история. Но Бакунин склонен оставить на первом месте потребности духовные; даже в «период социально-экономического» развития человечество не отдается исключительно своим материальным интересам.

одного и того же общества; так что, видимо, забыл слова Белинского. Он не ломал голову и над тем, почему короли, находящиеся на самой вершине, если они невинные жертвы своего общества, должны быть устранены.

Всякую безнравственность (ему следовало бы говорить «так называемую» безнравственность) Бакунин считает следствием политического, социального и экономического неравенства; но неравноправие это имеет место только в переходный период и исчезнет после всеобщей, то есть одновременно социальной, философской, экономической и политической, революции. Лишь в переходный период общество имеет право убивать порожденных им самим преступников, чтобы защитить себя; но оно не имеет права их судить и выносить им приговор. Говоря о праве убивать, Бакунин, несомненно, думает о покушениях и массовых убийствах во время революции, поэтому право убивать для него, собственно, является не правом, а «естественным фактом», печальным, но неотвратимым.

Бакунин недвусмысленно говорит о том, что этот «естественный» факт будет лишен всякого этического смысла, оставаясь просто естественным. Идея справедливости способна иметь силу лишь в переходный период, являясь идеей, так сказать, негативной; хотя она выдвигает социальные проблемы и идеалы, но позитивное решение состоит исключительно в братстве, в фактическом равенстве. Бакунин далее допускает, что «естественное право общества убивать создаваемых им самим преступников» не будет полезно, пока на место прежних угнетателей приходят новые. Он осуждает якобинцев и бланкистов, которые мечтают о кровавой революции, в то время как всеобщая революция должна обрушиться «на положения и вещи». Эта радикальная революция должна разрушить собственность и государство, но — если это не наносит ущерб революции, — может щадить людей, Бакунин не стесняется называть эту радикальную революцию анархией (анархия, считает он, это «полное проявление “народной жизни”, из которой вырастает равенство, но именно для этого должен быть уничтожен всякий авторитет, называется ли он церковью, монархией, конституционным государством, буржуазной республикой или революционной диктатурой). Это совершенно новое революционное государство (все же без государства не обойтись) «создает новое отечество — Альянс всеобщей Революции против альянса всех реакционных сил»³³.

Такова в основных чертах пресловутая бакунинская философия «дела», построенная на традиционной подмене детерминизма фатализмом, отрицающим этическую ответственность. Бакунин, с одной стороны, желал бы сохранить индивидуальную свободу, а с дру-

гой — она ему мешала. Он прячется за позитивистской ширмой «естественных фактов». В своих обращениях к русской молодежи он таким же образом выступает в защиту покушений различных Каракозовых, рассматривая их как «естественную» и «эпидемическую» страсть молодости, но, ощущая опасность такого упрощенного суждения, требует, чтобы «отдельные дела» постоянно множились, пока не станут «делами коллективных масс». Работа пойдет успешнее по мере того, как будет преодолеваться паника в тех общественных слоях, которые должны будут погибнуть. Неиспорченная молодежь, призывает Бакунин, должна понять, что гораздо гуманнее придушить или заколоть кинжалом пусть даже сто ненавистных людей, чем вместе с ними участвовать в систематическом законном убийстве. Поэтому Бакунин объявляет священную войну злу всеми возможными средствами — «яд, нож, петля и т. п.!». Революция все равно освящает в этой борьбе»³⁴. Истинный революционер не знает сомнений и колебаний, нет ничего, что могло бы пробудить в нем жалость; жалость хороша, если что-то можно изменить или улучшить. Если же этого нет, то она не только бесполезна, но и вредна. Бакунин решительно выступает против тех, кто требует от сегодняшних людей четкого плана строительства будущего; достаточно, считает он, представить себе во мгле прямую противоположность нынешней гнусной цивилизации. Целью должно стать разрушение вещей до основания. «Для людей начавшегося практического дела революции мы считаем всякие рассуждения об этом туманном хотя бы будущем *преступными* потому, что они мешают чистому разрушению»³⁵. Бакунин выступает против современной литературы, в которой всегда подвизаются только доносчики и льстецы, нанятые деспотизмом, чтобы в литературе и науке они защищали старые порядки, именно они изобрели ложь о положительном плане будущего. Конечно, допускает Бакунин, бывают честные мечтатели, даже социалистически настроенные, которые строят планы лучшей жизни, но и это равносильно переходу из болота в лужу, так как свои картины будущего они строят из материала отвратительных сегодняшних отношений. «Мы хотим, чтобы теперь говорило только *дело*...»³⁶

Наверное, для каждого мыслящего человека очевидно, сколько бессмысленного, схоластического, софистического и даже иезуитского в этом анархическом гуманизме Бакунина. Как я уже говорил, эта «новая мораль» (Бакунин считал, что старая мораль, основанная на религии, патриархальности и сословной традиции, неотвратимо погибнет) была, по существу, воздвигнута на материалистическом и натуралистическом детерминизме; наряду с этим мы тут встречаем

ся с шопенгауэровским волюнтаризмом как с «евангелием дела». Подобно многим другим политикам, Бакунин отдает предпочтение практике перед теорией. Несмотря на всю мизантропию Шопенгауэра, его философский нигилизм трансформируется у Бакунина в пандеструкцию*.

Как рассуждали о взаимоотношении слова и дела Белинский и Герцен, мы уже говорили.

Несмотря на позитивистское предпочтение, отдаваемое естественным наукам, Бакунин сочетает с волюнтаризмом сильную антипатию к интеллектуализму — он отказывается признавать науку единственным руководителем в жизни; одна наука не может контролировать общество, в таком случае оно стало бы немым стадом, человечество поглупело бы. Бакунин часто и резко высказывается против интеллигенции, которую считает столь же испорченной, сколь аристократия, и столь же бесчувственной, сколь буржуазия; невзирая на такое суждение, он требует от интеллигенции, чтобы она не поучала народ, а революционизировала его. Проповедь Бакунину нравится гораздо меньше, чем Герцену.

В своей философии дела Бакунин допускал не только революцию масс, но и индивидуальный террор и индивидуальную экспроприацию в качестве средства создания всеобщей паники; в терроризме он видел средство воспитания масс на пользу революции**.

Иезуитство и макиавеллизм он принимает без смущения; к этому его, видимо, могли привести тайные общества поляков и итальянцев***.

* Акцентирование «дела» соответствовало революционному настроению сороковых годов; Прудон постоянно требует дела, прудоновец Гесс пишет «Философию дела» (*Moses Hess. Socialismus und kommunismus. Philosophie der Tat.* 1843); революционная практика ставится выше теории. Разумеется, нельзя забывать, что именно немецкая философия, начиная с Канта, работала на подобное устранение теории, в принципе она его даже требовала, категорически требовал дела (действия) уже Фихте.

** Если утверждается (революционером Дебогорием-Мокриевичем), что Бакунин всегда работал на организованное восстание, а не на политические убийства, совершаемые по личному усмотрению, то это не противоречит вышесказанному; но позиция Бакунина едва ли способствует тому, чтобы философски обосновать отказ от отдельных покушений.

*** Некоторые положения тайных революционных инструкций Бакунина и Нечаева содержатся в тайных уставах карбонариев; кое-что согласуется с Уставом тайного общества «Молодая Италия» Мадзини. Бакунин боролся с религиозными взглядами Мадзини, но перенял у него план всеобщего тайного общества «Молодая Европа» и принцип полного послушания его чле-

Трудно сказать, в какой степени в частностях Бакунин шел вслед за Нечаевым, когда вырабатывал свои тайные инструкции. Бакунин отрекся от Нечаева, но связал себя с ним совершенно недопустимым образом. (Сравни: *Dragomanov. Briefwechsel*, XCII.)

Несмотря на анархию, даже всеразрушающая революция должна быть регулируема и управляема; это обеспечивает тайный Центральный комитет, совершенно неизвестный членам революционного общества. Бакунин буквально ссылается на иезуитов — отдельный революционер должен отречься «даже от собственной воли»³⁷.

Как самодержец тайного общества, Бакунин, по русскому образцу, безответственен; поэтому он с отвращением отклоняет планы будущего. Легко, конечно, строить планы на будущее, если это лишь коллекция пожеланий, но от того, кто во имя своих планов присваивает себе и право убивать, необходимо требовать прежде всего весьма точного и добросовестного анализа общественных установлений и их недостатков, а также точного и добросовестного анализа исторического процесса, позволяющего хотя бы приблизительно судить о будущем развитии.

Маркс в частностях был не совсем справедлив к Бакунину, но в целом правильно осудил его увлечение слепым авантюризмом. Впрочем, бакунинские «великие дела» скукоживаются, как только предпринимаются попытки осуществить пандеструкцию. Бакунин рекомендовал постоянно провоцировать небольшие путчи и заговоры, вызывать недовольство у крестьян и рабочих и вообще всяческие волнения и возмущения, чтобы сохранялся революционный дух и подготавливалась конечная катастрофа. (Бакунин и его сторонники называли это «парлефетизмом» — от французского *par le fait*³⁸).

Бакунин остался неисправимым русским аристократом. Все, в чем он упрекал русскую аристократию, относится прежде всего к нему самому и к самой его анархии. Это слепой дух аристократизма извлекает великие дела из пустых фантазий, это аристократизм хочет превратить обычного революционера посредством иезуитской муштры в мертвое орудие; несмотря на всю революционность, Бакунин остался защитником крепостничества, от своих революцион-

нов. Впрочем, эти планы получили тогда распространение по всему миру. Уже до 1848 года Бакунин был членом тайных обществ; как мне кажется, в приверженности к такому роду деятельности он утвердился в Сибири в результате общения с польскими политическими ссыльными. Польские тайные общества уже в двадцатые годы имели подобные программы и уставы; например «Общество национальных карбонариев» (1821 год) и многие другие.

ных рабов он был отделен непроницаемой стеной тайного общества. Это стремление к тайным обществам является имитацией абсолютистского аристократизма с его тайной полицией и тайной дипломатией: Бакунин понятия не имел, что первой, и главной, предпосылкой всякого демократизма является открытость для общества и взаимной критики. Пребывание в тайных обществах — это настоящий аристократизм с его иллюзией великих дел, с пренебрежением к мелкой работе и к работе вообще.

В действительности Бакунин со своей социальной демократией приходит к тому же, к чему пришел явный аристократ Ренан с его искусственной машиной: эта машина могла бы разнести на куски весь мир, но элита интеллектуалов, которая одна знает ее тайный механизм, держит массы в страхе и повиновении; Бакунин изобрел не всеуничтожающую машину, а всеуничтожающую революцию, которой руководит элита его тайного общества.

Бакунинский индивидуализм завершается отказом от индивидуальности — абсолютизмом. Преступление, убийство, которых пугались Белинский и Герцен как неизбежного следствия немецкого философского субъективизма и индивидуализма³⁹, Бакунин с бесстрашной непоследовательностью возводит в систему и провозглашает право на убийство. Поначалу он сам возражал против немецкого субъективизма и индивидуализма, поскольку они ведут к самоубийству; потом этот вывод Бакунин отбрасывает и требует убийства.

Бакунин требует «ан-архии», согласно его объяснению этимологии этого слова, это значит уничтожение всякой власти. Он проповедует войну на уничтожение в духе популярных, овечьих легендами вождей-разбойников. В 1869 году он заявляет, что «разбой — одна из почетнейших форм русской народной жизни»⁴⁰.

«Освобождение наших народов может выйти только из одного бурного движения их. Дух нового времени говорит и действует только среди бури»⁴¹ — призывает он в 1848 году; точно так же в секретных установках 1869 года мы читаем, что интернациональным братом может стать лишь тот, «в ком ум, энергия, честность и сдержанность соединяются с революционной страстностью, тот, в ком сам черт сидит...»⁴²

Бакунин носил в себе этого черта и питал его чувством мести, которое пожирало его всю жизнь; легко понять, что режим Николая I мог пробуждать и пробуждал чувство ненависти и мести, но ненависть и мстительность ослепляют, а с такой ослепленностью невозможно вести победоносную борьбу.

В упомянутых уже нами воспоминаниях Ге рассказывается, что жена художника спросила Бакунина, верит ли он в то, что пропа-

гандирует; ответ был: «Я ни во что не верю, я ничего не читаю, я думаю об одном: закрутить, закрутить побольше, и туда с головой. Чтобы и след простыл!»⁴³.

§ 92

В конце жизни Бакунин отрекся от своего анархизма и иезуитства. По крайней мере, в 1874 году (21 октября) он пишет Огареву. «Пойми же ты наконец, что на иезуитском мошенничестве ничего живого, крепкого не построишь, что революционная деятельность ради самого успеха своего дела должна искать опоры не в подлых и низких страстях и что без высшего, разумеется, человеческого идеала никакая революция не восторжествует»⁴⁴. Драгоманов видит в этом полное отречение Бакунина, а же вижу в этих словах минутный скепсис, который стал часто пробуждаться в нем, когда пришло одиночество, особенно после смерти Герцена. Он придавал большое значение словам друга.

Уже в 1870 году Бакунин отрекается от своего агента Нечаева и клеймит его как предателя. В 1872 году упрекает его в макиавеллизме и иезуитстве.

В защиту своего мнения Драгоманов приводит факт, сообщенный Маломом, — что Бакунин в 1876 году (в феврале) ликовал по поводу победы республиканцев на выборах («*La liberté mondiale est sauvée! Et sauvée encore une fois par la grande France!*»)⁴⁵. Другие авторы тоже приводят этот факт как свидетельство того, что Бакунин смягчил свой анархистский антиполитизм; я же в этом высказывании вижу одну из многочисленных импровизаций, которыми Бакунин злоупотреблял в своей горячности. Впрочем, уступки эти имеют отношение не к революции, а к виду революции. Не следует забывать, что Бакунин временами то верил, то не верил в возможность бескровной революции и что он отдавал предпочтение бескровной революции перед кровавой, например в эссе «Дело народа» (1862), где признает, что скорее поддержал бы Александра II как народного царя, чем Пугачева и Пестеля. «Кровавые революции, — можно прочесть в том же эссе, — благодаря людской глупости становятся иногда необходимы, но все-таки они зло, великое зло и большое несчастье»⁴⁶. Совершенно так же Бакунин называет революцию последствием человеческой глупости и в своих секретных инструкциях, но именно то и печально, что он сам участвует в этой глупости и требует, чтобы в ней участвовали и другие. Тогда возмущение не является врожденной, первобытной духовной силой, как он когда-то учил.

§ 93

Маркс и марксисты, а также либералы (Руге и другие) обвиняли Бакунина в узконациональном панславизме и упрекали в непоследовательности. До сих пор некоторые историки социализма ломают голову над вопросом, не был ли Бакунин русским агентом, как часто утверждалось в марксистских кружках.

В самом деле, еще в 1862 году Бакунин уповал на царя в надежде, что тот захочет осуществлять его планы; он охотнее поддержал бы Александра II, чем Пугачева и Пестеля. Но подобным иллюзиям предавался и Прудон, думая о Наполеоне, точно так же Мицкевич и многие другие частично связывали свои надежды с обращением к сильным мира сего. Такие надежды питал Герцен, а вслед за Герценом и Бакунин лелеял этот план, который, разумеется, был совершенно противоположным плану «снизу вверх».

Перед нами не политический и националистический панславизм, а славянофильское мессианство, которое Бакунин разделял с Герценом. В отличие от Герцена Бакунин делал больший акцент на мессианстве славянском, чем на русском; это объясняется тем, что он лично встречался с польскими, чешскими и некоторыми южно-славянскими революционерами.

Маркс и марксисты, а также Руге и другие немецкие противники Бакунина правы, утверждая, что он неверно оценил революционную способность славян, но, с другой стороны, бакунинская славянская программа не была более национальной, чем программа Маркса или либеральная программа. Маркс настаивает на немецко-польско-венгерском союзе против славян и проповедует ненависть к русским, чехам и хорватам, а Бакунин в «Воззвании к славянам» (1848), так резко критикуемом Марксом, призывает славян выступить против Виндишгреца за венгров. Бакунин также выступает за поляков и немцев (за народ, а не за немецких деспотов), различие же состоит, собственно, в том, что Бакунин был русским, а Маркс, Энгельс, Руге и другие — немцами и чувства их были немецкими*. Я уже приводил раньше факты**, подтверждающие, что Маркс и позднее марксисты проявляли и по сей день проявляют немецкие

* См. написанную Энгельсом критику «Воззвания» («Воззвания к славянам русского патриота Михаила Бакунина, члена Славянского съезда в Праге», 1848) в «*Neue Rheinische Zeitung*»⁴⁷.

** Grundlagen des Marxismus, § 119.

националистические чувства и что они испытывали неприязнь к славянам, а в сегодняшней националистической борьбе в рамках социал-демократии этого даже не надо доказывать*.

От этих своих взглядов, ни в коей мере не шовинистических, Бакунин не отступил, он был русским и, как русский, желал, чтобы русские и славяне были приняты в революционную семью народов. В 1848 году он принял участие в пражском восстании, в 1863 году хотел помочь полякам, принимал участие в основании русской революционной организации, верил в революционную силу славян.

Увлечение Бакунина поляками, по-видимому, объясняется господствовавшим тогда всеобщим восторженным полонофильством, знакомством с поляками в Европе и в Сибири, а также семейными отношениями (его жена была полькой)**. Радикальные русские и поляки устанавливали политические контакты еще со времен раздела Польши.

Бакунин составил федеративную программу, представленную в 1848 году чехами и русинами. Бакунин — выходец из многоязычного государства, где некоторые народы боролись за свои национальные и языковые права, поэтому разница между централизующим государством и народностью была для него живее и яснее, чем, например, для Маркса, не ощущавшего столь отчетливо противоречия между ними. Уже на съезде, который проводила в 1868 году в Берне «Лига мира и свободы», Бакунин обратил внимание на разницу между государством и нацией. Герцен стремился к национальному государству, и Бакунин также проводил различие между нацией и государством, причем нацию понимал демократически. Впрочем, о национальном принципе и связанных с ним проблемах говорилось уже достаточно.

О том, что свой панславизм Бакунин понимал не в националистическом смысле, свидетельствует также тот факт, что он не выражал некритичного одобрения чешской программы, не восхвалял ни Палацкого, ни Ригера, ибо в отличие от них хотел идти с венграми

* Свой взгляд на национальность Бакунин высказал еще в Сибири (в письме к Герцену 1860 года): «Поэтому национальность, равно как и личность, как даже процесс жизни, пищеварения, дыхания, только тогда вправе заниматься собою, когда ее отрицают, поляки, итальянцы, венгерцы и все угнетенные славянские народы очень естественно и с полным правом выставляют вперед принцип национальности, и, может быть, по той же самой причине мы, русские, так мало и хлопочем о своей национальности и так охотно забываем ее в высших вопросах»⁴⁸.

** Бакунин пишет в 1861 году из Сибири, что польский вопрос с 1846 года стал его *idée fixe*⁴⁹.

против Австрии. Он хотел также принять в свою славянскую федерацию румын, ибо замышлял разбить не только Австрию, но и Турцию. В этой связи между Бакуниным, с одной стороны, и Марксом и немецкими радикалами — с другой, имелись разногласия в понимании и оценке политической ситуации, но это не дает оснований для сведения взглядов Бакунина к славянскому шовинизму. Следует признать, что Бакунин, как и Герцен, да и вообще русские, не относился к немцам с такой симпатией, как к французам, итальянцам и вообще к романским народам, но и тут сказываются старые традиции, особенно семейные (отец Бакунина любил романские народы, особенно итальянцев). Когда после 1863 года его польские и славянские планы рухнули, Бакунин обратил взоры на романские народы. (Nota bene⁵⁰: Бакунин не испытывал к немцам национальной неприязни, но ему не нравился в целом немецкий образ жизни, особенно недолюбливал он немецкую буржуазию.)

Наконец, в русском народе Бакунин, как и Герцен, видел народ, рожденный для социальных революций. В 1868 году в поддержку этого мнения он говорит о факте существования мира и значении этого последнего. Согласно русскому народному воззрению, вся земля принадлежит только народу, то есть истинным труженикам, тем, кто обрабатывает ее своими руками. Именно это воззрение, считает Бакунин, содержат в себе все социальные революции прошлого и будущего. Далее, Бакунин говорит, что славяне, и особенно великороссы, совершенно не воинственный народ, что они не стремятся ни к каким завоеваниям и что единственное страстное стремление их состоит в том, чтобы свободно и сообща использовать землю. Русские — фантазирует далее Бакунин — являются инстинктивными социалистами и по природе своей революционны; поэтому русские дадут стимул к созданию мировой федерации...

Эти фантазии не от мира сего, они тем более не выдерживают критики, что Бакунин за два года до этого высказывался весьма критически о русском мире; в письме к Герцену и Огареву 1866 года он резко осуждает патриархальность мира, который подавляет личность, душит всяческое внутреннее развитие и, в особенности, ставит в тяжелое положение женщину. Мир, по его мнению, это учреждение, привносящее китайскую неподвижность.

Уместно вспомнить, однако, что именно противник Бакунина, Маркс, а также Энгельс рассуждали поначалу о русском мире и русском народе столь же некритично, сколь и Бакунин.

После 1863 года Бакунин модифицировал свои славянские планы и практически отрекся от них, позднее он больше доверял французскому и романским народам, а революционный инстинкт, как

известно, объявил присущим всем людям и всем нациям. Только еще однажды, в 1872 году, спровоцированный немцами, он разработал программу для славянской секции Интернационала в Цюрихе; славян, особенно чехов, предстояло привлечь на сторону революции и отторгнуть от реакционного панрусизма. В этой программе Бакунин прямо говорит о том, что славяне должны организоваться не для себя, их организации должна быть средством вступления в общий Интернационал.

§ 94

Чтобы получить более ясное представление о бакунинском философском и политическом мировоззрении, проведем еще сравнение с Марксом; тем самым станет ясным отношение анархизма и социализма, поскольку Бакунина можно считать одним из основателей анархизма, а Маркса — основателем сегодняшнего социализма и поскольку противоположность этих двух мыслителей можно рассматривать как противоположность анархизма и социализма.

Прежде всего методологически следует осознавать, что Маркс и Бакунин развивались, что с течением времени их взгляды менялись. В процессе сравнения будем также различать Маркса и марксизм и не забудем о различии между социализмом и социал-демократией.

Помимо данных методологических исходных моментов, при непосредственном рассмотрении вопроса следует также учитывать, что эти личности многие годы соперничали между собой*. Все это дает достаточно оснований для вывода о том, что расхождение в их взглядах не носило принципиального характера или, во всяком случае, было таковым не всегда.

* В 1848 году Маркс, недовольный нерешительностью восстания в Бадене, возглавляемого Гервегом, разошелся в его оценке с Бакуниным, который защищал Гервега. Позднее он признает правоту Маркса. В том же году Бакунин в «Новой рейнской газете», по мнимому свидетельству Жорж Санд, был назван русским агентом, Маркс опубликовал опровержение этой клеветы. В 1849 году Маркс полемизировал с панславистской политической Бакунина, но и это разногласие не имело принципиального характера. Принципиальным стал лишь спор в Интернационале. Маркс, разумеется, был прав в том, что создание Второго Интернационала было тактической ошибкой Бакунина; Бакунин ссылаясь на различия романских и германских стран. Маркс был прав и в отношении Нечаева, но противники Бакунина вели себя недостаточно корректно.

У Бакунина и у Маркса одна и та же исходная философская точка: Гегель—Фейербах и левые гегельянцы, оба они учатся у Прудона и у французских социалистов, оба приходят к позитивизму и материализму. Оба продолжительное время живут в тех же условиях и в тех же местах, оба принимают участие в революции, оба переживают одну и ту же реакцию и ее последствия для личной безопасности и свободы.

Но Бакунин, как субъективист и индивидуалист, больше остается под влиянием немецкой философии, в то время как Маркс (это же я отношу и к Энгельсу), испытавший большое влияние французского и английского позитивизма, движется в сторону крайнего объективизма и понимает историю и массы как нечто, определяющее общественную жизнь. (Энгельс даже опровергает существование индивидуального сознания.)

Бакунин также отвергал крайний субъективизм и индивидуализм (в предисловии к «Гимназическим речам» Гегеля (1838)); за несколько дней до смерти в беседе о шопенгауэровском индивидуализме он «заметил, что вся наша философия исходит из ложной базы: она рассматривает человека как индивида, вместо того чтобы рассматривать его как существо, принадлежащее коллективности; отсюда — большая часть философских заблуждений, приводящих то к грезе о заоблачном счастье, то к пессимизму Шопенгауэра и Гартмана»⁵¹. В 1838 году необходимым следствием крайнего субъективизма и индивидуализма он считал самоубийство, а в 1876-м пессимизм — невелика разница. Неясно, как представлял себе Бакунин взаимоотношение индивида и коллектива. Формулировка, предлагаемая им в 1876 году, напоминает таковую Конта, а вовсе не Маркса—Энгельса; с этим согласуется и то, что Бакунин требует коллективизма, а не коммунизма. Вопрос о том, в каком соотношении должны находиться индивидуализм и коллективизм, Бакуниным уточнен не был.

В сравнении с Бакуниным Маркс научнее, критичнее; он теоретик, в то время как его русский противник больше обращает внимание на политическую практику. В самом начале и несколько позднее Маркс мыслил так же, как Бакунин; Маркс тоже был революционером и тоже принимал участие в революции 1848 года, хотя был гораздо осторожнее Бакунина; Маркс тоже желал уничтожения государства и верил в скорое осуществление идеального общественного состояния. Но Маркс отказался от революционизма своей молодости, занялся научной работой, сидел в Британском музее и пытался дать политической экономии и философии истории позитивистскую и материалистическую основу, Бакунин же вместе с соратни-

ками организовывал восстания и лишь от случая к случаю пытался привести в порядок свои теоретические мысли.

Вот почему Маркс так превосходит Бакунина как социолог и еще больше — как философ истории.

Главное отличие от революционизма состоит в марксовом историческом материализме, в детерминистическом понимании им закономерностей исторического развития; но Маркс и его ученики только позднее сделали более четкие выводы из исторического материализма, кроме того, исторический материализм не был сформулирован сразу и, собственно, никогда ясно и однозначно. Исторический материализм обусловил тот факт, что Маркс и марксисты иначе оценивали государство, право и всю остальную идеологию (по Марксу, государство и государственная политика тоже относятся к идеологии): ни государство, ни закон, ни церковь и т. п. не являются первоначальными элементами и движущими силами общественной жизни, поэтому и политическая революция не может все решить. Постоянная игра в революцию, бланкизм и бакунизм попросту неэффективны, решающим оказывается закономерное дозревание большого исторического периода и в конечном счете переворот всего общественного уклада. Но Маркс верил в ближайшее исполнение этого ожидания и тем самым косвенно поддерживал постоянно повторяющиеся возмущения в обществе, к тому же он не дал никакого точного признака решающей минуты — историческая наука не может указать на апокалиптические знамения времени, а предсказание конечного краха не оправдалось.

Бланкизм ослабил себя также тем, что принял дарвинизм и эволюционизм: если социально-экономическая эволюция проистекает по естественному закону, если она — результат классовой борьбы, которая ведется постоянно как часть естественного порядка вещей, то решающая революция есть лишь частный случай революции хронической и тогда ее оценка должна быть пересмотрена. Революция понимается как эволюция.

Бакунин перенял также от Гегеля, а еще больше от Конта представление о закономерности развития на протяжении великих эпох; он был и дарвинистом и тем не менее сохранил верность бланкизму.

Бакунин всегда признавал перевес Марксовой философской и научной силы; он перевел для герценовского «Колокола» «Коммунистический манифест» и начал переводить первый том «Капитала». Бакунин принял исторический материализм и теорию классовой борьбы, которую часто, хотя и на свой лад, излагал и рекомендовал. Даже в период своей борьбы с Марксом Бакунин безоговорочно признавал своего противника как теоретика и организатора.

Маркс рано разошелся с Бакуниным (и Герценом) в том, что он игнорировал церковь и ее политическое значение. В этих вопросах Бакунин остался ближе к направлению Фейербаха или, если угодно, остался верным своим взглядам того периода, когда был верующим. В своем предисловии к гегелевским «Гимназическим речам» он формулировал сущность теократии следующим образом: «Где нет религии, там не может быть государства», «религия есть субстанция, сущность жизни всякого государства»⁵²; этого мнения Бакунин придерживался всегда, разница лишь в том, что позднее он хотел заменить религию философией. Изначально мысли Маркса и Бакунина о государстве были одинаковыми, лишь позднее Маркс изменил свои взгляды и свое отношение в соответствии с разработанным им историческим материализмом и собственной философией истории. Бакунин относится к государству более враждебно и отношение это сохраняет и в позднейший период своего развития (после 1863 года), поскольку он придает ему большее значение, чем Маркс. Главное политическое и социальное зло он видит в государственном принципе, в самом его авторитете, а вовсе не в конституционных формах, которые для него не столь важны; он постоянно пытается организовывать заговоры, чтобы окончательно уничтожить государство. Маркс тоже против государства, но он хочет использовать его в своих целях; Маркс тоже желает достичь общественных условий, при которых государство отомрет, но добиться такого состояния он хочет с помощью государства — оно должно само упразднить себя.

С самого начала Маркс и Бакунин расходятся в понимании политической и социальной администрации вообще: Маркс — сторонник централизации, а Бакунин — федералист*.

Бакунин остается революционером. Маркс и марксисты не отрекаются от мысли о революции, но революционную практику они все чаще откладывают на отдаленное будущее; осуществление революции должно подготавливаться политически участием в парламентаризме. Когда Бисмарк даровал всеобщее избирательное право, Маркс и Энгельс превращают его в свое оружие. Так Энгельс незадолго до смерти (1895 год) заявляет, что революция не является необходимой, о конечной революции он многозначительно умалчивает.

Бакунин и слышать не хочет о всеобщем избирательном праве и о каком бы то ни было политическом устройстве, поэтому и в марксизме он видит только государственный социализм; даже рабочий,

* Сначала Бакунин выступает только против государственного абсолютизма: еще в 1868 году он, как и марксисты, признает только республику.

если он правит или является представителем народа, участвует в государственной жизни; государство же является тайным и очевидным источником рабства; всякая политическая деятельность, в сущности, буржуазна. Всей душой ненавидя Бисмарка, он расценивал «бисмаркианизм» как «военщину, полицию и финансовую монополию, совокupленные в одну систему»⁵³. Он осуждает не только Бисмарка, но и немцев как государственную расу, а от славян и представителей романских народов ожидает (1874), что они не противопоставят пангерманизму великое (славянское) государство, но путем социальной революции заложат новый мир без законов и поэтому свободный⁵⁴. Бакунин не признает реформ, он жаждет «переворота до основания»; стремится к полной дезорганизации, к политическому аморфизму и хаосу в надежде, что общество будущего сформируется само собой, спонтанно, снизу.

Маркс и Энгельс оценивают роль государства более взвешенно, потому что они, будучи историческими материалистами, признают социально-политическую первичность экономической организации; Бакунин также признает важность экономических основ, даже разрабатывает планы всеобщей забастовки, но в конце концов постоянно возвращается к политической революции как исходному моменту. Как я уже отмечал, при более внимательном критическом анализе бакунинских высказываний различного периода всегда можно обнаружить большие колебания между приоритетом экономическим, политическим и религиозным. Бакунин занимался Марксом неспроста — его к этому обязывала борьба против Маркса.

Государство, в котором нет государства, Маркс тоже называл анархией; в секретном циркуляре в отличие от Бакунина он определяет анархию как состояние, при котором государство и власть исчезают. При этом, по его выражению, власть превращается исключительно в администрацию.

Но и у Бакунина можно найти места, где под уничтожением государства он понимает только его радикальное изменение и реорганизацию*.

У Бакунина можно найти и высказывания, в которых он предостерегает от бессмысленных стычек и путчей. В связи с покушением Каракозова он выражает скепсис в отношении пользы царевича; но подобные мысли он высказывал от случая к случаю и в этом его слабость. И от Нечаева Бакунин отсекся, когда в его адрес посыпались упреки, таких примеров можно привести немало. Не-

вероятное заблуждение Бакунина состоит в том, что он ожидал революции в каждой русской деревне.

Не следует упускать из виду, что Бакунин обладал определенным организаторским талантом, который он сам хвалит у Маркса. Он участвовал в организации Интернационала и других объединений.

От Бакунина пошло выражение «социал-демократия»; Бакунин, как и Маркс, выступал за коммунизм, только желал, чтобы он был организован федералистски, а не централистски*. В том, что Бакунин считает себя коллективистом, а вовсе не коммунистом, проявляется административное, а не социальное начало. Фактически он желает экономического равноправия и свободной ассоциации, «идущей снизу». Но у Бакунина нетрудно найти и высказывания, которые можно было бы истолковать как защиту частной собственности. Например, он настаивает на отмене наследственного права (1868 год, выступление на конгрессе Лиги мира и свободы), причем создается впечатление, что это и есть та единственная мера, за которую он ратует. Плеханов приводит этот факт как свидетельство того, что Бакунин недостаточно энергично выступал против частной собственности. Бакунин, отмечает Плеханов, считал, что после социальной революции за французскими мелкими крестьянами частная собственность должна сохраниться. В этой связи следует, однако, сказать, что собственность мелких крестьян Бакунин просто считал незначительной, точно так же, как некоторые новейшие коммунисты допускают частную собственность для мелких сельских угодий. Маркс желает построить свое общество силами промышленных рабочих масс — пролетариев, Бакунин ожидает большего от крестьян (особенно в России)**.

В новом обществе, по мнению Бакунина, будет действовать и денежный обмен, одним словом, такого рода противоречивостей мысли у Бакунина можно найти немало.

В национальном вопросе тоже, собственно, между Бакуниным и Марксом нет различия. Один из них — русский и славянин, другой — немец. То, что Бакунин хотел революционизировать славян, понять легко, гораздо легче, чем Марксову неприязнь к русским, че-

* Он различает понятия «революционные социалисты и коллективисты» и «авторитарные коммунисты».

** В своих первых славянских программах, имея в виду Славянскую федерацию, Бакунин выдвигает требование права каждого гражданина на землю; это было задумано в духе общинного аграрного коммунизма. Вообще, как русский — nota bene, десятилетия тому назад, — Бакунин рассчитывал на сельские массы, Маркс же — на массы рабочие.

* См., например: Oeuvres, I, p. 155, in *Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme* (1867).

хам и хорватам. Неприязнь Бакунина к немцам не была столь велика даже тогда, когда он открыто выступал против немцев (например, в 1862 году: «Что славянину здорово» (федерация), «то немцу смерть»)⁵⁵.

В целом между Бакуниным и Марксом нет абсолютной противоположности, подобной той, которая сегодня наблюдаются между марксистами и анархистами как принципиальными противниками; Бакунин в большей степени индивидуалист, чем Маркс, в большей степени революционер, если понимать революционность как инстинкт или «темперамент». Бакунин, вообще, в большей степени политик, и это объясняется тем, что он не был последовательным историческим (экономическим) материалистом. По существу, Бакунин отличается от Маркса тем, что допускает терроризм в виде индивидуального действия и индивидуальную экспроприацию; Маркс ссылается на решения массы, причем всей массы, тем самым, естественно, вся политика обретает более благоразумный, зрелый, действительный характер.

Нельзя отрицать наличия у Бакунина и некоторого анархизма в смысле лишнего плана, сумбурного беспорядка. Но Лавлей не прав, выдвигая это начало в воззрениях Бакунина на первый план.

Примитивный, эмоциональный и негативистский революционизм, который был так характерен для Бакунина, наблюдается и у Маркса. В первом томе «Капитала» революционное настроение находит энергичное выражение, но видно, как Маркс старается сдерживать это настроение и трансформировать его в позитивистскую бесстрастность. Бакунину никогда не удавалось быть таким беспристрастным, как Маркс, — в нем всегда проявляется чувство гонимого эмигранта и оскорбленного outlaw⁵⁶. Маркс мог иногда поддаться (например, при защите Парижской коммуны) революционному настроению, но и тут он сильнее. Раздражение Бакунина выдает его слабость.

Бакунин — революционер. Маркс — политик и тактик. Маркс более добросовестен. Бакунин разгадал Нечаева лишь тогда, когда его друзья взбунтовались и разразился скандал; точно так же в 1848 году в Праге Бакунин играл в революцию. В этом отношении совершенно прав Герцен. С ним согласен был и Кропоткин, а также Лавров, сторонники которого не могли ужиться с бакунинцами. Восхваляя Бакунина как человека действия, анархисты ошибались: он был дилетантом действия, его жизнь, как практическая, так и теоретическая, была собранием фрагментов. Не отрицаю, что это был гениальный человек. Я не поддаюсь аргументам, высказанным против него Марксом, а тем более Энгельсом и другими; но не могу не признать

правоту Маркса в сравнении с Бакуниным: Маркс лучше Бакунина понимал демократизм и способы его осуществления. Бакунинский революционизм и анархизм — это свобода русского казака, лжегероя, как его правильно характеризовал Верещагин, казака, который весьма плохо проявил себя в русско-японской войне. Применительно к условиям России Бакунин верит в разбойника типа Пугачева и Разина, а в европейских условиях — в «люмпен-пролетариат».

Бакунин, который хотел переделать мир с самих его основ, остался на всю жизнь наивным фантастом: его сторонник Кафьерио оставил ему свое наследство, Бакунин хотел организовать в Италии восстание и купил возле Локарно виллу, намереваясь прокопать из нее тоннель в Италию, чтобы анархисты могли пробираться туда незамеченными...

На счет этой наивности можно отнести и его антисемитизм, который иногда проявлялся им в отношении Лассалья и Маркса.

Нельзя не упомянуть и тот факт, что Бакунин, особенно во второй свой европейский период, жил в романских странах, в то время как Маркс — в Англии: оба они невольно формировали свое видение будущего и организации общества по большей части на основании впечатлений, полученных из их окружения. Оставаясь повсюду, куда только его ни заносило, бесприютным иностранцем, Бакунин предпочитал бывать в окружении малоорганизованных рабочих, с которыми он считался. У Маркса же был опыт жизни в Англии и Германии.

Поэтому и Парижская коммуна оказала на Бакунина совершенно иное воздействие, чем на Маркса.

Наконец, следует учесть и его беспокойную, поистине кочевую жизнь в Европе, которая в значительной мере делает понятным бакунинский анархизм; Бакунин сам это часто ощущал; в 1866 году он назвал себя и Герцена «одинокими гордецами».

Бакунин оказал на русскую оппозицию сильное влияние, способствующее развитию к революции и особенно к терроризму. Молодые поколения шестидесятых и семидесятых годов придерживались Бакунина, а не Герцена. В 1872 и в 1873 годах в Швейцарии в Цюрихе побывало много сотен русских студентов, молодых и постарше, многие из них стали бакунинцами и распространяли бакунизм в России.

Любопытно, как бакунинская нереалистичность соединяется с реализмом в России. «Уничтожающая критика» Писарева становится сверхразрушительной, нигилистическое слово превращается в революционное действие. «Слово и дело» все больше становятся революционными лозунгами.

Нигилизм Бакунин понимал совершенно иначе, чем Герцен, не как бунт Байрона, а по-бланкистски. В ответ на сетования Герцена Бакунин защищает практическую деятельность нигилистов, хотя и отмечает наличие у них колебаний, разногласий, даже отвратительных эксцессов и грязных скандалов, но это, по мнению Бакунина, явления, которые сопровождают незавершенное дело и служат свидетельством того, что молодое поколение стремится создать новую мораль. Хотя Бакунин принадлежит к старшему поколению, он относит себя к тем, кто ищет новую мораль, и сам верит, что он ее окончательно создал.

Несмотря на это, бакунинская тактика в России не нашла применения, кроме попытки Нечаева и Чигиринского деревенского бунта (см. § 111в).

Бакунин не внес существенного теоретического вклада ни в формулировку социализма, ни в формулировку анархизма, но его практический пример оказал влияние не только на практиков, но и на теоретиков. Этим можно объяснить то обстоятельство, что такие люди, как Кропоткин, Черкезов и другие, считали Бакунина своим учителем, довольно долго он привлекал даже Тургенева. Как человек Бакунин был добродушным, но наивным и легкомысленным, недисциплинированным*. Он последовательно стремился к осуществлению своих идеалов, был способен на действия, рисковал жизнью, чем заслужил определенное признание, в противовес своим нерешительным (Герцен) и расчетливым (Маркс) противникам. В этом смысле и Анненков назвал его «отцом русского идеализма». Здесь мы не высказываем окончательного суждения об анархизме, так как следует еще познакомиться со сторонниками Бакунина.

* Неразборчивость Бакунина бывала вопиющей, достаточно напомнить приведенный Герценом факт, когда новое парижское правительство дало Бакунину 3000 франков, чтобы удалить его из Парижа в Германию, где он мог бы продолжать свою революционную деятельность. Биографы Бакунина не отрицают этого факта.

Глава пятнадцатая

РЕАЛИЗМ И НИГИЛИЗМ. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ И ДОБРОЛЮБОВ — ПИСАРЕВ

I § 95

Между тем как в Европе работу Белинского продолжал Герцен и с 1850 года своим не стесняемым цензурой пером оказывал литературное воздействие на прогрессивную и радикальную Россию, внутри страны Белинский нашел себе преемника в лице Николая Гавриловича Чернышевского. Литературный дебют писателя состоялся в 1853 году. С 1854 года он сотрудник «Современника» — периодического издания, основанного Пушкиным и с 1847 года выпускаемого поэтом Некрасовым. В ответственные и тяжелые времена после поражения России в Крымской войне он стал литературным и политическим лидером молодого поколения. Молодой писатель был неудержим, пользуясь относительной свободой для творчества в начальные времена царствования Александра II. Его литературные произведения с 1853 по 1863 год составляют одиннадцать объемистых томов, хотя как раз год освобождения крепостных и последующая эпоха реформ не были для Чернышевского и его органа столь уж благодатными в плане свободы. Напротив, правительство и даже многие либералы посчитали его направление опасным, поскольку среди молодежи — и в значительной мере благодаря влиянию Чернышевского — возникло сильное политическое брожение, которое в 1861 году вылилось в студенческие беспорядки, возникшие как протест против реакционной политики

в сфере образования. Первой жертвой репрессий в 1861 году стал сотрудник Чернышевского по «Современнику» М. И. Михайлов*, поэт и переводчик. В следующем году «Современник» был закрыт на восемь месяцев, а его издатель арестован; в дальнейшем, в период польского восстания, реакция уже не могла с ним примириться. После двух лет предварительного заключения Чернышевский в тридцатипятилетнем возрасте был осужден на четырнадцать лет каторги в сибирских рудниках⁵⁷ с последующим пожизненным поселением в Сибири, что сопровождалось принятой в подобных случаях комедией церемонии гражданской казни. Причины столь сурового приговора все еще неизвестны. Ведь все сохранившиеся труды Чернышевского проходили цензуру, поэтому можно только предполагать, что он был осужден за нелегальные произведения или за секретную революционную пропаганду. Полиция фактически предъявила доказательства такого рода вины, побудив двух сомнительных в моральном отношении субъектов (один из них был племянником Костомарова) дать показания, что Чернышевский писал-де секретные прокламации и намеревался их отпечатать. Министр юстиции предъявил суду памятную записку «Относительно литературной деятельности Чернышевского» — и это явилось достаточным основанием для осуждения**.

* Как предполагаемый автор прокламации «К молодому поколению» он был выслан в Сибирь, где и умер в 1865 году.

** Подробной биографии Чернышевского пока нет, и мы немного знаем о нем как о человеке и о его глубоко личных отношениях со своими друзьями и семьей. Нам недостает и детальных сведений о его работах как писателя и политика. Он родился в Саратове в 1828 году и провел в этом городе ранние годы своей жизни. Чернышевский происходил из неаристократической семьи священника, и поначалу его отец намеревался готовить его к клерикальной профессии, но в силу того, что у него обнаружился безусловный талант к литературной и научной деятельности, он в 1846 году поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. Уже в юношеском возрасте Чернышевский показал себя как вдумчивый читатель и практический филолог, знакомый со многими древними и современными языками. Кроме поэзии и Библии молодой человек интересовался в основном историческими произведениями, трудами Раумера, Шлоссера и других. В Петербурге Чернышевский присоединился к литературному кружку И. И. Введенского, который и приобщил юношу к чтению Белинского. Он также изучал немецкую философию и познакомился с работами французских социалистов. В 1850 году Чернышевский вернулся в родной город как учитель гимназии, где и повстречался с историком Костомаровым, отбывавшим ссылку в Саратове. В 1853 году Чернышевский женился и вернулся в Петербург, в том же году начал сотрудни-

В своем философском развитии Чернышевский стоит предельно близко к Герцену и Бакунину, поскольку так же, как они, был учеником Гегеля и Фейербаха. Правда, для него Гегель был меньшим авторитетом, чем для Герцена, — Чернышевского в куда большей мере следует считать фейербахианцем. От Гегеля он взял в первую очередь идею развития, в то время как влияние Фейербаха оказалось для него определяющим. Кроме того, подобно Герцену и Бакунину Чернышевский многое взял у Конта и французских социалистов, на формирование его взглядов особое воздействие оказали Луи Блан, Фурье и Прудон. В значительно большей степени, чем оба эмигранта, он воспринял идеи английских мыслителей. Вообще, Чернышевский своеобразен в том, что он учился и у англичан, как у философов, так и у социалистов и политэкономов. Знакомство с Бентамом и Миллем укрепило его позитивистские воззрения, сделало его утилитаристом, он прочитал работы Оуэна, в области экономической науки, кроме Милля, всегда признавал авторитетами Адама Смита, Рикардо и Мальтуса. Следует также заметить, что Чернышевский глубоко проник в труды Бокля, писавшего на исторические и философско-исторические темы, — они в высшей степени интересовали русского мыслителя. Он также читал Вико, предшествующих и последующих ему историков и философов истории, среди которых особое внимание уделял Гизо.

Чернышевский уделял значительно больше внимания по сравнению с Герценом и Бакуниным литературе своей страны, особенно когда был еще достаточно молод. В университете он погрузился в изучение трудов Белинского, и как раз в те годы, когда его ум был предельно восприимчив к новому, в не меньшей мере влияли на него и работы Герцена. Поэтому умственный настрой Чернышевского отличался от такового у Герцена и Бакунина. Русская литература (Гоголь, равно как Белинский и Герцен), английские влияния,

часть в «Современнике» и посвятил всю свою творческую энергию этому изданию. О ссылке Чернышевского в Сибирь уже говорилось. Совсем мало известно о его жизни там. Друзья несколько раз (в 1871, 1873 и 1875 годах) пытались его освободить, но безуспешно. Лишь в 1883 году ему было позволено вернуться в Россию. Через посредничество либерального журналиста Николадзе правительство вступило в переговоры с Комитетом революционного общества «Народная воля» с целью избежать эксцессов на коронации Александра III, и одним из условий со стороны революционеров было освобождение Чернышевского. Вследствие этого он в 1883 году был переведен в Астрахань, хотя поначалу предполагалось, что он сможет сразу вернуться в Саратов. Туда он смог переехать только в 1889 году и через несколько месяцев умер в возрасте шестидесяти одного года.

тот факт, что Чернышевский исходит не столько, как его предшественник, из Гегеля, а ориентируется непосредственно на Фейербаха, — все это определило своеобразный характер его философского мировоззрения. В гораздо большей мере, чем Герцен и даже Бакунин, он стал позитивистом в контовском смысле, «реалистом», как принято было говорить в России. Он последовательно проводил работу по освобождению от иллюзий, начатую Герценом, отворачиваясь от немецких идей и поворачиваясь лицом к российским фактам. Вместе с Белинским он признавал реализм как противоположность романтизму, боролся с сентиментальностью во всех ее формах, стремился к правильному пониманию мотивов человеческого поведения. И еще мы должны иметь в виду то, что Чернышевский оставался в России, где в качестве публициста он постоянно находился в контакте со своими русскими друзьями и оппонентами. По этой причине Чернышевский, если можно так выразиться, был больше русским, чем Герцен и Бакунин. Русская повседневная жизнь и вообще условия жизни в отечестве представляли для него главный интерес.

Кроме того, в противоположность Герцену Чернышевский был в философских вопросах более последователен и постоянен. В университетские годы и в начальный период изучения Фейербаха он все еще оставался верующим, но в конце концов Фейербах победил церковную веру и в дальнейшем — где-то около 1850 года — Чернышевский стал убежденным позитивистом и материалистом. Он не выразил ни малейшего намерения вовлечься в метафизические прения, которые столь увлекали Герцена и к которым тот вновь и вновь возвращался в своих сочинениях. И Чернышевский старался избавиться от иллюзий, но, как только это происходило, данный вопрос становился для него решенным раз и навсегда.

Это всего лишь самая общая характеристика мировоззрения Чернышевского, которая должна наполниться конкретным содержанием по мере изучения его произведений. Правда, мне надо было бы повторить, что в случае Чернышевского мы имеем дело с человеком, который так мало говорит о себе прямо и который в гораздо меньшей степени, чем другие, раскрывает себя косвенно; отсутствие добротной биографии в данном случае ощущается особо остро.

Начнем мы, пожалуй, с изложения философии Чернышевского. Мы поступим в духе самого Чернышевского, считавшего, что практическая жизнь человека и другие виды его активности в большой мере определяются его общим мировоззрением.

Даже название основного его философского труда — «Антропологический принцип в философии» (1860) — указывает на фе

хианство автора. Дабы избежать обвинений со стороны цензуры, Чернышевский не упоминает имени Фейербаха, но содержание его книги в достаточной степени показывает, что, как он однажды написал в письме из Сибири, он знал Фейербаха почти наизусть.

Как в гносеологическом, так и в метафизическом плане Чернышевский в полной мере воспринял антропологизм Фейербаха. Человек, как чувствующий организм, для Чернышевского является высшей реальностью. Подобно Фейербаху, Чернышевский сочетает рационализм с сенсуализмом. И, подобно своему немецкому наставнику (которого он в данном отношении даже превзошел), игнорирует эпистемологический критицизм.

Специальное изучение этого предмета смогло бы показать нам многие моменты сходства между учеником и наставником.

В то же время между ними есть и различия, которые в большой мере определяются недостаточной степенью критицизма у Чернышевского*. Самый главный вопрос в этом плане следующий: как можно квалифицировать позиции Чернышевского с гносеологической и метафизической точек зрения.

Чернышевский говорит о себе как о материалисте, для приверженцев и противников его доктрина и определяется как материалистическая. Он писал: «Философия видит в нем [человеке. — *Ред.*] то, что видят медицина, физиология, химия; эти науки доказывают, что никакого дуализма в человеке не видно, а философия прибавляет, что если бы человек имел, кроме реальной своей натуры, другую натуру, то эта другая натура непременно обнаруживалась бы в чем-нибудь, и так как она не обнаруживается ни в чем, так как все происходящее и проявляющееся в человеке происходит** по одной реальной его натуре, то другой натуры в нем нет»⁵⁹.

Я выбрал именно эту цитату из работы, чтобы показать материализм и философскую аргументацию Чернышевского *in nuce*⁶⁰: Чернышевский — материалист *sans phrase*⁶¹, материалист в духе Герцена и Бакунина, то есть прежде всего он отрицает существование бессмертной души. Чернышевский признает различие между так называемыми материальными и моральными*** феноменами в челове-

* Взять, например, хорошо известное выражение: «Der Mensch ist, was er ist» («Человек есть то, что он ест» (*нем.*)). Чернышевский истолковывал это следующим образом: «...питание и ощущение так тесно связаны между собой, что характером одного определяется характер другого»⁵⁸.

** Текст воспроизведен дословно: в оригинале «происходящее <...> происходит».

*** Чернышевский здесь следует французской терминологии, употребляя «моральное» в значении «духовное».

ке, но он настаивает, что подобные различия вовсе не подрывают единства природы. Чернышевский был убежден, что единство физиологического и психологического может быть проиллюстрировано и объяснено аналогией с тремя состояниями воды. «В этих трех состояниях одно и то же качество обнаруживается тремя порядками совершенно различных явлений, так что одно качество принимает форму трех разных качеств, разветвляется на три качества просто по различию количества, в каком обнаруживается: количественное различие переходит в качественное различие»⁶².

Здесь мы еще раз можем убедиться, что материализм Чернышевского — это так называемый вульгарный материализм: Он всегда подчеркивает единую природу человека. Любой вид активности — это активность единого и неделимого человеческого существа, или же целостного организма «с головы до пят»*. Или же активность его специального органа, причем данный орган должен изучаться в его естественных связях со всем организмом. Тем самым для Чернышевского психология — всего лишь ветвь физиологии.

В полном соответствии с такого рода материализмом Чернышевский учит, что эгоизм является подлинным мотивом каждого действия, каким бы утонченным оно ни представлялось.

Но сначала задержимся на рассмотрении метафизического и гносеологического вопроса. Фейербах, когда он отказался от своего первоначального спинозизма, трактовал монизм в значительно менее материалистическом духе, чем Чернышевский, по крайней мере, как позитивист он не приходил к окончательному решению данной проблемы. Чернышевский в большей степени опирается на Спинозу, чем это было присуще Фейербаху. Восприняв монизм Спинозы, он трактует его в чисто материалистическом смысле и с большей решительностью, ибо не признает метафизической неопределенности позитивизма. Для Чернышевского законы природы равно применимы и к области психического. Психические процессы являют собой процессы органические, последние же, в свою очередь, — это не что иное, как часть проявлений закономерностей природы, единой и неделимой.

Я не буду пытаться отвергнуть материализм, равно как и не намерен проверять аргументацию Чернышевского. Слабость ее очевидна. Чернышевский никогда углубленно не задумывался над философскими проблемами. Его психологии и эпистемологии недостает точности, его труды содержат ряд бесчисленных противоречий, где мысли сталкиваются одна с другой и с общими принципами. Мате-

риализм для него — предмет веры и политическая программа, и именно поэтому его сочинение стало программой действия радикальной молодежи. Безрассудная смелость, независимый тон, энергия убеждения во имя науки, нежелание считаться с чем бы то ни было в официально признанной метафизике — все это способствовало литературной и политической победе Чернышевского в дискуссии по поводу его сочинения.

Мировоззрение Чернышевского стало опорой реализма шестидесятников, для обозначения которого Тургенев ввел слово «нигилизм». Либералы, равно как и консерваторы, выступили против этого реализма. Профессор Киевской духовной академии Юркевич, отвечавший Чернышевскому как профессиональный философ, легко вскрыл слабость крайнего сенсуализма и материализма, он же обнаружил существенные ошибки в деталях. Юркевич имел достаточно оснований, чтобы протестовать и против общего тона работы Чернышевского. Владимир Соловьев попытался восстановить доброе имя Юркевича и оправдать большинство из аргументов его критики Чернышевского, хотя и без особого успеха. Юркевич слишком явно защищал теологию и теократию. Если психология и эпистемология Чернышевского и содержала ошибки, то это не доказывает, что идеи Юркевича по данному поводу были правильны. Хотя Юркевич не без помощи Каткова был назначен профессором Московского университета, его сентиментальные рассуждения о роли сердца и тому подобные романтические философские пережитки не могли противостоять нараставшей волне нигилизма. Собственные атаки Каткова против Чернышевского, точно так же, как и нападки со стороны либералов, носили чисто политический и литературный характер; если рассматривать общую тенденцию, то Чернышевский превосходил противников и заставлял их своими отповедями почувствовать это превосходство. Конечно, он не особо заботился о надлежащем обосновании своей философии, но его оппоненты ясно показали несостоятельность своих аргументов и целей и то, что Чернышевский в борьбе с ними имел преимущество и... правоту.

Философия Чернышевского и его литературная деятельность обладали всеми чертами просветительской философии, причем воинственной философии Просвещения накануне Французской революции. Чернышевский сознательно революционизировал людей, желая продолжить и углубить революцию, начатую Петром Великим. В российских делах Петр являлся для него идеалом. Если философским и политическим образом для него было французское Просвещение и его материализм, то своим литературным наставником он считал Лессинга.

* «С ног до головы» — по-русски.

Чернышевский намеревался стать современным Аристотелем, учить не только Россию, но и все человечество. В полном соответствии с духом Просвещения он планировал выпустить несколько энциклопедических трудов, в которых освещались бы идеи и материальное и духовное развитие человечества, причем они должны были представлять собой некоего рода единый кодекс или Библию. Итоговая энциклопедия «Знания и жизни» должна была выйти по-французски и служить потребностям всего человечества.

В соответствии со взглядами Чернышевского, просвещение было первоочередной задачей для России, культуру которой он, подобно Чаадаеву, оценивал весьма низко. Россия, говорил он, имеет армию в полтора миллиона солдат и смогла бы завоевать Европу, как это сделали когда-то гунны или монголы, но это все, что она смогла бы. Для него опять же, как и для Чаадаева, истинный патриотизм, по примеру Петра Великого, насаждавшего просвещение, заключается в просветительской деятельности. Запад нуждается в науке, Россия же — в просвещении; вследствие этого Чернышевский считал своей миссией публицистику, а публицист — это «не профессор, а трибун или адвокат»⁶³.

Чернышевский не считает, что просвещение представляет собой пропаганду культуры, воспринятой с Запада, он осуждает Герцена за желание осуществить «Kulturträgerei» — просвещение для него значит отрицание ложного мировоззрения и создание новой цивилизации на материалистической основе. Хотя немец (Фейербах) обосновал этот материализм, но русский станет его универсальным Аристотелем. При всем реализме в этом взгляде есть нечто от мессианизма популяризатора, даже если мы будем трактовать его в духе Гегеля и Фейербаха, каждый из которых провозгласил свою философию итогом человеческой мысли.

Чернышевский часто называет себя рационалистом. Это слово он употребляет, согласно французскому пониманию, в смысле разумности, но оно может обозначать и рационализм в понимании восемнадцатого века — то есть непоколебимую веру в разум; чувство и жизнь души при этом программно отрицаются (теоретически!) как «романтизм» и «сентиментальность». Рационализм Чернышевского догматичен в том смысле, в каком употреблял это понятие Кант.

Чернышевский воспринимает философию Фейербаха совершенно некритически — он просто верит в него.

Чернышевский не относился к кантовскому субъективизму так же серьезно, как его русские предшественники, он просто отбрасывает эту «метафизическую галиматью» и переходит к повседневным

вопросам; но вместе с субъективизмом он отбрасывает и критицизм — то есть в своей вере в Фейербаха он выступает не только как объективист, но и как некритический объективист.

§ 96

Этическим следствием признания «антропологического принципа» стало для Чернышевского, во-первых, признание детерминизма как в жизни индивидуума, так и в жизни общества и в истории, а, во-вторых, провозглашение эгоизма основой этики.

Все это не было в 1860 году чем-то новым в философии и этике; но Чернышевский и этим взбудоражил своих русских современников. Он не исследует, в сущности, ни проблему свободы воли, ни проблему эгоизма, напротив, сразу видно, что эти проблемы ему совершенно чужды; сочинение Милля об утилитаризме он не мог знать до 1861 года (оно как раз и вышла в этом году), но, хотя бы из трудов Бентама, не говоря уже о Канте, и из работ по этике до Фейербаха, он мог понять, насколько нелегки эти проблемы. Да к тому же проблемы эгоизма, и особенно «разумного эгоизма», который, собственно, рекомендовал Чернышевский, анализировал с психологической стороны уже Юм, причем настолько ясно, что с научной точки зрения теория крайнего эгоизма в 1860 году была уже анахронизмом.

(Следует отметить, что я здесь обращаюсь к таким скептикам и ультраэмпирикам, как Юм и Милль, а никак не к Юркевичу!)

Что касается психологического и гноселогического обоснования, то доктрина, согласно которой человеческие действия детерминируются единственно эгоизмом, вовсе не безоговорочна и мы можем найти даже в работах Чернышевского места, где подобного рода утверждения модифицируются утверждениями типа: любовь также присуща природе человека, а неэгоистическая, незаинтересованная, прямая приязнь к ближнему своему — прирожденная характеристика человека. В разделе о Белинском («Очерки гоголевского периода русской литературы», 1855) содержатся явные и острые обличения эгоизма. Конечно, даже в данном произведении эгоизм считается прирожденной характеристикой, но в той же мере прирожденными считаются также любовь и благожелательность; человеческое же существо, которое действует исключительно из эгоистических расчетов, со всей определенностью клеймится как противоестественное чудовище.

Чернышевский восхваляет цыпленка, потому что тот не использует своего преимущества и поэтому по природе своей благороден. Или мы читаем у него: «Положителен только тот, кто хочет быть вполне человеком: заботясь о собственном благосостоянии, любит и других людей (потому что одинокого счастья нет); отказываясь от мечтаний, не сообразных с законами природы, не отказывается от полезной деятельности»⁶⁴.

Чернышевский, подобно Бентаму, устанавливает традицию максимального количества людей, которым должен служить индивид: общечеловеческие интересы он ставит выше национальных, интерес науки — выше интересов отдельного сословия, наконец, интерес государства измеряет интересом большинства граждан. Однако соотношение альтруизма и эгоизма этим еще достаточно четко не определено. При рассмотрении проблемы свободы материалистический детерминизм ведет Чернышевского к отрицанию свободы воли, причем данное отрицание основывается на общем отрицании существования воли (или, скорее, «хотения», как в данном случае говорит по этому поводу более конкретизированным языком Чернышевский). Ранее мы читаем в «Антропологическом принципе», что действия человека можно объяснить, если исходить из его воли, причем говорится о склонности делать добро или зло. Но ведь антропологический принцип учит нас, что и хорошее поведение, и злые поступки не производны от какого-либо морального (то есть психического) или материального факта или даже комбинации этих фактов. «Хотение» было тут просто субъективным «впечатлением, которым сопровождается в нашем сознании возникновение мыслей или поступков из предшествующих мыслей, поступков или внешних фактов»⁶⁵.

Я хорошо знаю, что еще до Чернышевского предпринималась попытка свести волю к интеллекту (Герbart), но Чернышевский не принимает это к сведению. Для него вмешательство воли в дела мира, частью которого является организм, представляется неприемлемым, ибо оно нарушило бы принцип детерминизма; воля в силу этого представляется ему всего лишь субъективным «впечатлением»(!), разновидностью иллюзорного эпифеномена самого интеллекта, равно как и эпифеномена определенного действия и внешних связей между вещами, внешних фактов. И все же мы должны спросить: как возникают мысли и действия и как «хотение» сопровождает «внешние факты»? Однако все проблемы, касающиеся сознания в целом и отдельных видов психической деятельности, Чернышевским попросту игнорировались. Более того, в своем материализме он прошел лишь полпути: для него затруднительным

представлялся лишь вопрос о воле, детерминировать же движение мыслей труда для него не составляло! А ведь, по крайней мере, его учитель Милль был куда более последователен в поиске ответа, то же можно сказать и о Шопенгауэре, да и обо всех, кто сознательно занимался данной проблемой.

Установить принципы этики на твердых теоретических основаниях с помощью тонкого эпистемологического критицизма — одно дело, морально жить и практически работать на благо ближнего — совсем другое. Часто говорилось, что Чернышевский и все его последователи в шестидесятых годах были эгоистами в теории и величайшими идеалистами на практике. И это действительно так. Когда мы видим Чернышевского за работой, когда мы представляем его занятым денно и нощно, у нас возникнет мало сомнений относительно подлинной природы его «в полной мере пригодной полезности» (как он сформулировал свои взгляды в «Антропологическом принципе»), и мы можем понять, почему его эгоизм должен быть «разумным». Оппоненты Чернышевского мобилизовали все аргументы, которые с давних пор выдвигались против гедонизма, но именно Чернышевский менее всего был гедонистом и эпикурейцем в том смысле, в каком его упрекали. Чернышевский ненавидел моралистические проповеди и инертную сентиментальность альтруистов на словах. Он хотел одного — делать хоть что-то для своих ближних, работать для их пользы. Указанный «ближний» вовсе не был для него абстракцией, он принадлежал к определенной социальной организации, о градации оценок которой говорилось выше; ради такого индивида и вместе с ним и следовало бы работать. Этика Чернышевского социальна по самому своему определению. Для него полезный труд — цель любого вида активности, и именно это побуждает его признать, что каждый человек должен трудиться для себя, что никто не должен заставлять другого работать на себя и вместо себя. Этика Чернышевского не просто социальна, но социалистична, его же концепция практической и активной любви коммунистична, поскольку он исходит из естественно данного равенства всех людей (то есть для него — всех человеческих организмов). Материализм — это этический и социополитический коммунизм, он сводится к равенству прав всех людей, по самой своей природе организованных и ведущих совместную жизнь. Любовь к ближним и любовь к самому себе, свойственные человеку от природы, ведут на этом материалистическом основании к равноправию. Указанное равноправие Чернышевский трактует последовательно и всеобщим образом для всех областей социальной жизни в социалистическом и даже в коммунистическом духе. Его коммунизм не останавливается

даже перед семейной жизнью и браком. «Мое белье — твое белье, моя трубка — твоя трубка, моя жена — твоя жена» — утверждал Рахметов в романе «Что делать?»...⁶⁶

Свой первый роман «Что делать?» Чернышевский написал в петербургском каземате; книга вышла в 1863 году и стала своего рода программой для молодого поколения радикалов — сыновей, выступивших против своих отцов. Тургенев в «Отцах и детях» анализировал нарождающийся нигилизм. Чернышевский в романе «Что делать?» создал евангелие нигилизма, уже вступившего в действие. Это признал Кропоткин и все, кто хорошо знал обстановку шестидесятых годов, — молодежь следовала не столько философским основам программы, сколько тому примеру, который она нашла в «Что делать?».

Можно себе представить, каково было воздействие этого романа, созданного во время судебного разбирательства, ведь хотя бы поэтому он должен был оказать сильное влияние на радикальную молодежь; даже противники Чернышевского не могли не признать, что это произведение, принадлежащее перу узника, было значительным поступком: вот здесь, сейчас, получите то, что я хочу сказать! Чернышевский не мог дать бесчисленным официальным и неофициальным инквизиторам более сильного и гордого ответа, чем он дал в своем романе.

Реалисты, или нигилисты (как их окрестил Тургенев и как они затем сами себя называли), в романе «Что делать?» выступают убежденными позитивистами, материалистами и эгоистами, чьи принципы Чернышевский, следуя Фейербаху, изложил абстрактно в своих предыдущих литературных эссе. В «Что делать?» мы видим, как они действуют в соответствии с этими принципами. Они не ученые, но люди, мыслящие научно, то есть обязанные мыслить научно и философски; они хорошие наблюдатели и способны приходить к логическим заключениям относительно того, что наблюдают. Истина реальных фактов и позитивного знания применяется ими и в моральной сфере. Они настойчиво осуществляют принцип «отказа от иллюзий», которого требовал Герцен, не исключая из этого и эмоциональной жизни; любого рода поза для них отвратительна; естественность, простота, скромность, правдивость — девиз их жизни. Вследствие этого они мало говорят и предпочитают бы вместо этого действовать или учиться, они много дискутируют друг с другом, обсуждая в основном философские и социально-политические принципы. Тот или иной человек из их среды может довести свой реализм до крайности, но в целом это люди, которые работают ради себя и ради своих ближних и которые — пожалуй, можно сказать и

так — то лучшее, что до сих пор требовалось церковью и обществом в виде большого исключения, считают само собой разумеющимся и соответственно поступают в практических жизненных делах. Они с легкостью разбираются в самых сложных вопросах и положениях.

Так что же все-таки делать? Построить коммунистическое общество на социалистических началах; чтобы устройство общества отвечало идеалам Фурье, — этих идеалов можно достичь благодаря кооперативам à la Луи Блан и воспитанию людей согласно планам не только Фурье, но и Оуэна.

Жена Лопухова Вера находит удовлетворение в организации производственного кооператива белошвеек, а ее муж не только поддерживает ее в этом социальном устремлении, но, когда узнает, что его жену любит философ Кирсанов и, в свою очередь, любим ею, добровольно покидает сцену. Лопухов симулирует самоубийство, перебирается в Америку. Его жена, по закону уже свободная, будучи извещена о местопребывании и намерении Лопухова, выходит замуж за Кирсанова. Как только Лопухов убедился, что смог преодолеть любовь к Вере, он возвращается в Петербург, женится на подруге своей бывшей жены. И эти две семьи в дальнейшем живут душа в душу.

Сюжет романа не только прост, но и слаб: вопреки принципам реализма, в нем мало действия и слишком много разговоров; самые важные переживания героев не анализируются, — а это тоже плохая рекомендация для реалиста; социалистическое устройство общества изображено в снах; можно было бы сделать и другие эстетические упреки роману. Главный интерес автора сосредоточен на «избирательном сродстве», по выражению Гете, и на изображении реалистов, то есть нигилистов. Молодое поколение роман привел в восторг, у остальных, не только у консерваторов, вызвал раздражение и возмущение: даже Салтыков довольно двусмысленно (причем в журнале Чернышевского) сравнивал нигилисток с дамами полусвета, а нигилистов — с государственными титулярными советниками. Литературные дебаты о нигилизме превратились в открытую борьбу.

Женский вопрос и, особенно, проблема отношений между мужчиной и женщиной уже давно волновали умы. Собственно, вся новая литература посвящена этому вопросу. Руссо, Лессинг, Гете, Байрон не только размышляли об этой проблеме, но и буквально жили ею. В России в сороковых годах была в моде Жорж Санд, но уже Пушкин понял эту проблему смело и оригинально, создав свою Татьяну. Полинька Дружинина не хочет принимать ту жертву, которую предлагает ей муж, остается с ним, простившим ей любовь к молодому, пламенному и романтичному Галицкому и ее провинность, но

потом умирает от чахотки (Дружинин придерживается канвы романа Жорж Санд «Жак»). Точно так же и Герцен заставляет несчастного мужа погибнуть от пьянства. Тургенев, Гончаров, Островский тоже занимались этой проблемой до Чернышевского; до него было много попыток разрешить ее, но он в качестве социалиста должен был уделить ей серьезное внимание, его подталкивали к этому и его социалистические авторитеты, и единомышленники, его окружение. Михайлов был в числе первых, кто начал серьезно писать о женском вопросе. Чернышевский последовал за ним.

Русская история помнит не только образованных женщин, подобных Дашковой, но также самоотверженных жен декабристов. При Николае I жены и матери страдали от политического давления в не меньшей степени, чем мужья и отцы; женщины разделяли политические настроения мужчин и смело сыграли свою роль в революционном движении после 1861 года. Социальное положение средних слоев, и прежде всего тех, кого именовали разночинцами, стало актуальным после освобождения крестьянства, обострился и женский вопрос. В итоге либералы и радикалы вовлекались в движение за права женщин на доступ к средствам образования и заработка. Даже правительство сделало шаги им навстречу, основав в 1858 году женские курсы.

Упрек в аморальности, даже в защите «свободной любви», который делался Чернышевскому в адрес его романа, следует безоговорочно отбросить. И те, кто не может принять предложенное Чернышевским решение, должны признать: после развода и повторного брака обе пары жили в не меньшей степени морально, чем многие участники брачных союзов в либеральных и консервативных кругах того времени, — не говоря уже о дворцовой среде. В юности Чернышевский дал себе обещание остаться целомудренным до женитьбы и сдержал свое слово. Анализируя в 1858 году «Асю» Тургенева, он говорил: «Бог с ними, с эротическими вопросами, — не до них читателю нашего времени, занятому вопросами об административных и судебных улучшениях, о финансовых преобразованиях, об освобождении крестьян»⁶⁷. Это было и оставалось господствующим образом мысли нигилистов. Чернышевский сам не был эпикурейцем, наоборот, у него мы скорее находим определенный стоицизм в этом отношении.

Чернышевский хотел освободить женщину от ветхозаветной патриархальщины, превратить ее в «мыслящего человека», и тут ему показалось, что в вопросе любви между мужчиной и женщиной утилитаризм может стать надежным руководством. Возражая против теории «разумного эгоизма», Вера, еще будучи невестой Лопухова,

упрекает эту теорию в холодности, прозаичности и недостатке сочувствия; однако у эгоиста и утилитариста оказался наготове ответ для своей невесты: эта теория холодна, но она учит человека творить тепло... И спичка холодна, коробок, о который чиркают спичку, тоже холоден, холодно и дерево, но во всем этом заключен огонь, на котором человек сможет согреть еду и возле которого ему удастся обогреться. В этой теории нет сочувствия, но если люди ею руководствуются, то они перестанут быть печальным объектом пустого сочувствия. Ланцет не должен сгибаться, иначе нам пришлось бы жалеть пациента, а ему наша жалость нисколько бы не помогла. Эта теория прозаична, но она вскрывает подлинные мотивы жизни, а поэзия — только в жизненной правдивости...

Чернышевский отвергает с помощью своего героя и теорию жертвы, которая во всем ему противопоставляется; слово и понятие просто неверны, утверждает Лопухов, никто в действительности не приносит жертв, каждый действует так, как ему более приятно, жертва — это «сапоги всмятку».

Чернышевский совершенно прав, когда отрицает жертву⁶⁸; его этика — это вообще очень серьезная и благородная попытка, но, несмотря на это, сама ее основа неверна, и мы не можем принять его ответ на вопрос: «Что делать?».

Приносить жертву? — Действительно, мало кто приносит жертву в собственном смысле слова, обычно жертвы приносятся в фантазии, но все же бывают жертвы без всякого эгоизма и без всяких расчетов, тут Чернышевский как раз не прав: существуют чувства и душевные движения совершенно неэгоистические, Чернышевский просто не понимает самого себя. Но ту же ошибку допускали многие философы от Аристиппа и Эпикура до Бентама и Милля, много лучших и благороднейших людей; всем им хотелось создать эмпирическую и практическую этику, и они верили, что могут заложить ее основы с помощью теории эгоизма. Конечно, общество должно быть так устроено, чтобы не требовались жертвы, потому что, пока люди будут слишком охотно приносить жертвы, эти жертвы будут использовать в своих целях эгоисты. А требовать жертв — право на это у людей бывает очень редко!

Лопухов преодолевает в Америке свою любовь к Вере: как ему это удастся? Не говоря о том, что бегство в Америку — даже в 1863 году уже несколько затасканный прием, каким образом удалось Лопухову преодолеть свою первую любовь до такой степени, что он не только полюбил другую, но смог спокойно жить рядом со своей бывшей женой? В романе рассказано, как Вера находит Кирсанова и почему она его любит; можно понять, как неопытная девушка

могла обмануться в глубине и подлинности своей любви, но мужчина, столь пронзительный, опытный и мыслящий, как Лопухов, — и тот, значит, ошибался, когда женился на Вере? Едва ли. Иначе ему не пришлось бы бежать в Америку... Но самое главное — если мужчина и женщина сказали друг другу, что будут любить только один раз в жизни, только одного мужчину и только одну женщину, — что тогда делать? Сам Чернышевский записал в дневнике: «...я хотел бы, чтоб у меня любовь была единственная <...>»⁶⁹; а что бы сказал Чернышевский, если бы и Лопухов придерживался того же правила? Ненужная жертва? При всем уважении к утилитаризму в нем много мелочности и узости!

Чернышевский продолжал рассматривать эту проблему и в Сибире. В одной комедии (а писатель любил излагать серьезные вопросы в форме парадокса, иронии, шуток) он показал нам женщину, которая с одинаковой страстью любит двух мужчин — разрешение противоречий происходит в форме брака втроем. Сначала бросается на девушке, а другой исчезает. Но женщина заболевает и, по совету врача, предпринимает путешествие в сопровождении своего мужа. Буря на море приводит к кораблекрушению, но от беды их спасает на необитаемом острове исчезнувший ранее друг и возлюбленный. Однако история повторяется, причем в обостренных формах — ревность, отчаяние, мысли об убийстве... Представляется, что все это должно закончиться гибелью всех троих. Но почему именно так? Конфликт разрешается в супружестве трех, и ад превращается в рай. «Тройственная семья» отправляется в Европу, но в Англии эти непривычные отношения вызывают преследования — и все же после блестящей речи женщины присяжные их оправдывают. В Америке они находят приют без всяких помех⁷⁰.

§ 97

После смерти Белинского русская литература и критика в Петербурге и в Москве находились под надзором полицейской эстетики приспешников царя Николая I, совершенно выведенного из равновесия революцией 1848 года. Дружинин и Анненков, с их умеренным философским и политическим либерализмом, с их системой эстетических взглядов, сводившейся к защите теории искусства для искусства и пытавшейся найти историческое обоснование в допушкинской эпохе, не оказывали ника-

кого влияния на подрастающее поколение, на молодых людей, читавших Герцена. Анненков вывез из Европы довольно много интересного и поучительного. Дружинин приобрел себе имя публикацией в 1847 году уже упоминавшейся мною повести «Полинька Сакс». Его критические и литературные очерки были также поучительны, его исследования по английской литературе и переводы с английского языка даже обладали немалой ценностью, будучи дополнением к немецким и французским влияниям. Однако николаевская Россия, которая стояла перед катастрофой при Севастополе, стремилась к чему-то иному, чем статьи о Сэмюэле Джонсоне и о полемике английских тори со сторонниками «дидактики», иными словами — с социальными и тенденциозными писателями.

Чернышевский же своим критицизмом соответствовал философским и политическим запросам современности. Как мы уже знаем, он начал свою литературную деятельность в 1853 году и вскоре после этого проявил себя как защитник и последователь Белинского. Запрещенному имени Белинского он вернул всеобщее признание (в «Очерках гоголевского периода русской литературы», 1855), а в своей магистерской диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855) применил идеи Фейербаха к эстетике.

Чернышевский видит источник прекрасного в жизни и в действительности. Он требует, чтобы искусство не просто представляло жизнь, но и объясняло ее; функция художника — развивать человека самого по себе. «Прекрасное есть жизнь»⁷¹. Но по этим же причинам красота — если определять ее с идеалистических позиций — не может служить единственным содержанием искусства. «...Общественно-интересное в жизни — вот содержание искусства»⁷². «Прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь»⁷³. Эстетика — вспомогательная дисциплина для этики, для утилитарного принципа наибольшего блага для наибольшего количества людей, тем самым она способствует политике социального обновления. С подобных позиций учение об искусстве для искусства полностью отвергается из-за присущего ему эпикуреизма. Для Чернышевского произведение искусства — произведение труда; труд с топором является начальным моментом всего искусства; Шекспир и все художники и поэты рассматривались им с позиций их полезности: что они дали и могут дать для развития общества.

Конечно, художник не имеет дела с понятиями, как мыслитель, и пользуется своим воображением, но именно по этой причине он должен максимально приблизиться к реальности, даже допуская, что фантазия не может быть равноценна действительности. Но в той мере, в какой художник воспроизводит жизнь, стремится решить

поставленные жизнью задачи, он волей-неволей — даже оставаясь художником — обречен и думать, становиться мыслителем; в силу этого его произведение «приобретает значение научное»⁷⁴. Наука и искусство — учебник для тех, кто начинает практическую жизнь; человек, прошедший жизненную школу, сверяет с ними свой опыт.

Чернышевский вел борьбу против ложного искусства, против романтизма и идеализма, употребляя последний термин для обозначения немецкой философии со времен Канта, а также романтического искусства, воспринимавшегося прежде всего как немецкое.

Понятно, что, исходя из подобных позиций, Чернышевский считал наиболее возвышенным из искусств поэзию, ведь именно поэзия представлялась ему особенно тесно связанной с жизнью; в силу этого она не могла не быть и наиболее общепонятным из всех искусств, способным оказывать возможно большее влияние написанным и опечатанным словом. Он не считал архитектуру искусством в собственном смысле слова, невысоко оценивалась им и музыка, по крайней мере исключая песню, ибо если рассматривать ее как разновидность речи, то она служит средством выражения социальных чувств. Живопись и скульптуру он относил к сфере бездеятельных искусств, слишком неподвижных. Неудивительно поэтому, что он полной мере смог принять лишь поэзию, — ведь лишь она могла прямо отражать и интерпретировать жизнь, и в первую очередь социально-политическую жизнь. В романе «Что делать?» он показал и практический пример воплощения своей теории. Исходя из этого, мы можем понять его определение поэзии: жизнь, деятельность и чувство⁷⁵. Следует признать, что осуждаемые им романтики полностью признали бы такой девиз как собственный!

В социально-политической оценке искусства и художника Чернышевский перекликался с Платоном, ультраматериалист с ультраидеалистом — или же — романтиком, как мог бы назвать русский мыслитель греческого философа. Платон в своей «Республике»⁷⁶ подчинял искусство «жизни», и это совпадало с ходом мыслей Чернышевского. Будучи социалистом, он не хотел признавать право художника на материальное вознаграждение за свой труд и был склонен только тогда разрешать наслаждение произведениями искусства, когда человек не может заняться ничем полезным (1861).

Соответственно Чернышевский определял место отдельных художников, и в первую очередь поэтов. Подобно своему учителю Белинскому, он исключительно высоко ставил Шиллера. Среди же русских писателей Гоголь был ему значительно ближе Пушкина. Он видел в Пушкине скорее чистого поэта, чем мыслителя: его поэзия несколько бедна по содержанию и у него нет определенного взгляда

на жизнь. Со своей стороны, Гоголь в анализе русской жизни проявил четкие этические устремления, которые и мы должны будем поддержать, находясь под влиянием писателя. Чернышевский осуждал «Асю» Тургенева как образец непрактического романтизма.

Из страха перед империализмом и утилитаризмом и из-за известных преувеличений противники Чернышевского несправедливо провозгласили его эстетику и эстетику его школы враждебными искусству. Сам Чернышевский не только написал известный нам роман, но в наиболее важных для него вопросах обращался к форме искусства.

§ 98

Чернышевский отказался от литературной критики, как только за выполнение этой задачи в журнале [«Современник»] взялся его ученик и друг Добролюбов. Не только дружеские отношения учителя и ученика и их совместная работа на благо этого журнала и его сторонников, но и интересы истины вынуждают нас добавить к характеристике Чернышевского несколько слов о Добролюбове как эстетике и критике, ибо он совершенно своеобразно дополнял направление своего учителя. Поскольку Добролюбов выступал исключительно как критик, он представлял новое реалистическое направление именно с этой стороны.

Деятельность Добролюбова продолжалась недолго, но она дала богатые плоды. Он излучал вдохновенную и вдохновляющую любовь к духовной свободе, он боролся за то, чтобы внести свет в «темное царство» старой России (как это показано в его анализе драм Островского, изображавших жизнь купечества). В своем диагнозе «Обломова» Гончарова он описывал обломовщину не только как результат этой темноты и как характерную черту российской жизни в целом, но также как заблуждение тех, кто уже ведет борьбу за свет. Обломов являл собой представителя либерального дворянства, пассивного, но жаждущего действовать «лишнего человека». Эффект, производимый статьями Добролюбова, был особенно сильным потому, что он более глубоко по сравнению со своим учителем и другом знал реальную российскую жизнь, а также потому, что он обладал незаурядным сатирическим даром.

Добролюбов в противоположность «фантазмагориям восточного воображения» был воспитан на Белинском последнего периода и на Герцене; тем самым, подобно Чернышевскому и его радикальным

современникам в целом, он пришел к Фейербаху и левогегельянству. Чернышевский привлек его к своему политическому направлению и предоставил в своем журнале свободное поле деятельности. Биографией Добролюбова мы обязаны его старшему другу и наставнику, который, в свою очередь, испытывал заметное влияние со стороны своего ученика*.

Будучи материалистом и утилитаристом, Добролюбов должен был спрашивать себя: можно ли оправдать искусство в целом и литературную критику в частности, является ли занятие ими «трудом» в том смысле, какой придавал этому слову Чернышевский? В критических произведениях Добролюбова мы нередко ощущаем тревогу по этому поводу, а его ответы часто оставляют сомнения того или иного рода. В то время как поначалу его суждения о Пушкине совпадают с мнением Чернышевского, который при всем почтении к поэту отказывает его поэзии в реалистическом содержании; в дальнейшем его оценка роли поэтов, и особенно Пушкина, становится еще более строгой и резкой. Пристальный же взгляд на выводы Добролюбова ведет нас к признанию, что он, собственно, лишь хотел различить искусство и псевдоискусство. Только настоящий, подлинно великий художник имеет право на существование, поскольку лишь он один в своей творческой работе в такой степени проникается истиной жизни, что всего лишь верным воспроизведением фактов и отношений предлагает разрешение вопросов. Согласно Добролюбову, человек с обычным талантом способен претендовать лишь на служебную роль, должен и может служить лишь интересам пропаганды. Однако кто же решит, каково качество таланта и когда художника, обладающего обычным талантом, можно исключить из круга признаваемых Добролюбовым Данте, Шекспира, Байрона и Гете? Среди названных Добролюбов наиболее высоко

* Добролюбов родился в 1836 и умер уже в 1861 году. Его отец, как и отец Чернышевского, был священником (в Нижнем Новгороде), и учился он в духовной семинарии. Поскольку родители были не в состоянии оплачивать обучение Добролюбова в университете, духовной академии он избегал, поступив в Педагогический институт. Еще студентом Добролюбову пришлось, содержать осиротевшую к этому времени семью, давая частные уроки и занимаясь переводами. В 1855 году он познакомился с Чернышевским, когда последний не принял его повести и посоветовал ему оставить беллетристику вообще. Влияние Чернышевского стало для Добролюбова определяющим. В 1856 году он уже выступил как критик в «Современнике»; с конца 1858 года он — редактор критического и библиографического отделов, а затем также сатирического приложения к «Современнику» — «Свистка».

ценит Шекспира, утверждая, что его произведения составили новую ступень, новый период в развитии человечества.

Это реалистическое видение искусства не так уж сильно отличалось от взглядов романтиков; последние не могли более действенно подчеркнуть величие искусства, чем «враждебные» искусству реалисты. Если обратиться к деталям, то и здесь мы можем обнаружить точки соприкосновения. Например, Добролюбов утверждал, что естественное, природа, в психологическом плане проявляется в инстинкте, инстинкт же представляется ему всемогущей природной силой. Так, он психологически объясняет и самоубийство Катерины в «Грозе» Островского. Сам я не считаю, что инстинкт как слепая проявляющаяся сила может нам объяснить многое, не говоря уже о том, что эта теория расходится с высокой оценкой разума и образования, которую Добролюбов разделяет с Чернышевским. Здесь явно просматривается влияние философии Фейербаха с присущей ей попыткой обосновать чисто эмпирическую, материалистическую психологию.

Согласно Добролюбову (как и Чернышевскому), задача критика как пропагандиста в основном состоит в своего рода повторном восприятии художественной правды, и это приводит его к возвышению прежде всего тех произведений искусства, в которых сама жизнь обнаруживается в художнике. Если Добролюбова постоянно упрекают в том, что он был несправедлив по отношению к Пушкину, то, с другой стороны, следует подчеркнуть, что он отдал должное Гончарову. Последний значим для Добролюбова не только тем, что создал образ Обломова, критику импонирует также спокойствие и объективность писателя, его неподверженность страстям и волнениям. Склонность к ним является обломовской и возникает из стремления всегда иметь руководителя, даже в области чувств⁷⁷. Как пропагандист, Добролюбов предостерегает нас от того, чтобы судить поэтов по их теоретическим предрассудкам.

Добролюбов весьма суров в качестве критика Тургенева, герои последнего Рудин и Лаврецкий содержат в себе многое от Обломова. В то же время критик восхищается Инсаровым, хотя это в чем-то противоречит его вышеизложенным теориям. В личностном плане Добролюбов также не сошелся с Тургеневым, общение с которым наводило на него скуку, как он ему об этом открыто заявил. Со своей стороны, Тургенев в «Отцах и детях» выступил против реалистов добролюбовского типа, и все же мы не можем признать, что Базаров является прямым портретом Добролюбова, как об этом утверждалось в литературных кругах. В дальнейшем в романе «Новь» Тургенев признал поэзию Добролюбова, но его критику и его выступле-

ния против признанных авторитетов определил выражением «очковая змея»⁷⁸. Маркс же сравнивал Добролюбова с Лессингом и Дидро⁷⁹.

Следуя Чернышевскому, Добролюбов показывает, каким образом социальная среда производит достоинства и недостатки индивидов. Его эстетическая критика превращается в анализ семьи, сословий (купечества и аристократии), всего общественного устройства. Он клеймит российскую патриархальщину, которая закабалает семью, и в первую очередь женщину; он пытается показать на примере самоубийства Катерины проявление народной души, не поколебленной официальной моралью. Самодовольному купцу или аристократу он противопоставляет в качестве образца мужика, народ. В политическом отношении он осуждает в обломовщине не только аристократизм, но также и либерализм с его непрактичным образованием. «Да, все эти обломовцы никогда не перерабатывали в плоть и в кровь свою тех начал, которые им внушили, никогда не проводили их до последних выводов, не доходили до той грани, где слово становится делом, где принцип сливается с внутренней потребностью души, исчезает в ней и делается единственной силою, двигающею человеком. Потому-то эти люди и лгут беспрестанно, потому-то они и являются такими несостоятельными в частных фактах своей деятельности. Потому-то и дороже для них отвлеченные воззрения, чем живые факты, важнее общие принципы, чем простая жизненная правда. Они читают полезные книги для того, чтобы знать, что пишется; пишут благородные статьи затем, чтобы любоваться логическим построением своей речи; говорят смелые вещи, чтобы прислушаться к благозвучию своих фраз и возбуждать ими похвалы слушателей. Но что далее, какая цель всего этого читанья, писанья, говоренья, — они или вовсе не хотят знать, или не слишком об этом беспокоятся»⁸⁰.

Читателю нетрудно будет вспомнить в данном отношении анализ либерализма Бакуниным. Согласно характеристике Добролюбова, либерал представляет собой тип «лишнего человека», начинает галерею пушкинский Онегин, в дальнейшем ее продолжают герои Тургенева, а также Обломов Гончарова — и все они влачат жалкое существование и в жизни, и в литературе. Эти образованные и сверхобразованные люди страдают болезнью обломовщины, страдают от бессилия и упадка цивилизации. Добролюбов подпадает под сильное влияние руссоизма, когда он, к примеру, в Пушкине усматривает недостаток народности. Крестьянин, говорит Добролюбов, является здоровым и энергичным существом и в физическом, и в духовном отношении, совсем не похожим на слабых «лиш-

них людей». Чернышевский, несомненно, не разделял это идеализированное представление о мужике и явно мог бы отклонить его как романтическое. Да и у самого Добролюбова мы не можем обнаружить последовательности в данном вопросе: вспомним хотя бы, что и в купеческом «темном царстве», например в образе мужа Катерины, он находит «живые трупы», а эти российские купцы весьма далеки от цивилизации.

В этой своей критике и анализе литературных и социально-политических типов Добролюбов односторонен и недостаточно точен. Более того, мы можем обнаружить определенные колебания: несмотря на всю борьбу против Обломовых и «лишних людей», он почти в восторге от Станкевича. Если бы, читаем мы, во всяком обществе большинство состояло из людей, подобных Станкевичу, то не было бы никакой необходимости ни в этой пресловутой борьбе, ни в муках и страданиях, на которые так любят обрекать всех порядочных людей люди слишком утилитарные⁸¹. Утилитаристов, как свидетельствует утилитарист, следует искать в противоположном лагере!

Перо Добролюбова благодаря остроте его реалистической критики стало партийным политическим оружием. В литературной критике Добролюбова слово фактически становилось делом, — как утверждали его противники, наказуемым действием. Безусловно, кое-что из им сказанного прозвучало в боевом запале и в принципе могло бы быть не сказанным, но нам не стоит забывать и о словах и «делах», к которым прибегали оппоненты нигилистов! Добролюбов был бойцом, в этом его призвание и заслуга. В своей статье о Станкевиче он прекрасно говорит нам о том, с чем ведет борьбу: о «нелепости насильственной, натянутой добродетели, этого внутреннего лицемерия перед самим собою»⁸². Добролюбов честно вел эту борьбу. Правда, мы можем заметить в его полемике нечто от семинариста, проповедника или профессора. С периода своего обучения в духовном заведении он сохранил некоторую склонность к отшельничеству, но судил и отвергал мир — общество не с религиозной, а с политической точки зрения. Хотя мы можем узнать из его дневника, что в студенческие годы он вдохновлялся этическим примером стоиков Катона и Зенона, он сам представляет немало доказательств того, что такие образцы оказались для него непосильными. И нельзя ли в данном отношении найти в нем самые следы... Обломова?

Добролюбов философски не проработал свои принципы. Он воспринял материализм Чернышевского, не вдаваясь в более строгое исследование его оснований. Для него лично, так как он, начиная с детских и школьных лет, получил строго богословское образо-

вание и религиозное воспитание, материализм принес избавление. Добролюбов почти исключительно вырос на русской литературе, европейские философы были ему практически неизвестны; его интересовали также в большей степени практические этические вопросы (см., например, сочинение, направленное против педагогических принципов Пирогова)⁸³.

Добролюбов не мог обосновать своих политических и социалистических принципов на философском уровне. Как видно из его очерков, направленных против Кавура и в поддержку Оуэна⁸⁴, он в данном отношении полностью зависел от Чернышевского. Кроме того, его социализм являлся плодом собственного жизненного опыта. Добролюбов являл собой воплощение бедного разночинца, человека, который на себе испытал все «прелести» нищеты.

Оппоненты Добролюбова злорадно указывали на некоторые его литературные просчеты, например, что в Беранже, которым он восхищался, он не разглядел ничтожного приверженца Наполеона, и т. п. Добролюбов не дал сильных и оригинальных идей, но он был энергичным литературным пропагандистом, которого требовало время.

§ 99

Чернышевский скорее политик-практик, чем социолог-теоретик; с 1859 года он пишет для своего журнала ежемесячные политические обзоры, в которых занимается вопросами текущей политики, хотя постоянно стремится придать дискуссии широкий смысл. Это стремление весьма типично для Чернышевского; трудно сказать, было ли оно продиктовано его философскими интересами или оглядкой на цензуру.

Чернышевский не создал систематической философии истории; его основной взгляд на историческое развитие заключается в том, что история — это развитие образования, разума; процесс этого развития, прогресс, он представляет себе аналогичным росту организма человека и человечества, который у индивидуума и всего рода строго детерминирован. Эта идея органического роста настолько ясна Чернышевскому, что он даже не стремится ее подробнее обосновать. С того времени, как он познакомился с Боклем, эта идея прогресса выступает (в боклевском смысле) как история просвещения.

Чернышевский предлагает следующую всеобщую схему исторического развития: стремления лучших людей или хотя бы некоторые

их желания находят после долгих усилий поддержку в обществе; в течение непродолжительного времени общество работает над их осуществлением, но на полпути устает и не может продолжать. Наступает долгий период мертвого покоя, пока снова лучшие люди не примутся за работу; после короткого периода «благородного возбуждения» — так Чернышевский обозначает революцию — многое преобразуется; правда, эта перестройка идет вперед быстрыми шагами и нет времени думать о красоте новых преобразований.

Во время покоя, который затем наступает, лучшие люди снова устремляются к новым делам, снова наступает время работы, на смену которому приходит время покоя, и так далее без конца...

Более конкретно содержание этого исторического развития определяется как движение к коллективизму. Община была первичной формой экономической и социальной организации общества; на смену ей пришла частная собственность, которая сменяется коллективизмом согласно закону исторического развития, гласящему, что общество возвращается к своей предшествующей форме, правда, эта более поздняя форма наполняется более богатым и высоким содержанием.

Чернышевский, как я уже отметил, почерпнул у Гегеля самое понятие развития; в романе «Что делать?» работа ради развития индивидуума и общества изображается как подлинное счастье. Чернышевский воспринял у Гегеля и закон развития, но модифицировал его в смысле *ricorsi*⁸⁵ Вико: как мы видели, развитие идет медленно и постепенно, однократной окончательной революции Чернышевский не принимает; происходит только приближение к идеалу.

Его идеи весьма наглядно воплощены в романе «Что делать?». Чернышевский изображает в своих персонажах различные степени совершенства, и мы видим, как в условиях существующего буржуазного общества осуществляются — также в различной степени — социалистические планы: Чернышевский представляет нам целую шкалу характеров, способных в большей или меньшей степени проводить в жизнь верные принципы, — автор принимает их всех, но на высшую ступень ставит идеальную фигуру Рахметова.

Попутно Чернышевский затрагивает отдельные факторы развития: так, в одном месте он оспаривает мнение Бокля о том, что климатические условия не имеют значительного влияния; в другом месте — отвергает решающее влияние моментов расовых и т. п.

То, что Чернышевский недостаточно разработал философию истории, отчасти объясняется его рационализмом. Он ближе к Фейербаху, чем к Гегелю, и к тем рационалистам, у которых еще не пробудилось понимание смысла истории. Вся аргументация Черны-

шевского не исторична, а логична и рационалистична. Чернышевский придерживается старого, догегелевского и доконттовского, миропонимания, когда еще не была четко сформулирована идея развития. Отчасти тут можно указать на материалистические представления об индивидуальном и социальном организме, согласно которым прогресс и история понимаются как органический и физиологический рост.

В своей полемике с Чичериным (1859 год) Чернышевский придерживается того мнения, что каждый ученый — живой человек и потому может и должен отстаивать в научной работе убеждения, которые представляются ему правильными. «Не проводить убеждений могут только те, которые не имеют их»⁸⁶. Чернышевский страстно отвергал исторический метод Рошера и имел на это все основания, поскольку данный метод весьма сомнителен. Он проводил различие между «теорией предмета» и его историей; допускал, что это две отрасли знания, «чрезвычайно тесно связанные между собой»⁸⁷, но не пытался более глубоко исследовать данную связь. Думается, он воспринял проведенное Контом различие между социологической статикой и динамикой. Из его высказываний лишь явствует, что он принимал к рассмотрению главным образом «устойчиво» существующие предметы, прежде всего настоящее, которое он уже не считал историей; последняя соотносилась им скорее с изучением отдаленного прошлого, что, конечно же, неправильно.

Тем не менее можно утверждать, что Чернышевский выражает следующий взгляд: история — это основа теории, по крайней мере в области искусства. «История искусства является основанием теории искусства»⁸⁸. Для выяснения экономических понятий сам Чернышевский использовал «гипотетический метод», который, в сущности, был не чем иным, как робинзонадой, слишком хорошо известным в политэкономии «гипотетическим» конструированием предпосылок общественного строя, в рамках которого явления должны быть постигнуты в их сущности. Чернышевский не замечает, что это абстрагирование от существующих фактов очень легко может стать не-реалистическим.

§ 100

В дополнение к тому, что было сказано выше, я считаю нужным остановиться на отношении Чернышевского к Марксу и к историческому материализму.

Мы слышали от марксистов, что Чернышевский был социалистом-утопистом и что он, несмотря на свои социалистические убеждения, был «идеалистом» в понимании социальных явлений; некоторые же марксисты утверждают, что Чернышевский был чрезвычайно близок к научному социализму и к историческому материализму.

Чернышевский, как уже было сказано, понимал историю иначе, чем Маркс; но главное различие заключалось в том, что основную движущую силу исторического прогресса и вообще человеческой жизни он видел в разуме, — хотя и не объяснял, каким образом разум или, точнее, мозг человека, изменяется и по каким законам происходит это изменение. Разум, образование, наука, мнения (терминология Чернышевского неточна и неединообразна) являются движущей силой, можно сказать движущей силой сил. В романе «Что делать?» призвание Рахметова, идеального представителя «новых людей», сформулировано таким образом: «Мало их, но ими расцветает жизнь всех; без них она заглохла бы, прокисла бы; мало их, но они дают всем людям дышать, без них люди задохнулись бы. Велика масса честных и добрых людей, а таких людей мало; но они в ней — теин в чаю, букет в благородном вине: от них ее сила и аромат; это цвет лучших людей, это двигатели двигателей, это соль соли земли»⁸⁹.

Значит, Рахметов, а вовсе не производственные отношения! В своем романе Чернышевский нашел всего восемь таких двигателей двигателей, а в историческом прошлом всего одного — Лессинга; с захватывающим восхищением изображает Чернышевский этого героя духа и показывает его значение для тогдашней Германии. «Пусть политика и промышленность шумно движутся на первом плане в истории, история все-таки свидетельствует, что знание — основная сила, которой подчинены и политика и промышленность и все остальное в человеческой жизни»⁹⁰. В духе этого высказывания Чернышевский в своих размышлениях об истории выявляет для различных стран и времен разные доминирующие силы: религию, науку, литературу и искусство, политику с журналистикой и парламентаризмом; все эти силы, а также милитаризм и экономика — обычно он называет их материальными условиями общественного бытия — могут оказаться, смотря по обстоятельствам, «на первом» месте, но во всех этих силах в качестве важного фактора выступает и разум. Каким образом и до какой степени происходит смена доминант, Чернышевский конкретно не указывает, он не разработал достаточно ясно этот вопрос, но от беспорядка в головах людей, как мы читаем у него неоднократно, происходит все зло на свете. Или

§ 101

мы находим утверждения следующего характера: «...все зависит от обстоятельств, — они дают направления жизни целого народа»⁹¹. Можно обратить внимание на неточности формулировки, но, во всяком случае, мы не имеем здесь дела с историческим материализмом. Впрочем, мы встретим у Чернышевского и высказывания в том роде, что материальные условия, «играющие едва ли не первую роль в жизни», составляют «коренную причину почти всех явлений и в других высших сферах жизни»⁹², но именно из этой гипотетической формулировки следует, что в подобных высказываниях мы не сможем найти никакого исторического материализма.

Не только Лессинг, но и литература вообще приобретает у Чернышевского совсем иное значение, чем у Маркса. Так, он чрезвычайно высоко ставит Гоголя в смысле его значения для России, а Байрона для Англии и для всего человечества (он, по мнению Чернышевского, сделал больше, чем Наполеон).

После своего возвращения из Сибири Чернышевский написал статью против Дарвина⁹³: она вызвала большое удивление, в ней теория Дарвина объявляется буржуазной выдумкой, призванной оправдать эксплуатацию рабочих. Чернышевский выдает себя за приверженца учения Ламарка. «Трансформист» — так подписана статья⁹⁴, в связи с этим как на заслугу Чернышевского указывалось на его близость к новейшему неоламаркизму; я упоминаю об этом, ибо Маркс и Энгельс были дарвинистами. Я полагаю, что Чернышевский лучше понял аристократический характер дарвиновского учения, чем марксистские последователи дарвинизма, истолковавшие его демократически. Я добавил бы к этому, что борьбу за существование Чернышевский, вообще, понимает этически и отвергает ее. Я могу также напомнить, что Добролюбов отрицает такую борьбу. И классовую борьбу, в той мере, в какой он затрагивает этот вопрос, Чернышевский понимает как отклонение от правила, тогда как Маркс считает ее естественной и нормальной.

Отличается Чернышевский также и тем, что использует для изложения своих теорий форму романа, в то время как Маркс стремится опираться на самую точную науку и ее доказательства*.

* Я не могу установить, был ли Чернышевский знаком с трудами Маркса и Энгельса. В его журнале Энгельс цитировался; «Капитал» в 1872 году был ему послан в Сибирь, но он нигде не упоминает ни об этой книге, ни о самом Марксе. Русанов, реферировавший в 1910 году содержание писем Чернышевского из Сибири, удивляется такому молчанию. Это, конечно, знаменательно, потому что о книгах, которые ему посылались, он пишет, даже если речь идет о чем-то незначительном; еще знаменательнее, что Чернышевский до отправки в Сибирь не натолкнулся на Маркса — на его

Социализм у Чернышевского — немарксистский. Подобно своим предшественникам, Чернышевский обосновывает социализм этически, как мы уже говорили в связи с романом «Что делать?». Из немецкой философии он перенял также ее практический характер, приоритет практики над теорией; я уже обращал внимание на его терминологию: науки о духе он именует «моральными» и таким способом подчеркивает моральный смысл своего мировоззрения. Социализм для него — дело убеждения, категорический императив мужественной честности — он охотно применяет это выражение, чтобы обозначить добро в своем собственном, утилитаристском понимании.

Чернышевский (а вместе с ним, как мы уже знаем, и Добролюбов) — слишком ярко выраженный индивидуалист, чтобы принять марксистский социализм; его наиболее известное и часто повторяемое изречение гласит: «...выше человеческой личности не принимаем на земном шаре ничего»⁹⁶. Он слишком верил в духовных героев, таких как Лессинг, в литературу и — в собственное перо, а поэтому не очень-то верил в массы. В этом вопросе Чернышевский, возможно, колебался, в поздний период, как утверждают многие его толкователи, будто бы верил в политическую и даже революционную силу народных масс, но в целом был весьма далек от руссоизма Добролюбова. В очерке о Тьерри звучат почти элегические нотки, когда он говорит о неспособности массы в собственных интересах понять и оценить труд, деятельность. Поэтому он рекомендует великим людям, восхищение которыми выражает, находить в самих себе оправдание своей деятельности, не заботясь о том, способна ли за ними последовать масса (он постоянно прибегает к слову «толпа», которым, не без определенного презрения, обозначает неорганизованные массы); он пишет, что закончить жизнь в горьком одиночестве ума и сердца — достойно вечного восхищения и удивления⁹⁷. Герой повести, написанной Чернышевским в 1889 году, после его возвращения из Сибири и незадолго до смерти, говорил: «Я люблю мой родной народ, но я чужой ему»⁹⁸.

журнальные статьи, на «Коммунистический манифест», на первую полемику с Бакуниным, на «Святое семейство» (1845), на полемику с Прудоном (1847)⁹⁵, на работу «К критике политической экономии» (1859). Маркс (в «Послесловии» ко 2-му изданию «Капитала») с похвалой упоминает работу Чернышевского о Милле.

Подобным же образом Чернышевский приветствовал рассказы из народной жизни Н. В. Успенского (которого не следует путать с его племянником Глебом Успенским), потому что тот описывал бедность и невежество мужика. Но и сам Успенский умер небогатым и непризнанным.

Политическая активность Чернышевского развернулась в то время, когда страстно обсуждался вопрос об освобождении крестьянства. Он энергично настаивал, чтобы крестьянину была предоставлена земля, а после освобождения ратовал за реформы в этом направлении. Требование, чтобы у крестьян была своя земля, логически следовало из его вывода о том, что каждый должен трудиться для себя, ради своего блага. Чтобы это стало возможно, крестьянин должен стать собственником участка земли. Этим требованием, говорит Чернышевский, исчерпываются все его так называемые утопии (в данном случае, следовательно, писатель сам признает, насколько он утопичен); по крайней мере, он удовлетворится выдвижением этой скромной цели.

Так говорил Чернышевский перед освобождением крестьян. Тогда (1858 год) он отвергал убеждение Гакстгаузена и его русских последователей, что в России-де невозможно ведение сельского хозяйства с помощью одних только работников.

В условиях России Чернышевский подразумевает под классами скорее сословия, а иногда даже (политические) партии; классовой борьбы в Марксовом толковании, как отмечалось, он не признавал.

Его ключевое требование — равное распределение продуктов труда. Он ссылаясь при этом на закон Мальтуса о народонаселении, который русский мыслитель тщательно продумал, намереваясь дать ему более точное математическое выражение. Он воспринял идеи Мальтуса о соотношении между увеличением населения и пропитанием, но стремился скорректировать его расчеты. Характерно, что Чернышевский не обнаружил произвольности математической формулы известного экономиста. Он считал Мальтуса наряду с Рикардо одним из величайших мыслителей и утверждал, что знание их учений является условием правильного мышления вообще.

В экономической теории Чернышевский следовал представителям так называемой классической школы политэкономии, особенно Адаму Смиту и Рикардо, однако сам он предпочитал Джона Стюарта Милля, в замечаниях и возражениях по отдельным поводам в переводе его работ русский мыслитель выразил и свои радикальные взгляды. Милля он выбрал из-за его более тесного отношения к утилитаристской этике и социологии; ему был также симпатичен политический индивидуализм Милля. Экономическая концепция само-

го Чернышевского также носила этический характер; политическая экономия представлялась при этом медициной и гигиеной хозяйственной жизни, а не только патологией; она должна научить, что следует человеку делать, дабы избежать хозяйственных неурядиц. При этом необходимо устранить конкуренцию и борьбу.

Этическая оценка экономических отношений ясно проявляется в оценке труда. Следуя Фурье, русский мыслитель утверждает: в самой природе труда заключается то, что «почти» все его разновидности сами по себе приятны и привлекательны; если же труд не вызывает радости, то это «почти» всегда происходит из-за «непригодных внешних условий». Труд не является товаром.

Чернышевский формулирует обычные возражения против чрезмерного разделения труда, заимствованные, однако, у экономистов классической школы, которые исходят из воззрения, что труд по самой своей сути не является привлекательным, а рабочая сила — это товар.

Пороки капиталистического производства (пролетаризацию ранее независимых производительных работников, сосредоточение богатства в руках немногих и тому подобное) Чернышевский изображает в ярких тонах, но признает, что капитализм способствует укреплению индивидуализма; главное зло капитализма для него — свободная конкуренция. Он превозносит рост промышленного производства и дух современного предпринимательства, утверждая, что победа промышленников, инженеров, купцов и техников даст России куда больше преимуществ, чем победы Наполеона дали Испании и Германии. Рост промышленного производства по необходимости влечет за собой распространение науки и образования, обеспечивает более приемлемые юридические условия жизни и тому подобное.

Чернышевский следовал в своем анализе процессов производства за Рикардо, признавая, что продукты земли (рента), капитала (прибыль) и труда (заработная плата) должны быть взаимно уравновешены и гармонично распределены в интересах наибольшего числа людей. При этом он явно имеет в виду «дисгармонию» Прудона.

В «Что делать?» Чернышевский знакомит нас с новым социальным порядком и «новым человеком». Первый опирается прежде всего на новую мораль, поэтому русский писатель рисует нам взаимоотношения между мужчиной и женщиной и новые взгляды на любовь. Явно видно, что он значительно меньше интересуется экономической организацией нового общества, рекомендует создавать производственные кооперативы. Такого рода кооперативы являются частными, но это не означает, что Чернышевский не допускает их

государственного регулирования. Его планы здесь недостаточно определены. Когда конкретно существующие обстоятельства побуждают его обсуждать социальные реформы и давать советы, например, при упадке лионского ткачества его рекомендации довольно умеренны (ткачи должны оборудовать свои рабочие места вне большого города; вдобавок к работе за станком им следует обрабатывать земельные наделы и т. п.). Практических шагов для введения производительных кооперативов Чернышевский не предпринимал никогда.

Весьма примечательны его взгляды на русский мир и его значение для будущей организации общества.

Но его мнения относительно социальной ценности мира не всегда отличаются постоянством. Поначалу он соглашался в оценке общины и с Такстгаузеном (извлечение из одной из его работ на эту тему в 1857 году появилась в журнале Чернышевского) и со славянофилами. Однако впоследствии Чернышевский признал недостатки «мира» и присущую ему тенденцию угнетать индивида. Более того, вслед за противниками общины он утверждал, что мир — социальный институт, присущий не только русскому народу и славянам, но и европейскому развитию; он даже признавал, что мир представляет собой всего лишь низшую фазу развития общества. Тем не менее он верил, что Россия может быть социализирована с опорой на мир и на артельное начало.

«Мир», даже будучи примитивным, представляется Чернышевскому средством предохранения от пролетаризации; вопреки своим скептическим оценкам крестьянства и его способностей, он ставит мир весьма высоко. Он верил, что в Сибири, население которой в основном зажиточно, куда больше возможностей для демократии, чем в Англии, где бросается в глаза бедность большинства населения. Чернышевский обращал мало внимания на положение промышленного работника, собственно пролетария. Для него подлинным человеком из народа все еще являлся мужик. (Он постоянно употреблял также термин «простолюдин», который обозначал «простого человека из народа».)

Все это объясняет, почему даже в последний период своего творчества Чернышевский продолжал говорить о мире со столь большой теплотой (заявляя в своем торжественном обращении к молодежи, в письме к Герцену: «Отдайте свою жизнь для защиты равного права на землю, отдайте свою жизнь за принцип деревенской общины») ⁹⁹. Он указывал, что государство должно защищать мир. В своих дальнейших и более революционных по характеру заявлениях он выступал против частной собственности любого рода, не исключая част-

ной собственности на землю, хотя до этого одобрял покупку земли крестьянами.

Чернышевский позже подошел к рассмотрению мира и аграрного коммунизма с позиций кооператорских планов европейских социалистов, видя в артели основу для будущих производственных кооперативов. В этих вопросах его взгляды расходились с воззрениями славянофилов и Герцена.

И все же представления Чернышевского о переходном периоде от примитивного коммунизма общины к коммунизму будущего общества во многом сходны со взглядами Герцена. Общество, как и индивид, может перепрыгнуть через одну или несколько стадий развития, что ускорит эволюцию. Чернышевский ссылается на общий закон развития, в соответствии с которым конечная стадия может представлять собой возврат к предварительной стадии. Так, он сравнивает примитивный подвесной мост с новейшим висячим мостом. Последний конструируется на тех же принципах, что и первый, — и все же он существенно отличен от него; подобное же может произойти и с коммунизмом в будущем. России необязательно развиваться «органически», проходить все стадии европейского развития; она может унаследовать от Запада все позитивное; ввела же Россия железные дороги, хотя и не изобретала их. Следует, правда, заметить, что данная аналогия хромает, поскольку обнаруживается полная непригодность мира для социализма будущего.

§ 102

Из цензурных соображений Чернышевский не мог прямо излагать свои позиции по политическим вопросам. Он рассуждал о государстве с точки зрения утилитаризма. Это значит, что функции государства сводились к обеспечению интересов индивида. Чернышевский отрицал как нереалистические теории о том, что государство якобы призвано осуществлять справедливость и тому подобное. Все его стремления были направлены против абсолютизма, поэтому он боролся против централизации и патернализма, приветствуя децентрализацию и самоуправление.

Еще во времена обучения в университете Чернышевский начал пристально следить за ходом политического развития в Европе; он был свидетелем падения Французской республики и наступления реакции и уже тогда решил, что в интересах защиты свободы должен избрать жизненное призвание политика и публициста. В соот-

ветствии с идеями Гизо он сформулировал схему политической эволюции: первобытная естественная свобода была ограничена установлением государства¹⁰⁰, аристократии и общества; лучшие умы человечества стремились восстановить данную свободу и, ориентируясь на эту цель, поставили задачу просвещения масс; ведь чем более развитым предстанет человеческое существо, тем меньше будет необходима власть централизованного правительства.

В 1848 году, будучи республиканцем и социалистом, Чернышевский поставил перед собой вопрос: а не стоит ли пока что предпочесть абсолютистское самодержавие буржуазной республике? Ведь наследственный монарх в условиях существования противоположных классов может оставаться нейтральным и справедливым, обеспечивая права крестьян и рабочих. В ту пору Чернышевский еще сомневался в благотворности всеобщего избирательного права. Но со временем (в 1850 году) он пришел к убеждению, что монарх будет склонен рассматривать свою власть скорее как самоцель, а не как средство; что монарха нельзя отодвинуть в сторону по его доброй воле, даже если массы достигнут достаточно высокого уровня просвещения; он понял, что абсолютная монархия есть не более чем завершение аристократической иерархии и что свобода не может быть установлена иным путем, как только снизу вверх — демократически, посредством демократии. С этих пор Чернышевский защищал правильное мнение, что противостояние между аристократией и демократией является фундаментальным для политической организации общества, что монархия — всего лишь форма аристократического правления. Он отвергал аргументы Чичерина в пользу того, что можно найти примеры, когда монархия защищает общее благо народа против аристократии. С равным основанием он рассматривал крепостничество как основу существования аристократического абсолютизма.

Индивидуализм, высокая оценка образования, признание промышленного производства как движущей силы социального развития современности зачастую приводили Чернышевского к разочарованию относительно возможностей государства и даже к презрению к нему, что придавало его учению анархистский оттенок. Временами он выражал враждебность к самому слову «правительство» или, по крайней мере, не мог слышать слова «регламентирование». Известно, что в этом плане он испытывал сильное влияние Прудона.

Антипатия к самодержавию привела Чернышевского в заграничной политике к преувеличенным надеждам на Францию — «вулкан Европы». Именно на примере Франции он изучал политическую эволюцию Нового времени.

Эта же антипатия к российскому самодержавию привела его к приятию радикального польского движения, достигшего своего пика уже в событиях 1863 года. Чернышевский желал полной независимости не только для Польши, но также и для Малороссии. Он выражал сочувствие венграм в их борьбе против Австрии. Подобно Марксу, русский мыслитель не мог простить австрийским славянам их реакционного и антиреволюционного поведения в 1848 году; когда же в начале шестидесятых годов обнаружились признаки конституционной реформы, Чернышевский выражал опасение, что австрийские славяне вновь станут в руках реакции орудием против свободы.

Чернышевский признавал себя приверженцем «демократии». Временами он говорил о своей позиции как «радикальной». Политическая роль этих обозначений становится ясной, с одной стороны, в свете изложенной выше теории о противостоянии демократии и аристократии (будучи демократом, Чернышевский, конечно же, стоял на республиканских позициях); а с другой — в свете его нападок на либералов и прогрессистов. Его политическая терминология напоминает нам при этом демократическую программу Бакунина. Чернышевский не стремился как-то обосновать на философском уровне различие между демократизмом и либерализмом, исходя из эмпирически или исторически данной противоположности*.

* Неприятие Чернышевским либерализма раскрывается в его суждениях о Маколее, Тьере, Ранке, Гизо, Кавуре и других. Русский мыслитель уделял особое внимание изучению послереволюционной Франции, со всей тщательностью рассматривая в своих очерках реставрацию Бурбонов, режим Луи-Филиппа, а также революции 1830 и 1848 годов. Здесь я хотел бы обратить внимание только на его терминологию. Неправильно полагать, что он понимает под демократизмом социализм в противоположность либерализму, иначе он не мог бы, например, называть демократом Кавеньяка. Подлинная демократия также является социальной. Анализ подобной терминологии показывает, что Чернышевскому политический подход представлялся значительно более важным, чем социальный. Он часто говорит о социалистах как о «реформаторах», также упоминает и «реформативные» партии, тем самым подразумевается, что и несоциалистические партии осуществляют реформы, включая и социальные. Чернышевский отделял либералов от демократов и радикалов и употреблял выражение «радикал-демократы». Радикализм был для него наименованием метода, а именно революционного метода; демократизм, напротив, содержанием, то есть господством доселе угнетаемых масс, в то время как либерализм представлял собой господство высших, образованных и зажиточных классов. Сравнение вышеупомянутых политических очерков Чернышевского с ра-

Чернышевский критикует русский либерализм весьма сурово. Он особенно враждебно относится к планам реформ Сперанского; а в числе критикуемых им современников — Чичерин, Кавелин и last, not least¹⁰¹.

В 1859 году Герцен написал статью против Чернышевского и его приверженцев, упрекая противоположное направление в лености и даже «разрушении духа» и т. п. Чтобы снять напряжение, Чернышевский [нелегально] отправился в Лондон, но его визит не оправдал ожиданий.

Конфликт между двумя направлениями продолжал усугубляться. В своем исследовании о падении Рима, опубликованном в 1861 году, Чернышевский предпринял новую атаку на Герцена. Чернышевский был уже в Сибири, когда его ученик Серно-Соловьевич написал уже упомянутый памфлет против Герцена¹⁰². Между тем, как я уже отмечал, молодое поколение от Герцена отвернулось.

Нападая на либералов, Чернышевский стремился задеть буржуа, которых Добролюбов называл обломовцами. Он упрекал русских либералов в том, что они стремятся установить власть купцов, сам же он предпочел бы власть крестьянства. В принципе — в противовес либералам — он допускал вмешательство государства в экономическую жизнь.

Потребовался бы детальный анализ, чтобы убедить нас: столь ли уж была нужна такая яростная атака на либералов именно тогда, когда лучшие их представители пытались осуществлять политические и административные реформы. В это же время подобным образом нападали на либералов Лассаль и его последователи, но не надо забывать о различиях между обеими странами и их учреждениями. Проблема конституционного правления в Европе уже потеря-

ботами Маркса по данной проблеме подтверждает мой вывод о различии между этими двумя мыслителями. Даже не создав в этих своих ранних работах исторического материализма как доктрины, Маркс все же куда более основательно исследовал экономические условия и убедительнее представлял борьбу партий как проявление классовой борьбы. Чернышевский видит в борьбе партий неправильные оценки политической ситуации, намерений противостоящих сил и собственных задач. Более того, он обращал значительно больше внимания на личностей, причем даже не всегда первостепенных, в то время как Маркс анализировал только общую ситуацию во Франции или в Европе. Следует также сказать, что в трудах Чернышевского не достигнут уровень исторического знания пятидесятых годов. В них содержатся весьма странные утверждения, например что Наполеон (как абсолютист) впервые ввел де принцип централизации во Франции; что монархия усиливалась в борьбе с ультрамонтанством и т. п.

да свою первостепенную значимость — в России такая значимость *только* начинала осознаться. В лице Чернышевского и Добролюбова мы видим разночинцев, и эти демократические «дети» выражали недовольство своими аристократическими «отцами».

По тем же самым причинам осуждение буржуазии со стороны Чернышевского звучало совсем по-другому, чем у Герцена: если первый писал как демократ, то второй — как аристократ.

Либералы, в свою очередь, резко выступили против тенденции «Современника». Достаточно вспомнить: защищавший Герцена против Чичерина Кавелин не сомневался в предположениях, что сторонники Чернышевского были замешаны в поджогах, вызвавших большие пожары в Санкт-Петербурге в 1862 году.

Взгляды Чернышевского на национальный вопрос, относительно которого не прекращались столкновения между западниками и последователями славянофилов, сводились к тому, что национальный характер обуславливается не расой, а скорее степенью экономического развития и разделения труда; более детального исследования этого вопроса в психологическом и социологическом плане он не предпринимал. Частично он коснулся его, рассматривая влияние на человека рабочей и праздной жизни. Тот факт, что аристократы и богатые у всех народов ведут праздную жизнь, он считал более важной причиной органического различия, чем любое расовое различие. Классы и сословия органически более различны, чем национальности. Так можно объяснить национальные различия внутри одной расы.

§ 103

В вышеупомянутой полемике Герцен предсказывал, что Чернышевский и его последователи получат от правительства орден Святого Станислава — даже у такого человека вызывали раздражение радикальные настроения и критика либерализма.

Но все же осуждение и высылку Чернышевского на основе доступной мне литературы не так-то легко объяснить в полной мере. Как стало известно уже в 1862 году, правительство в течение длительного времени боялось влияния Чернышевского, и неудивительно, что Третье отделение стремилось использовать любой шанс для высылки опасного трибуна в Сибирь. Но с юридической точки зрения оснований для этого было явно недостаточно, и правильным будет считать, что для обвинения Чернышевского привлекались ложные свидетельства.

Мы с достаточной точностью не знаем, имело или нет правительство достоверные донесения со стороны секретных агентов — и насколько оно было информировано о фактическом участии Чернышевского в революционном движении и организации. Сведения со стороны приверженцев и знакомых Чернышевского также не имеют решающего значения и страдают противоречивостью. Наиболее осведомленные об имеющихся материалах лица теряются в догадках. Во время суда сам Чернышевский отрицал все выдвинутые против него обвинения и, по-видимому, ни до, ни после ареста ни словом не обмолвился о своем участии в революционном движении. Его биографы вынуждены строить свои предположения, опираясь на его сочинения, созданные до ссылки и в Сибири, а также на его письма.

С июля по сентябрь 1861 года в Санкт-Петербурге вышли три номера нелегально напечатанного издания «Великорусс». Теперь мы знаем, что появившаяся в нем прокламация «К молодому поколению» была написана Шелгуновым, сотрудником журнала Чернышевского. Достоевский и некоторые другие отмечали, что сам он этой прокламации не одобрял*. Но политическая программа «Великорусса» совпадала со взглядами Чернышевского, более того — чувствуется его стиль или его редаKTуpa.

В начале 1862 года было организовано тайное общество «Земля и воля», вероятно, при прямом участии издателей «Великорусса», который прекратил свое существование после третьего выпуска.

Кажется бесспорным, что Чернышевский был причастен к тайной революционной организации «Великорусс», а скорее всего и к «Земле и воле». Ему следует приписать — хотя бы отчасти — авторство прокламации «К барским крестьянам».

Катастрофа, которая приключилась с Чернышевским, а также его участие в революционной пропаганде, по всей видимости, расходятся со взглядами, выражаемыми в его произведениях. Мы можем вспомнить, что говорилось им относительно тщетности жертвы, но это было бы неправильно, ибо Чернышевский не принес никакой жертвы, а над ним было совершено насилие со стороны реакции при Александре II, — при абсолютизме от насилия никто не защищен.

Более весомы здесь его заявления, сделанные до 1861 года: когда обсуждался вопрос о подпольной революционной активности, Чер-

нышевский сказал, что это не в полной мере соответствует его наклонностям. В опубликованной в 1856 году работе «Лессинг и его время» он высказался против тайных обществ, заявив, что великие и подлинно полезные цели могут быть достигнуты лишь с применением прямых и открытых средств. Он выразил также свое отрицательное отношение к революциям в целом, по крайней мере глубокий скептицизм относительно их успеха. У него не было никакой веры в возможность революции, осуществляемой русским крестьянством, поскольку он вовсе не был склонен идеализировать мужика и не обольщался иллюзиями относительно его просвещения. Нам говорят, что между 1861 и 1862 годами он отбросил или смягчил свой скептицизм, отметив недовольство и активизацию крестьянства; мол, именно вследствие этого Чернышевский, оставаясь скептиком, принял участие в подпольной революционной работе. Заключительные страницы «Что делать?» можно было бы понимать как выражение веры в грядущий и скорый успех революции.

Часто делаются и ссылки на сибирский роман Чернышевского «Пролог», в котором обнаруживаются признания, считающиеся автобиографическими, в частности цитируется следующий пассаж: «Ждать и ждать как можно дольше, как можно тише»¹⁰⁴. Цитируют также то место в романе, где Чернышевский критикует участие французских демократов в февральской революции и считает их действия крайне глупыми из-за их неподготовленности¹⁰⁵. Но он также добавляет в связи с этим: обстоятельства могут сложиться таким образом, что волей-неволей придется принять участие в этой глупости; правило «всякому овощу свое время» превосходно, но можем ли мы всегда с определенностью сказать, что это время наступило? Когда Чернышевский высмеивает тех, кто ожидает «бури в болоте», вполне может быть, что он иронически оценивает и свое собственное участие в революции.

Если я не ошибаюсь, последователи Чернышевского были весьма уязвлены тем, что он поставил ошибочный диагноз ситуации 1861 года. Можно считать вполне понятными ожидания Бакунина относительно надвигающегося бунта русского крестьянства, но от реализма Чернышевского следовало бы ожидать иного суждения о данной ситуации и поэтому также иного политического действия.

Я считаю, что Чернышевский действительно ошибался. Он часто делал разного рода неправильные заключения. Например, в 1858 году он с не меньшей теплотой, чем Герцен, провозгласил Александра II освободителем и спасителем России; однако условия освобождения крестьянства произвели изменения в такой оценке, как на то

* Г. А. Ку克林 приписывает ее авторство М. И. Михайлову (1826—1865). См.: Ку克林 Г. А. Итоги революционного движения в России за сорок лет (1862—1902). Женева, 1903. С. 195—196¹⁰³.

указывают «Письма без адреса» (1862). Они публиковались за границей и были направлены против царя.

Не было бы ничего сверхординарного, если бы изменились взгляды Чернышевского и на революцию. Более того, человек может принять участие в перевороте, даже если сильно сомневается в его результатах. Считать, что все скептики — люди, не способные к действиям, было бы чистым заблуждением.

Я придерживаюсь того мнения, что Чернышевский действительно ошибся в своих оценках людей и окружающих их условий. Я убежден также, что в Сибири Чернышевский начал понимать свою ошибку и что этим объясняется та горечь, с какой он высказывается о своей сибирской деятельности.

Кое-что из того, что Короленко написал в своих воспоминаниях о Чернышевском, подтверждает мои предположения. Мыслитель отмечал, что почти все политические заключенные, отбывающие наказания в Сибири, относятся к зеленой молодежи и что ему стыдно, что он оказался среди них. Это чувство тем более ощутимо, что он одновременно признает бесполезность революции...

Если я не ошибаюсь, биографов Чернышевского особенно приводит в замешательство тот факт, что в сибирской ссылке и по возвращении в Россию он представлял собой, как говорится, всего лишь тень себя прежнего. Иногда даже утверждается, что Чернышевский в Сибири испытал умственное расстройство.

Имющиеся в нашем распоряжении сведения говорят о том, что Чернышевский и в ссылке и после нее оставался душевно здоров, но все же Сибирь сломила и его... Ведь он был прирожденным публицистом и политиком, человеком, чьи духовные силы ежедневно поддерживались участием в текущих событиях. Когда он оказался изолированным и отрезанным от внешнего мира, ему не хватило энергии для занятий теоретическими вопросами и решения научных проблем. Как теоретик и мыслитель он оказался не на той высоте, которая ему приписывалась. Он не только достаточно некритически принял взгляды Фейербаха, не только не разглядел слабостей материализма, но и не разрабатывал в монографической форме более важных отдельных вопросов, как этого требовало его позитивистские представления о науке. Мне представляется весьма примечательным то, что он не разработал в научной форме даже проблем социализма, у него не доставало сил для выработки самостоятельных суждений по экономическим вопросам, так что он удовлетворился лишь примечаниями к Миллю¹⁰⁶.

Рассмотрение литературной деятельности Чернышевского в Сибири подтверждает это суждение. Давайте вспомним, как работали в

Сибири некоторые декабристы, как они продолжали заниматься самообразованием. Чернышевский же написал несколько беллетристических работ, не проявляя внутренней склонности к решению каких-либо более серьезных задач. Чернышевскому было всего лишь тридцать шесть лет, когда началась ссылка, и я убежден, что подлинно живой интерес к науке не мог быть погашен даже в неблагоприятных условиях Сибири.

После возвращения Чернышевский переводит толстые тома «Всеобщей истории» Вебера, вставляя там и сям свои комментарии. Уже в этом выборе снова проявляется его научная слабость, но мы не должны забывать, что это произошло после более чем двадцати лет, проведенных в тюрьме и в Сибири.

С самого начала своей карьеры Чернышевский был человеком практическим, политиком, революционером. И прежде всего он являлся революционером в своих произведениях, его постоянная полемичность была по самому своему тону революционной. От литературной революции он перешел к революции практической.

В итоге скажу, что своим участием в революции Чернышевский явил стимулирующий пример для радикального поколения своего времени. Его арест и ссылка, безусловно, произвели на многих удручающее, отрезвляющее воздействие, но зато людей сильных, решительных его судьба побудила выступить против абсолютизма; революционное движение вследствие этого усилилось и ускорилось. Бесполезно размышлять о том, смог бы Чернышевский, оказавшись в эмиграции, создать нечто большее в литературном отношении, — он был бойцом и пал в борьбе без жалоб и, возможно, без сожаления.

В 1874 году правительство пыталось побудить Чернышевского написать прошение о помиловании, но он отринул эту инсинуацию с гордостью непреклонного человека и в достаточно определенных выражениях.

§ 104

Я должен сказать несколько слов относительно пребывания Чернышевского в Сибири. Поскольку его литературная деятельность перед периодом ссылки составляет едва ли половину по времени в сравнении с годами, проведенными в Сибири, было бы интересно рассмотреть его мысли и литературные труды, созданные в Сибири. Это стало возможно сделать после появления

в 1910 году работы Русанова (Кудрина), специалиста по русскому социализму в целом и по творчеству Чернышевского в частности, посвященной его сибирской переписке. Конечно, следовало бы пождать публикации самой этой корреспонденции, должны быть опубликованы и некоторые другие материалы — дневник Чернышевского, его письма перед высылкой в Сибирь.

Я совсем не ожидал, что эти данные о философских и литературных занятиях Чернышевского в Сибири так совпадут с моими представлениями, как это имело место. Ведь мои представления возникли из знакомства с сочинениями досибирского периода*.

Русанов не соглашается с мыслью, что Чернышевский после возвращения из Сибири представлял собой лишь тень себя прежнего. Сибирские письма, по его мнению, доказывают, что Чернышевский сохранил всю силу и самостоятельность мышления, но его титанический «логический аппарат» часто работал впустую, ибо писатель не мог практически заниматься животрепещущими социальными проблемами. Мощный электрический кабель (я здесь воспроизвожу выражение Русанова), который связывал его с читателями и учениками, был перерезан, и для Чернышевского стало невозможным обращаться прямо к явлениям действительности как писателю и практическому деятелю.

Я согласен с утверждением Русанова, что Чернышевский в Сибири не потерял своей интеллектуальной мощи, но я не разделяю его оценок относительно самой этой мощи. Безусловно, в Сибири у него не хватало живых контактов с читающей публикой, но ведь мог же он, как в тюрьме Санкт-Петербурга, сосредоточить свою мысль на какой либо определенной теме — и почему-то этого не произошло в ссылке; мог он, по всей видимости, из Сибири лучше, чем из Санкт-Петербурга, наблюдать за процессами эволюции России и Европы. — Никто не вправе ожидать от него подготовки в условиях Сибири энциклопедических трудов с хорошо разработанным справочным аппаратом, с цитатами и детальностью изложения, но он все же получал достаточно материалов для написания хотя бы нескольких монографий. По крайней мере, он мог бы перевести ту или иную книгу какого-нибудь из высоко чтимых им мыслителей. Однако Чернышевский жил в Сибири только воспоминаниями, и

* Первый набросок этого моего очерка о Чернышевском основывался на прочтении старых изданий его трудов, выходивших в Европе; оно было дополнено знакомством с изданием произведений писателя, предпринятым его сыном в 1906 году. Сюда вошли беллетристические сочинения, созданные в Сибири, и его работы, написанные после возвращения из ссылки. И все же в целом я опираюсь на его досибирские труды.

остается вопросом, являются ли и насколько являются его беллетристические сочинения всего лишь художественной переработкой этих воспоминаний. В плане философии и политики его сибирские письма и другие произведения не дают ничего нового и ни в коей мере не вносят вклада в дальнейшую разработку идей и аргументов, заявленных ранее. Но в качестве высказываний личного характера эти письма можно рассматривать как весомый комментарий к его философии и к его интеллектуальному развитию.

Краткий обзор тематики писем я начну с его заслуживающих внимания семейных дел. Я был поражен, обнаружив, что Чернышевский советовал жене выйти за кого-нибудь замуж. Письма же к сыновьям нацелены на помощь им в образовании; его суждения, касающиеся многих великих людей, весьма часто не более чем грубая дискредитация, в то время как себя Чернышевский представлял возвышающимся над всеми мыслителем и писателем.

Следует подчеркнуть, что в Сибири он отверг и отбросил многие из прежних идеалов и идолов: Мальтус превратился для него в шарлатана, Прудон — в болвана; Юм, Кант и Беркли — в заурядных людей, а Конт — просто в ничто.

Похожие оценки давались и авторам, чьи книги он получал из России. Например, он осудил Гельвальда (автора «Истории цивилизации») и Байота как слепых подражателей Дарвина. Последний, и в первую очередь его картина борьбы за существование, резко отвергается русским мыслителем. Подобного рода борьба — если переносить ее на жизнь общества и человеческую историю — приведет к сдаче позиций национализму; в то же время исключительно националистические устремления принципиально вредны. Таким образом, Чернышевский осуждает дарвинизм преимущественно с этических позиций.

В политических вопросах интересно отметить, что Чернышевский одобрял мирное распространение культуры и отрицал революции во всех их формах. Это становится особенно ясным в связи с его взглядами на поступательную природу эволюции, заимствованными у Лайела и Ламарка (которого он противопоставлял Дарвину). Чернышевский говорил также, что ему надоели постоянные инвективы против буржуазии и что он не особо прислушивался к ним ранее, что ему противно занятие работами по деревенской общине.

То же, что им утверждалось относительно чрезмерного разделения труда и других тому подобных предметов, было не чем иным, как простым повторением ранее высказанных взглядов.

С наибольшим вниманием им разрабатывались в Сибири некоторые фундаментальные взгляды на философию. Он весьма энер-

гично защищал в общем-то странное для материалиста положение, что всю человеческую деятельность — и на индивидуальном, и на родовом уровне — следует объяснять, исходя из моральных, а не материальных положений. Он особо упрекал историков за отсутствие убеждений и советовал учиться у моралистов и юристов всем, кто хочет получить более точные знания по истории. Чернышевский писал: «Критериум исторических фактов всех веков и народов — честь и совесть»¹⁰⁷.

Разум и настойчивость — «истинные законы человеческой природы»¹⁰⁸, с опорой на которые можно объяснить историю; события определяются общим характером нравов. Чернышевский дистанцировался от тех, кто предлагал объяснять ход событий условиями так называемого общего строя народной жизни. История — это история великих деяний великих людей, поэтому вся старая историография — от Геродота и Фукидида до Маколея и Грота, Нибура или Сисмонди — лучше, чем новейшая история культуры.

Размышления русского писателя об истории напоминают рассуждения Бокля, труды которого он тщательно изучал в сибирской ссылке. Например, он считал колыбелью человеческого рода экваториальные зоны и утверждал: лишь замаскированный патриотизм побуждает определенных историков находить доводы в пользу умеренного климата. И все же последние стадии развития человечества определяются не столько условиями естественного жизнеобеспечения, сколько политической организацией общества.

Чернышевский последовательно излагает свой вариант эгоистической морали, противопоставляя доброе, разумное, полезное — дурному, неразумному, вредному. — Он воспринимает моральные критерии как императивные в не меньшей мере, чем Кант; и действительно, он в полной мере априорист, когда полагает: эти критерии всегда идентичны и применимы повсеместно — не только для землян, но и для жителей всех планет, какие только существуют. (Мы можем сравнить это заключение с высказанным Миллем мнением, что закон причинности может считаться применимым только внутри известной нам солнечной системы!)

В метафизике Чернышевский продолжал придерживаться материалистических взглядов, что лишь укрепляло его старую любовь к Спинозе и Фейербаху. У Фейербаха он не находит недостатков, только констатирует, что тот занимался лишь религиозной стороной философии.

Он считает себя последователем идей Ньютона, утверждая, что закон гравитации имеет универсальную применимость, но забывает о явно позитивистском происхождении этой мысли. Относительно

Конта мы читаем, что французский философ не представляет собой ничего, кроме непонятого Канта; что никогда не было ничего похожего на теологическую стадии развития науки; не соглашался Чернышевский и с существованием метафизической стадии развития, как ее трактовал Конт.

Еще более энергично он отвергал пессимизм Шопенгауэра и Гартмана, замечая при этом: «Хандра — это не наука»¹⁰⁹.

Рационализм Чернышевского вел его к протесту против скептицизма. Он говорил, что последним честным скептиком был Паскаль; современный же скептицизм — не более чем маска для обскурантизма. Совершенно последовательно он выражал свое несогласие с позитивистским «ignorabimus»¹¹⁰.

Примечательно его признание, что после двадцатидвухлетнего возраста он не прочел ни единой работы по естествознанию.

Наконец, мне хотелось бы подчеркнуть, что Чернышевский прилагает слишком много усилий для доказательства, будто бы с папами, а также с иезуитами не стоит считаться и будто они практически безвластны. Средние века были, дескать, не так уж проникнуты религией, как об этом обычно говорят, что и объясняет слабость папства.

На том я умолкаю. Окончательное суждение по некоторым вопросам может быть произнесено лишь после знакомства со всей корреспонденцией Чернышевского и другими отсутствующими материалами. Но я считаю, что любое специальное изучение его наследия должно производиться с учетом обстоятельств сибирской жизни того времени, ибо Чернышевский и в Сибири проделал определенное развитие.

Русанов заключает свое исследование вопросом, претерпели ли в Сибири какие-то существенные изменения представления Чернышевского о социализме. Его ответ таков: «Конечно; нет!»¹¹¹; но все же нельзя, дескать, исключить, что взгляд мыслителя на возможность проведения в России быстрого и решительного переворота изменился. Поверив в возможность практического, энергичного наступления на правительство и крупных помещиков, Чернышевский принес себя в жертву историческому процессу; теперь он мог прийти к убеждению в плодотворности поддержки реформистских попыток распространения умеренных, общих, здоровых идей, все остальное придет само собой *. Русанов и сам согласен с Волгиным —

* Русанов высказывает также предположение, почему русский мыслитель ничего не сказал о «Капитале» Маркса, который был ему послан. По его мнению, Чернышевский не сделал этого, ибо все написанное им про-

героем романа Чернышевского «Пролог», — когда тот говорит своим юным приверженцам, что участие французских демократов в событиях 1848 года можно считать верхом глупости...

§ 105

Полное значение Чернышевского для духовного развития России, и прежде всего развития философского, заключается в его материализме. Весьма часто материализм выступал как революционное течение. Это было видно на примере предреволюционной и послереволюционной Франции, это особенно справедливо по отношению к немецкому материализму до и после 1848 года, подобную же роль материализм играл в России до и после 1848, и особенно в шестидесятых годах. Как и там, материализм в России характеризовался ультрарадикальным отрицанием теократического мировоззрения и жизнечувствования, в России это была философская революция против угнетения со стороны Николая и Александра I. Данная философская линия проводилась еще энергичнее, когда после крымской катастрофы, а в еще большей мере после освобождения крестьянства повсеместно распространялись надежды на коренные реформы.

Нам, пожалуй, возразят, что Чернышевский в своих произведениях мало писал о религии и церкви и не так уж страстно против них выступал. Можно даже сказать, что он не придавал религии особого значения.

Действительно, в своей философии истории Чернышевский игнорировал историю религии и церкви. Он, например, не считал Тридцатилетнюю войну [1618—1648 годы] религиозной, поскольку ее цели были якобы чисто мирскими. Подобным же образом он

считалось на предмет наличия идей социализма, но, кроме этого, его вряд ли удовлетворила работа Маркса. Объяснение последним истории базировалось в основном на описании действия слепых сил инстинкта, и Чернышевскому он казался всего лишь рикардианцем, причем не из лучших, ибо писал тяжелым стилем. Если оба эти предположения верны, то — с учетом признания Рикардо высшим авторитетом — новое представление взглядов этого классика политической экономии его должно было бы заинтересовать, тем более что он находил достаточно времени для пространного изложения взглядов таких авторов, как Гельвальд и др. Никакой надзор не мог бы ему помешать отозваться на книгу Маркса, тем более — неблагоприятно.

считал несущественной и роль папства в истории и очень мало непосредственно полемизировал с теологией и церковью. Характерно, что он принимает метафизический материализм Фейербаха, не используя широко антиклерикальную направленность его учения, сводящую религию к антропоморфизму. Более того, мы можем вспомнить, что в Сибири он осуждал Фейербаха за односторонность на том основании, что тот рассматривал только философию религии.

Тем не менее и материализм Чернышевского в целом и его материалистический антропологизм были направлены против теологии и теократии. Если смотреть объективно, то реакция в России была теократической — и по этой причине акцент на метафизическом материализме значил прямое нападение не только на государственные институты, но также прежде всего на церковь. Нам следует поэтому по праву оценить такое энергичное выдвижение материалистических взглядов и помнить, что Чернышевский писал не в эмиграции, а под бдительным оком цензуры. Он не мог открыто выражать свои взгляды, как это делали Герцен или Бакунин, которые особенно подчеркивали значимость объяснения Фейербахом антропоморфической природы религии.

У Чернышевского не было и особой нужды ставить акцент на такого рода объяснении — Герцен и Фейербах сделали это до него. Не нужно забывать, что Фейербаха — как раз по рекомендации Чернышевского — читали в оригинале, что главные произведения немецкого философа распространялись в переводах («Сущность христианства», 1861; «Сущность религии», 1862)¹¹². Влияние трудов Фейербаха было усилено выходом книги Ренана «Жизнь Иисуса» в 1862 году.

Антитеологическая направленность Чернышевского проявлялась не только объективно, но и субъективно. Я имею в виду тот факт его биографии, что он, подобно Фейербаху, готовил себя к теологической карьере, а посему его материализм являлся личным оружием для отрицания взглядов, которые ему навязывались ранее. Даже в университете уже после знакомства с трудами Фейербаха он все еще был верующим или, по крайней мере, соглашался с общепринятыми правилами морального поведения, предписываемыми церковью. Теологическое образование получал и Добролюбов; подобно Чернышевскому, и он происходил из семьи священника, и у него также материализм и атеизм превратились в орудие личного пользования против теологии и церкви. Именно поэтому оба этих писателя столь решительно подчеркивали свою приверженность материализму. Именно поэтому они столь настойчиво проповедовали эгоизм и утилитаризм. Именно поэтому Чернышевский отрицал

идею жертвы, — что прямо противоречило церковной доктрине жертвенности. Русский мыслитель часто критиковал также пассивность и смирение, столь энергично атакуемые еще Герценом как типично христианские добродетели. Фактически Чернышевский в полной мере осознавал значение своего материализма.

Для него невозможно была сказать слишком многое о своем подлинном отношении к церкви, но мы можем почувствовать его ненависть к церковному и теократическому угнетению. Натура Чернышевского была совсем иной, чем у Бакунина, который никак не мог удержаться от заявления своих взглядов во всеуслышание. Чернышевский был более холоден, сдержан, осторожен, но как раз поэтому воздействие его на окружающих оказывалось не менее сильным.

Следует указать еще на одно обстоятельство. Чернышевский подчеркивал значимость философской этики в той мере, в какой он отрицал церковную религию и этику. Юм и Кант шли тем же путем, равно как и все выдающиеся философы Нового времени; это особенно касается социалистов, поскольку они рассматривали этику и религию в качестве серьезных основ социалистической реформы. Так утилитаризм Чернышевского и его этическое обоснование социализма предстает в истинном свете. Он стремился заменить христианство утилитаристской моралью, которая должна последовательно проявлять себя в практической, политической и социальной жизни.

Если назвать социализм Чернышевского утопическим, то само слово «утопизм» скажет о нем не так много. Чернышевский сам высказывал свое мнение о так называемом утопизме социализма и всех новых социальных устремлений вообще. В своем анализе правления Луи-Филиппа он описывает сенсимонизм и говорит о нем как об утопическом. Первые проявления новых социальных устремлений, как он считает, неизбежно связаны с энтузиазмом и мечтательностью, так что они принадлежат скорее к области поэзии, чем серьезной науки. Взгляды Чернышевского на утопизм похожи на взгляды Маркса. И, подобно ему, русский мыслитель утверждает, что его собственная доктрина научна по своему характеру; указанную же научность он, как и Маркс, основывает на позитивизме. Но, в то время как Маркс позднее развенчивает этику и склоняется к позитивистскому аморализму, Чернышевский не отвергает морали, стремясь скорее подвести под этику «серьезные научные основания», найдя их в утилитаризме. Не буду спорить о словах, но я рассматриваю позицию Чернышевского как более правильную, утопическое не заключается в сохранении этики. При этом вопрос о собственном научном вкладе Чернышевского и Маркса выносился за скобки, равно как и вопрос о роли того и другого в развитии социализма.

§ 106

Влияние Чернышевского в конце пятидесятых и в начале шестидесятых годов усиливалось, и именно поэтому правительство смело его со своего пути. Его влияние было в первую очередь политическим, и соответственно его ссылака произвела большой политический эффект.

Влияние Чернышевского объяснялось его своеобразным духовным направлением. В первую очередь оно определялось совершенно самостоятельно выработанным реализмом. С опорой на философские установки и с помощью антропологизма Фейербаха он пытался также обеспечить стабильные основания для позитивистского умонастроения с присущим ему отсутствием иллюзий и трезвостью взгляда, которых требовал еще Герцен. Таково было направление, таков был метод, с помощью которого Чернышевский и решал частные вопросы, и вырабатывал контуры общего мировоззрения, нашедшего художественное воплощение в романе «Что делать?».

Чернышевский продолжал литературную работу Белинского, я подчеркиваю — работу. В то время как Герцен и Бакунин наполняли революционным пылом молодежь, он демонстрировал своему поколению решающее значение разумной рассудительности и убежденности. В разделе о сенсимонизме из его работы об июльской монархии он с подлинно реалистическим спокойствием говорит о естественности политических преследований, пока общество охраняет наличествующие структуры; люди, стремящиеся осуществлять нововведения, обречены на страдания — это касается как создателей нового в науке и искусстве, так и тех, кто вводит новшества в политику. «Этому так и следует быть, по крайней мере, при нынешнем состоянии общества»¹¹³. Чему быть — тому не миновать; в силу этого Чернышевский и свою судьбу воспринимает с оттенком фатализма, считая ее логически неизбежной. Это достаточно четко проявилось в его письмах из Сибири и из Астрахани. Приверженцы Чернышевского воспринимают науку и ее выводы как высшую и окончательную инстанцию. И во имя науки они признают неизбежным наступление революции.

Чернышевский всегда высоко оценивал и никогда не уставал рекомендовать логическую и научную последовательность, единство воззрений. Он испытывал антипатию к эклектизму (что видно из его полемики с Лавровым) и этим своим качеством мощно воздействовал на молодое поколение, поскольку в своей деятельности не испытал кризисов и колебаний в отличие от Герцена и Бакунина.

Чернышевский не так-то много сделал для решения философских и научных проблем. Его влияние носило воспитательный характер, важным и действенным было его направление, а не отдельные стороны учения. Как видно из его писем из Сибири и из Астрахани, собственный авторитет в науке Чернышевский оценивал очень высоко. Его вклад в науку, считал он, имеет значение не только в России и для России, но и для Франции и непосредственно для Европы, но Чернышевский в этом ошибался.

Я уже указывал на различие оценок в русской литературе относительно роли Чернышевского и его воздействия. Его приверженцы переносили политическое влияние Чернышевского и на область науки, а его оппоненты делали то же самое: если первые преувеличивали ценность вклада мыслителя в отечественную науку и философию, то вторые резко приуменьшали.

В действительности же Чернышевский был блестящим публицистом и литературным критиком; что же касается научных работ, то его политико-экономические взгляды долгое время побуждали радикальное молодое поколение к изучению экономических вопросов. А наиболее влиятельным из всех его трудов был и остался роман «Что делать?».

В этой книге Чернышевский описывает реальную жизнь своих «новых людей». Он не только дает здесь некоторые смутные представления о социалистических планах на будущее. Куда более важной и влиятельной была разработка им характера героев, и в первую очередь Рахметова, идеалиста, исключительного человека даже среди «новых людей», двигателя двигателей, к которому Чернышевский предъявлял самые высокие требования. Рахметов должен был стать для нового общества тем, чем монах является для церкви, — человеком железной воли, он ради себя и своего окружения естественно и безоговорочно подчиняется требованиям рассудка...

Революционеры шестидесятых и семидесятых годов более следовали примеру Чернышевского, его учениям. Чернышевский в Сибири был для них живым напоминанием — и не только для них, но также для правительства и реакционеров, которые, в соответствии с правильным диагнозом Бакунина, обладали привилегией политической слепоты. Во всяком случае, они не поняли, как говорил Поэрио, министр, преследуемый королем Сицилии, что *il patire é anche operare*¹¹⁴.

Реализм Чернышевского проложил путь марксизму и социал-демократии, однако ошибаются те марксисты, которые считают его русским Марксом или каким-то похожим на него мыслителем.

И столь же неправильным будет утверждать, что Чернышевский является основателем или отцом народничества. Ведь он придерживался значительно более реалистического взгляда на мужика и на мир, чем Бакунин и Герцен, и этим усилил практические и политические устремления в народничестве. Подчеркивая связь русского мира с ассоциациями европейских социалистов, он не придавал исключительного значения данному социальному институту, как это позднее делали народники. Не смотрел Чернышевский и на Европу как на носителя упадка, что было присуще взглядам славянофилов. По его убеждению, европейские массы (средние классы) еще не проявили по-настоящему своей активности. Речь идет о начале шестидесятых годов, а в это время различия между социалистами и народниками не выявились в должной степени, не приобрели той понятийной ясности, которая была достигнута лишь позже.

II

§ 107

С момента своего появления на общественной сцене Писарев многими оппонентами был провозглашен *enfant terrible*¹¹⁵ из числа последователей Чернышевского. Даже сегодня «разрушение эстетики» если не инкриминируется ему как преступление, то, по крайней мере, вменяется в вину как своеобразная литературная выходка.

Подобно Добролюбову, Писарев был критиком и продолжал его работу; и он также умер в расцвете сил*.

Еще в школьные годы Писарев начал писать, откликаясь на злобу дня. Его мысль пробудили Чернышевский и Добролюбов, на него оказывали влияние Герцен и, в меньшей степени, Бакунин, а также духовный отец их всех — Фейербах. Знал Писарев и работы Штирнера, но, судя по всему, лишь в изложении. (Писарев иногда признавал, что и русскую литературу он знал не по первоисточнику.) Он проповедовал радикальный индивидуализм, понимая под этим термином борьбу за освобождение личности — борьбу, к которой сводится наиболее существенное воплощение идеалов цивилизации.

* Писарев родился в 1840 году, первая его большая статья была опубликована в 1861 году, с 1862 по 1864 год он был политическим заключенным, в 1868 году утонул во время купания в море.

(«Каждое живое существо есть само по себе центр и смысл Вселенной. Для самого незначительного субъекта его личные радости, болезни, устремления, заботы более важны, чем всеобщие революции, которые происходят без его участия и не оказывают влияния на судьбу его индивидуальности»¹¹⁶.) Писарев был убежден, что важнейшее основание для его индивидуализма и провозглашения соответствующей доктрины — это решительный эгоизм, но молодой критик был достаточно осторожен и рекомендовал «разумный эгоизм». Писареву это казалось самоочевидным, ибо здравый человеческий ум приходит к такому же заключению. Здравый человеческий рассудок, вообще, большой авторитет для Писарева.

Свободно следуя Штирнеру и Фейербаху, Писарев отвергал все принципы, все этические цели, понятие долга, все идеи и идеалы в целом. Он с презрением высмеивал идеалистов и *a contrario*¹¹⁷ возвышал реалистов. Платон для него являлся всего лишь генералом от философии, подобно тому как есть генералы от инфантерии. Собственное удовольствие — это реально, это нечто реальное, а все остальное — пустая болтовня.

Реалист не нуждается в философии, чтобы оставаться в рамках разума. Писарев отвергает и специализацию, находя возможным прославлять дилетантизм. Он отрицает философские принципы педагогики и максимы воспитания. Ребенок должен быть накормлен, защищен и должен получать мыслительный материал для собственной умственной работы.

Занятия литературой побуждают нас к критике, но это не более чем выражение субъективных впечатлений, порождаемых литературным или художественным произведением в сознании реалиста.

Подобно Штирнеру, Писарев отрицал наличие преступления. Только благодаря субъективному чувствованию такие люди, как тургеневский Базаров, не склоняются к убийству или грабежу. И не что иное, как личные вкусы, заставляет людей такого типа предаваться научным исследованиям...

Писарев предпочитал новые и энергичные выражения. Заметно, с каким удовольствием он называет Пушкина и Лермонтова поэтами туберкулезных барышень и поручиков¹¹⁸. «Пусть каждому нравится то, что ему нравится, мне по вкусу пирожное»¹¹⁹ и т. п.

В некоторых отношениях Писарева можно сравнивать с Ницше, с которым у него было много общих идей. В задорном молодом запале, в беспощадной войне против традиций и общепризнанных авторитетов он преисполнился желанием перерешить вопросы, на которые уже имелись готовые ответы; в этой борьбе он требовал от

своих единомышленников непоколебимости и твердости; подобно Ницше, он отвергал историцизм и так далее*.

Мощная устремленность к эволюции и обновлению влекла Писарева еще до Ницше к тем же самым заключениям. Для создания нового, для появления нового человека старое должно быть безжалостно разрушено. «<...> Что можно разбить, то и нужно разбивать, что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам; во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть»¹²⁰. По убеждению Писарева, великих людей не существует. Будучи материалистом, он смотрел на процессы исторического развития с определенно детерминистических позиций, а появление великих людей объяснял благоприятным стечением обстоятельств. Он не отдавал себе отчета в том, что его концепция детерминизма и исторического процесса неправильна.

Писарев принял тургеневского Базарова и стремился сделать его примером для подражания. В статье о Базарове он сравнивал этого литературного героя с его предшественниками — Рудиным и Печориным — и пришел к следующим выводам. В своих взглядах на добро и зло представители старшего поколения руководствовались никому не нужными колебаниями, ничего не найдя и ничего не достигнув в конце концов. У Рудина было знание без воли, у Печорина была воля без знания; Базаров же имеет и волю и знание, он знает свои слабости, но он представляет и свои силы; он понимает ситуацию, в которой находится, и приспосабливается к ней практически. Условия его существования таковы: «...холодное отчаяние, доходящее до полного индифферентизма и в то же время развивающее отдельную личность до последних пределов твердости и самостоятельности <...> не имея возможности действовать, люди начинают думать и исследовать; не имея возможности переделать жизнь, люди вымещают свое бессилие в области мысли; там ничто не останавливает разрушительной критической работы; суеверия и авторитеты разбиваются вдребезги, и мирозерцание совершенно очищается от разнх призрачных представлений»¹²¹. Так Писарев психологически анализирует реальный процесс избавления от иллюзий — и его терминология (призраки!) напоминает еще Штирнера и Фейербаха.

Не так уж трудно понять, почему Писарев до такой степени утратил реализм в своей борьбе с абсолютизмом. Молодой мужчина

* Даже личную жизнь Писарева в чем-то можно сравнить с жизнью Ницше: оба страдали от умственного расстройства и дважды покушались на самоубийство в болезненном состоянии. Но Писарев пережил это еще в начале своей карьеры критика.

двадцати двух лет, который ни за что ни про что провел пять лет своей жизни в крепости [Петрашевский], вряд ли мог писать без подобного преувеличения. Мы не должны принимать стилистическую оболочку за содержание. Я не воспринимаю трагически явные преувеличения. Михайловский был, безусловно, прав, говоря, что нападки Писарева на Пушкина есть проявление вандализма; и все же разговоры об уничтожении эстетики и тому подобные экстравагантности указывают всего лишь на следующее: Писарев был литературным подвижником в борьбе с ненормальными политическими и социальными условиями жизни в России в период ее освобождения от крепостничества. (Он писал с 1859 по 1868 год.) Заявления, что-де единственное счастье реалиста — сигара, что без нее этот реалист («реалист мыслящий»!) не может рассуждать¹²² и тому подобные сентенции, по своему характеру — мальчишеские выходки. Но ведь такие заявления — выражение умонастроений определенной части молодой России, поэтому-то Писарев и его субъективные словоизлияния столь серьезно воспринимались молодежью.

Писарев даже в меньшей степени, чем Чернышевский, касался рассмотрения философских основ своего мировоззрения и принципиальных вопросов вообще. И как Чернышевский был близок к Фейербаху или Миллю, так и Писарев искал для себя учителей и наставников, излагая их доктрины, популяризируя и распространяя их. Опираясь на свои авторитеты, он развернул кампанию против авторитетов. Это не были критические или гноселогические рассуждения, это не были даже попытки определить направление; его критицизм не задавался целью опровергать основоположения, достаточно было отбросить ту или иную доктрину или ее выводы.

Для него — как и для его предшественников — главные авторитеты, против которых надо выступать со всей принципиальностью, — теократия, государство и церковь. Вследствие этого он, отрицая, защищал атеизм, а утверждая — позитивизм и материализм. Но с самого начала он и не пытался обосновать гноселогическое и метафизическое равновесие между первым и вторым. Источники же его позитивизма были самые разные: он черпал из Конта и Милля, из Бокля в не меньшей мере, чем из Фейербаха. Писарев особенно многим был обязан Конту, он также знал и работы Тэна.

Материализм Писарева был произведен от взглядов Фейербаха, но также Фогта, Бюхнера и Молешотта, взгляды которых популяризировались русским критиком. Он осознанно выступил против позиций гегельянцев, трактуя диалектический исторический процесс как процесс жизненно физиологический, избрав в качестве отправ-

ного пункта материалистический сенсуализм. Отсюда — предпочтение, отдаваемое естественным наукам и натуралистическим взглядам в целом, отсюда — позитивистское противопоставление научной трезвости воображению, иллюзиям и тому подобному. «Факт» — его любимое слово, как и всех реалистов вообще. «Слова и иллюзии гибнут — факты остаются»¹²³. Писарев боролся с предрассудками. Если бы не опасения перед цензурой, он бы прямо высказался, что борется с православием. Не просто с православной теологией, но также и с официальной философией и наукой, отвергаемой им как «схоластика», — в связи с этим следует вполне естественно вспомнить об удручающем состоянии российских университетов. Писарев, Чернышевский и большинство оппозиционных писателей — несмотря на то, что они получили университетское образование — были в литературном и научном отношении вынуждены заниматься самообразованием.

Но Писарев совершенно некритически относился к формулировке своих ключевых понятий. Рассмотрим, например, как он употреблял понятие «утилитаризм». Его значение нигде с достаточной точностью не определяется — даже там, где Писарев явно стремится дать определение того, что является пользой и действительной пользой. Он не идет дальше *à peu près*¹²⁴, взятых из работ Бентама, Милля и других признанных авторитетов гедонизма. В дальнейшем он вынужден заявить нам, что идею полезности нельзя трактовать «в узком смысле». Писарев не обращает внимания на то, что между Бентамом и Миллем существует значительное различие. (Милль признает полезным не каждое желание, а лишь определенные качества.) Писарев довольствуется «здоровым материалистическим человеческим рассудком».

Похожим образом анализируется им и «материализм». Это понятие практически нигде не отличается им от позитивизма, хотя в этом плане он разделяет ошибку целой группы европейских философов, к примеру того же Тэна, который был авторитетом и для Писарева, и для многих других. Писарев не исследовал и его основания. Он не отличал эпистемологического от метафизического или религиозного. И посему, когда он говорил о материализме, подразумевался сенсуализм (философия очевидности); в других местах материалистически трактовались проблемы сознания и т. д. Естественно, что выпады Юркевича против материализма не могли произвести никакого впечатления на Писарева.

Понятие «позитивизм» вследствие этого осталось не определенным. Считая себя позитивистом, Писарев рекомендовал дилетантизм и отрицал специализацию.

§ 108

Философский импрессионизм Писарева, конечно же, ведет его к крайней непоследовательности, он часто и почти во всем противоречит себе, его быстрое умственное развитие происходило скачкообразно и путем неожиданных катастроф. Сегодняшний «Прометей» завтра для него может превратиться в овцу, вчерашняя любовь сегодня для него может стать *bête noire*¹²⁵. Таким вот образом он судил Пушкина и многих других.

Тем не менее мы можем признать, что с возрастом Писарев становился терпимее и яснее. Многие критики утверждают, что на него благотворно подействовало тюремное заключение и вдумчивое прочтение многих книг. Сам же Писарев приписывал свою склонность к незрелым экспромтам (я здесь заговорил его же языком) освобождающему влиянию Гейне.

Я не могу в данном кратком очерке рассказать подробно об умственном развитии Писарева. Поэтому я хочу сосредоточиться на его более поздней статье о тургеневском Базарове — лучшей критической работе Писарева, относящейся к первому периоду его развития, который выше мною был охарактеризован; это исследование имеет тем большее значение потому, что имя Писарева тесным образом связано с литературными спорами вокруг «Отцов и детей» Тургенева и нигилистов. Рассмотрение этой стороны лихорадочной деятельности молодого критика даст нам прекрасную возможность философского подхода к природе и значению нигилизма.

Роман Тургенева «Отцы и дети» появился в 1862 году в журнале Каткова¹²⁶. В образе молодого доктора Базарова анализируется реалистически мыслящая молодежь, ее мировоззрение и стремления, причем реализм здесь обозначает нигилизм. Это новый тип в русской литературе — хотя и не новое название.

Анализ этого типа в лице Базарова — в той мере, в какой он осуществляется самим Тургеневым, — будет изложен в дальнейшем. Здесь же мы только ухватим суть реализма как нигилизма в том смысле, в котором реалисты того времени, в основном реалистические критики, осознали свои принципы, опираясь на рассмотрение фигуры Базарова. Ибо эта фигура и нигилизм вообще в течение десятилетий являлись ведущей темой литературных, философских и политических дискуссий*.

* Сам Тургенев впервые затронул эту тему, рисуя Рудина. Герой одноименного романа, написанного в начале либеральной эры царствования Александра II (1855 год), — это своего рода Онегин, превращающийся в

В марте 1862 года Писарев написал свою статью «Базаров», в которой принимал этот образ от имени молодой России. Но вскоре после этого, в мае, журнал «Современник» откликнулся на роман критической статьей Антоновича, где Базаров описывался как ничемный и вульгарный индивид, который, даже будучи при смерти, сладострастно любит Одinceвой. Антонович рассматривал База-

нигилиста; моделью для образа Рудина служил Бакунин. Но только в «Отцах и детях» Тургенев полностью охватил нигилизм своего времени — в образе Базарова; в романах же «Дым» (1867) и «Новь» (1877) он описал дальнейшее развитие нигилизма и отразил собственный опыт. Я раньше уже отмечал, что роман Чернышевского «Что делать?» (1863) оказал значительно более сильное воздействие на радикальную молодежь по сравнению с «Отцами и детьми» Тургенева, ибо указывал ей путь. Все великие писатели — Достоевский, Толстой, Гончаров — обсуждали проблему нигилизма. Особенно пристально занимался ею Достоевский, снова и снова затрагивая и углубляя ее во всех своих произведениях и многочисленных статьях.

В некотором смысле и вся остальная литература тех лет приняла участие в анализе нового направления, в том числе Салтыков (Шедрин), Некрасов и Островский. В добавление к этим литературным именам, которые, по общему мнению, признаются великими, в шестидесятых и семидесятых годах проблеме нигилизма отдали дань многие талантливые писатели: назovem Писемского («Взбаламученное море», 1863) и Лескова («Некуда», 1864 и др.), сюда относятся и несколько книг Помяловского, широко читаемых тогда прогрессивным обществом («Молотов», 1861; «Мещанское счастье», 1861), «Трудные времена» (1865) Слепцова, «Шаг за шагом» Федорова (Омулевского) (1870, опубликован в 1871 году под псевдонимом Светлов), романы Шеллера-Михайлова («Гнилые болота», 1864, и ряд других вплоть до девяностых годов). Можно назвать и роман математика Софьи Ковалевской «Семья Воронцовых», изданный в 1891 году после ее смерти (появившийся в 1896 году его немецкий перевод назывался «Нигилисты»). Я мог бы также сослаться на «Андрея Кожухова» (1889), роман, написанный террористом Степняком-Кравчинским, который убил начальника тайной полиции Мезенцева. Большинство упомянутых писателей были противниками нигилизма. К этим философским противникам присоединилась консервативная и реакционная полуофициальная полемика и пропаганда против нигилизма. Таковы антинигилистические романы: «Марево» («Fata Morgana») Клюшников (1864) — это произведение яростно критиковалось Писаревым, «Панургово стадо» В. В. Крестовского (1869) и его же «Две силы» (1874); «Четверть века назад» (1878), «Перелом» (1880), «Бездна» (1883 — не закончена) Маркевича, романы Авсеенко «Скрежет зубовный» и «Злой дух», а также некоторые другие. Такой тип литературы тщательно культивировался, знаменитый князь Мещерский написал «Хочу быть русской» и т. п. Устрялов вывел нигилизм на театральные подмостки: «Слово и дело» (1863).

рова как оскорбление молодой, реалистически мыслящей России, как карикатуру, которая не имеет никакого отношения к действительности, вследствие чего он сравнивал Тургенева с пользовавшимся дурной славой писателем Асоченским, автором «Асмодея нашего времени»; это характерное осуждающее определение было вынесено Антоновичем в название статьи*.

Писарев и его литературные сподвижники (в числе других и Зайцев) не оставили за Антоновичем последнего слова. Находясь в заключении, Писарев в 1864 году написал более обстоятельную статью о Базарове. Он назвал ее «Реалисты», и даже ее посвящение должно было обезоружить оппонентов: «Посвящается моему лучшему другу — моей матери В. Д. Писаревой».

Как раз в то время, когда дискуссии вокруг Базарова дошли до точки кипения, был опубликован роман Чернышевского «Что делать?», и наиболее радикальные из реалистов сразу же признали правдивость его героев. И прежде всего предметом подражания стала фигура Рахметова. Писарев также заимствовал у Рахметова некоторые черты, но концепция Тургенева была ему ближе — и это весьма примечательно, — чем концепция Чернышевского, хотя критик признавал, что Чернышевский глубже по сравнению с Тургеневым понял русскую жизнь.

Писарев начал свой анализ реализма (он не употреблял слова «нигилизм») с утверждения, что он-то и является первым оригинальным выражением русской мысли. Все предыдущие направления являлись продуктами чужого духовного влияния, которые ввозились нашими дорогами предками по той причине, что они были модными за границей. Мартинизм, байронизм, гегелизм и все прочие «-измы» должны были заглушить тогдашнюю ужасную скуку. После Крымской войны наблюдалось быстрое развитие обличительной литературы, но она была слабой и бездейственной, не приводила к каким-либо существенным переменам; рекомендуемые ею универсальные лекарства не могли исцелить болезней.

Россияне столкнулись с двумя великими фактами: мы бедны и мы глупы — бедны, потому что глупы, а глупы, потому что бедны. Это не значит, что о них можно говорить как об идиотах, но сила их ума никак не может проявиться в деятельности. Надо, следовательно-

* Асоченский (1813—1879), профессор патристики, либерал, отказавшийся от теологии (1846 год), официальный защитник обскурантизма. С 1858 года он начал издавать «Домашнюю беседу» — орган, направленный против прогрессивного движения. Упомянутый в тексте роман был опубликован в 1858 году.

но, найти выход из этого заколдованного круга. Прежде всего обязанностью правительства является введение законов, которые положили бы конец бедности, производимой неправильным распределением продуктов, которые переходят из рук производителей (трудящихся) в руки непродовольствующих потребителей, хотя они должны находиться в распоряжении первых. Практическое же воздействие на неработающих должно производиться не морализаторской болтовней, а распространением живых идей, так чтобы русский ум наконец-то начал трудиться.

Эта последняя задача должна осуществляться с крайней осмотрительностью. Труд следует правильно выбрать и правильно распределить, он должен быть таковым, чтобы приносить реальную пользу обществу. Писарев находит гарантию правильного разрешения этих задач в том, что его современники наконец-то почувствовали необходимость экономно расходовать свои духовные силы. «Экономия умственных сил есть не что иное, как строгий и последовательный реализм»¹²⁷.

С позиций этического утилитаризма — в данном плане разумно и расчетливого гедонизма — Писарев и одобряет Базарова, разъясняя роман Тургенева таким образом, чтобы отмести обвинения, направленные против его главного героя.

Общественная, всеобщая польза определяет собой всеобщую человеческую солидарность, реалист должен работать руками и головой для ее укрепления. «Реалист — мыслящий работник, с любовью занимающийся трудом»¹²⁸ (тургеньевский Базаров смотрит на природу как на мастерскую!). Реалист — это практический мыслитель и практический работник, вот почему он, в соответствии с принципом солидарности, должен работать для всего человечества, а в совершенно конкретных и специфических русских условиях должен работать для России так, чтобы в то же время работать и для всего человечества. Вся практика основывается на знании; России нужны знания, нужны науки. Писарев отличает естественные науки, то есть те, где целью является отыскание нового, от наук исторических и экономических (здесь он имеет в виду не Чернышевского, а Киреевского!), то есть от тех, которые ограничивают себя трезвым анализом человеческих общественных отношений. Писарев видит только в науке силу, которая, «независимо от исторических событий», может пробудить общественное мнение и воспитать мыслящих лидеров для осуществления национальных задач. Эту освобождающую науку Писарев видит в науке естественной, отрицая историю («маколеизм»). Вследствие этого он требует и от литературных критиков изучать основы естествознания. Он весьма недоволен Белинским,

который был слишком эстетичен; ему следовало бы познакомиться с естественными науками. Лермонтовский Печорин, герой предшествующих времен, был достаточно умен, чтобы избежать влияния русского маколеизма, но избранное им средство достижения цели — донжуанство — не годится для общества, которое живет или хотя бы начинает жить полной жизнью.

Писарев доказывает этот тезис на примере Германии, страны, которую принято обвинять в мешанстве, и приводит целый список естествоиспытателей, примеру которых должна была бы последовать Россия: Либих, Вирхов и многие другие.

Читатель помнит, как Базаров в «Отцах и детях» проводил и рекомендовал эксперименты над лягушками. Писарев подхватывает этот мотив и заявляет, хотя и со стилистическими преувеличениями, но вполне серьезно: «В самой лягушке-то и заключаются спасение и обновление русского народа»¹²⁹. Короче, говорит Писарев, «надо думать» и «надо быть честными». Реалист должен быть открыт и честен с собой, со своими друзьями, и прежде всего с женщинами; он должен иметь честные и открытые отношения. Реалист должен ставить перед собой разумную цель и достигать ее. Но эту разумную цель уяснит лишь тот, кто будет научно образован; поэтому в конце концов все сводится к тому, чтобы распространять и популяризировать науку во всей России. Статья заканчивается советами относительно правильных методов популяризации и суммирует смысл реализма в следующем: «Любовь, знание и труд»¹³⁰.

И это все, из-за чего Писарев был объявлен разбойником и убийцей? В начале шестидесятых годов такое порицание России считалось крайне радикальной доктриной — и кем же был тот новый властитель дум, который мог это себе позволить? Двадцатичетырехлетний дворянин, правда выходец из богатой аристократической семьи, но в то же время человек безрассудный, наглый выскочка, не имеющий даже университетского диплома. Его противники, со своей стороны, могли с достаточным основанием говорить, что он провел несколько месяцев в лечебнице для душевнобольных, а консерваторы подчеркивали, что он был заточен в Петропавловской крепости. Но именно это привлекало к Писареву внимание молодежи, равно как привлекает и сейчас. Именно поэтому его слова прочитывались с такой жадностью, именно в силу этого люди готовы были заплатить не менее пятидесяти рублей за собрание его произведений — теперь есть более дешевые издания.

Писарев отвергал всю литературную и критическую работу своих предшественников, не исключая даже статей Белинского, Чернышевского и Добролюбова. Чаадаев хоть в какой-то мере признавал

значение Петра Великого, но Писарев отвергал в своем иконоборческом порыве и Чаадаева, так же как и всех владеющих пером, в первую очередь добродушного Грановского, чьи писания и лекции он аттестовал как всего лишь пустой «маколеизм». И неудивительно, что даже некоторые из радикалов разделили тревогу Антоновича; что же касается либералов, то они принципиально выступили против Писарева и его направления. Чаадаев нападал на теологию и православие и поэтому был близок либералам; Писарев же отвергал и либеральных критиков теологии и православия. Он постоянно возвращался к своим атакам на либерализм, рассматривая либерала как пигмея, как карлика, как корову, пытающуюся бежать галопом, подобно кавалерийской лошади*.

С Антоновичем соглашался тогда Салтыков, и в еще большей мере — Катков, а также консерваторы и реакционеры.

Конечно же, Писарева и его реалистов не признавали и славянофилы, выступая против человека, который имел наглость обозвать Ивана Киреевского Дон Кихотом. Почвенники также очень страстно выступили против Писарева и нигилизма, именно в кругу почвенников Достоевский начал свою, длившуюся всю его жизнь, борьбу против нигилизма. Народникам и социалистам также не могли понравиться взгляды Писарева на историю и экономику.

Хотя Герцен интерпретировал Базарова и нигилизм в духе Байрона, он выступал против Писарева и реалистов шестидесятых годов. В силу этого Писарева не поддерживал никто, кроме наиболее радикальных радикалов.

И все же статья Антоновича расколола радикальный лагерь.

§ 109

П одобно тому, как Герцен пытался примирить свой гордый и высокомерный индивидуализм с социализмом и с любовью к России, — так и Писарев двигался от индивидуализма и эгоизма к социализму. Проблема «голодных и плохо одетых» стала для него вопросом вопросов. Кроме этого вопроса,

* Среди своих либеральных оппонентов сам Писарев называет Громеку (полемизировавшего с Герценом в 1862 году, равно как и с Чернышевским и его учением), Дудышкина, подлинного издателя «Отечественных записок», Зарина (переводчика пьес Байрона), который в данном издании нападал на Чернышевского, Добролюбова и Писарева. Некоторые другие имена не имеют теперь значения: Щеглов, Павлов.

нет ничего, — восклицал он в 1865 году, — о чем стоило бы заботиться, размышлять и беспокоиться. Наука и образование являются средствами, с помощью которых эта проблема может быть решена и цель достигнута, не та наука, которая служит забавой для богатых, неработающих аристократов и землевладельцев, но та, которая является ежедневным хлебом для каждого здорового человеческого существа и должна в силу этого проникнуть в голову ремесленника, фабричного рабочего и крестьянина. Пока этого не случится, трудящиеся массы будут бесконечно прозябать в бедности и безнравственности.

Вдобавок к этим предписаниям, которые напоминают нам Лас-салья с его лекциями о науке и ее отношении к рабочему классу, физический труд рекомендуется и образованным классам, поскольку только так «возможно подлинное сближение с народом». С этих позиций разрабатывается весь план для реформы обучения и воспитания, причем позитивизм Конта сочетается здесь с опытом Толстого, как он представлен в его произведениях о детстве и юности¹³¹.

Социализм Писарева, хотя и преобразил «мыслящих реалистов» в «мыслящий пролетариат», так и не вышел за рамки плана указанных реформ.

Писареву было ясно, что его социализм был социализмом только для образованных. Лишь работники умственного труда могли удовлетворять его требованию сочетать труд с любовью. Работники физического труда были пока что вне реализма, не были реалистами, хотя занимались как нельзя более реальным трудом. Работники физического труда не могли любить труд, они были просто машинами, хотя и машинами, чувствующими усталость. Поэтому реалист должен пока что оставить в покое этих работников. Писарев стремится лишь подготовить для них реалистически мыслящих лидеров; образование масс становится последующей важной задачей; пока что реалисты должны обратиться к крестьянам. Писарев при этом мало или совсем не думал о фабричных рабочих, о пролетариате.

Социализм Писарева можно легко сравнить с социализмом Платона. Последний также требовал коммунизм для двух высших классов, а не для крестьян и ремесленников; коммунистические лидеры общества должны господствовать над трудящимся народом. Подобным же образом и Писарев настаивал на реализме лишь для работников умственного труда; они должны были вести за собой представителей труда ручного, которые еще не могли стать реалистами.

Судьба народа, говорил Писарев, должна решаться в университетах, а не в начальных школах.

Писарев обращался единственно к среднему классу. Только средний класс, говорил он уже в 1861 году, реально живет и движется; именно к нему принадлежит практически каждый, кто способен писать, читать, мыслить и развиваться. Будучи сам дворянином по рождению, Писарев обвинял высшую аристократию в присущей ей стагнации, но считал, что и народ находится в таком же застойном состоянии. Средний класс Писарев воспринимал как носителя своего радикализма. Буржуа для него был не менее враждебной фигурой, чем для Герцена, чья социалистическая программа духовного равенства была тем самым воспроизведена критиком.

В «Реалистах» Писарев затрагивает также проблему субъективизма и объективизма, иллюстрируя свои положения ссылками на Гете. Гете ставил свое «я», свою субъективную фикцию, функционирование единичного организма выше действительной драмы социальной жизни. «Чтобы увидеть в самом себе светлый храм, а в окружающей жизни грязную базарную площадь, чтобы забыть, таким образом, естественную солидарность своего я с окружающими глупостями и страданиями остальных людей, надо было систематически подкупить и усыпить свой критический смысл красотой отборных выражений. Мелкие мысли и мелкие чувства надо было возвести в перл создания; Гете выполнил этот фокус, и подобные фокусы считаются до сих пор высочайшим торжеством искусства; но производятся такие штуки не только в сфере искусства, а также и во всех остальных сферах человеческой жизни»¹³².

Писарев, таким образом, выступил против крайностей индивидуализма и субъективизма во имя социальной солидарности. Он продолжал бороться за независимость своего «я», как титан, таковы, собственно, его «титанические идеи», однако он считал смехотворным самоапофеоз Гете в его «Фаусте». Выразить этот вопрос в материалистической терминологии можно так: нет ни единого организма, который обладал бы значимостью организма массового, который и составляет общество.

В своей первой статье о Базарове Писарев считает особой его добродетелью нежелание признавать значимость любого регулятора, любого морального закона, любого принципа, который навязывается ему сверху, извне или изнутри, но два года спустя его Базаров приходит к признанию такого регулятора и морального закона. Мы читаем, что жизнь должна быть построена на идее, что это идея общей солидарности человеческого рода. В течение относительно короткого времени реалист в духе Штирнера превратился в мыслящего реалиста...

Если поначалу Писарев субъективистски и эгоистически стремился даже оправдать преступление, то позже, став «мыслящим реалистом», он осудил кровопролитие любого рода (смотри его анализ «Преступления и наказания» Достоевского в 1867—1868 годах).

Неудовлетворенность Писарева радикальным индивидуализмом в последний период его жизни подтверждается и недавно ставшей известной общественности информацией, что он хотел популяризировать первый том «Капитала» (1867), поскольку находился под сильным впечатлением от теории Маркса. Но мы не должны забывать, что писаревская концепция социализма отличалась от Марксовой. В 1864 году он отводил индивидуальности вторичные роли в ходе социальных и исторических процессов, но в 1865 году заявлял: «Я — также явление»¹³³.

И даже «разрушение эстетики» — одноименная статья появилась в 1865 году — было не так уж плохо. Каждый человек с художественной жилкой будет весьма удивлен, прочитав, что Дюссо, известный ресторатор из Санкт-Петербурга, оценивается автором столь же высоко, сколь и Рафаэль; но когда мы вчитаемся дальше и обнаружим, что для самого Писарева предпочтительнее стать русским сапожником или булочником, чем русским Рафаэлем или Гриммом, то нетрудно будет понять — автор хотел доказать высшую значимость для современной ему России практической экономической деятельности. Безусловно, Писарев ошибался, утверждая, что пушкинский «Евгений Онегин» представляет-де собой апофеоз существующего положения вещей; что сам Пушкин — всего лишь «колоссальный рудимент». Более того, совершенно неуместным было стремление диктовать Салтыкову или Добролюбову, что они должны-де заниматься не писанием стихов, а изучением естественных наук. Все это натяжки и преувеличения, но это вовсе не значит, что Писарев серьезно отрицал искусство. Фактически он и не признавал никого, кроме гениальных поэтов, гигантов мысли без страха и упрека, подлинных «рыцарей духа». У него не знают пощадить лишь пигмеи и паразиты. И все же, по его утверждению, Россия до сих пор таких поэтов не имеет. Грибоедов, Крылов, Пушкин и Гоголь в этом плане его не удовлетворяют, и должна ли Россия гордиться Фетом — противопоставляя его Шекспиру, Байрону, Гете и Гейне? Писарев признает Диккенса, Теккерея, Жорж Санд и Виктора Гюго, которые пробуждали человека от его спячки и делали практическую работу. Он может даже признать такого метафизика, как Пьер Леру, вопреки тому, что тот проповедовал невозможную для умного человека доктрину переселения душ, ибо этот француз поддерживал человечество в его великой борьбе; то же делали Прудон и некоторые другие.

Мы не должны забывать, что подобные суждения, направленные против искусства, присущи и Толстому, причем против искусства собственного тоже. У Писарева и Толстого можно обнаружить много параллельных ходов мысли. Изучающим эстетику нетрудно привыкнуть к идее отрицания искусства Толстым и к его же реалистическому определению искусства как абсолютной истины; но так же, как к искусству постоянно обращался этот его обличитель, так и Писарев не в меньшей мере, чем Чернышевский и Добролюбов, постоянно погружался в мир художественных произведений. Вот что важно, а не «разрушение эстетики» (эстетика, впрочем, не искусство!) и не кампания против Пушкина, Шиллера и других.

Знакомясь с Писаревым, мы всегда должны помнить о присущей этому литератору тенденции к полемическому преувеличению. В той же самой статье «Базаров» 1862 года, где критик кокетничает с идеей преступления, мы можем прочитать следующее невольное признание реалиста à la Базаров: «...он в глубине души признает многое из того, что отрицает на словах, и, может быть, это признаваемое, это затаившееся спасает его от нравственного падения и от нравственного ничтожества»¹³⁴. Более того, мы можем обнаружить, что статья 1862 года заканчивается, подобно многим работам Герцена, на ноте симпатии. Биографы Писарева говорят нам, что он получил строгое воспитание от своей матери и что еще в университете продолжал руководствоваться идеалами своей юности. Посвящение статьи «Реалисты» подтверждает эти утверждения, показывая нам глубокий дуализм Писарева в вопросах теории и практики, который он сам пытался преодолеть теоретически.

«Титанические идеи», которые провозглашались Писаревым, не оказывали такого уж сильного воздействия своей остротой, мощью или оригинальностью; основной секрет влияния критика — его огненный энтузиазм и беспощадность. В его статьях слышатся отзвуки боев; агрессивное отрицание, революционный пыл завоевывали сердца молодежи. Воздействие работ Писарева усилилось потому, что правительство заключило в крепость недоучившегося студента за прокламацию, в которой тот защищал Герцена против реакционных подручных власти. И наиболее широко известные работы Писарева создавались им именно в заключении.

Писарев не оказал просветительского или творческого влияния на литературу и философию. Но все же среди радикалов он был философом*.

* В шестидесятые—семидесятые годы помимо Писарева был еще ряд журналистов и писателей, представлявших реалистическое направление.

Писарев, подобно Чернышевскому, был, по существу, философом-просветителем. Цель его «мыслящего реалиста» — «разумное постижение» мира. Он стремился выработать строго научное мировоззрение. Критик, следуя Боклю, видел прогресс человечества лишь в распространении и усилении мощи разума и образования. Писарев знал только одну враждебную человечеству силу — невежество и в то же время знал единственное средство против нее — знание. «Жизнь животных» Брема приводит его в восторг — в ней он находит подлинное, реальное научное знание.

В своей борьбе за просвещение этот страстный философ, человек нервного темперамента становится ультрарационалистом. «Ра-

Их имена сегодня малоизвестны, а их работы погребены в упомянутых выше журналах. М. А. Антонович приобрел репутацию критика после 1859 года, когда начал писать для «Современника»; после ареста Чернышевского он стал издателем журнала, в последующем же достиг некоторых успехов в своей специальности — геологии. С 1859 года и до своей смерти в 1891 году в журналах неустойчиво работал Шелгунов. Следует обратить внимание на его исследование положения английского пролетариата, основывающееся на работах Энгельса и опубликованное в «Современнике», а также на ряд других статей. Его труды были изданы в Собрании сочинений. Зайцев был совместно с Писаревым ведущим сотрудником журнала «Русское слово». Вполне в духе материализма он провозглашал, что художественные произведения — это проявление возбужденной чувствительности, *irritatio spinalis*¹³⁵; он был яростным противником либерализма и аристократии. Литературная критика Зайцева была куда радикальней писаревской. Например, герой Лермонтова был назван им «разочарованным идиотом», ремесленники ставились на порядок выше поэтов за свою полезность. Вопреки своему радикализму, Зайцев приветствовал рабство негров и потому нападал на Гарриет Бичер-Стоу и т. д. Если-де ирландцы начнут есть горох вместо картофеля, они станут культурнее, богаче и свободнее, и тому подобные мысли. Когда «Русское слово» было запрещено, Зайцев скрылся за границей и в 1880 году написал статью «О пользе царевбийства». В это время был замечен и Благосветов. С 1860 года он выдвинулся как издатель «Русского слова» и оказал известное влияние на развитие Писарева. С другом Благосветова Ткачевым мы познакомимся в § 111. Среди представителей молодого поколения выделялся и критик М. А. Протопопов, который обратил на себя внимание в 1877 году и рассматривался как наследник Чернышевского, Добролюбова и Писарева, хотя он и писал о последнем не всегда приятные вещи. В дальнейшем он попал под влияние народников, в конце же концов стал мистиком. Недавно скончавшийся позитивист Скабичевский заслуживает внимания как критик и историк литературы; он сформулировал свое критическое кредо в полемике против преувеличений Писарева, но продолжал вплоть до последнего времени представлять реалистическое направление. Однако он является буржуазным реалистом.

зум — наиболее ценен из всего остального, а если выражаться более точно, то разум — это все»¹³⁶. Русский «разрушитель эстетики» нес в себе нечто от просвещенного абсолютизма, своего рода иосифианский¹³⁷ утилитаризм.

Именно поэтому Писарев отвергал теорию или, скорее, требовал лично проводимой проверки теории практикой — это и можно назвать подлинной формулой реализма. Слово и дело, как говорил Добролюбов, должны быть неразделимы. Писарев лишь повторил его мысль.

III § 110

Термин «нигилизм» был не нов для России. Еще в тридцатые годы Надеждин, ведя кампанию против романтизма, называл нигилистами тех, кто в литературе и искусстве не признавал никаких руководящих принципов. В 1858 году Добролюбов высмеял реакционеров, клеймящих именем нигилистов молодых людей с их оправданным скептицизмом. Обвинения в нигилизме в то время встречались часто. Для романа Тургенева был готов не только новый тип, но и его название.

Попробуем теперь проанализировать понятие нигилизма и выявить его основное содержание.

А) Концепция реализма была впервые сформулирована в сфере литературы и искусства. Это и понятно: ведь под гнетом абсолютистского строя литературе принадлежала важная роль. Со времен Белинского литературная критика стремилась выявить сущность реализма как противоположности романтизма. В этом смысле Белинский был согласен с данным оппонентами Гоголя определением его творчества как «натуральной школы». Белинский представил романтизм и реализм в виде общих систем мировоззрения. С этих пор естественность, простота, правдивость стали девизами эстетики реализма; в качестве образца поэтам предлагался фольклор. Защитники этого направления не требовали рабских имитаций природы, чисто фотографических копий ее, а настаивали на том, что в искусстве надо стремиться к той точности и ясности, какую вырабатывала современная наука. Они твердо придерживались объективизма как противоположности субъективизма и романтизма.

Чернышевский и его последователи (Добролюбов и Писарев) рассматривали реализм в контексте философского позитивизма,

видя в нем разновидность натурализма. Ввиду того что социально-политические условия России даже литературу превратили в орудие «обличения», неудивительно, что обличения эти встретили одобрительную оценку у литературных критиков и эстетиков. Возник вопрос, имеет ли право безобразное быть объектом искусства наряду с прекрасным. Реалисты, отвечавшие на этот вопрос утвердительно, отдавали Гоголю предпочтение перед Пушкиным, несмотря на то что Пушкин и вообще классицисты проложили дорогу реализму. За эпохой Чернышевского и Добролюбова последовало время господства французского реализма в форме натурализма. В первую очередь речь идет о Золя, который вышел на авансцену в середине шестидесятых. Десятью годами позже (1875—1880), при посредничестве Тургенева, он изложил свою теорию (также направленную против романтизма и сентиментализма) в «Вестнике Европы». Между тем многим авторам и критикам не удалось удержаться в границах разумного; в искусстве и критике стали преобладать преувеличения, вылившиеся в нигилистическое «разрушение эстетики».

Б) В философском плане реализм представляет собой позитивизм. Конт учил реалистов считать идеалом научности математику с ее точностью; так что если романтики превозносили натурфилософию, то реалисты заявляли, что истинное и достоверное знание являют математика и использующие ее естественные науки. Гуманитарные науки были либо отвергнуты, либо предпринимались попытки преобразовать их в естественные науки. В частности, психология была превращена в физиологию и биологию. Позитивизм трактовался реалистами материалистически и сенсуалистически. Обычно подчеркивался позитивистский метод.

Излагая свои взгляды, Писарев иногда прибегал к формулировкам Конта, но не следовал им точно. Например, он говорил, что в науке реалиста интересует только установление связи явлений, а не обобщение результатов. Но выражение «обобщение результатов» отличается крайней туманностью и не отражает истинно контовского позитивизма. Подобно многим другим, Писарев являлся в действительности эмпириком, да и сам он часто называл реалистов эмпириками. Такая подмена сенсуализма и материализма эмпиризмом типична для истории мысли. Аналогичным образом идеализация естественных наук, натурализма вообще характерна для эмпиризма. Счет, взвешивание, измерение, точная фиксация фактов — все это олицетворяет для Писарева единственно верный метод, как и для нигилиста Базарова, применяющего к жизни лабораторные методы.

Факты — вот лозунг реалистов и нигилистов, повторяемый ими до иступления, причем лишь доступные ощущениям факты при-

нимаются натуралистически и материалистически, а недоступные игнорируются. Нигилист крайне враждебен ко всему, что он называет абстракцией или обобщением; он требует конкретного, конкретность есть его боевой клич. «Отвлеченной истины нет; истина конкретна <...> все зависит от обстоятельств, от условий места и времени» (Чернышевский)¹³⁸. Дайте нам реального человека, «состоящего из плоти и крови человека, с его действительными, а не фантастическими отношениями ко всему внешнему миру»¹³⁹. Таким образом, нужны факты, отдельные факты, а не философия, не метафизика, не обобщенный взгляд на мироздание, не теория, не иллюзия, не словесный сор.

Писарев напрямую клеймит общее мировоззрение словами: «Для естествоиспытателя нет ничего хуже, как иметь мирозерцание»¹⁴⁰.

Нигилист идет еще дальше в извращении позитивизма, когда он, в отличие от Конта и Милля, ставит теорию ниже практики и подчиняет ее последней, противопоставляя тем самым жизнь и науку. При ближайшем рассмотрении оказывается, что под наукой понимается официальная академическая наука; подобным образом Писарев сражается с «современной схоластикой».

Нетрудно составить своего рода генеалогическое древо нигилизма. Конт и Милль, Тэн и Литтре, Бюхнер, Мошотт и Фогт. Три последних немецких материалиста оказали огромное воздействие на подавляющее большинство нигилистов. Мошотт провозгласил естествоиспытателя Прометеем современного мира. Он указал на значение круговорота веществ в природе, на то, что главная наука жизни — химия, и от нее всерьез ожидал разрешения социальных проблем. Жаждающие знаний русские студенты и грядущие реформаторы с энтузиазмом воспринимали эти и другие, привлекавшие тогда всеобщее внимание, материалистические манифесты и девизы Фогта и Бюхнера à la «Сила и материя»¹⁴¹.

Впоследствии горячий прием получили также дарвинизм и натуралистический эволюционизм.

Позитивизм нигилистов не прошел мимо Фейербаха и Штирнера, а отчасти и Гегеля. Как мы уже видели, русским гегельянцам доставил немало хлопот тезис о разумности сущего. Путь развития, пролежавший от Гегеля через Фейербаха к материализму, в России был тем же, что и на Западе.

В качестве учителя нигилистов следует упомянуть также и Шопенгауэра. На Россию шестидесятых годов мощное влияние оказали его желчный пессимизм, его критика официальной философии и его литературный стиль.

Большинство нигилистов набиралось философской культуры из вторых рук — от российских учителей. Первым в ряду таковых шел Герцен, за ним — Бакунин. Воздействие Герцена ощущалось главным образом в теоретической области, в то время как Чернышевский непосредственно влиял на практику, прежде всего в этической сфере.

Русская литература, в особенности обличительная, играла роль дополнения к философскому образованию, а для многих — и замены такового.

Сходную с этой роль стала играть и зарубежная беллетристика. Упомянем в этой связи и позитивизм Джорджа Элиота, реализм Диккенса и Золя (заслуживает упоминания и Шпильгаген с его романом «Проблематические натуры» (1861)), Виктора Гюго, Жорж Санд и др. Особенное влияние имела всеразъедающая критика Гейне (не только на Писарева).

В) Тургеневский Базаров — это человек, не склоняющий головы перед авторитетами, не принимающий на веру ни одного принципа, каким бы ореолом он ни был окружен... Такое определение может показаться туманным, несколько уклончивым, но мы можем и должны прояснить его. Нигилизм отрицает и подвергает критике авторитеты и принципы старшего поколения; конкретно — он критикует и порицает уваровское триединство церкви, государства и нации. «Разрушительная» критика нацелена главным образом на православие и богословие, хотя в условиях цензуры наступление это носило и не прямой характер. Предпосылкой и следствием нигилистической критики и отрицания являются атеизм и материализм.

Когда Писарев, как и все реалисты, постоянно пытается разрушить авторитеты, предрассудки, иллюзии, ложь и т. п., он тем самым борется с православием. Вот что значит материалистическое и атеистическое отрицание. С точки зрения метафизики, доткринка нигилистов была совершенно не продумана; их нигилизм имеет социально-политический характер, цель их — разрушение старой николаевской России. И в этом смысл их отрицания. Они читают Милля и Шопенгауэра, но практически игнорируют метафизику их нигилизма. Критика русских нигилистов обращена против гнета православия.

В сущности, нападки Писарева на эстетику представляют собой наступление на теологические иллюзии.

Атеизм и материализм отменяют теологию, предлагая причинные объяснения для Вселенной, для жизни индивида и общества. Материализм — это механицизм, натуралистический механицизм.

Уже у Герцена нигилизм предстает как позитивистская трезвость; ее противоположностью является метафизическое и религиозное упоение — нигилизм против мистицизма.

Писарев часто порицает «интуитивную» философию, противопоставляя ей практику, борьбу за хлеб насущный.

Только Достоевский заставил нигилистов поразмышлять над позицией, занимаемой им в сфере метафизики и философии религии, и предпринял серьезную попытку уяснить их общее значение; впрочем, некоторые предпосылки этого можно найти в сочинениях Герцена и Бакунина. Впоследствии наряду с Достоевским метафизику нигилизма в его всемирно-исторических связях разработал Ницше.

Нигилист читает и высоко ценит Шопенгауэра, но не становится пессимистом, не впадает в отчаяние. Нигилист полон желчи (в этом Герцен прав), он гневно восстает против гнета авторитета. Нигилист приемлет Штирнера, но Штирнер не делает его индифферентным. Сам Штирнер, отстранившись в 1848 году от участия в революции, показал истинный смысл своего «Единственного»; русский «единственный» — это революционный теоретик и практик, руководствующийся учением Бакунина. Отрицание, социально-политическое разрушение, пандеструкция. Нигилист — политик, а не метафизик; он противостоит теократии, но у него нет никакой философии религии; он крепко держится за своего Молешотта или за своего Писарева — и basta!

Нигилист, в сущности, неверующий, но он верит в лягушку, в электрический провод (Герцен) или в железную дорогу (Белинский). Атеист-материалист нигилистического толка верует в собственный атеизм и материализм; зачастую вера его бывает не менее фанатичной и слепой, чем у православных оппонентов. Нигилист просто поменял объект своей веры. В младенчестве и в детстве он верил в учения катехизиса; в старших классах средней школы и в университете стал верить в учения Фейербаха и Молешотта. Нигилистическая философия просвещения негативна, отрицательна; она не критична; неверующий нигилист столь же правоверен, как правоверен уверовавший в Христа «неверный» мусульманин.

Эта вера неверующих типична для русского философского развития, в чем мы уже имели случай убедиться на примере многих русских мыслителей.

Г) Упор на практику вывел нигилистов на моральную проблематику. Этика становится самой важной из нигилистических дисциплин. В этом отчасти сыграла роль немецкая философия, со времен Канта отдававшая предпочтение практическому разуму перед чистым разумом. Сыграли роль и личные мотивы. У Чернышевского и

Добролюбова была определенная богословская подготовка, в то время как домашнее воспитание Писарева шло в строго моральном плане. Определяющей была роль российских социально-политических условий, невыносимости теократического абсолютизма, ставившего на повестку дня необходимость смены жизненных устоев. Правда, нигилисты презирали мораль, но их ожесточение было направлено на старую церковную мораль. Бакунин хотел «новой морали», Чернышевский требовал появления «новых людей».

Желая построить этику на незыблемых принципах и прочных основаниях, Чернышевский с последователями впал в эгоизм и утилитаризм. Его система часто превозносилась в качестве эмпирической и практической и, как таковая, противопоставлялась болтовне о морали столь многих идеалистов — болтовне, действительно непрактичной. Точно так же, как эмпирические естественные науки представлялись нигилистам чем-то истинным и абсолютным, математически просчитанной основой философии, так основанием их этики оказался гедонизм, в котором они видели гарантию истинной практичности. Базаров, говорит Писарев, обладает знаниями и волей; он желает действовать. Что делать? — вполне подходящее название для евангелия нигилизма, содержавшего ответы на все насущные вопросы времени.

Многие критики нигилизма говорили о религиозном характере этого движения. Бесспорно, это было новое течение, представлявшее собой попытку, отталкиваясь от своих основных позиций, двигаться с философской последовательностью к переустройству жизни. Нигилисты всерьез желали пришествия «новых людей». Последовательность и неотступность, с которыми они преследовали свои цели, сопоставимы с религиозной одержимостью, если подходить к религии как к чему-то, что освящает мораль.

Как уже подчеркивалось, эгоизм и гедонизм нигилистов не следует понимать слишком буквально. Нигилисты ополчились против непрактичных и фанатичных скреп монашеской и вообще христианской морали; они отвергли идею жертвенности; но сами слишком часто оказывались ревнителями, зелотами и фанатиками, с восторгом приносящими в жертву собственные жизни, исполненными тем же явным стремлением к жертвоприношению, которое напоминает нам о пугающих страстях религиозного мученичества. Владимир Соловьев остроумно заметил об этих людях шестидесятых годов, что их логические выводы выливаются в афоризм: человек произошел от обезьяны, стало быть, возлюби ближнего, как самого себя.

Что же на деле проповедует эгоист Чернышевский? «Выше человеческой личности не принимаем на земном шаре ничего»¹⁴², и еще:

«Положительным человеком в истинном смысле слова может быть только человек любящий и благородный»¹⁴³. К любви обращаются в конце концов Писарев и Герцен.

Нигилисты желают быть последовательными; они пытаются применить на практике, сразу же и повсюду новые и новейшиеобретенные ими теории, слово не должно расходиться с делом. Короче, нигилисты выступают против системы ложных условностей.

Нигилисты хотят избежать всеохватывающей скуки, которой томятся праздные аристократы и, особенно, помещики, они стремятся к практической, по-настоящему полезной деятельности.

В качестве примера Герцен называет Хомякова, чье бегство от скуки забросило его в Европу, где он написал трагедию «Ермак», общался со всевозможными чехами и далматинцами, а затем стал участником турецкой войны; пушкинский Онегин завидовал людям, разбитым параличом; лермонтовского Печорина занесло в Персию; Чаадаев бросился в объятия католицизма; другие же стали исповедовать православие и славянофильство. И все это были попытки бегства от скуки. Аналогичное описание влияния скуки на людей дает Писарев в «Реалистах».

Поэтому нигилисты критикуют романтизм и с этических позиций. Ах, зачем я не бревно?¹⁴⁴ — пародирует Писарев уставших от жизни романтиков, чьи немецкие единомышленники выражали в духе Шлегеля зависть к растительному существованию.

В противовес романтической сентиментальности и экзальтированности нигилисты предаются иронии и цинизму. Касательно иронии и цинизма Базарова Писарев пишет, что ирония, внутренняя циничность направлены против сентиментальности, чувственных излияний и тому подобной чепухи. Писарев одобрительно относится и к внешнему цинизму, как наиболее резкому выражению иронии, к цинизму, как крайней грубости. Но не в этом заключается сущность реализма; вышеназванное суть лишь поверхностные его выражения, они не так страшны, как кажутся*.

На деле же ультрапозитивистская бесстрастность нигилиста — не более чем маска.

Нигилисты были демократами (они ко всем обращались на «ты»). На практике это означало, что они работали на благо недавно освобожденного мужика и деятельность их должна быть схожа с трудом этого самого мужика. Освобождение обратило взоры нигилистов к крестьянам; началось «хождение в народ». Нигилист стре-

* Анализ нигилистического цинизма дан в первой статье о Базарове.

мился просветить крестьянина. Будучи демократом, трудясь для народа, он не отделял себя от крестьянина, приняв крестьянский образ жизни, пытаясь опроститься, походить на крестьянина внешне, а отчасти и внутренне. Так нигилисты-демократы усвоили плебейские привычки.

Писарев рекомендовал представителям интеллигенции земледельческий труд, они тем самым оказываются в наиболее выгодном положении, для того чтобы вести среди крестьян просветительскую работу.

Это утилитарно-демократическое движение упраздняет эстетику. Во времена социально-политических неурядиц и гнета, подобные тем, что последовали непосредственно за освобождением крестьян, лучшие люди были склонны смотреть на искусство и тем более на философствование по поводу искусства как на что-то предосудительное. «L'art gate tout»¹⁴⁵, как сказал Мабли; во время Французской революции санкюлотам было чем занять себя помимо искусства.

Так что нигилисты «разрушали» эстетику и своей внешностью, и своим поведением. Таков был результат их братания с мужиком и рабочим. Кроме того, многие из них были крайне бедны, а те, у кого были хоть какие-то деньги, тратили их на покупку книг и других вещей, представлявшихся им более важными, чем искусство и украшения. Оппоненты не без основания упрекали их за неряшливость, манеру дурно одеваться и т. п.

На примере Базарова, Рахметова, да и самого Писарева, мы видим, что нигилизм враждебно относится ко всем видам излишних формальностей. Писарев говорил и писал «без церемоний». Например, не соглашаясь с Гете, он мог запросто обвинить его в мещанстве. Он любил сильные выражения. То и дело он сыпал неологизмами, видя в них оружие борьбы с устаревшими мнениями и понятиями. Например, он называл старомодную девушку из хорошей семьи «кисейной барышней»¹⁴⁶ и т. д. Как и его предшественники, Писарев был врагом фразерства, но он понимал (и порой говорил об этом), что фраза важна, поэтому создавал нигилистическую фразеологию.

Так как нигилисты были преследуемым меньшинством, они держались вместе; не имея заведомого намерения устраивать заговоры, они пришли-таки к чему-то вроде тайного общества. Нигилисты узнавали друг друга по одежде, языку, приемам критики, общим взглядам. В этом смысле Михайловский был прав, сравнивая нигилистов с учениками Толстого, — те и другие были схожи в том, что напоминали сектантов.

В личных отношениях, и прежде всего в дружбе и браке, нигилисты последовательно придерживались собственных этических принципов. В нигилистических кругах дружба основывалась на безоговорочной прямоте, все условности отменялись.

Наряду с дружбой наиболее правильной из всех жизненных связей считалась связь половая, любовь и брак. У «мыслящих» реалистов любовь и брак тоже становились «сознательными». Так, нигилизм стал самым радикальным освободителем русских женщин. Оппоненты нигилистов недооценили вклада в этой области Чернышевского, Добролюбова и Писарева. Даже Салтыков, как уже говорилось, был настолько близорук и старомоден, что не мог оценить истинное значение высказываний нигилистов. Слова персонажа Чернышевского Рахметова относительно общности жен до сих пор упоминаются с содроганием как довод против нигилистов.

Д) Нигилистическая этика с ее стремлением к практике логически вела нигилистов в политику. Критика и отрицание авторитетов, индивидуализм в науке и искусстве, дух независимости, борьба с богословскими и теократическими идеалами не могли не порождать стремления к социальным, а затем и к политическим мятежам, восстаниям и революциям. Ужас, отражением которого стали «Мертвые души» Гоголя, охватывал людей недюжинного интеллекта; возникновение активного нигилизма, жаждущего поступков, было естественным для общества, жидущегося на крепостничестве. Недостаточность реформ шестидесятых годов не сделала Чернышевского профессором, но побудила его стать трибуном, защитником мужика. То, что произошло с Чернышевским, произошло и с остальными; абсолютизм подталкивал молодое поколение к революции.

Нигилисты шли по стопам Рылеева, вняв его призыву выполнить свой гражданский долг. Когда Некрасов в стихотворении «Поэт и гражданин» бросил фразу: «Поэтом можешь ты не быть, но гражданином быть обязан»¹⁴⁷, нигилисты отнеслись к ней всерьез и соответственно изменили собственные теории, отдавая все свое время политике и другой практической работе на благо народа. Именно по этой причине Писарев «разрушал эстетику», именно поэтому враждебно относился к поэзии и искусству Базаров; именно поэтому несколько раньше Белинский выступил со своим еретическим суждением относительно «Сикстинской мадонны»¹⁴⁸.

На деле нигилизм представлял собой попытку перенести поэзию в жизнь или, говоря иначе, поэтически преобразовать жизнь. Со времен Пушкина и Белинского русская литература и литературная критика были настолько тесно связаны с русской жизнью, так отча-

янно стремились постичь ее смысл, что, естественно, настало время, когда появились люди, которые попытались перенести эти литературные учения в практическую, этическую и политическую плоскость. Нигилисты были законными наследниками русской литературы и литературной критики.

Тургенев был прав, изображая Базарова как врага аристократии, революционера не хуже последователей Пугачева. В общественном плане враждебность демократов к дворянам получала подкрепление и конкретизацию благодаря пролетарскому положению литературных разночинцев. Нигилист гордился своей непохожестью на дворянина; он ощущал свое социальное положение; он бунтовал против угнетения — сначала теоретически, а потом и практически, эстетически, а также политически.

Нигилист противостоял политическим учениям и идеалам аристократов. Он отвергал государство и церковь, отвергал и аристократический национализм. Когда противники упрекали его в атеизме, материализме и русофобии, нигилист признавал — и порой весьма цинично — все эти обвинения. И тем не менее нигилист, и именно нигилист, по-своему любил Россию; он любил в России то, что ему было в ней дорого и священо.

Нигилист был радикален; он был заклятым врагом политического либерализма и буржуазии. Себя же он называл демократом и социалистом.

Нигилист в значительной степени настроен анархистски. Реалист Писарева, как мы знаем, не чурается даже преступления. Он не признает никаких объективных авторитетов, правомочных запретить ему убийство и грабеж, правомочных удержать его от совершения преступления. Нигилисту все дозволено. Этому нигилист научился у Бакунина, у Герцена и Белинского. Проблема преступления занимала его с момента возникновения нигилизма. Первоначально это был теоретический интерес в духе байроновского «Каина» в связи с метафизической проблемой субъективизма и солипсизма, но вскоре этот интерес приобрел практический характер и нигилист превратился в революционера и террориста.

Е) Пристальный анализ дает картину нескольких разновидностей нигилизма, а литературное описание нигилизма породило несколько типажей нигилиста. Нигилисты сами спорили между собой, какой из этих типов является верным; некоторые считали: это Базаров, другие — Рахметов и т. д.

Вынести окончательное суждение о нигилизме далеко не просто, ибо нигилисты осуществляли свою деятельность в самых различных

областях, в теории и на практике, в философии и науке, в этике и политике, в медицине и технике — повсюду.

Более того, нигилизм видоизменялся и принимал различные формы.

Часто говорят о различных степенях нигилизма. Например, Герцен, разошедшийся с Чернышевским, говорил об ультранигилистах, о собакевичах, ноздревых и дантонах нигилизма. Это деление нигилизма на умеренную и радикальную фракции общепринято по сей день. Герцен, несмотря на свою антипатию к направлению, возглавляемому Чернышевским, сам принимал нигилизм как радикальное философское направление. Оппоненты из числа консерваторов и реакционеров отвергали как нигилизм любое движение, направленное на достижение свободы, а элементарное знание латыни было достаточно широко распространено, так что само слово внушало страх.

Тщетно было бы пытаться дать некую обобщенную критику нигилизма. Можно вспомнить мнение Герцена и Страхова, что нигилизм не внес ничего нового в теорию, что нигилисты не обладали правильным пониманием даже собственных принципов и т. д. Многие пренебрежительно оценивали нигилизм, считая его философией и политикой молодых.

Для меня поистине примечательной чертой, *signum temporis*¹⁴⁹ данного явления как в России, так и в Европе стала молодость глашатаев нигилизма. Это дал понять Тургенев в «Отцах и детях», едва ли сам сознавая весь смысл своего открытия. Дети потребовали отчета у отцов; дети желали узнать от родителей, что им делать; дети сделали выводы из исходных принципов своих отцов. И выводы их нередко были настолько точны и логичны, что родителям впору было испугаться самих себя. Если Герцен смело свергает с алтаря прежних богов, то Писарев спрашивает у него: «Разве не все теперь дозволено?».

Русские «дети» шестидесятых годов попытались создать новую и всеобъемлющую философию жизни на фундаменте, заложенном их отцами в сороковые годы; со всей серьезностью эти «дети» приняли решение стать новыми людьми, начать жить по-новому. Именно в этом смысле понимал нигилизм Достоевский, считая его главной проблемой дня, вновь и вновь обращаясь к его критике, пытаясь опровергнуть его. Вслед за Достоевским проблему сформулировал Ницше, в том же духе многие мыслители с новым пылом обращаются к ней и ныне.

Начиная с шестидесятых годов для мыслящих людей как в России, так и в Европе нигилизм являл собой вопрос вопросов.

IV
А
§ 111

Большие надежды, возлагавшиеся после поражения в Крымской войне на освобождение крестьянства и административные реформы, быстро рассеивались, росло революционное движение, кульминацией которого стало убийство Александра II. Внешняя сторона этого движения хорошо известна: частичная свобода подхлестнула стремление к полной свободе. Теперь нам предстоит рассмотреть те взгляды, которые нашли выражение внутри этого движения и для которых это движение стало рупором; мы познакомимся с программами, распространяемыми подпольной печатью и стоящими вне закона тайными обществами — как российскими, так и зарубежными.

а) В 1862 году в Петербурге образовалось первое тайное общество «Земля и воля»; оно поддерживало отношения с польскими революционерами и через посредничество Бакунина вело переговоры с Герценом, хотя тот и не доверял членам общества.

Программа Центрального комитета русского народа содержала положение об обязанности и праве на свершение революции как средства защиты от самодержавного гнета и зверств самодержавия; в ней резко противопоставлялись интересы народа и интересы самодержавия и содержался призыв к объединению тех людей, кому неведом страх. Окончательной целью революции назывался созыв национальной ассамблеи, которой надлежало свободно определить тип социального строя в России; заключительным шагом в деятельности данного общества должно было стать обеспечение свободных выборов в Национальное собрание.

Другим, уже упоминавшимся нами, тайным обществом был «Великорусс»¹⁵⁰. Говорят, что в работе обоих обществ участвовал Чернышевский (см. § 103).

Тайные общества радикальных революционеров организовывались здесь и там, принимая самые различные формы. Тайное общество появилось и в Москве, к концу 1865 года оно консолидировалось и стало называться «Организацией»¹⁵¹. В этом обществе различались два направления, одно — относительно умеренное, целью которого было всего лишь распространение социалистической программы; другое направление было более радикальным и ставило своей целью непосредственное осуществление революции, возможно даже посредством царубийства. Принадлежащий к этому крылу

Каракозов впервые осуществил покушение на царя (17 апреля 1866 года). Каракозов с соратниками был приверженцем Чернышевского, но покушение он совершил по собственной инициативе, вопреки желаниям «Организации».

При помощи вновь создаваемых подпольных типографий велась широкая агитация через распространение прокламаций. Целью этих прокламаций было не столько сформулировать какую-либо программу, сколько послужить инструментом политической пропаганды, способствующей политическому пробуждению масс. Такие прокламации часто выпускались от имени уважаемых писателей и публицистов, во всяком случае, приписывались им — справедливо или несправедливо. Адресованы они были либо обществу в целом, либо его наиболее значительным слоям, образованным людям и студенчеству, солдатам, крестьянам, рабочим.

Уже в 1854 году вышла прокламация В. А. Энгельсона, но действенным средством политической пропаганды прокламации сделались лишь в период расцвета радикального движения шестидесятых годов.

Большое внимание привлекла к себе ранее упомянутая прокламация «Молодая Россия» (май 1862 года), в которой содержались угрозы «кровавой и неумолимой» революции, предполагалось превращение России в республиканское федеративное государство; в нем должны были действовать национальные и региональные парламенты, судебные органы, выбираемые всенародным голосованием, справедливые налоги, «общественные» фабрики и магазины, «общественное» воспитание для детей; в этом государстве предполагалось достижение эмансипации женщин, упразднение брака и семьи, закрытие монастырей, обеспечение опеки над инвалидами и престарелыми, повышение солдатского жалованья и т. п. Если бы царь со своей партией двинулся бы, как ожидалось, в наступление на «Молодую Россию», то «с полною верою в себя, в свои силы, в сочувствии к нам народа, в славное будущее России, которой выпало на долю первой осуществить великое дело социализма, мы издадим один крик: “В топоры!”», и — тогда... тогда бей императорскую партию, не жалея, как не жалеет она нас теперь, бей на площадях, если эта подлая сволочь осмелится выйти на них, бей в домах, бей в тесных переулках городов, бей на широких улицах столиц, бей по деревням и селам! Помни, что тогда кто будет не с нами, тот будет против, кто против — тот наш враг, а врагов следует истреблять всеми способами. Но не забывайте при каждой новой победе во время каждого боя повторять: “Да здравствует социальная и демократическая республика русская!”»¹⁵².

Данная прокламация была выпущена от имени «Центрального Революционного комитета».

Этот смелый документ породил сильное волнение. Либералы не меньше, чем власти, были раздражены сверх всякой меры, ибо они были представлены пособниками царизма. Прокламация не понравилась даже Бакунину, считавшему, что в ней отсутствует правильная оценка текущего момента, нет четко определенной цели и не проявлено революционной дисциплины. Герцен, нападки на которого содержались в прокламации, выступил с критикой, хотя и не воспринял ее всерьез, сказав, что здесь мы имеем дело с проявлением юношеского радикализма и что авторы ее захотели выступить в роли учителей политиков и чиновников, более дальновидных, чем они сами. Прокламацию нельзя считать русской, это *mixtum compositum*¹⁵³ из непереваренных кусков сочинений Шиллера (К[арл] Моор), Гракха Бабефа и Фейербаха.

Данная прокламация является интересным документом, свидетельствующим о характере эпохи¹⁵⁴. Из нее видны социалистические наклонности молодого поколения радикалов шестидесятых годов, считавших недостаточным либерализм с его конституционалистическими требованиями и полагавших, что общество следует переделать до основания на социалистических началах.

Согласно философии истории авторов прокламации, общество состоит из двух классов, членов царистской партии и революционно настроенного неимущего населения, поскольку существующий строй основан исключительно на частной собственности; царь — это всего-навсего человек, стоящий на верхней ступеньке иерархической лестницы, ниже его стоят помещики, купцы и чиновники, короче говоря — капиталисты. Частная собственность должна быть отменена; кроме того, земля должна быть всенародной собственностью, вследствие чего признавался правомерным мир с его периодическим переделом земель; та же собственность, которая до сих пор представляла собой объект частного владения, будет сохранена лишь с правом пользования, со смертью же пользователя она будет отходить к миру. Поскольку каждый индивид должен принадлежать к какой-либо сельской общине, российская социал-демократическая республика примет форму федеративного союза сельских общин.

Эта федерация должна быть свободной и, следовательно, «братя» — поляки и литовцы — смогут образовать независимые государства, если не захотят войти в состав российской федерации.

Герцен был не прав, когда говорил, что данная прокламация нерусская. Не только в самой прокламации предтечами названы Стенька Разин и Пугачев, в ней выражены также идеи Пестеля, у

которого авторы ее учились в не меньшей мере, чем у Чернышевского и Бакунина.

В ней различимо также влияние французских социалистов, а может быть, и Маркса.

Прокламация, несомненно, отличается туманностью в определении политических целей и средств; последнее видно из сделанного в ней призыва к народу, к «миллионам» староверцев, к солдатам и офицерам, к полякам и крестьянам, и прежде всего к молодежи («нашей главной надежде»). Аналогичная позиция выражена в прокламации «К молодому поколению», до сих пор приписываемой Михайлову, который был осужден за нее и сослан в Сибирь. В действительности прокламация была написана Шелгуновым*.

Прокламация «К молодому поколению» рассматривает молодых представителей всех сословий как наследников декабристов, выступает против «жалких экономистов» из немецких книжек и узколобого индивидуализма и отвергает попытки превратить Россию в Англию. Узнавая мысли Герцена и Чернышевского о том, что Россия сможет перепрыгнуть через некоторые стадии европейского развития, мы читаем: «Да и кто может утверждать, что мы должны идти путем Европы, путем какой-нибудь Саксонии или Англии, или Франции? <...> По крайней мере, мы не знаем такой науки, мы знаем только, что Гнейсты, Бастиа, Моли, Рау, Рошеры раскапывают навозные кучи и гниль прошедших веков хотят сделать законом для будущего. Пусть этот закон будет ихним законом; а мы для себя попытаемся поискать другой. Мы не только можем, но и должны прийти к другому. В нашей жизни лежат начала, вовсе неизвестные европейцам»¹⁵⁶. Русские, совсем по Чаадаеву и Герцену, характеризуются как отставшие в своем развитии; однако утверждается, что в силу этого им предстоит проделать иную эволюцию, неэкономическую и вполне своеобразную. «Мы отсталый народ и в этом наше спасенье». Русская буржуазия, порожденная Екатериной II, должна быть сметена, ибо буржуазия — это те же крестьяне, но без земли и т. д.

Помимо таких прокламаций циркулировали обращения к царю и широкой публике. Иногда эти обращения выпускались радикалами, но чаще либералами и, особенно, некоторыми из либеральных земств. Так, например, в 1862 году документ подобного рода выпус-

* В 1873 году Достоевский сообщил о какой-то прокламации «К молодому поколению», которую он показал Чернышевскому и относительно которой тот высказался отрицательно. Если верно утверждение Достоевского о том, что данная прокламация довольно коротка, то это не та прокламация, которую обычно приписывают Михайлову¹⁵⁵.

тило Тверское земство. Аналогичным образом в целях пропаганды циркулировали подпольно напечатанные обращения. В том, что касалось политических требований, все эти обращения не шли дальше конституционных реформ*.

б) В дальнейшем развитии революционного движения ведущая роль принадлежала Бакунину. Необходимо поэтому рассмотреть бакунинскую программу, и для этой цели мы возьмем программу 1868 года, опубликованную «Народным делом», женеvским печатным органом Бакунина. Здесь в качестве основы социально-политической свободы провозглашается освобождение духа; вера в Бога и бессмертие и «всякого рода идеализм» объявляются вне закона, а распространение атеизма и материализма провозглашаются в качестве партийных целей; о религии говорится, что она порождает рабов, парализует силы, не дает осуществиться естественным правам и истинному счастью.

Экономическое положение народа рассматривается в качестве «краеугольного камня», об экономическом положении говорится, что оно объясняет «политическое существование», — так звучит эта несколько туманная формулировка экономического материализма. В сущности, государство основано на завоеваниях, на праве наследования, на *patria potestas*¹⁵⁷ мужа и отца и на религиозном освящении всех этих принципов. Неизбежным следствием существования такого государства является порабощение трудящегося большинства и господство эксплуатирующего меньшинства, так называемого образованного класса. Для уничтожения этих привилегий необходимо отменить наследование собственности, обеспечить равноправие женщин, а следовательно, уничтожить *patria potestas* и брак, свободное общество должно содержать детей до совершеннолетия и в равной мере готовить их и к «мускульному» и к нервному труду¹⁵⁸.

В конечном счете экономическая организация покоится на двух принципах: что земля принадлежит тому, кто ее обрабатывает, сельским общинам и что капитал и все орудия производства принадлежат рабочим содружествам. Политический организм в целом должен быть свободной федерацией сельскохозяйственных и промышленных ассоциаций (артелей); государство следует уничтожить. Отдельные народности России смогут, если пожелают, объединиться для образования свободной федерации, став частью «русского народа»,

* В этой связи следует упомянуть о проекте обращения к царю, целиком или частично написанном Чернышевским и переделанном в прокламацию, выпущенную тайным обществом «Великорусс» (1861 год). В 1862 году Герцен и Огарев также составили проект, не одобренный Тургеневым. Документ так и не увидел света.

и присоединиться тем самым к столь же свободным обществам Европы и всего мира.

в) Важная роль в дальнейшем развитии подпольной революционной пропаганды принадлежала обществу «Народная расправа», тайной организации, основанной в 1869 году [С. Г.] Нечаевым. Нечаев, ученик Бакунина, пользовался недоброй славой из-за написанного им «Катехизиса революционера». Этот «Катехизис» служил руководством для конспирации и пропаганды «делом», основываясь на бакунинской программе*.

В «Катехизисе» искусство конспиратора-подпольщика изложено с изощренным иезуитством — иезуитство здесь понимается в смысле наихудшего политического макиавеллизма. Члены тайного общества должны абсолютно подчиняться своему вождю, в большинстве своем оставаясь неизвестными друг другу; революционер-конспиратор должен быть слепым орудием лидера, должен забыть о всех своих личных чувствах и интересах, должен разорвать все семейные узы и даже отказаться от собственного имени, дабы посвятить всего себя борьбе не на жизнь, а на смерть; истинный революционер забывает о романтике, даже ненависть и чувство личной мести подчинены у него революционной идее. Конспиратор-подпольщик может и должен пойти на все ради своего дела; он может солгать, если ложь будет на пользу делу революции; он должен установить нужные связи с проститутками, с полицией, с так называемыми преступниками и т. д. Члены общества, против которого сражается Нечаев, подразделяются им на шесть категорий. К первой относятся лица, приговоренные революционерами к смерти, их следует устранять немедленно; в то же время даже самым худшим монстрам возможно сохранить жизнь, если причиняемое ими зло способствует росту революционности. Второй класс состоит из тех людей, которым можно временно сохранить жизнь. Третья категория — это «высокопоставленные скоты», богачи и другие индивиды, ничего из себя не представляющие как личности, но подходящие для использования в интересах революции. В четвертом классе находятся често-

* «Катехизис» напечатан в драгомановском издании «M. Bakunins sociopolitischer Briefwechsel» (S. 371). Многие считали «Катехизис» работой Бакунина, и тот никогда не спорил с этим предположением. Драгоманов оставил вопрос открытым, так что он нуждается в дополнительном исследовании. Г. Адлер в статье «Anarchismus» в «Handwörterbuch der Staatswissenschaften» (2. Aufl. S. 308) приписывает некоторые отрывки Нечаеву как выражение его взглядов и высказываний, нашедших отражение в «Катехизисе», в действительности эти высказывания принадлежат Бакунину и в «Катехизисе» их нет. См.: *Dragomanow. Op. cit.* S. 353, 363¹⁵⁹.

любимые чиновники и либералы различных мастей. С ними революционеры внешне должны находиться в дружеских отношениях — чтобы выведать у них секреты, скомпрометировать их, отрезать им пути к отступлению и заставить служить делу революции. Пятыми идут доктринеры — те, кто является конспираторами и революционерами только на словах, а также подобные им болтуны; этих надо подталкивать к действиям, превращая их в подлинных революционеров. Шестую, самую важную, категорию составляют женщины; эта категория подразделяется на три подкласса: (а) с теми из них, кто не имеет никакого значения, поступают как с мужчинами третьей и четвертой категорий; (б) с энтузиастками, которые, однако, еще не полностью преданы делу, следует обращаться как с мужчинами пятой категории; (в) посвященные, истинно революционные женщины должны рассматриваться как драгоценнейшие наши сокровища, без помощи которых нам обойтись невозможно¹⁶⁰.

Истинной целью тайного общества является обеспечение совершенной свободы и полного счастья рабочих людей. Но, поскольку этой свободы и этого счастья не достичь иначе как через всеразрушающую всенародную революцию, основной целью тайного общества должно быть увеличение существующего зла — с тем чтобы люди не выдержали и были вынуждены пойти на массовое восстание...

В 1869—1870 годах Нечаев издавал в Женеве журнал. «Народная расправа», вышло не больше двух номеров. В этом журнале проповедовалось абсолютное отрицание — пандеструкция. Построение планов на будущее порицалось, а следовательно, отрицалась и любая исключительно теоретическая, рациональная деятельность. Допускалось лишь то знание, которое непосредственно способствовало практике «народной революции, осмысленной, но беспощадной», «созидать не наше дело, а других, за нами следующих»¹⁶¹. Конкретной целью было «истребление царя со всей семьей». Если же тем не менее Александру II было позволено жить, то лишь потому, что его поступки стимулировали революционную активность масс. Нечаев желал предоставить его осуждение и наказание народному суду; русскому народу предназначено вынести смертный приговор человеку, обманувшему его своими лживыми реформами.

В 1869 году Нечаев организовал среди московских студентов тайное общество, которому под его руководством суждено было вскоре пролить кровь. Предполагаемый изменник, студент по фамилии Иванов, был приговорен к смерти и убит; таким образом, убийством одного из сторонников было положено зловещее начало бакунинской революции. Дополнительным мотивом к этому кровопусканию было желание Нечаева запугать своих сторонников, потеснее

привязать их к себе и способствовать распространению идеи пандеструкции при помощи порожденного убийством возбуждения.

Бакунин сурово порицал Нечаева — правда, только после его деяния. В 1870 году Бакунин говорил о Нечаеве как об изменнике, упрекал его в макиавеллизме и иезуитстве. Трудно сказать, в какой степени прав Нетлау, утверждавший, что Нечаев обвел вокруг пальца Бакунина и Огарева. Для Бакунина с его планами всемирного разрушения и впрямь было характерно становиться жертвой людей вроде Нечаева. Герцен же с самого начала не доверял Нечаеву.

В 1872 году Нечаев был выдворен из Швейцарии как обычный преступник, а в России был осужден на двадцать лет исправительных работ, но был заключен в Петропавловскую крепость, где и умер в 1882 году. Но даже если бы Нечаев не был пойман, он бы не смог утвердить себя среди революционеров. Как показал Кропоткин в своих мемуарах, программа Нечаева была вскоре отвергнута сторонниками Чайковского. Более того, позиция Нечаева была подвергнута критике в программе Лаврова. Особенно следует подчеркнуть, что позднее поколение народовольцев не одобряло методы Нечаева. Анархисты, последователи Нечаева и Бакунина — например Черкезов, противник марксизма, — не принимали этого аспекта нечаевского анархизма*. Кропоткин не отвергал идеи вооруженной революции, но он отвергал всякий обман — по отношению как к другу, так и к врагу.

И лишь значительно позже, когда молодое поколение забыло о фактах, установленных Герценом против Нечаева в 1871 году, стали предприниматься некоторые попытки идеализировать его.

Только однажды метод Нечаева получил практическое применение; это имело место в 1877 году в Чигиринском уезде. Там крестьянам был представлен подложный «секретный манифест высшей власти».

г) Совершенно иной характер носили программы тех организаций, которые ставили перед собой задачу развития революционной культуры масс как предпосылки решающей революции. Упомяну для примера программу [Н. В.] Чайковского, составившего организацию в 1871 году**.

Для Чайковского социальная революция являлась конечной целью всякой революционной организации, и ради достижения этой цели следовало привлечь на свою сторону как можно больше

* См.: *Tscherkesoff W. Pages d'Histoire socialiste. 1. Doctrines et artes de la Socialdemokratie*, 1896.

** Н. Чайковский эмигрировал из России в 1871 году и возвратился на родину в 1905-м; программа его была пересмотрена Кропоткиным.

крестьян и рабочих людей. Революционно настроенные работники, возвращаясь в родные деревни, должны были способствовать распространению революционных идей среди крестьянства. Местные беспорядки, наподобие тех, что поощрялись группами бакунистов, не приветствовались, так как отвлекали внимание людей от конечной цели — судьбоносной революции. Но, когда беспорядки и акты неповиновения на местах возникали стихийно, возражений против них не было.

Чайковцы сочувственно относились к Интернационалу рабочих бакунинской ориентации, сочувствовали они и русским политэмигрантам, которым приписывали самостоятельное и особое влияние на русский народ.

д) Существенное воздействие на революционное развитие в семидесятые годы оказала программа лавровцев, сторонников [П. Л.] Лаврова. Программу эту можно найти в журнале «Вперед», издававшемся в различных видах в Цюрихе и Лондоне в 1873—1878 годах.

На данный момент в лавровской программе признавалось существование двух общечеловеческих задач, двух видов борьбы, в которых должен участвовать каждый мыслящий человек: борьба «реалистического» мировоззрения с мировоззрением богословским и метафизическим, борьба науки с религией и борьба труда с теми, кто пользуется жизненными благами без труда, борьба за установление полного личного равноправия против монополии во всех ее формах. Борьба первого вида почти завершена, а для России она и не имеет большого значения (?!). Что же касается второй, главной, борьбы, то теперь еще только предстоит подготовить для нее почву, дать ей реалистическое обоснование. Под реалистическим обоснованием Лавров имеет в виду позитивистски-научный социализм.

Лавров выступает против консерваторов и псевдолибералов, но также против Нечаева и Бакунина, решительно отменяя фальсификации в качестве средства борьбы за более справедливые социальные институты. Ложь должна быть преодолена вместе со всеми прочими средствами, формами прежней несправедливости; новый строй не может быть основан ни на эксплуатации, ни на диктатуре немногих, ни на насильственном присвоении незаработанного богатства. По отношению к *врагам* (Лавров подчеркивает это слово) пользоваться фальсификациями в момент крайней временной нужды, несомненно, позволительно, но пользоваться подобными методами среди единомышленников — преступление. Давая отповедь Бакунину и Нечаеву, он подчеркивает, что тот, кто утверждает, будто цель оправдывает средства, всегда должен сделать оговорку: *кроме тех средств, которые подрывают саму цель*.

Социальный вопрос Лавров объявлял первым и самым главным из всех вопросов. Он подчеркнуто подчинял политическую проблематику социальной, и прежде всего экономической, проблематике и настаивал на том, что из-за важности социальной борьбы мы должны выкинуть из головы национальный вопрос. В контексте принятия Марксовой теории классовой борьбы Лавров в первую очередь выдвигал требование организации движения работников «в целом», имея в виду не только фабричных рабочих, но и русское крестьянство. Всеобщая организация важна потому, что перед лицом мощной организации врага изолированные схватки были неразумны и бесперспективны.

Лавров был убежден в том, что конечной цели невозможно достичь одним махом; должны существовать промежуточные этапы. Поэтому он твердо придерживался того взгляда, что по мере развития борьбы следует неустанно ставить перед собой достижимые цели и подбирать подходящие для этих целей средства.

Все политические программы и партии конституционалистского и либерального толка рассматривались как недостаточные. Замена буржуазной монархии буржуазной республикой устраивала Лаврова так же мало, как и Герцена, ибо ошибочен сам принцип буржуазности. Без сомнения, важно наилучшим образом воспользоваться либеральными институтами для достижения социальных целей (Лавров имел в виду свободу совести, право организовывать союзы и т. п.); но социалисту не следует объединяться с либералом, хотя иногда он может занимать единую с ним позицию.

Что касается национальной принадлежности, то, согласно программе Лаврова, следовало признавать только людей как таковых и преследовать общечеловеческие цели; всем нациям предстояло объединиться для общего дела, невзирая на языковые различия. Соперничество русских с представителями других национальностей признавалось антисоциальным.

В России преобладающую часть населения составляют крестьяне, соответственно особая миссия русского социалиста — работа в крестьянских массах. Русский народ должен быть не только целью, но и орудием социальной революции. Работа русского революционера-интеллектуала состоит как раз в том, чтобы разъяснять народу социальные цели, он не должен стремиться обрести власть над людьми, ибо единственной его целью является осуществление всеобщих социальных устремлений. Задача интеллигента — внушить народу веру в себя, дать каждому почувствовать себя личностью, объяснить народу смысл собственной деятельности и ее цели; дело его — подготовить лучшее будущее России. «Лишь тогда, когда течение исторических событий укажет само минуту переворота и го-

товность к нему народа русского, можно считать себя *вправе* призвать народ к осуществлению этого переворота»¹⁶². Революции не могут быть вызваны искусственно, ибо они являются продуктом целого ряда сложных исторических процессов, а не следствием влияния отдельной воли. Вместе с тем любая попытка осуществить народную революцию, даже если она потерпит неудачу, есть средство общественного восприятия. «Но, каков бы ни был вред или польза революций, практически история приводит к ним с неизбежным фатализмом»¹⁶³. В заключение Лавров заявляет, что и для России революционный путь является «наиболее вероятным».

Аналогичным образом мир для Лаврова представляется тем социально-экономическим фундаментом, на котором возможно основать все социалистическое переустройство общества. Но необходимо, чтобы прежде крестьяне получили образование, ибо в противном случае, даже если революция окажется успешной, меньшинство станет их эксплуатировать.

Маркс и Конт versus Бакунин — вот суть данной революционной программы. Видя воинственное нетерпение молодых революционеров-бакунистов, Лавров предостерегает: «Семь раз отмерьте, один — отрежьте!»¹⁶⁴. В противовес бунтарям тайных обществ Лавров подчеркивает преимущества пропаганды, так что оппоненты лавровцев презрительно называют их «прогрессистами»

е) «Набат» — издававшийся в Женеве под редакцией [П. Н.] Ткачева журнал — стал рупором противников Лаврова. Ткачев — бланкист, стоявший у истоков политических демонстраций начала шестидесятых годов и осужденный в результате процесса над нечаевцами, — пытался продолжить и усилить радикализм Бакунина и Нечаева, так что для него не только Лавров, но даже Бакунин был «буржуазным псевдореволюционером» в том смысле, в каком это выражение употреблялось в нечаевском «Катехизисе». Свою систему взглядов Ткачев называл «якобинством». Непосредственная цель революции — захват политической власти, но такой захват власти сам по себе не является революцией, будучи лишь предварительным шагом к ней. Революция будет осуществляться только революционным государством, которое достигнет как позитивных, так и негативных целей революции.

Революционное государство упрочится благодаря созыву Национальной ассамблеи (Народной думы), оно будет вести революционную пропаганду, будет, так сказать, направлять образование в соответствии с принципами нового строя. Если Лавров делал основной акцент на воспитании людей в духе революции и ставил революцию в зависимость от подобного воспитания, то Ткачев учил, что на-

сильственное свержение старого строя должно предшествовать революционной пропаганде.

По своему содержанию взгляды Ткачева воспроизводят бакунинские идеалы. Существующий мир с элементами частной собственности будет преобразован в полностью коммунистическую местную общину; все частные орудия труда будут экспроприированы; товарообмен будет осуществляться напрямую, исключая всяческих посредников. Физическое, умственное и моральное неравенство будет постепенно преодолеваться; воспитываться все будут одинаково в духе любви, равенства и братства; существующая семья с имеющимся в ней подчиненным положением женщины и мужским эгоистическим произволом будет упразднена. Централизованное государство будет постепенно заменяться общинным самоуправлением.

Так как непосредственной целью революционеров является захват политической власти, они должны организовывать некий «государственный заговор». Под ним Ткачев понимает нечто схожее по существу с лавровской «массовой организацией». Он решительно отмечает отдельные революционные вспышки небольших революционных групп, но, как и Бакунин, требует жесткого иерархического подчинения «общему руководству», ибо только это может внести «целесообразность и единство» в «деятельность всех <...> членов»¹⁶⁵. Для Ткачева непосредственной программой революционной деятельности является «организация как средство дезорганизирования и уничтожение существующей правительственной власти как ближайшая насущнейшая цель»¹⁶⁶.

Редактором «Набата» Ткачев оставался до 1877 года, но под редакцией иных лиц этот журнал продолжал выходить до 1881 года. Он был дезавуирован народовольцами, так же как был дезавуирован ими Нечаев, ибо кровавое прославление деяний террористов выглядело слишком компрометирующе.

Кажется, «Набат» не имел большого влияния в России, сам же Ткачев, писавший под различными псевдонимами, распространял свои взгляды также и через легальные радикальные периодические издания. Хотя наличие цензуры заставляло его тщательно выбирать слова, его, как и прочих радикальных авторов, понимали совершенно правильно. Как публицист, критик и историк литературы Ткачев обладал ярким стилем и оказал своими работами революционизирующее воздействие на молодежь *.

* Ткачев был последовательным сторонником экономического материализма. Он полностью отменял русскую аристократическую¹⁶⁷ литературу с ее экскурсами в мир униженных и оскорбленных. В новой исторической обстановке положение писателей сделалось экономически неустойчивым,

ж) В 1877 году появилась новая «Земля и воля». Печатные органы этого объединения выступали за мирную революционную пропаганду. В качестве главной социальной проблемы России была представлена аграрная проблема. Фабричная проблематика могла «оставаться в тени», ибо ее толком и не существовало в России, — это была социальная проблема Запада. В России же главными всегда были требования земли и воли. Земля должна быть собственностью того, кто ее обрабатывает, следовательно, ее надо отнять у помещиков. Для казаков свобода означала свободные, автономные общины со сменяемыми исполнителями народной воли. Таким себя видит и тайное общество «Земля и воля» в качестве наследника народных революционных социалистов Пугачева и Разина. Попыток сформулировать более подробную программу не предпринималось; будущее, мол, само себя покажет; пока же необходимо совершить «народную революцию», то есть революционизировать народные массы, чтобы облегчить социалистическую организацию русского народа.

Достижению этой цели соответствовала и организация общества. Оно имело централизованное руководство, — но не по рецептам Бакунина и Ткачева. Важные вопросы центральное руководство ставило на голосование совета, а в вопросах крайней важности решение принималось всеми членами общества. Совет состоял из членов, базирующихся в Петербурге, где находился центр. Общество подразделялось на четыре группы: интеллектуалов (ответственных за пропаганду и организацию учащейся молодежи); рабочих — деревенщиков (наиболее многочисленная группа) и группы дезорганизации. Последняя группа была самой важной, ибо ведала вопросами жизни и смерти всех других членов. В обязанности ее входило: помогать товарищам, находящимся в заключении, стремиться по мере возможности освободить их и защищать от произвола со стороны властей; в отдельных случаях выполнение этих обязанностей выливалось в открытый конфликт с правительством, хотя в программу общества подобные конфликты и не входили. Как предосторожность на случай предательства предусматривалось при необходимости убийство предателей. Группа дезорганизации держала детали своих планов и деятельности в строжайшем секрете, сообщая о них совету в общих чертах.

и эта неустойчивость проявилась в их творчестве в виде мировой скорби. Таким образом, в творчестве каждого дворянского писателя имелись две стороны. Например, Тургенев, Гончаров, Писемский — великие писатели, но, «с другой стороны, горизонт каждого из них не простирается дальше кончика его носа; Толстой, с одной стороны, любит народ, а с другой — любит поболтать»; о Достоевском и говорить нечего и т. д. и т. п.

В дополнение к названным четырем группам существовали некоторые подразделения для выполнения особых заданий, из них наиболее важным была «небесная канцелярия» центрального исполнительного комитета, чьей задачей было обеспечивать паспорта и т. п.

з) Целью «Земли и воли» была мирная революция, и тем не менее провозвестники этой мирной революции прибегали и к террористическим методам, белый террор порождал террор красный. В июле 1877 года к находящемуся в тюрьме революционеру Боголюбову было применено телесное наказание, власти вообще совершали много акций возмездия. В ответ на это Вера Засулич стреляла в Трепова (1878 год). Степняк убил Мезенцева, были совершены также различные другие теракты или попытки их совершить.

В июне 1879 года была организована заведомо террористическая партия «Народная воля», заменившая собой «Землю и волю». Целью новой партии был террор против правительства и реакционных элементов общества.

Партия объявила себя социалистической — в народническом смысле слова. Только народная воля может освящать социальные формы; любая идея, которой предстоит осуществиться в социально-политической сфере, должна прежде всего пройти «через сознание и волю народа». Этой народной воле, напоминающей нам о Руссо, капиталистическое государство противостоит как угнетатель. В соответствии с принципами народного блага и народной воли народовольцы хотели вернуть народу власть посредством политической революции, после которой реорганизацию общества взяла бы на себя законодательная ассамблея. В России, несмотря на произвол монархии, сохранились-таки основные социалистические принципы: сознание в народе своего права на землю, общинное и местное самоуправление, рудименты федеральной организации, свобода слова и совести.

Политическая программа «Народной воли» включала в себя следующие положения: постоянное народное представительство; местное самоуправление; самостоятельность мира как административно-экономической единицы; земля — собственность народа; собственность рабочих на все фабрики и промышленные предприятия; абсолютная свобода совести, слова, печати, собраний, ассоциаций и предвыборной агитации; всеобщее избирательное право; замена постоянной армии милицией.

Еще более важными, чем эта программа, были организация и работа «Народной воли». Руководство партией принадлежало исполнительному комитету. Работа подразделялась на пропаганду в массах идей демократической революции и агитацию, которой

надлежало дать выход недовольству народа и общества существующим порядком. Деструктивная и террористическая деятельность должна была принять форму устранения представителей правительства, снискавших себе дурную славу. Другой обязанностью террористов было убийство шпионов.

С этой целью предполагалось повсеместно организовывать мелкие тайные общества, федеративно связанные между собой и управляемые центральным комитетом. Члены партии должны были стараться занять влиятельные позиции во власти, в армии, в обществе и в народе, всюду устанавливая связи.

Сознавая, что тайная организация, члены которой составляют ничтожно малую часть общества, не способна по-настоящему выражать и утверждать народную волю, основные силы партия посвятила подготовительной работе, работе по подготовке восстания. «<...> Если оно, паче чаяния, окажется излишним, то тем лучше: собранные силы пойдут тогда на мирную работу»¹⁶⁸.

Данные общие принципы легли в основу ряда частных программ, определявших работу среди городского населения, в армии, среди интеллигенции и молодежи. Кроме того, партия должна была добиться сочувствия своим целям в Европе, особенно посредством соответствующей литературной деятельности.

«Народная воля» осуществляла руководством всеми террористическими актами и в первую очередь отвечала за покушения на жизнь царя. Три попытки убить царя были совершены еще до основания общества: «Народная воля» предприняла еще четыре. Несмотря на заявленную ею террористическую цель «подорвать обаяние правительственной силы» путем убийства наиболее нелюбимых членов администрации и правительства, «Народная воля» порицала кампанию слепого разрушения, за которую выступали Бакунин и Нечаев. Методы Нечаева были отвергнуты как шарлатанские. После 13 марта 1881 года террористическая деятельность этой организации была прекращена. По общему мнению, такое изменение тактики было следствием утраты «Народной волей» сочувственного к себе отношения широкой публики; но, по мнению Степняка, «Народная воля» покончила с индивидуальным террором, так как решила посвятить себя исключительно подготовке масс к революции.

Организация продолжала существовать, но теперь редко выступала открыто*. В период революционного движения 1905 года она была преобразована в социал-революционную партию.

* Например, в связи со смертью Тургенева в 1883 году «Народная воля» выпустила прокламацию, были и другие шаги, свидетельствующие о ее деятельности.

и) Помимо террористической «Народной воли» в 1879 году от «Земли и воли» отпочковалась партия «Черный передел» (передел чернозема)¹⁶⁹. Целью этой партии было ведение агитации среди рабочих и крестьян. Плеханов, бывший ее теоретическим лидером, резко критиковал методы народovolьцев.

«Черный передел» также причислял себя к народничеству, к революционной части этого движения, ввиду того что его члены считали, что суть социальной проблемы составляет решение аграрного вопроса, и основывали свою точку зрения на тех же доводах, что и народovolьцы. Социализм объявлялся ими последним словом общественной науки, а коллективизм рассматривался как цель «реформиста-радикала». Этот радикализм должен был делать все для улучшения экономического положения, ибо именно оно составляет реальный базис всех остальных социально-политических условий (исторический материализм). В 1879 году Плеханов считал, что коллективизм в России может вырасти из мира и артели, тем более что капитализм подготовит для социализации и сельское хозяйство, и земледелие, ибо в России, как и в Европе, капитализм прокладывает дорогу социализму. Плеханов и его соратники по «Черному переделу» верили в то, что капитализм в России приведет к концентрации земельной собственности и тем самым подготовит условия для черного передела в интересах мужика.

«Черный передел» тоже был революционной организацией, но его представление о собственной миссии отличалось от народovolьческого. Члены «Черного передела» считали, что политические революции нигде и никогда не приносили народу не только экономической, но даже политической свободы. Конституции использовались буржуазией против монарха и рабочих масс, то же случится и в России. Преподнесет или нет Александр II или Александр III «общественный пирог» (конституцию) — не имеет значения; съест его буржуазия, а революционерам останется только смотреть... Несомненно, интеллигенция, а также народ желают политической свободы, но для мужика свобода тесно связана с экономическими, материальными потребностями, именно на них и нужно обращать внимание мужика в первую очередь. Задача истинно практической, революционной партии в России — в интеллектуальном пробуждении людей и подготовке средств для борьбы. Такова ее работа в мирное время; с приходом же революции партия должна будет управлять движением, определять его направление. Особая роль интеллигенции — быть лишь инициатором, все остальное будет делать сам народ, который выдвинет собственных лидеров. Но функция интел-

лигенции не ограничивается легальным культуртрегерством, она заключается прежде всего в подпольной революционной агитации.

В 1881 году «Черный передел» был вынужден на время приостановить свою журналистскую деятельность, но в 1883 году эта партия преобразовалась в группу «Освобождение труда» и с тех пор развивалась в духе марксизма в непрерывной тесной связи с марксистским и социалистическим движением других стран, и прежде всего Германии. В 1883 и более подробно в 1884 году Плеханов определил отношение своей партии к другим партиям и течениям, осудив с марксистской точки зрения социализм Герцена и Чернышевского, анархизм Бакунина и бланкизм Ткачева. Подробнее нам придется на этом остановиться при рассмотрении истории марксизма.

§ 112

Обозревая эти программы, появившиеся на свет в течение двух десятилетий, мы видим, что политический радикализм принял форму социализма. Социализм исповедуют все программы, но если более ранние из них главным образом имеют в виду его французскую разновидность, то поздние сформулированы по преимуществу в духе Маркса и Лассаля. Если говорить о русских социалистах, то мы встречаем здесь идеи Пестеля, Герцена, Бакунина, Чернышевского и Лаврова. Вождем марксистов становится Плеханов.

Этот социализм представлял собой (по словам Герцена) «русский социализм». Иначе говоря, это был аграрный социализм, ибо в массе своей русский народ состоял из крестьян; последние и являлись его представителями. Любая из программ в той или иной мере отдавала дань народничеству, это относится не только к Чернышевскому, Бакунину и Лаврову, но и к ранним марксистам.

Радикальные народники верили в своеобразное общественное устройство, в особую миссию России; согласно общепринятому мнению, России предстояло развиваться по независимому и, что всячески подчеркивалось, отличному от европейского пути.

Нужно было привлечь народ — мужика к участию в деле собственного освобождения; так зародилось «хождение в народ» — кто шел в народ учителем, кто агитатором — ведь народ следовало воспитать и революционизировать. Восторженные революционеры скоро на опыте убедились в том, что являются офицерами и генералами без армии; они осознали, что народные массы не готовы к действию и что революционный настрой можно, пожалуй, пробудить лишь у немногочисленной прослойки в крестьянстве, равно

как и у немногочисленного круга рабочих. Организовать местные бунты удавалось крайне редко, и надеяться можно было лишь на отдельных личностей, готовых к самопожертвованию. Становилось все более очевидным, что народное восстание, о котором мечтал Бакунин, есть не более чем мечта.

«Хождение в народ» было кратковременным. Оно началось в 1872 году, в 1873 году приняло более широкий размах, но уже в следующем году захлебнулось: правительство бросало в тюрьмы или отправляло в ссылку не сотни, а тысячи «ходоков» (устраивало против них массовые судебные процессы — как, например, «процесс 193-х»), в лучшем случае подвергало их полицейскому надзору, всячески ущемляя в социальном плане.

Одновременно началось осознание радикалами противоположности деревни и города, крестьянина и рабочего и различного их революционного потенциала; так что уже в программах конца семидесятых годов мы находим заявления о том, что истинным носителем революционной идеи и революционной энергии является городской пролетариат. Наиболее активная и действенная революционная пропаганда велась в городах и прежде всего в столице; было ясно, что именно там есть предпосылки для достижения революционной цели — отмены монархии, свержения царствующей династии и устранения высших органов государственной власти.

В той степени, в которой городской пролетариат начинает осознавать себя как класс, получают всеобщее признание марксистские идеи классовой борьбы и экономического подхода к пониманию общественной жизни вообще.

С подобной точки зрения терроризм представляется партизанской войной интеллигенции против абсолютизма. Эту борьбу часто изображают как чисто студенческое движение, но это ошибочный взгляд. Помимо того что общее число студентов было в то время незначительным, революционеры в студенческой среде явно составляли меньшинство. Студенты и студентки участвовали в движении в качестве агитаторов, учителей, а также тех, кто совершал покушения, но уже в конце семидесятых годов большинство участников движения составляли рабочие, широко представленные наряду с интеллигентами и в его руководстве.

Точной статистики количества участников террористического движения до сих пор нет, мы не знаем даже, сколько существовало отдельных революционных групп. В недавно опубликованной истории «Народной воли» (издание 1912 года) утверждается, что число ее членов, и в особенности членов Исполнительного комитета, было весьма незначительно. Возможно, это и так, что, однако, не

уменьшает значения радикального и террористического движения. Правительство и полиция считали «Народную волю» своим основным врагом и боролись с этой организацией всеми доступными им средствами. Не может быть сомнений в том, что террористическое движение стало возможным единственно благодаря тому пониманию, сочувствию и поддержке, которыми оно пользовалось в широких либеральных кругах горожан и интеллигенции, а также в рядах чиновничества.

В России той эпохи действительно было мало признаков стихийного народного движения, имеющего социальный характер. Можно разве что указать на антисемитские выступления в 1881 году после смерти Александра II, охватившие юг и запад империи. Как бы то ни было, и народовольцы, и чернопеределцы считали погромы началом движения, которое, будучи первоначально направлено против евреев, превратится затем в наступление на господ в целом. В печатных изданиях обоих направлений появились антисемитские статьи. «Народная воля» зашла так далеко, что подготовила на малороссийском наречии манифест «К украинскому народу», который, однако, не был распространен. Впрочем это происходило в августе 1881 года, а после убийства царя 13 марта партия начала разлагаться.

Терроризм с его революционной практикой послужил выражением деятельного индивидуализма, характеризующего вообще литературу и все либеральные устремления. Я не хочу сказать, что социализм и индивидуализм являются взаимоисключающими, следует лишь подчеркнуть, что в этих радикальных программах не было четкой концепции революции.

Их цель состояла в решающей трансформации общества, в социальной революции, установлении нового общества и создании нового человека. Как мы узнаем из этих программ, сами революционеры начинают сомневаться в том, что терроризм, особенно какое-то одиночное покушение, является правильной тактикой социальной революции.

Говоря конкретно, эволюция радикализма и терроризма показывает, что на этом пути все большее влияние наряду с Бакуниным приобретал Маркс. Проводилось различие между решающей социальной революцией и революциями подготовительными, а тем более — отдельно взятыми терактами. Любой террористический акт, путч, мятеж и революция оценивались с утилитаристских позиций, взвешивалось, в какой мере они служили средством к достижению конечной цели. Нигилистический утилитаризм относился критически к революционаризму Бакунина.

В этой связи примечателен и достоин особого упоминания тот факт, что еще до покушения на Александра II и последовавшей за ним реакции члены «Земли и воли», придерживающиеся марксистской ориентации и считавшие социальную революцию революцией масс, отмежевывались от терроризма.

Правда, понятия и программы обеих фракций были тогда еще недостаточно прояснены. Во всех программах особенно заметны колебания в вопросе проведения границ между социальной и политической сферами. Например, между лавровцами и бакунинцами шли многочисленные споры относительно различий между пропагандой и агитацией, но, поскольку на практике обе противостоящие группы были заняты одним и тем же, различие между лавровской пропагандой и бакунинской агитацией было расплывчатым.

Несмотря на социалистическую программу, террористический радикализм — в силу общего характера своей деятельности и своей подпольной организации — был скорее политическим, чем социалистическим. Цель этого движения — уничтожение абсолютизма, и когда вставал практический вопрос относительно политических и социальных институтов, взгляды радикальных террористов оказывались не столь уж радикальными. В письме Александру III, написанному Исполнительным комитетом «Народной воли» после смерти Александра II, допускалась возможность узаконивания монархии национальной ассамблеей; революционеры были готовы пойти на это при условии, что выборы депутатов производились бы свободно и законным порядком.

§ 113

В Европе, как и в России, революционный терроризм изначально отождествлялся с нигилизмом. Некто Шишко, писатель и революционер, человек, бывший участником движения и лично пострадавший от белого террора, рассказывает, что после совершенного Каракозовым покушения обвиняемых спрашивали, принадлежат ли они к секте нигилистов, и многие своей подписью должны были подтвердить отказ от ошибочных учений нигилизма, от журнала Чернышевского «Современник» и социализма.

Нигилизм одновременно был и не был тождествен терроризму. Нигилизм содержал в себе стремление к созданию новых людей и нового общественного строя; это была попытка реализовать мировоззрение и образ жизни этих новых людей и нового общества; терроризм был и, главное, мог быть лишь средством для достижения

этой цели. Но не все террористическое движение или, конкретно, не все террористы были нигилистами в теории и на практике. Кропоткин совершенно справедливо утверждает, что нигилизм бесконечно глубже терроризма.

С философской точки зрения, эти революционные программы основаны на материалистически осмысленном позитивизме; здесь мы встречаем идеи Фейербаха, Конта, Милля, Фогта, Бюхнера и Молевотта. Начинает ощущаться и влияние Маркса, а у Лаврова — Канта и Шопенгауэра; определенную роль играют к тому же учение Спенсера и эволюционная доктрина Дарвина. Среди русских учителей революции шестидесятых годов наиболее influential были Бакунин и Чернышевский. О воздействии других русских мыслителей, и прежде всего Герцена, было уже достаточно сказано ранее.

Русской теократии программно противопоставляются атеизм и материализм, атеистические и материалистические учения популяризируются с целью усвоения их простым народом*.

Позднее, когда мы познакомимся со взглядами других теоретиков революции, более подробно будет рассмотрена проблема допустимости революции, и в первую очередь допустимости убийства и преступления вообще. Сами теоретики терроризма не рассматривают этого вопроса в связи с различными философскими проблемами, сформулированными нигилизмом, а довольствуются лишь утверждением революционного *jus talionis*¹⁷¹ «Смерть за смерть» — так озаглавил свою брошюру Степняк-Кравчинский, опубликованную вскоре после совершенного им покушения. Это заглавие лапидарно выражает этическую теорию террористической революции, которая присутствует и в других работах Степняка, прежде всего в его романе, описывающем жизнь нигилистов-террористов¹⁷².

Степняк сравнивает жандармерию, которая цинично угнетает и лишает жизни людей, мыслящих свободно, с бандой разбойников, защита от которой при помощи силы соответствует общепризнанному принципу естественного права. Перед лицом беспредельного произвола жандармов социалистам не остается ничего другого, как защищать себя с оружием в руках. Мезенцев получил официальный смертный приговор со стороны товарищей Степняка, и приговор этот был приведен в исполнение. Но Степняк понимал, что политическое порабощение обусловлено порабощением экономическим, а не наоборот. Действительным врагом социалистов является буржуа-

* Например, в народной листовке «Сказка о копейке» (1870?) мужик следующим образом рассуждает о Боге: «Нас Бог бережет, потому без мужика ему не то что на свечку, а и на ладан неоткуда бы взять. А то без мужика Бог, точно, давно бы перевелся совсем»¹⁷⁰.

зия; жандармы и правительство вообще защищают буржуазию и экономическое неравенство, санкционированное ею, и лишь потому социалисты ведут с ними борьбу. Поэтому Степняк требовал, чтобы правительство воздержалось от всякого произвола и насилия и пошло на полную амнистию политических заключенных, в этом случае социалисты оставили бы жандармов и правительство в покое; большего для социалистов правительство не могло бы сделать. Остальное — в руках буржуазии, это социалисты заберут у нее вместе с самой жизнью. Но схватка касается лишь двух сторон — социалистов и буржуазии; и, если правительство не будет вмешиваться в эту борьбу, социалисты не будут его трогать. Социалистам совершенно безразлично, каким образом будет делить с буржуазией власть правящая верхушка. «Даруйте конституцию или не даруйте — как хотите; обращайтесь к избирателям или не обращайтесь; делайте своими избирателями помещиков, попов и жандармов — нам все равно. Не посягайте на наши человеческие права — вот все, чего мы просим у вас»¹⁷³.

В полном соответствии с приведенным высказыванием в решении Исполнительного комитета «Народной воли» говорилось о том, что тактика и деятельность этой организации может быть принята и оправдана лишь как исключительная мера защиты ввиду особых условий времени. После покушения на Зимний дворец комитет выпустил специальную прокламацию (20 февраля 1880 года), выражающую сожаление по поводу смерти солдат, стоявших на охране дворца. Когда был застрелен Гарфилд, этот же Исполком осудил убийство президента (23 сентября 1881 года). «В стране, где свобода личности дает возможность честной идейной борьбы, где свободная народная воля определяет не только закон, но и личность правителей, — в такой стране политическое убийство как средство борьбы есть проявление того же духа деспотизма, уничтожение которого в России мы ставим своей задачей. Деспотизм личности и деспотизм партии одинаково предосудительны, и насилие имеет оправдание только тогда, когда оно направляется против насилия»¹⁷⁴.

Взгляды Степняка на соотношение между государством и экономическим базисом несколько упрощены. Возникает сомнение в том, действительно ли террор принес пользу революционной практике; поставить полезность его под сомнение мы можем, исходя из тех же самых целей, к которым апеллировал Степняк. Как явствует из программ, сходные сомнения обуревали многих революционеров, — но только не Степняка и ему подобных.

Степняк не способен был глубоко проникнуть в этико-философскую проблематику, в революции он был чистым практиком. В своем

романе он давал портреты революционеров, замечая в числе прочего, что это были люди с атеистическими убеждениями; но отношение между атеизмом и терроризмом им не рассматривалось. Философская проблема нигилизма и терроризма, и в частности проблема преступления, к которой нам только что доводилось обращаться, гораздо глубже рассматривалась Белинским, Бакуниным и Герценом. Эти авторы задавались вопросом о том, какая существует взаимозависимость между нигилистическим атеизмом и материализмом, с одной стороны, и революцией и связанной с ней практикой покушений — с другой. Писарев оставлял за нигилистами право убивать и грабить; противники нигилистов, возглавляемые Достоевским, пытались доказать (исходя главным образом из работ Писарева), что нигилистический атеизм был отцом революции и преступности. Но здесь следует высказать предостережение. Мы должны помнить о том, что некоторые из богословов тоже выступали за убийство тиранов: поэтому нашей задачей остается дальнейшее рассмотрение этой проблемы.

§ 114

В различных литературных произведениях Тургенева, Чернышевского, Достоевского и других писателей, посвященных нигилизму, мы находим множество исследований психологии русского террориста. В дополнение к этим сочинениям мы обладаем также подлинными свидетельствами, в особенности автобиографиями известных революционеров и террористов рассматриваемой эпохи. Среди них можно упомянуть некоторые из работ Веры Засулич, мемуары Дебогория-Мокриевича и т. п. Читатели, владеющие русским языком, могут обратиться к сведениям, содержащимся в подпольных периодических изданиях, и рассмотреть всю литературу освободительного движения. Особую важность имеют работы Степняка, посвященные революционному движению шестидесятых—семидесятых годов. В моей русской библиотеке имеется специальный раздел, посвященный революционерам, где, помимо подпольных журналов, есть мемуары, дневники, политические статьи и листовки, социологические исследования, рассказы и романы, написанные в основном молодыми людьми в казематах, сибирских острогах либо за границей. Должен признаться, я с особым чувством читаю стихи и политические сочинения декабристов (Рылеева, Пестеля и др.), пошедших на виселицу за свои смелые взгляды; еще более сильное впечатление получаешь от чтения работ

тех людей, кто лично проливал кровь и убивал или был руководителем тех или иных террористических актов, повлекших за собой смерть десятков людей...

В 1889 году был опубликован роман Степняка «Путь нигилиста». В 1878 году его автор прямо на улице зарезал ножом генерала Мезенцова, шефа тайной полиции; опыт работы Степняка в революционном тайном обществе был описан в его романе, рекомендуемом Георгом Брандесом и князем Кропоткиным вниманию европейской публики. Это сочинение позволяет глубоко проникнуть в психологию и этику революционера-нигилиста...

С самого начала революция как в теории, так и в политике не имела поддержки в массах, и они, по крайней мере крестьяне, противостояли ей вплоть до недавних пор. Долгое время русская революционная идея была ограничена в своем действии узким кругом лиц или отдельными личностями, что придавало исключительность пропагандисту и революционеру. Революционный кружок жил собственной жизнью, это было государство в государстве.

Изоляция революционеров проистекала и от недостаточного развития в этой огромной стране средств сообщения; в революционном движении отсутствовала также живая преемственность, отчего в городах приходилось начинать заново с деятельности отдельных мелких групп. Отсюда — эпизодический и разрозненный характер русской террористической революции, порожденной неведомыми тайными вождями, многие из которых жили за границей. Хотя это движение действительно распространилось по всей России, но непосредственная связь между отдельными кружками и личностями отсутствовала; отдельные члены действовали самостоятельно, но, находясь под одним и тем же гнетом, почти одинаково. Так появилось некое молчаливое взаимопонимание.

Русская революция, как и русская революционная литература, была с самого начала делом лиц дворянского происхождения, что повлияло на ее характер. Ибо дворянин, несмотря на то что в теории он был социалистом и «своим» для народа, прежде всего обладал совсем не крестьянским менталитетом (а на ранних стадиях и рабочие в России были все теми же крестьянами). Несмотря на социалистические и демократические программы, его революция, в сущности, была политической; это была борьба за свободу, проводимая дворянами против царского самодержавия. У революционера-дворянина был индивидуалистический взгляд на свою задачу; для него это был вопрос чести. Непривычный к каждодневному физическому труду, он желал отличиться посредством личных героических поступков. Одним словом, это был отпетый индивидуалист.

Русский террорист был молод. В Италии, Германии и прочих странах революция была делом рук Молодой Италии, Молодой Германии и т. д., но Молодая Россия была гораздо моложе Молодой Европы. Газеты были полны новостей о бунтах среди гимназистов, учениц женских школ и т. п. Писарев начал свою авторскую деятельность со школьной скамьи; Герцену едва исполнилось тринадцать лет, когда он с Огаревым поклялся отомстить за казненных декабристов...

Молодой террорист отличался огромным энтузиазмом, но был незрел в суждениях, не обладал знанием людей, мало знал о политических и административных институтах. По этой причине его враждебность обращалась против отдельных личностей и зачастую против одного лишь царя. Благодаря этому политическому антропоморфизму (можно даже назвать это фетишизмом) в социально-политических вопросах юные террористы были утопичны, непрактичны и негативны.

Юный нигилист, по сути дела мальчишка со всей своей неопытностью, был наивен прежде всего и в этико-политических вопросах; он был прямолинеен и откровенен, лишен склонности к компромиссу и страха относительно возможных последствий его логических заключений. Такие «дети» становились очень неудобными для своих «отцов». Щедрин, поначалу порицавший нигилистов, впоследствии стал относиться с уважением к этим «молокососам», разглядев за их незрелостью большую силу...

Русские женщины и девушки играли в этой террористической революции выдающуюся роль. Жены декабристов были известны своей преданностью и упорством, с каким они придерживались идеалов своих мужей. В нигилистическом и революционном движении принимало участие немало женщин и девушек с бесстрашным темпераментом и несгибаемой волей. Вспомним о высокой оценке Бакуниным и Нечаевым роли женщин в революции; аналогичного мнения, хотя и с другой позиции, придерживалось русское правительство*. Поэт Полонский, хотя он и был официальным цензором в 1877—1878 годах, с восторгом писал о томящейся в тюрьме девушке-пропагандистке¹⁷⁶. «Порог», стихотворение в прозе Тургенева, является прославлением террористки Перовской¹⁷⁷.

* См. статью, озаглавленную «Женщина», в сборнике «*Russen über Russland*»¹⁷⁵. В этой статье мы находим отчет 1874 года графа Палена, министра юстиции, приписавшего успех революционных организаций участию в них женщин и девушек. Автор статьи Амфитеатров подсчитал, что численное соотношение женщин и мужчин в революции было 1 к 4.

Девушки часто посвящали свою жизнь революции, едва расставшись с детством*.

Многие из пишущих о русской революции, говорят о религиозном характере этого движения, но здесь необходимо соблюдать точность в терминах. Революционер, особенно юный, верит в революцию, как незадолго до этого верил в Царство Небесное. Он готов к самопожертвованию и в чем-то похож на ранних христиан с их любовью к мученичеству. Волей-неволей террорист чурался излишеств; он не имел склонности к удовольствиям, вопреки собственным теориям, он не мог, никак не мог быть материалистом и гедонистом на практике. Он все приносил в жертву своему идеалу — даже личные пристрастия, даже любовь и брак. В нем было что-то аскетическое.

Часто русский террорист — мистик; он обладает мистической верой в революцию; свою религиозную веру он подменил философской и политической, перед нами своеобразный, революционный, гностицизм. Подобно тому как религиозный мистик полностью растворяется в антропоморфическом представлении о Боге, революционер полностью отдается представлению об акции, которую должен совершить, и личности, которую предстоит уничтожить. Ужас преступления, ужас убийства и смерти опьяняюще действует на молодые души, заставляя их упиваться смертью, и чем больше они попадают под власть этого опьянения, тем менее пригодны становятся к конкретной работе. Русский революционер способен умереть за идею, но не всегда способен работать ради нее.

Порой русский революционер становится совершенно безразличен к жизни; он привыкает к опасности, к смерти друзей; в конце концов его собственная смерть начинает представляться ему не более чем средством к достижению революционной цели. К нему можно отнести высказывание Михайлова: «Ведь в комнате или на войне, право, умирать не легче!»¹⁷⁹.

Но именно вследствие этого безразличия революционер сторонится повседневной работы, а если и берется за нее, то лишь потому что она сопряжена с опасностью, но не потому, что она нравится ему как таковая.

Особенности революционной профессии делают из революционера специалиста, непригодного ни для какой другой работы.

Этот своеобразный террористический оккультизм оказывает возбуждающее и дразнящее воздействие на революционеров и на насе-

* Например, в автобиографии революционерки госпожи Брешковской я читаю: «*By sixteen I had read much of Voltaire, Rousseau and Diderot and I knew by heart the French Revolution*»¹⁷⁸.

ление в целом, так как все загадочное, непредсказуемое, непредвиденное обладает странной силой.

Русский революционер в своем оккультизме и мистицизме становится фанатиком, фанатичным самодержцем, революционным царем. Таким был Бакунин. Несмотря на свою демократическую программу, на свои социалистические идеи, революционер остается аристократом не меньше, чем его противник.

В контексте революционного оккультизма выработалось нечто вроде революционного клана посвященных, и Герцен довольно метко назвал новым жречеством революционное меньшинство, желающее руководить европейским большинством.

Эта причастность к клану авгуров легко вела к макиавеллизму и иезуитству; нечаявших порождало то, что террористические акты переставали быть дуэлью и превращались в злодейское убийство. Революционеры, как мы узнаем из высказываний Лаврова относительно лжи, чувствовали, насколько сомнительна, ужасна была ситуация; разве не ужасным было то, что революционер, который готов был без колебаний поставить на карту свою жизнь, вынужден был из соображений тактической осторожности скатываться ко лжи и обману? Хотя Исполнительный комитет, как правило, оповещал своих жертв о вынесенном им смертном приговоре, но сам террористический акт следовало спланировать и осуществить в обстановке крайней секретности. Этот герой, этот мученик должен быть готовым непрестанно лгать. Правда, и смерть героя на поле брани не исключает военного шпионажа. Троянская война знает не только Гектора, но и Улисса. Революция и ее организация имеет не только своих технических исполнителей, но и собственных тактиков и дипломатов. У нее есть собственные бюрократы...

Попытаемся составить себе ясное представление о жизни русского террориста. В большинстве случаев его нервная и изнурительная жизнь протекает в жестокой нищете и лишениях. Для эмигранта Европа была лишь цивилизованной Сибирью. Один погибает от несчастного случая, другого раньше срока уносит его нервная деятельность. Очень часто революционер посредством самоубийства избавлялся от своих преследователей, не оставлявших его в покое даже в Европе. В самой России борьба между полицией и нигилистами носит самый драматический характер. Тайная полиция ведет с конспираторами борьбу не на жизнь, а на смерть, по эту и по ту сторону используются для достижения цели все возможные средства. Конспиратору приходится постоянно быть начеку, не доверять в отношениях с близкими друзьями, о чем свидетельствуют частые расправы со шпионами и предателями. Наконец, следует помнить, что

для революционеров и террористов не существует семейных уз, люди вырваны из привычного круга занятий, из знакомой им социальной среды, изолированы — океан слез и крови, царство смерти...*

Часто революционер превращается в пролетария, становится деклассированным элементом, утратившим всякий интерес к культуре и судящим об обществе и общественном строе со своей узкой точки зрения**.

В русском террористе, как и вообще в русском свободомыслящем и прогрессивном обществе, при всем его реализме и реализмическом нигилизме, присутствует элемент нервозности и беспокойства. Среди моих знакомых есть несколько русских, которые, стора от любопытства, снедаемые тоской, приезжали в Европу как в землю обетованную, но стоило им обосноваться там, как они начинали сетовать, что жизнь в Европе слишком однообразная, слишком буржуазная, слишком упорядоченная, мешанская и серая. Европейская интеллигенция, европейские политические и социалистические партии представляются россиянам совершенно неревolutionными, парламент — пресным; Россия со всеми ее ужасами кажется им более привлекательной, и их охватывает сильная ностальгия.

«Освобождение наших народов может выйти только из одного бурного движения их <...> Дух Нового времени говорит и действует только среди бури», — писал Бакунин¹⁸⁰. Бакунин и Герцен видели в революционере потомка казака. Вообще, в социальном и духовном смысле в революционере и в русском интеллектуале присутствует что-то от кочевника. Пожалуй, его можно считать чем-то средним между монахом и казаком или пилигримом...

Русский террорист не может вернуться к прежней жизни, нередко вопреки своему желанию; в рамках официального общества, подчиняющегося правительству, для него нет иной роли, кроме роли невольного орудия в руках своих прежних врагов. В некоторых случаях революционер — писатель и вождь — имеет возможность открыто перейти на противоположную сторону, как это случилось с Тихомировым, но возобновить тихую трудовую жизнь в России экс-революционеру не дано никогда. Всякий раз, когда в русском ре-

* Средняя продолжительность жизни русского террориста равнялась двум годам. Число жертв террористической революции в 1866—1892 годах исчисляется примерно 30 тысячами.

** Подполковник Н. В. Соколов, сосланный в Сибирь, написал «Отщепенцев» (1866), где весь человеческий прогресс связывает с деятельностью деклассированных элементов.

волюционном движении случался застой, русские революционеры искали поле деятельности в других странах. Люди, подобные Степняку, принимали участие в восстании в Герцеговине и в мятеже в Беневенто; другие стали деятелями Парижской коммуны и т. д.; Бакунин же был прототипом тургеневского Рудина.

Желая правильно оценить русского террориста, мы обязаны принять в расчет те методы, которыми пользовался царизм в борьбе с ним.

Отношение самодержавия к революционному героизму напоминает таковое во времена Ивана Грозного. Тирания, царящая в сфере литературы и академических свобод, была в России тем более непременосима, что в Европе как раз в этих сферах свобода была повсеместно обеспечена и предотвратить распространение ее на Россию было невозможно, — разве только если бы царская цензура попыталась заткнуть рот всей Европе. И тем не менее попытки совершить невозможное предпринимались. Русский абсолютизм насильственно и грубо подавлял любое поползновение к свободе. За каждое покушение, каждую жертву террора приходилось расплачиваться бесчисленными искупительными жертвами — на виселицах, в застенках, в Сибири. Революционеры сотнями заболели и умирали в зловонных тюрьмах. Во многих случаях среди узников были люди совершенно ни в чем не виновные. Многие сходили с ума. Многие пресекали бесконечные муки с помощью самоубийства, зачастую совершая его каким-либо беспрецедентным способом (например, через голодовку и т. п.). И еще более бесчеловечной, нежели жестокость, был цинизм бюрократии, произвол в назначении телесных наказаний политзаключенным и вся та грубость, на которую были способны официальные тираны. Известны случаи насилия над нигилистками-женщинами и девушками...

Народоволец Квятковский, привлеченный к суду в 1880 году за участие в террористическом движении, в своей защитительной речи дал следующее описание психологии террористов. Честно признав, что его партия готовила народное восстание, он возражал против определения его как «анархиста». Революционная партия, говорил он, признает необходимость правительства и выступает лишь против его данной абсолютистской формы. «Я не думаю утверждать, чтобы в нашей программе не отводилось никакого места террору. Нет, этот отдел деятельности существует. Но он составляет второстепенную, если не третьестепенную, часть этой программы. Он имеет в виду защиту и охранение членов партии, а не достижение целей ее... Чтобы сделаться тигром, не надо быть им по природе. Бывают такие общественные состояния, когда агнцы становятся

ими <...> политические убийства <...> вызваны страшным, жестоким отношением правительства к нам — революционерам...»¹⁸¹

Аналогичный ответ дал в 1902 году на суде убивший министра Сипягина студент Балмашев, когда его попросили назвать имена его сообщников и помощников. Единственным моим помощником и товарищем по заговору, заявил он, было правительство. «Я не отрицаю, что еще раньше, еще со школьной скамьи, равно как в бытность мою в университете, я вел противоправительственную пропаганду, но никогда не стоял за террор и за насилие. Напротив, я всегда был сторонником правового порядка и конституции. Русские министры убедили меня, что права и законности в России нет, что вместо них безнаказанно царит беззаконие, произвол и насилие, против которых можно бороться только силой»¹⁸².

Бакунин был не только теоретиком русского терроризма, но и выразителем той ненависти, которую породил царизм в образованных сословиях, ненависти к церкви, религии, государству, к русскому теократизму вообще. Кропоткина, этого анархистского апостола гуманности, не меньше, чем Бакунина, переполняла ненависть. Вновь и вновь русский агнец превращался в тигра. «Боги исчезают! Короли пропадают! Сила власти бледнеет! <...> Но кому же заменить богов, королей, священнослужителей, как не человеку свободному, верящему в свою силу? Наивная вера покидает нас; давайте место науке! Самовластие и милосердие умирают; место справедливости!»¹⁸³ Вместе с Ницше Кропоткин учит, что сильный индивид должен завоевывать для себя право на применение силы. Обладая силой, он убьет тирана, как гадюку... «Смерть за смерть»¹⁸⁴

Нужно видеть за революционными деяниями эту мотивировку русской революции — если мы желаем понять ее истинную природу. Революционное отрицание в России было порождением этой смеси любви и ненависти...

Ненависть часто ослепляет русских революционеров, делая их негодными для осуществления революционной цели.

Черты, характерные для реалистов, — грубоватость, речевой лаконизм, презрение ко всему, что не связано с непосредственно преследуемыми целями, цинизм, ставший объектом анализа у Писарева, — все эти черты в еще большей степени проявились в террористических кругах. Это было естественным, поскольку террористы были обречены со смертью.

При всех недостатках русских революционеров и террористов в конечном счете невозможно вынести неблагоприятное суждение о них. Их неистовая преданность духовной и политической свободе, их настрой страстного самопожертвования ради народа, их полней-

шее забвение личных интересов и жизненная самоотдача, верность и честность в отношениях с друзьями — все эти замечательные и ценные, качества не могут не вызвать уважения и сочувствия к личностям революционеров и ко всему русскому народу*.

* В 1894 году, когда в «New Review» (London) вышли две статьи с попыткой дискредитировать в глазах Европы все русское революционное движение, Кеннан в «Свободной России» (*Kennan. Free Russia*) нашел подходящее слова в его защиту: «Во время своего последнего посещения России и Сибири я лично познакомился с более чем пятьюстами мужчин и женщин, принимаемых российской тайной полицией за “нигилистов”. Некоторые из них еще жили на свободе в европейской части России, некоторые находились в ссылке в Сибири, некоторые — на исправительных работах на Карийских рудниках. В их числе я не нашел ни одного человека, которого можно было бы хотя бы с натяжкой назвать “анархистом”; не нашел я также ни одного человека, который одобрял бы, а тем более поощрял преступления, подобные тем, что совершались недавно в Париже и Барселоне. Большинство из тех “нигилистов”, кого я встречал в Сибири, были просто умеренными либералами, и даже члены экстремистской и радикальной фракции революционной партии, известные как “террористы”, вновь и вновь втолковывали мне то, о чем они уже заявили Александру III в своем знаменитом письме от 10 марта 1881 г.» (Кеннан упоминает требования конституционной формы правления, касается также цитированного заявления против убийства Гарфилда и заканчивает следующим образом): «В заключение повторю лишь то, что уже говорил в другом месте, а именно что в моральном отношении русские революционеры, которых я встретил в Сибири, выгодно отличаются от большинства мужчин и женщин в кругу моих собственных знакомых. Я не согласен с их взглядами, но мое сознательное убеждение состоит в том, что такие “нигилисты”, как Волховский, Чудновский, Александр Кропоткин, Коган-Бернштейн, Чарушин, Клементс, Наталья Армфельдт и Анна Павловна Корба, если подойти к ним с любой из известных мне моральных мерок, составляют цвет молодого поколения России обоего пола. Генерал Стрельников может называть их “фанатиками” и “разбойниками”; тайные агенты русской полиции в Лондоне могут называть их “анархистами”, а г-н Галкин может рисовать их как “пропащих, социальная испорченность которых так велика, что англичане почувствуют отвращение, если ее правильно выразить по-английски”; но среди этих мужчин и женщин я нашел тем не менее лучших, храбрейших и благороднейших представителей мужского и женского пола из всех, кого мне доводилось когда-либо встречать. С ними меня связывают лишь узы сочувствия, человечности и дружбы; но я желал бы быть связанным с ними и узами кровного родства. Я был бы горд иметь таких братьев и сестер, и до тех пор пока хотя бы один из них будет жив, они могут рассчитывать на меня. Я могу оказать им любую услугу, на какую только способен брат».

Книга II

ЭТЮДЫ К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И РЕЛИГИИ

Часть третья

Глава шестнадцатая

ТАК НАЗЫВАЕМЫЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ СУБЪЕКТИВИСТЫ: ЛАВРОВ И МИХАЙЛОВСКИЙ

I § 115

Петр Лавров приобрел известность в Европе как теоретик и лидер революционеров — политических эмигрантов. Из его многочисленных очерков, статей и некоторых, более крупных, работ переведены были лишь немногие — в частности, «Исторические письма». Кроме того, он написал несколько очерков для европейских социалистических периодических изданий, главным образом французских и немецких.

Как литератор Лавров весьма своеобразен. Писарев, со свойственной ему юношеской дерзостью, назвал его схоластом, но это неверно. Лавров был дотошным исследователем — тем, кого русские называли «немецким профессором». Он был добросовестным аналитиком, но ему не доставало конструктивности и оригинальности, он был активным, но не проницательным мыслителем. Как автор он был тяжел на подъем, и его самый большой труд, задуманный как история мысли, так и не продвинулся дальше введений к введению. При этом Лавров был усердным поэтом-подпольщиком, и русскую «Марсельезу», слова к которой принадлежат его перу, все еще поют*.

* «Historische Briefe aus dem russischen übersetzt von S. Dawidow. Mit einer Einleitung von Dr. Ch. Rappoport», 1901. Эти «Исторические письма» впервые появились в 1868—1869 годах в журнале «Неделя» под псевдонимом

Как и современники, Лавров был последователем Гегеля и левогегельянцев, и его первые литературные труды были посвящены Гегелю; но, в то время как многие русские мыслители, уйдя от Гегеля,

Миртов. В 1870 году они были опубликованы в виде книги. В 1872 году Лавров подготовил новое издание (однако не увидевшее света до 1891 года), пересмотренное и дополненное письмом «Теория и практика прогресса» (написанным в 1881 году). Это второе издание и легло в основу нашего очерка. Лавров был плодовит в написании статей и книг, причем книги его были не чем иным, как развернутым вариантом его же статей. См.: Опыт истории мысли Нового времени. Задачи истории мысли. Об истории. Женева, 1888—1889. Вып. 1—5 (именно здесь сплошные введения); *Арнольди С. С.* Задачи понимания истории. Проект введения в исследование развития человеческой мысли. М., 1898; *Он же.* Современные учения о нравственности и ее история. СПб., 1903—1904. — Петр Лаврович Лавров родился в 1823 году. Его отец был отставным полковником и богатым помещиком. В тринадцатилетнем возрасте сын его был отдан в артиллерийское училище для учебы на офицера. Под педантичным, но несистематичным отцовским надзором мальчик в родительском доме предавался беспорядочному чтению, чему способствовало знание им французского и немецкого языков. В девятнадцать лет он стал офицером, в двадцать один сделался учителем математики, а впоследствии — преподавателем Артиллерийской академии. Женился он в 1847 году, жена его была по происхождению немкой. Дома он получил консервативное воспитание. В военном училище взгляды его под влиянием изучения точных наук претерпели изменения. Возбуждение, вызванное Крымской войной, затронуло его не меньше других; стихи его, отражающие взгляды оппозиции и революционные по духу, имели широкое хождение в рукописи, но это были скорее стихи, написанные по определенному поводу, нежели программные высказывания. Как и его современники, Лавров много времени уделял изучению немецкой философии, к тому же он был начитан в области французского социализма (Фурье, Сен-Симон, Луи Блан, Прудон, социалист-католик Буше и его ученики). Эти влияния привели его в 1862 году в тайное общество «Земля и воля», в котором, однако, он не играл активной роли. В это же время познакомился он с Чернышевским. В 1865 году умерла его жена. Годом позже, после покушения, совершенного Каракозовым (к кружку которого он не принадлежал), Лавров был арестован по обвинению в подпольной литературной деятельности (стихи, направленные против Николая I и Александра II) и в личных связях с Чернышевским и Михайловым. В 1867 году был сослан в Вологду, где писал свои «Исторические письма». Переводчик Маркса Лопатин помог ему совершить побег. Герцен пригласил Лаврова в Париж, куда тот и приехал в марте 1870 года, но к тому времени Герцена уже не было в живых. Лавров стал членом Интернационала и участвовал в Коммуне: его посылали в Бельгию и в Лондон искать помощи для Коммуны. В Лондоне он познакомился с Марксом и русскими эми-

оставались фейербахианцами, Лавров от Фейербаха вернулся к Канту. Он был знаком с французской философией, с работами Кузена и других, но решающим для его развития было влияние Конта и вообще позитивизма. Из французских социалистов Прудон повлиял на него больше, чем Луи Блан или кто-либо другой. Огромное воздействие оказали на него сочинения Дарвина и Спенсера, а эволюционное учение заставило его поставить в центр своей системы контовскую идею прогресса. В гносеологии Лавров также многое позаимствовал у Герберта Спенсера.

Лавров был современником Чернышевского; находился под его влиянием и прошел ту же философскую школу; их занимали и волновали одни и те же проблемы. Но если Чернышевский сделал выбор в пользу позитивистского материализма и утилитаризма, то Лавров обращается к Канту, не отказываясь от позитивистского материализма и утилитаризма. Лавров ясно осознавал противоположность критицизма и позитивизма, субъективизма и объективизма, Канта и Конта, но оказался не в силах преодолеть эту противоположность. Выход из этого затруднения он нашел в психологическом переосмыслении данной фундаментальной эпистемологической проблемы, несколько напоминая в этом отношении новейших сторонников Юма, а также спенсеровские подходы к проблеме априорного¹⁸⁵. О понятии должностования Лавров высказывается вполне в духе Канта. Он формулирует свой собственный категорический императив, но этот императив (в чем и состоит его отличие от Кан-

грантами. К этому времени он был уже убежденным социалистом. В 1873—1876 годах Лавров редактировал революционный журнал «Вперед!», с программой которого мы уже знакомы. Он не только отошел от Бакунина и бакунистов, но в 1876 году и его собственные сторонники выступили против него. «Вперед!» продолжал выходить еще один год, но под другой редакцией. В течение последующих шести лет Лавров не входил в революционную организацию новой «Земли и воли» и «Народной воли», а в 1879 году выступил даже с протестом против методов борьбы последней. После покушения на Александра II Лавров вернулся в ряды активных революционеров, способствуя становлению организации «Красного Креста “Народной воли”», за что на некоторое время был выдворен из Франции. В Лондоне он вступил в связь с «Народной волей» и стал соредактором ее печатного органа — «Вестника “Народной воли”» (1883—1886). В этот период Лавров в основном посвятил себя критике самодержавия. В девяностые годы он издавал подпольную эмигрантскую литературу и написал работу «К истории русской революции». Кроме того он, как и раньше, постоянно занимался собственными теоретическими исследованиями. Лавров умер в Париже в 1900 году.

та) отнесен им к психологическим свойствам, которые следует воспринимать позитивистски, как данность.

Примечательно то, насколько повлияли на Лаврова второразрядные и третьеразрядные мыслители. В «Исторических письмах» Прудону, Боклю, Руге и Бруно Бауэру уделено больше места, чем Канту и Конту, хотя, в сущности, книга посвящена идеям двух последних мыслителей. Прудон воспроизводит идеи Канта, Бокля и Конта; как у Прудона Кант присутствует рядом с Гегелем и позитивизмом без всякого опосредования, так у Лаврова Кант и Конт, Конт и Гегель сливаются друг с другом. Для Лаврова множество вопросов возникало при изучении Бокля, а в Руге он находит своего руководителя в вопросах индивидуализма*.

Вскоре мы рассмотрим, в какой степени Лавров как социалист соглашался с Марксом. Сейчас же достаточно отметить, что социализм Лаврова имел этическое основание, что Лавров отметал исторический материализм, апеллируя не к общим законам развития, а к категорическому императиву.

«Исторические письма» олицетворяли собой попытку разрешения старой проблемы: объект versus субъект, субъект versus объект; Лавров противопоставлял историю природному процессу, цивилизацию — природе. Под словом «история» Лавров понимает объективную и субъективную историю, как их принято различать ныне. Объективную историю он мыслит как часть общего естественного процесса, понимаемого не материалистически, а в духе Спенсера. Поэтому он противопоставляет природе историю, собственно, лишь в субъективном смысле. В этом суть лавровского «исторического реализма», как он сам именует эту концепцию. Свое исследование он начинает с вопроса о том, «что ближе» современному человеку — естествознание или история. И отвечает, что история наиболее близка жизненно важным интересам человека; что история есть история человеческих проблем. Естествознание способно содействовать более рациональному ведению жизни, но отображать жизнь и осмысливать ее способна лишь история. Мы видим, что «история» означает здесь историю сознания, что противоположность, о которой идет речь, есть противоположность природы и сознания, а именно природы и индивидуального сознания — только индивидуального, как не устает подчеркивать Лавров.

Это противопоставление естествознания и истории не проводит Лавровым последовательно в гносеологическом отношении.

* Руге привлек внимание к Боклю своими переводами его сочинений (1860).

Утверждения о том, что история ближе человеку, современному человеку, явно недостаточно; но мы простим Лаврова, если вспомним, что и Конт не дал более точного определения названной противоположности. Не станем мы оспаривать и того утверждения, что история, в отличие от естествознания, собственно говоря, охватывает всю область наук о духе и сливается с психологией.

Морфологические и феноменологические дисциплины Лавров причисляет к естественным наукам. Первые именовались Контом конкретными науками, вторые — науками, цель которых — установить законы, действующие в сфере явлений. Лавров перечисляет их в следующем порядке: геометрия, механика, физика, химия, биология, психология, этика, социология — несколько сбивчивая иерархия, явно напоминающая воззрения Конта в пересказе Спенсера. Лавров солидаризируется со Спенсером и расходится с Контом в утверждении самостоятельности и важности психологии и этики, так как в качестве своего отправного пункта он берет сознание и не может принять контовского взгляда на психологию как на придаток биологии. Тем не менее он делает уступку Конту и натуралистам, отнеся психологию, этику и социологию к разряду естественных наук. Употребление им термина «феноменологический», несомненно, должно указывать на то, что позитивизм феноменологичен, но выбор этого слова неудачен, ввиду того что (согласно самому же Лаврову) «морфологические» науки также имеют дело с феноменами. Вместе с Контом Лавров усматривает в феноменологических науках законы явлений. Так что они и есть контовские «абстрактные науки».

История в предложенной Лавровым иерархии отсутствует. Ясно, однако, что она подразумевается им, — то в широком смысле (в смысле противоположности природе), то в более узком, собственном смысле. Но сфера ее полномочий определена неясно. Нам просто говорят, что история должна давать осмысление, прояснять значение исторического развития. Следовательно, она должна содержать в себе философию истории, подобную той, которую развернул Конт в рамках социологии. В этих фундаментальных эпистемологических и методологических вопросах Лавров не достиг ясности мысли. Например, его социологические объяснения страдают крайней туманностью, в особенности ему не удается определить отношение между социологией и историей. Социологию (которую он называет также «обществознанием») он определяет как теорию процессов и результатов общественного развития, а также как науку об организации (организме) общества. Но о взаимоотношениях между этой дисциплиной и историей он может сказать только то, что они «тесно связа-

ны», а также пояснить, что история есть наука о неповторяющихся явлениях, а социология — наука о явлениях повторяющихся. Должны ли мы понимать под этим то, что имеют в виду новейшие философы истории (например, Виндельбанд и Риккерт), говорящие об индивидуальном в историческом процессе? После Конта и после спенсеровской критики контовской иерархии наук подобное отсутствие точности настораживает, не говоря уже о том, что Лаврову, как уже было отмечено, не удалось провести четкое различие между Контом и Кантом.

Ведь Конт в своей классификации и иерархии наук пользовался позитивизмом, трактуемым, казалось бы, совершенно объективно. Психология, основанная на восприятиях сознания, исчезла из этой сферы, ибо сознание, индивидуальное сознание, растворялось в историческом процессе человечества в целом; психология была низведена до положения простого раздела биологии, в качестве истинной науки о духе была признана социология, она же выступает в качестве психологии человечества и человеческой истории. Спенсер, в противоположность этому, справедливо отрицал контовскую иерархию наук, ибо не смог, подобно Конту, в противоречии с принципами позитивизма игнорировать данные «субъективной» психологии. Спенсер также настаивал на сохранении в своих правах логики и, особенно, этики, в соответствии с чем и конструировал свою эпистемологически скорректированную классификацию наук. Спенсер признавал, насколько наивен был Конт в вопросах эпистемологии; он постиг фундаментальное значение сознания, а следовательно, и психологии; точно так же он признавал значение этики, стоящей вне социологии и над нею. Спенсер отдавал должное правам субъективизма в эпистемологическом плане, в то время как Конт, несмотря на свой объективистский позитивизм, в конце жизни совершенно некритично перешел на позиции субъективизма. Спенсер также верил, что его эволюционизм содержит в себе достаточное объяснение Конта как с гносеологической, так и с этической точек зрения.

Исследуя Конта, Конта и Спенсера, Лавров пришел к той же проблеме, что и Спенсер, но Лаврову не доставало силы философского мышления, которая позволила бы ему подвести под свои учения надежные эпистемологические основания и сделать свою позицию философски неуязвимой. Лавровская классификация наук представляла собой неорганичный компромисс между Контом и Спенсером.

§ 116

Эволюция — это эволюция мысли, мышления. С XVI века человечество отказалось от религиозного мировоззрения и от преобладавшего дотоле религиозного жизненного уклада, в результате чего появилась светская цивилизация. Но это породило катастрофическое раздвоение на научную теорию, основанную на науках (философию), и полицейское государство (Лавров имеет в виду абсолютистское государство), заменившее церковь в результате конкуренции в экономической сфере. На место этого раздвоения должно прийти новое, высшее, единство теории и практики. Осуществить такой синтез по силам научному социализму с его интернационализмом. Однако религиозные воззрения и привычки будут продолжать существовать как пережиток еще долгое время после установления социализма и научно обоснованных общественных институтов.

Все сказанное представляет собой изложение контовской схемы развития — изложение, подправленное с позиций социализма, — но для нас остается неясным, почему заменивший церковь абсолютизм демонстрирует то же (или схожее) неприятие науки, что и церковь.

Контовскую схему Лавров развивает в духе дарвиновского эволюционизма, следуя в этом по стопам Спенсера и новейших исследователей культуры, в частности французских и английских. «История мысли» Лаврова начинается с истории космоса и возникновения планеты Земля. Благодаря мыслительному органу человек выделился из других животных и жил поначалу отдельными самостоятельными группами, достигшими вершины своего развития в форме патриархально-племенной организации. Лавров оставляет открытым вопрос о том, предшествовал ли патриархату матриархат; во всяком случае, эта проблема занимает его меньше, чем марксистов. На основе патриархального строя развилась в результате разделения труда вся экономическая организация современного общества и возникло политико-правовое государственное устройство. Завершение этого развития произошло (здесь Лавров следует Конту) на основе богословско-религиозного мировоззрения. Лавров совершенно так же, как Конт, понимает церковь и средневековое государство, подчиненное церкви; Реформация разрушила власть церкви и ее доктрин; появилось абсолютистское государство, но оно уступит место новой социалистической организации общества.

Если Конт считал, что социальная эволюция и ее стадии развиваются в соответствии с неким исторически заданным зако-

ном, то Лавров отказывается принять это главенство закона как нечто заданное лишь эмпирически и стремится рационально его осмыслить и обосновать. Конт трактовал свой закон трех стадий также психологически, со ссылкой на аналогию с развитием отдельной личности. Но в своей «*Philosophie positive*»¹⁸⁶ Конт не доказал обязательности индивидуального принятия его позитивизма; он не показал, почему каждый из нас должен активно содействовать распространению и практическому развитию позитивного, антитеологического и антиметафизического взгляда на мир.

Лавров сознавал слабость позитивизма в этом отношении, почему и попытался привнести в исторический процесс идею морально-го долженствования без того эпистемологического дуализма, который отсекает контовскую «*Politique positive*»¹⁸⁷ от его же «*Philosophie positive*». Для Лаврова всеобщая история *eo ipso*¹⁸⁸ была судом над миром; эволюцию он рассматривал как развитие моральных устремлений; историческое описание отдельных исторических эпох служило для него иллюстрацией этических принципов.

Для Лаврова история являлась процессом развития, подчиняющимся определенным необходимым законам. Этим законам подчинялся и сам человек, но в то же время он обладал способностью с полным и ясным сознанием ситуации приспосабливаться к историческому процессу, свободно останавливая свой выбор на тех или иных достижимых целях. Начальную стадию развития общества Лавров именует «культурой», понимая под нею ту стадию, которую Гегель характеризовал как несвободную и неосознанную. А под «цивилизацией», согласно Лаврову, мы должны понимать историю, которая сознательно осуществлялась людьми с пробудившимся сознанием: сознательное развитие доставшейся им в наследство «культуры».

Кантианский постулат свободы трансформируется Лавровым в иллюзию свободы. Наделенный сознанием индивид (а когда Лавров говорит о сознании, он думает не только о психологическом, но также и о критическом и этическом сознании) сам выбирает для себя цели и оценивает их с точки зрения этики. Но если Кант попытался положить в основу этического целеполагания свое а priori, то Лавров довольствуется признанием существования высших побуждений к правдивости и нравственности. Здесь Лавров идет по стопам французских социалистов, и нам следует особо обратить внимание на то, что учение о физических, интеллектуальных и моральных потребностях, вероятно, позаимствовано им у Луи Блана; но если у Блана основой психологии было богословие, то Лавров с отвращением относится к метафизике и религии.

Таким образом, Лавров приходит к своеобразному субъективизму целей и ценностей. Нравственный идеал дает человеку перспективу при упорядочивании и оценке истории; человек осознает, что, несмотря на временные приостановки и отходы назад, исторический прогресс является реальностью.

Так, Лавров (в «Исторических письмах») предлагает следующую краткую формулировку идеи прогресса: «*Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости*»¹⁸⁹.

Общество и индивиды есть реально существующие феномены; но только «более выработанная» индивидуальность, личность, или, как выражается Лавров вслед за Руге и Бруно Бауэром, критически мыслящая личность, творит историю — путем переработки, как нам уже было сказано, традиционной культуры, формируя тем самым человеческий муравейник в человеческое общество. Критически мыслящая индивидуальность сохраняет историю как процесс, как движение, превращая таким образом простую эволюцию в прогресс.

Бруно Бауэр и вместе с ним многие сторонники левогегельянства преобразовали кантовскую «Критику чистого разума» в «чистую критику», то есть в отрицание богословия и (абсолютистского) государства. Лавров соглашался с этой оценкой, но желал, чтобы данная критика велась, по возможности, в том же смысловом ключе, что и кантовская. В этом состояла основная его проблема, хотя она и не была им отчетливо сформулирована. Примечательна, однако, его попытка выявить противоположность веры и критики, причем под верой здесь понимается не только религиозная вера, но и всякая вера вообще. Он сознавал, что посредством веры можно своротить горы и хотел бы сам обладать такой верой, порицая неверие как равнодушие. Критика не должна разрушать веру. Ее роль состоит в том, чтобы формировать твердые убеждения таким образом, чтобы то, что вчера было критикой, становилось сегодня верой. Вера всемогуща, но не самодостаточна, поскольку может одухотворять собой не только истину, но и ложь. Вот почему мыслящим индивидуальностям необходима критика; для Лаврова «критическая мысль» становится творческим принципом, как дух для Гегеля.

Ясно, что Лавров видел негативную тенденцию в левогегельянстве и что поэтому он тянулся к Канту, но, как мы видели, ему не удалось сформулировать проблему с достаточной четкостью. Поэтому он превозносит также русских критиков (Герцена, Грановского, Бакунина, Чернышевского и Добролюбова), не дав сколько-нибудь точного объяснения природе их критики.

Та же философская слабость присуща и другим идеям Лаврова.

Например, он излагает собственную субъективную телеологию исторического процесса, но при этом ищет и объективные основания для этой телеологии; таково происхождение его формулы прогресса. Далее, он верит в совпадение частного интереса с интересом сообщества — вполне в духе прежних телеологов от метафизики и экономики. Но, выражая глубокое одобрение этой общности интересов и называя ее «солидарностью», он вместе с тем испытывает беспокойство, ибо интересы индивида и общества часто расходятся. Однако, когда подобное случается, следует апелляция к категорическому императиву: «...живи сообразно тому идеалу, который ты сам себе поставил как идеал *развитого* человека!»¹⁹⁰. Лавров сознает, что плата за прогресс очень высока. За него приходилось расплачиваться потоками крови, но проливались они ради потомков. Поэтому долг каждого из нас — внести свою часть платы за прогресс, сделать все от нас зависящее для уменьшения угрожающих обществу зол как в настоящем, так и в будущем.

Лавров видит, что его критически мыслящие личности на деле оказываются гениями, изолированными в своей доблестной героической борьбе с обществом, но он тешит себя мыслью о том, что герои никогда не бывают по-настоящему одиноки и что число их приверженцев и соратников все-таки растет.

Долгом сильных, «более выработанных» индивидов является поэтому сплочение в единую партию всех тех, кто сражается на стороне прогресса. При этом у критически мыслящей личности имеются три задачи. Прежде всего такие личности должны наставлять и просвещать своих товарищей относительно прогресса, должны посвящать себя пропаганде; во-вторых, они должны вступить в организованное прогрессивное братство; и, наконец, организатор партии прогресса должен быть образцом правильной жизни как в теоретическом, так и в практическом плане.

В качестве своей основополагающей догмы Лавров признает идею человечности; жизнь есть культ этики человечества, но именно она, жизнь, требует самопожертвования; борьба за прогресс вменяется человеку в качестве нравственного долга.

Лавров критикует различные теории прогресса и большинство из них отвергает. Он не может принять не критический оптимизм, но он отвергает также пессимизм; столь же не удовлетворяет его натурализм, описывающий прогресс как иллюзию и считающий единственными реальными фактами истории механическую и техническую эволюцию. В этой связи отвергается также и исторический (экономический) материализм. Лавров называет себя историческим

реалистом, а для исторического реалиста сама проблема ставится по-иному. Даже если Вселенная и ее история есть не что иное, как иллюзия, человек не может не ставить перед собой целей, не может не отыскивать подходящих средств для их реализации. Человек не может постигнуть конечную природу вещей, поэтому ему не надо тратить попусту время на метафизику; но мы можем и должны поступать этически, несмотря на то что наши этические устремления являются чисто субъективными. Какой бы ни была природа вещей, *для нас*, подчеркивает Лавров в «Исторических письмах», вопрос о «лучшем», о прогрессе всегда будет сохранять свое жизненное значение.

Компромиссы, на которые идет Лавров, очевидны. Он соединяет кантовскую «вещь в себе», познавательный априоризм и категорический императив с позитивистским релятивизмом; он сливает воедино и смешивает идеи Канта и Конта... Конечно, Лавров также отличается и неким скептицизмом, практически признавая возможность иллюзорности всего — пусть даже он называет это «идеализацией»; подобная идеализация, считает он, обнаружима прежде всего в проявлениях осознанной свободы (свободы воли), посредством которой преодолевается действие законов бессознательной материи. Свой скептицизм Лавров подкрепляет исследованиями учения античных скептиков, цитируя прежде всего Протагора в подтверждение собственного релятивистского субъективизма.

Лавров, как и Кант, ценит практику выше теории. Или, скорее, можно сказать, что Лавров является настолько позитивистски мыслящим, что и здесь в определенной степени изменяет Канта, ставя теорию и практику на один уровень, постулируя единство теории и практики. Идея прогресса — это, несомненно, теория, но в то же время она подразумевает практику, а практика прогресса предполагает в наш век, что сознательный, наиболее полно развитый и прогрессивный человек должен сотрудничать в составе единой партии с прочими своими единомышленниками, дабы достичь осуществления прогресса. «История требует жертв, и жертв. Их приносит в себе и около себя тот, кто берет на себя великую, но грозную задачу быть борцом за свое и за чужое развитие. Задача развития *должны* быть разрешены. Лучшее историческое будущее *должно* быть завоевано. Пред каждою личностью, которая достигла до сознания потребности развития, стал грозный вопрос: будешь ли ты один из тех, кто готов на всякие жертвы и на всякие страдания, лишь бы ему удалось быть сознательным и понимающим деятелем прогресса, или ты остаешься в стороне бездеятельным зрителем страшной массы зла, около тебя совершающегося, сознавая свое отступничество

от пути к развитию, потребность в котором ты когда-то чувствовал? *Выбирай!*¹⁹¹.

Борец за свободу, и притом сознательный! Мы уже знакомы с лавровской теорией революции, сформулированной в программе журнала «Вперед!»; мы видели, как осторожно взвешивал он все «за» и «против», как стремился высчитать шансы революции на успех и совсем, как в «Исторических письмах», приходил к выводу об ужасной ответственности за окончательное решение. Лавров был одним из тех, кто не решился бы ни на что без подобного подсчитывания шансов, поэтому-то бакунисты унижали и поносили его и его приверженцев как простых пропагандистов. На деле же, как революционер-практик, Лавров никогда не отступал от тех требований, которые, как он считал, были вменены практическому поборнику прогресса, революционеру; но он не проявил себя как вождь революционного движения. Правда, сам Лавров на такое лидерство никогда и не притязал.

Сначала он противостоял терроризму «Народной воли», но потом примкнул к этому лагерю, одобряя или, по крайней мере, терпимо относясь к тактике террора. Он выступал против толстовского учения о непротравлении злу насилием и дал этическое оправдание применения насилия в исключительных случаях.

Теперь мы можем составить окончательное суждение о субъективизме Лаврова, и этот субъективизм именно для изучения развития русской мысли как в гносеологическом, так и в метафизическом аспекте момент важнейший.

Взгляды Лаврова не уяснены.

Свой субъективизм Лавров формулировал несколькими различными способами, и, если следовать его же признанию, они были почерпнуты из разных источников. Он проводил различие между субъективными целями, мировоззрениями и вытекающими из них суждениями, различал оценки мировоззрений, суждения по поводу направления, эпох и фаз прогресса и суждения о причинах и следствиях этих эпох и фаз. Очевидно, что этот субъективизм имеет дело не с чем иным, как с различиями в суждениях отдельных исторически мыслящих индивидов, — что он не имеет ничего общего с великим вопросом субъективизма и объективизма, как он ставился немецким идеализмом со времен Канта. Марксисты, например, тоже говорят о классовой морали и, стало быть, при всем своем объективизме, признают подобный «субъективизм», то есть релятивизм.

Но Лавров делает шаги в сторону критического субъективизма, придерживаясь вместе с Шопенгауэром идеи о наличии гносеологических и метафизических иллюзий. Тем не менее здесь Лавров не

столь решителен, как Шопенгауэр, ибо Лавров — скептик, и представление об иллюзорности сущего допускается им лишь как возможность.

Во имя индивидуальной свободы Белинский самым энергичным образом протестовал против истории, ее хронологических последовательностей и ее отдельных фактов — и все же мы не можем называть его за это субъективистом. Лавров, как и Белинский, выступал за индивида и индивидуальную свободу против исторической и социальной тотальности. Общество не было для Лаврова абстракцией; он видел его как реально существующий комплекс определенных и «более определенных» индивидов. Прогресс, говорит Лавров, не является надындивидуальным, субъектами прогресса являются определенные личности, из которых складываются общество и история. Некоторые из них являются истинными двигателями исторического прогресса; другие просто участвуют в нем, а третьи лишь присутствуют при всем этом, просто плывут по течению. Мы видим, что Лавровым отвергается не только марксистская, но и кантовская концепция общества и истории; он твердо придерживается индивидуального сознания и с его позиций пытается, несколько по-спенсеровски, достичь примирения между взглядами Канта и Конта.

Часто говорят о «субъективном методе» Лаврова, но сам он редко использует данное выражение. Фактически мы имеем дело не с методом, а с чем-то более конкретным, с определенным решением вопроса о соотношении субъективного и объективного. Термин «субъективный метод» чаще употребляется Михайловским и последующими авторами.

§ 117

Социализм Лаврова, в сущности, основан на кантовской идее гуманности — человечности и человеческого достоинства. Человек, жизнь, жертва — вот гуманистические девизы Лаврова; истина и справедливость составляют два его главных требования. Стремление к истине в теоретическом плане и борьба за справедливость в плане практическом — вот обязанности развитой личности. Справедливость понимается им как равное уважение к собственным правам и к правам другой личности.

Лавров был в личной дружбе с Марксом и ранними марксистами, но так и не принял исторического материализма. Говоря его же словами, он был не историческим материалистом, а историческим

реалистом. Как реалист, он отметал материализм в целом, считая его слишком догматичным, не в меру метафизичным; не мог он принять и крайнего объективизма, свойственного материалистам, и в частности историческому материализму Маркса. Лавров был субъективистом. Тем не менее он пытался воздать должное метафизическому и историческому материализму, последовательность и радикализм которого производили на него впечатление. В работах, написанных после «Исторических писем», он признавал за экономическими условиями роль крайне важного фактора — например, политику считал производной от них. Время от времени Лавров отзывался о настоящем как о чем-то преимущественно экономическом, но в действительности он никогда не оставлял основной рационалистической позиции.

Не должно ускользнуть от нашего внимания и то, что говорил Лавров о классовой борьбе, не представлявшей ему, в отличие от Маркса, особенно важной.

Отметим также и его подход к Интернационалу: он считал его осуществлением философского космополитизма и восторженно приветствовал в то самое время, когда Маркс хотел удалить космополитизм из Интернационала.

Еще Лаврова отличало от Маркса понимание им общества и истории, ибо Лавров брал в качестве исходного пункта индивида, твердо придерживался индивидуального сознания и полагал, что для объяснения исторического процесса требуется принимать во внимание качественные различия между индивидами. Несомненно, с его стороны имели место определенные уступки Марксу и Конту, но он никогда не приносил им в жертву индивидуализм «критически мыслящей личности».

В согласии с Контом Лавров рассматривал историческое развитие как развитие человечества. Но если Конт считал, что в различные эпохи отдельные нации выступают представителями и вождями человечества, и ожидал, что синтез ведущих европейских наций повлечет за собой создание окончательной позитивистской общественной организации, то Лавров приписывал нациям более скромную роль, полагая, что на развитие человечества оказывают влияние отдельные личности. Идее национальности принадлежит, по его мнению, лишь временная, переходная роль; национальность характеризуют отчасти определенные духовные свойства, в основном же — исторические обстоятельства; на практике вопрос о национальности есть вопрос о государстве. Лавров враждебно относился к национальному шовинизму. Истинный патриот для него (и в этом он напоминает Чаадаева) — это тот, кто стремится превратить свою

нацию, свою отчизну в лучшего представителя науки и справедливости в ряду современных наций.

Государство также имело для Лаврова лишь временное значение, хотя и представлялось ему чем-то более весомым, чем национальность. Главной задачей социализма являлась, как он считал, борьба с государством, против которого и направлена социальная революция. Государство возникло в результате договора. Лавров разделял данную устаревшую теорию, но в его понимании смысл ее состоял в том, что общественный договор, формальным выражением которого является закон, нельзя рассматривать как что-то абсолютно обязательное. Для Лаврова государство являлось лишь внешним порядком, принимаемым человеком бессознательно, — этакое бессознательное восприятие жизненно важных условий, не зависящих от него. С этой точки зрения государство становится принудительным порядком, поначалу совершенно физическим, а впоследствии также моральным или религиозным. Поэтому Лавров считал, что политическая история практически не представляет интереса, что цель прогресса состоит в том, чтобы свести государство до минимума. Попыткой достичь этого минимума и является современный научный социализм, которому предстоит уничтожить социальный порядок, исходящий от государства как разновидности церкви.

Будущее представлялось Лаврову в виде федерации коммун и артелей. Вместе с тем он допускал возможность существования в нем Земского собора как инструмента решающей социальной революции и предполагал, что последний обеспечит надлежащее соблюдение экономических и политических интересов крестьян. Лавров проводил резкое различие между либеральной и своей собственной концепцией государства. При любых государственных формах, не исключая республиканской, он возражал против централизма, считая централизованное государство буржуазным по сути.

Я не могу входить в подробности лавровского эклектизма, проявлявшегося и в этих вопросах, равно как и его тактических колебаний между «политизмом и аполитизмом», социализмом и анархизмом, между Марксом и Бакуниным. Это становится очевидным при рассмотрении его отношения к анархизму и той осторожности, с какой он формулирует свое враждебное отношение к государству. Его оппозиция Бакунину и Нечаеву имела под собой главным образом этическую основу.

Приверженностью последовательному социализму и этическому ригоризму определяется отношение Лаврова к Герцену. Лавров был стойким, и Герцен казался ему дилетантом (последний термин он понимал в духе Ренана). Ему были ближе Белинский и Чернышев-

§ 118

ский, с последним у него было много общего. В начале шестидесятых годов Лавров вслед за Чернышевским исповедовал антропологизм. Как последователь данного учения этот «исторический реалист» и сторонник фейербахианского антропологизма отличался крайним рационализмом и ярко выраженной антирелигиозностью. С этим мы уже познакомились при рассмотрении программы «Вперед!», в которой исторический реализм противостоит богословию и [религиозному] мировоззрению. Чернышевский тоже являлся этическим ригористом, содержание своего социалистического императива Лавров позаимствовал у персонажей «Что делать?». Наконец, Чернышевского также отличала некоторая стилистическая резкость, и мы можем спросить себя, была ли связана она у него, как и у Лаврова, с ярко выраженным рационализмом мировоззрения.

Что касается отношения Лаврова к народникам, то совершенно ясно, что его нельзя отнести к числу философов народничества. Лаврову, как и другим прогрессивным и революционным мыслителям и политикам того времени, казалось, что русский народ составляет русское крестьянство, и его «рабочий социализм» замысливался, скорее, в аграрном, а не в индустриальном контексте. Далее, *мир* и артель одобрялись им в качестве социальных институтов, к тому же он выступал за пропаганду среди крестьян. Но, подобно тому как сам он ограничивался пропагандой среди интеллигенции, так и весь его образ мыслей в слишком большой степени являлся плодом его интеллектуального индивидуализма, — и это не позволяло ему признать решающее и руководящее значение принципов народничества.

Позднее (в 1893 году) Лавров написал вводную брошюру, озаглавленную «История, социализм и русское движение», в серии «Материалы для истории русского социально-революционного движения», выпускавшейся старыми приверженцами «Народной воли». Здесь, как и во второй брошюре, написанной в 1895 году, «Народники-пропагандисты 1873—1877 годов»¹⁹², он выражал горячую поддержку пропаганде, проводимой революционными народниками, как осуществлению русской социалистической миссии. Он приветствовал эту пропаганду «в народе» как логическое продолжение европеизации России, ее приобщения к цивилизации, начатых Петром [I]. «Хожение в народ» представлялось ему плодом гуманистического идеализма сороковых годов, а еще более — плодом материализма и реализма, вдохновляемых Чернышевским и Писаревым. Когда, незадолго до его смерти, русскими политэмигрантами была основана Аграрная социалистическая лига, Лавров с восторгом приветствовал ее.

Профессор Кареев объявил Лаврова первым и наиболее влиятельным из русских социологов. По моему мнению, Чаадаев и Киреевский были более значительны как философы истории и мыслители, нежели Лавров. Правда, ни Чаадаев, ни Киреевский не рассматривали — по крайней мере, в подробностях — конкретных и методологических вопросов, которые Конт, Маркс и последующие социологи считали первоочередными для социологических исследований, поскольку им известна была лишь немецкая идеалистическая философия истории, но зато они не впади и в те ошибки, которые были характерны для Лаврова, столкнувшегося с этими вопросами.

Лавров, будучи знаком с состоянием современных ему социологии и философии, не смог, однако, оказать влияние на дальнейшее развитие ни той, ни другой. Для доказательства — один пример. Понимание Лавровым исторического субъективного метода заключалось в том, что отдельный историк или философ истории, ставя себя в конец исторического периода (в настоящем), обретает тем самым историческую перспективу, с высот которой и заглядывает в будущее. Это, разумеется, правильно, но ничего не объясняет, ибо это лишь факт исторического созерцания и исторического конструирования. Сам же процесс не получает объяснения и обоснования ни фактически, ни методологически. Лавров мог бы, по крайней мере, уделить должное внимание сформулированным Миллем (ставшим в этом вопросе продолжателем Конта) проблемам исторического метода — если уж не требовать от него рассмотрения более общих проблем философии истории.

Поэтому и я ограничусь указанием на то, какие проблемы занимали Лаврова, поскольку результаты его исследований менее значительны. В условиях России важен и заслуживает признания сам тот факт, что Лаврова занимали и даже мучили современные ему философские проблемы. В числе его сильных сторон было теоретическое неприятие материализма его современников; но влияние его в данном отношении было скорее негативным, нежели позитивным. Субъективизм Лаврова мог бы сыграть значительную роль в развитии русской мысли, если бы ему удалось четко очертить границы и характер своего субъективизма и дать эпистемологическую критику современных ему и предшествовавших русских объективистов. Не занял он определенной позиции и в отношении современных ему противников материализма. Лавров особенно одобрительно относился к оппоненту Чернышевского Юркевичу, но характеризовал

его туманным эпитетом «диалектик»*. Кроме того, его полемика с Писаревым и Антоновичем, с нигилистами и их радикальными оппонентами касалась лишь отрицания морали и презрения к представлениям о долге, а метафизическая и эпистемологическая проблематика, как правило, рассматривалась лишь мимоходом.

Короче говоря, суть философской слабости Лаврова заключается в его неспособности более глубоко понять проблему: Кант — Конт. Критицизм Канта был совершенно внеисторичен; позитивизм Конта был насквозь историчен, но совершенно некритичен; выразителями современного историзма, эволюционизма стали Конт, Гегель, Дарвин и Спенсер. Но какая существует связь между этим историзмом и эволюционизмом и критицизмом Канта? Можно ли согласовать критицизм и историзм и каким образом? Немецкую философию и по сей день занимают эти вопросы, — так что к заслугам Лаврова можно отнести то, что данную проблематику он нащупал уже в конце шестидесятых годов. Слабость же его в том, что он не попытался дать гносеологического решения данной проблемы. Раньше я уже показал, что он достиг всего лишь компромисса между Кантом и Контом, и коренная его ошибка состояла в том, что он низвел критицизм Канта до уровня критицизма Руге и Бруно Бауэра.

Подчеркну, что в отличие от других философов, взгляды которых мы здесь разбираем, Лавров мало занимался литературной критикой, хотя сам писал стихи. Правда, его перу принадлежат статьи о Толстом, Тургеневе и других, но писал он их с целью осветить социально-политические проблемы дня, как они отображались в произведениях этих писателей**.

* Так же хорошо относился Лавров к богослову Гилярову-Платонову, отзываясь о нем и о Юркевиче как о «самых сильных наших современных диалектиках»¹⁹³.

** В диалоге «Кому принадлежит будущее?» Лавров формулирует собственные эстетические воззрения. Будучи позитивистом, он принимает сторону реализма в противовес романтизму и отвергает романтическую теорию, согласно которой художники являются людьми с более возвышенными и даже провидческими способностями. Реалистическая психология не может согласиться с тем, что вещи возможно постичь без осуществления точного анализа и систематического синтеза. В силу этого Лавров склонен (что типично для его метода) занимать среднюю позицию между двумя крайностями и утверждать, что художник чувствует истинное значение вещей с помощью непосредственной интуиции. В качестве примера Лавров приводит Лермонтова и его поэтическую «угадку» относительно современной эпохи. Очевидно, что, несмотря на свой позитивизм, здесь Лавров жертвует реалистической психологией ради романтизма или, по крайней мере, подмешивает к ней изрядную долю романтизма¹⁹⁴.

Рассмотрим еще раз, что думает Лавров о проблеме индивидуализма. Говоря о взаимоотношениях индивида и общества, он заявляет, что индивиды (имея в виду более «выработанных» индивидов, «критически мыслящих личностей») образуют организм, внутри которого они существуют как простые «органы» единого организма. Правда, индивиды привыкли к «моральной изоляции», но они добровольно берут на себя социальные обязанности, ставят себя в подчиненное положение, так что их индивидуальность растворяется, сливаясь с общим направлением мысли.

Но в чем именно состоит это «общее направление мысли»? Не должны ли более «выработанные» индивиды считать своим долгом также противостоять общему течению? Позвоительно ли для этих более «выработанных» индивидов сливаться с другими, растворяться, если направление мысли является всеобщим, универсальным? Оно может быть универсальным, если только и они оказывают на него влияние; если же они исчезнут, преобладающее положение будут занимать менее ценные индивидуальности и т. д.

Лавров противоречит самому себе *expressis verbis*¹⁹⁵. В одном месте он требует подчинения индивида целому и говорит об исчезновении индивидуальности, а затем протестует против подчинения и поглощения индивида, говоря, что мы должны думать всего лишь о слиянии «общественного и индивидуального интересов» (но интересы суть нечто совершенно иное, чем личности).

В этике Лавров также не идет дальше компромисса. С одной стороны, он приемлет кантовский абсолютизм и ригоризм, но в то же время склоняется к утилитаризму и теории [разумного] эгоизма. Как можно примирить борьбу конфликтующих интересов? Какой должны мы представлять себе гармонию эгоистических и общественных интересов? «Общественность» становится реализованьем личных целей в общественной жизни¹⁹⁶. Но не является ли данное определение социальности явным *qui pro quo?*¹⁹⁷

Last not least¹⁹⁸: заимствуя у Конта позитивистскую, антибогословскую и антирелигиозную позицию, Лавров никак не обосновывает собственный позитивизм. Ему бы следовало поподробнее проанализировать религию, ибо позитивизм не может исчерпываться одним лишь утверждением, что религия — пережиток прошлого. Действительно ли религия — не только теология и церковь — мертва? Лавров принимает кантианское сведение религии к нравственности, вследствие чего настаивает на дополнении (теоретической) истины прудонистской справедливостью. Он имеет на это право, но, несмотря на Канта или даже, можно сказать, благодаря Канту, проблема религии от этого не перестает существовать.

В политической плоскости работы Лаврова оставались скорее ознакомительными, просветительскими и воспитательными, нежели имели руководящий характер. Его трудолюбие, честность, самопожертвование, дисциплинированность, и прежде всего его характер и личный пример, оказывали должное воздействие; но до лидера он «не дотягивал». Ему не хватало способности (столь важной для лидера) быстро принимать решения. Его политическое развитие происходило медленно. В шестидесятых годах он придерживался умеренно консервативных или либеральных, но отнюдь не радикальных взглядов. В семидесятых он становится отъявленным социалистом, подчиняет политическое социальному и стремится к окончательной социальной революции. В конце этого периода он противостоял либерализму и заявлял, что социалист не должен заключать союзов с либералами. В восьмидесятые на первое место у него вновь вышла политика; первостепенной задачей стало разрушение, уничтожение самодержавия; во имя этой цели он теперь готов был объединиться и с либералами. Хотя несколькими годами раньше он осуждал терроризм, теперь он поддерживает террористические методы. Какое-то время он даже верил в возможность переговоров с абсолютистским режимом и его официальными представителями. Я имею в виду эпизод со «Священной дружиной»¹⁹⁹ Победоносцева.

Свою политическую карьеру Лавров завершал редактором нелегальной литературы. На протяжении всей жизни он был писателем и ученым, но свой ученый досуг и идеи принес в жертву достижению политических целей. Это не означает, что у него был слабый характер. И если он временно принимал политические и революционные методы, то коренная его цель заключалась в достижении нравственных перемен в обществе, ибо они представлялись ему более важными и решающими, чем любая социально-политическая трансформация*.

Согласно суждениям наиболее осведомленных из его современников, тех, чье хорошее знание этого человека давало им право на собственное мнение, наибольшее и глубочайшее влияние имели «Исторические письма» Лаврова благодаря их воздействию на подрастающее поколение, пробуждавшееся к восприятию революционных идей.

* Его противники часто упоминают тот факт, что до того, как опубликовать программу 1873 года, он набросал две другие программы — более радикальные по характеру. В 1895 году Лавров объяснил эти кажущиеся колебания, сказав, что в двух ранних программах он попытался установить, по крайней мере, *modus vivendi*²⁰⁰ со своими противниками-бакунистами и потому отчасти ограничил свои собственные взгляды.

Влияние Лаврова на современников и последователей сильно ограничивало то, что я называю его абсолютным западничеством. Я хочу сказать, что в своих книгах он мало интересовался своими предшественниками и современниками в России и писал так, как если бы он был англичанином или французом, ничего не знающим о русской литературе и русской мысли. Например, он принимал предложенную Контом схему развития; его мысли были обращены на западный католицизм и протестантизм, на европейских философов и их системы. Русской церкви с ее развитием, русских сектантов и русских мыслителей для него как бы не существовало. Русскую церковь отрицал и Чаадаев, но мы чувствуем, как нелегко ему было делать это. Лавров желал быть революционером, революционным вождем, но роль эту он хотел играть в состоянии позитивистской невозмутимости, делающей его своим собственным историком еще при жизни. Писал Лавров так, как будто он излагал систему идей другого человека, а не свою собственную.

Дополнительной причиной слабости Лаврова как лидера было то, что, при всем своем теоретическом скептицизме, он был убежденным утопистом, ибо истово верил в решающую социальную революцию, наступление которой — дело максимум двух-трех лет.

II § 119

Николай Константинович Михайловский* справедливо ставится в один ряд с Лавровым. Оба представляют одно философское направление, работы их весьма схожи по форме и стилю. Лавров ориентировал жаждущего знаний самоучку Михайловского на богатства европейской литературы, познакомил его с Контом и социализмом. Михайловский оказался под сильным влиянием фундаментальных идей «исторического реализма» Лаврова. Хотя ему и не понравились «Исторические письма», книга оказала значительное воздействие на его образ мыслей.

* Михайловский родился в 1842 году в Калужской губернии. Его родители были из дворян, но не слишком обеспеченных. По окончании гимназии он поступил в Горный институт, из которого его выгнали. Уже в 1860 году он написал статью о Гончарове. С этого времени (с восемнадцатилетнего возраста) и до самой смерти (в 1904 году) Михайловский посвящал себя научному и философскому самообразованию и популяризации науки.

Михайловский принадлежал к младшему поколению; будучи моложе Чернышевского и Лаврова, он являлся современником Писарева, Кропоткина и т. д. Он сформировался как личность в годы, последовавшие за освобождением крестьянства, испытав на себе уже известные нам философские и политические влияния. Владея с детства немецким и французским языками, Михайловский не был всецело зависим от русских учителей, он рано начал впитывать в себя французскую и немецкую литературу, как научную, так и беллетристическую.

От старшего поколения современников его отличало главным образом то, что влияние на него со стороны Гегеля было незначительным, влияние же Конта было поистине решающим. Я могу охарактеризовать его как вполне сознательного последователя Конта, но не сказал бы, что он был критическим его последователем, ибо он недостаточно владел способностью к эпистемологической критике. В противном случае он не остался бы позитивистом. Но его позитивистское мировоззрение было более осознанным, чем у многих из его современников.

В вопросах эпистемологии Михайловский был позитивистом и ультраэмпириком. Формулировка Конта, согласно которой наблюдение не может состояться в отсутствие направляющей теории, а теория не может быть сконструирована без предварительного наблюдения, была принята Михайловским, как была принята в свое время и Миллем; и тот и другой считали, что она не заводит нас в *circulus vitiosus*²⁰¹. Наблюдения, поначалу не замеченные (Михайловский пишет «бессознательные»), впоследствии обобщаются и развиваются в четко сформулированные абстрактные положения, служащие руководством при частных наблюдениях. Эти положения и обобщения вытекают из опыта; в них нет ничего врожденного, ничего априорного.

Михайловский однозначно отрицает существование врожденных идей, о которых говорится в идеалистическом учении. Как и Милль, он не только выступал против представления о врожденных нравственных идеях, но и, касаясь проблемы математических аксиом, вместе с Контом и Миллем приходил к мнению, что эти аксиомы и аксиомы вообще есть не что иное, как предельно простые и потому общепризнанные истины.

Противостоя Канту, Михайловский здесь заимствует кое-что и у Спенсера. Под эмпирией (опытом) он понимает, помимо нашего собственного опыта, опыт наших предков. Мозг новорожденного не есть *tabula rasa*²⁰². Он полагает, что передача по наследству опыта предков выражается физиологически в виде изменений в не-

рвах потомков. Правда, Михайловский не дает доказательства своей гипотезы и в конце концов лишь сводит так называемые врожденные идеи исторически к традиции, а психологически — к апперцепции («апперцепция перевешивает перцепцию»²⁰³). У него, впрочем, есть некоторые сомнения, ввиду того, например, что традиция может быть не только истинной, но и ложной, а также ввиду того, что априорный идеализм, когда его обосновывают наследственностью, сводится к «предвзятым мнениям», то есть к предрассудкам. В конечном счете он довольствуется поправками, вытекающими из опыта и понимания.

И в метафизике Михайловский следует Конту, считая природу вещей непознаваемой, непостижимой. Но это положение не получает уточнения; оно повторяется в терминологии Юма и Конта, а иногда и в кантовской терминологии; в целом Михайловский оказывается сторонником спенсеровского агностицизма. Вполне в духе Конта он настаивает на идее относительности знания. Человек не может выйти за пределы собственных пяти чувств; абсолютных истин нет, есть лишь относительные истины, нечто истинное для людей.

Ясно, что теория познания Михайловского остается чисто позитивистской. Как и его современники, и в первую очередь Лавров, он отбрасывал кантовский идеализм постольку, поскольку он содержал в себе критицизм, — и делал это совершенно некритически; а *priori* было сведено им к физиологическим различиям в организации.

Тем не менее Михайловский не был ни натуралистом, ни материалистом, как радикальные реалисты; психические явления для него были не менее реальны, чем физические; в этом он был единого мнения с Лавровым, делающим особый упор на сознание.

От Конта и Спенсера Михайловский перешел к Дарвину. Имея естественно-научное образование, он вообще проявлял большой интерес к естественной науке. Дарвинизм давал ему возможность прояснить собственные идеи по такому важному вопросу, как социальная борьба, а эволюционизм служил для него подтверждением позитивистской доктрины прогресса; но, как мы увидим вскоре, он проводил глубокое, прямо-таки дуалистическое различие между прогрессом и эволюцией и отвергал дарвинизм.

В этике Михайловский был утилитаристом и время от времени пользовался случаем для того, чтобы защитить свою точку зрения, тем более что утилитаризм осуждался официальной литературой. Так, к примеру, он защищает его от теолога Мальцева (известного и в немецкой теологической литературе). Для Михайловского утилитаризм был этикой, основанной на опыте, И именно потому, что

утилитаристская этика была основана на опыте, она была для него предпочтительнее интуитивной морали, ошибочно предпочитаемой в качестве более идеальной. Михайловский отличался от Лаврова отрицательным отношением к Канту, и прежде всего к кантовскому понятию долга. Михайловский говорил, что, если бы он был художником, он изобразил бы историю в виде трех картин. Вторая из них называлась бы «Последний преступник»²⁰⁴. На ней было бы изображено гибнущее общество, но в самый последний момент во имя и в честь абсолютной справедливости был бы казнен последний преступник. На главной площади покинутого, лежащего в руинах города мы видим разваливающийся эшафот, а на нем — скелет последнего преступника; в повернутый боком череп вонзает клюв ворон: fiat justitia, pereat mundus²⁰⁵.

Несмотря на подобное отрицание ригоризма и его метафизического обоснования (термин «метафизический» используется в контовском смысле), Михайловский подчеркивал необходимость полного признания существующей противоположности добра и зла, которую он склонен был рассматривать как продолжение древнеиранского и древнеиндийского дуализма. Истина вознеслась на небо, задачей этического добровольческого корпуса является возвращение ее обратно на землю. Для позитивиста истина относительна, не абсолютна; она абсолютна для человека, ибо человек не может выйти за ее пределы.

Михайловский был последователем Конта, но позитивизм он принимал таким, каким он был изначально задуман Юмом и модифицирован Миллем, поскольку оба считали этику составной частью философии. Спенсер также указывал Михайловскому правильное направление на этом пути.

Михайловский находился под сильным влиянием не только Конта, но и социалистов. В числе его учителей особо следует упомянуть Прудона, Луи Блана и Маркса. Прудон, к которому его, видимо, привлекла авторитетная рекомендация Герцена, оказал огромное воздействие на образ мыслей Михайловского в молодости. В 1867 году он перевел «De la capacité politique des classes ouvrières»²⁰⁶ Прудона, научившись у него ценить личность. Его привлекала философия истории Луи Блана, ему нравился принцип организации труда, он с энтузиазмом относился к идее социальных мастерских; говорят, что он использовал свое наследство для создания переплетной мастерской. Сочинения Маркса, в особенности первый том «Капитала», обратили внимание Михайловского на опасности, которыми чревато разделение труда, а также на анархию капиталистического экономического устройства.

Приблизительно с 1877 года Михайловский начал проявлять интерес к работам Дюринга, оппонента Маркса и Энгельса, а также интересовался трудами Ф. А. Ланге и рекомендовал русской молодежи читать сочинения и того и другого. Стоит ли говорить о том, что образ мыслей Михайловского, как и его предшественников и современников, был сродни фейербаховскому.

Наряду с этими влияниями следует отметить знакомство Михайловского с работами Руссо, ибо оно и привело этого русского к социализму, к общественному коллективизму, противоположному прудоновскому анархизму.

Значительное воспитательное влияние на Михайловского оказала русская литература. О Лаврове я уже говорил; но Михайловский учился также и у Герцена и еще больше — у Чернышевского, антропологизм которого предстает у него в виде «гуманизма». Михайловский был последовательным оппонентом Писарева и его приверженцев, резко противопоставляя собственный индивидуализм писаревскому. Не забывал Михайловский и о Белинском. Примечательно, что Михайловский с ранних лет установил тесный контакт с Некрасовым и Салтыковым, став в 1868 году одним из авторов журнала Некрасова. В это время он состоял в дружеских отношениях с некоторыми другими русскими литераторами, в числе которых стоит упомянуть Елисеева и Шелгунова. В числе своих духовных учителей Михайловский упоминает и рано ушедшего из жизни Ножина, с которым он в течение нескольких лет сотрудничал в одном журнале*. Ножин, проходивший по суду над каракозовцами, был зоологом. За границей он лично познакомился с Бакуниным. Идеи, содержащиеся в его публицистических произведениях, изначально принадлежали Прудону, но от последнего его отличало мнение, что разделение труда пагубно для личности и является причиной неравенства в распределении продукта труда. Ножин отрицал реальность дарвиновской борьбы за существование в приложении к человеческому обществу и говорил в этой связи исключительно о взаимопомощи. Все эти идеи воспроизводятся и в работах Михайловского.

§ 120

Михайловский был социологом и в социологии являлся последователем Конта, но от Конта (а также от Маркса и марксистов) он отличался тем, что настаивал на «субъективном методе» в социологии.

* Н. Д. Ножин умер в возрасте 23 лет в 1866 году.

В русской литературе много писалось о «субъективном методе» Михайловского (и Лаврова). В частности, марксисты яростно нападали на него; одна из главных работ Плеханова посвящена Михайловскому и опровержению «субъективного метода»²⁰⁷.

Михайловский, как и Лавров, признавал наряду с социологией и психологию как науку, имевшую право на самостоятельное существование; в этом он расходился с Контом и принимал сторону Милля и Спенсера. Социолог должен пользоваться не только объективным, но и субъективным методом; социальные и исторические факты нуждаются также в психологическом обосновании. Поэтому Михайловский часто говорит о «социальной психологии».

Михайловский однозначно отметал мысль о том, что субъективный метод не является индуктивным и вступает в противоречие с опытом. В социологии, говорил он, при объяснении взаимоотношений между человеческими существами одного объективного метода недостаточно. Исторический процесс является телеологическим, ибо отдельные личности, группы и человечество в целом преследуют определенные цели. Но цель предполагает желание, восприятие чего-то как блага и сознание долга. Поэтому социолог, описывая исторический процесс и социальную организацию, призван отдать должное этому субъективному элементу, присутствующему в человеке.

Михайловский требует от ведущего исследование социолога, чтобы его разум проник в объект наблюдения, в человека; наблюдатель должен «слиться» со своим объектом так, чтобы быть в состоянии поставить себя на его место; он требует от социолога такого качества, как «восприимчивость» (вчувствование)²⁰⁸.

Но все это еще не исчерпывает содержания субъективного метода Михайловского. Каждый индивид является членом исторически заданной группы людей, членом класса и разделяет мнения и устремления этого класса. Феодал и социалист составят совершенно противоположные мнения относительно одних и тех же исторических и социальных явлений. На какую же позицию должен встать ученый мыслитель? Михайловский признает, что взгляды человека неизменно внушаются ему его социальным положением. Но как тогда возможна научная социология? Михайловский солидаризируется с Контом. Тот, кто желает посвятить себя социологии, должен достичь высокого нравственного уровня, с тем чтобы он мог отдать должное всем воззрениям и оценкам, чтобы он был в состоянии преодолеть предрассудки, основанные на традиции (апперцепции)²⁰⁹.

Объективный метод в социологии представляется Михайловскому не более чем маской, надеваемой бессовестными людьми для

того, чтобы одурачить своих совестливых собратьев. Это отступление от историзма Конта Михайловский оправдывает ссылкой на духовное развитие самого Конта, двигавшегося от собственной объективной социологии к субъективному методу в политике и философии религии. Он цитирует произведение Бальзака «*Le recherche de l'absolu*»²¹⁰, в котором этот талантливый реалист изобразил позитивистскую отстраненность как нечто презренное и смехотворное, нарисовав фигуру ученика Лавуазье, дающего чисто химическое определение слез, состоящих из такого-то и такого-то вещества. Данному мировоззрению Михайловский противопоставляет социально-психологический подход, справедливо утверждая, что он отнюдь не равнозначен отказу от позитивизма.

Конт требовал, чтобы при вынесении суждений об исторических и, особенно, о политических событиях мы воздерживались как от восторгов, так и от осуждения; эти события, заявлял он, должны восприниматься нами просто как открытые для наблюдения факты и рассматриваться каждый в его контексте и в связи с другими явлениями, а также в связи с предшествующим и последующим состояниями человеческого развития. Но Михайловский, признавая за этой позитивистской отстраненностью требование «чистой рациональности», считает ее невозможной и неправомерной. «*Tout comprendre c'est tout pardonner*»²¹¹ — сказано красиво, но неверно. «*Tout comprendre*» не означает, что мы не должны настаивать на фундаментальной противоположности добра и зла. «*Tout comprendre*» невозможно; никому не дано понять всего, а потому мы и не должны все прощать. Кроме того, для порядочного человека «*tout comprendre*» также невозможно; например, определенные низости выходят за рамки его понимания. Одним словом, нет оправдания обращенному к историку требованию хранить позитивистскую отстраненность. Михайловский часто излагает свои взгляды, особенно четко они развернуты в его предисловии к «Ивану Грозному»²¹².

Отрицание Плехановым субъективного метода Михайловского основано на утверждении, что этот метод не имеет иного критерия, кроме личных желаний индивида, что он предлагает заменить научное исследование субъективным капризом.

Бесспорно, среди историков и философов есть такие, которые руководствуются капризом, и тем не менее данное возражение ошибочно. Как марксист, Плеханов становится на точку зрения чисто объективной истории, индивидуальное сознание марксисты вместе с Энгельсом отвергают. Михайловский яснее и точнее видит, что объективистская интерпретация истории не может дать ответы на все вопросы. Маркс считал доказанным, что приближение эры ком-

мунизма является исторически неизбежным; он верил, что подобное доказательство осуществляется с помощью гегелевской диалектики. Но какое воздействие окажет подобное доказательство на мое личное поведение, на твоё поведение, на его поведение и на поведение всех? Социалист делает свой выбор в пользу социализма и коммунизма, исходя из этических, а не из исторических соображений; русские социалисты правы; попытка Маркса подвести под социализм чисто объективное историческое обоснование была сомнительной. Историк мог исторически констатировать начало эры коммунизма только благодаря тому, что современные люди сделали выбор в пользу коммунизма, имея для такого выбора свои резоны, свои основания.

Среди современников Маркса есть много философов истории, которые не желают видеть в социалистическом движении начало новой исторической эпохи, усматривая в нем всего лишь болезненный эпизод. Кто же прав? На чьей стороне находится истина, пусть относительная?

Ясно, что Михайловского, когда он говорит о своем субъективном методе, заботит вопрос о том, возможна ли как наука психология и основанная на ней социология. Сегодня мы можем сказать, что с появлением истинно научных психологии и социологии, превративших марксистские возражения в простой анахронизм, был дан надлежащий ответ на этот вопрос — и в теоретическом, и в эпистемологическом, и в практическом планах.

Но для Михайловского данный вопрос имеет более широкое значение. Если каждый человек произвольно и необходимо руководствуется готовыми идеями своего класса и времени, то как вообще возможна наука? Говоря конкретнее, какой из классов может заявлять свои права на обладание научной точкой зрения, считать, что наука находится у него на службе. Отвечая на этот вопрос, Михайловский исправляет Лассаля и Энгельса, говоря, что наука служит народу, то есть «совокупности трудящихся классов общества»²¹³.

Достоин всяческого одобрения тот факт, что Михайловский неизменно уделяет огромное внимание проблеме правильности метода. Рассматривая сочинения отдельных авторов, пишущих о науке и философии, он никогда не забывает рассмотреть методологию этих авторов и то, насколько она соответствует их подходу к предмету. Что касается социологии, здесь он подвергает сомнению правомерность аналогии как метода, способного дать точные результаты; взгляды его на этот вопрос расходятся со взглядами Спенсера и ряда русских социологов, прежде всего Струнина.

Михайловский оспаривает взгляд Спенсера и других на общество как на организм, отвергая тем самым ложное представление о коллективном сознании. Для Михайловского общество есть организация индивидов одного типа и равной ценности. В своем объяснении исторических и социальных фактов социологу следует исходить не из целого, а из индивидуального сознания. Природа индивида, говорит Михайловский, наиболее ярко выражается в труде; для людей, для человеческой личности труд есть то же, что движение для материи. (Заметим, что здесь Михайловский сам прибегает к аналогии!) Труд есть главный атрибут личности, основная характеристика личности как таковой. Талант, происхождение, богатство, красота — все это несущественно, все это — в той или иной степени случайные качества; талант бывает подарком судьбы; богатство не добывается исключительно личными заслугами и т. д. Труд же является сознательным, целенаправленным расходом сил; поэтому в нем выражается истинная сущность человека, его личности.

Отсюда следует, что сущность социальности надо искать в сотрудничестве, во взаимодействии индивидов и что характер эпох определяется природой этого сотрудничества.

Поскольку взаимодействие делает людей членами общества, Михайловский, как и Конт и другие социологи, оказывается столь же мало склонен признавать правомерность экономического материализма. По своей природе кооперация является не только экономической, она включает в себя всю социальную деятельность, в том числе интеллектуальную. Культура в конечном счете служит целям труда, поэтому она не может быть привлечена в качестве объяснения социально-исторических процессов. Конечно, кооперация людей объясняется мотивами и резонами, и особенно врожденным эгоизмом и альтруизмом. Здесь Михайловский следует Адаму Смиту, противопоставляя естественному или врожденному эгоизму не менее врожденный и естественный альтруизм; кроме А. Смита он апеллирует к контовскому «альтруизму», к фейербаховскому «тыизму»²¹⁴ и к дюринговскому «природному инстинкту симпатии».

Не замедлил познакомиться Михайловский и с Марксом. Сразу же после появления первого тома «Капитала» он внимательно прочел его, проявив особый интерес к главам о кооперации и разделении труда, ибо уже раннее его внимание к этому вопросу привлекли Конт, Адам Смит и Луи Блан. Когда в 1870 году Михайловский писал о дарвинизме²¹⁵, он нашел в «Капитале» подтверждение своим взглядам относительно катастрофических последствий разделения труда. Кроме того, Михайловского заинтересовала философия истории Маркса, он часто спорил с Марксом, особенно в поздний пе-

риод, когда марксисты стали относиться к нему как к противнику. При всей своей высокой оценке Маркса, он никогда не разделял учения об историческом материализме — напротив, он всегда энергично противостоял ему.

То, каким образом Михайловский привлекал представление о психической энергии при объяснении социальных фактов, видно из его исследований, посвященных имитации и внушению — теме, всегда крайне его интересовавшей. Начиная с 1882 года он написал серию статей под общим названием «Герои и масса», анализирующих способы влияния людей друг на друга, а также то, почему определенным людям («героям») удастся особым образом воздействовать на массы, заставляя их следовать собственному примеру — во благо или во зло. Михайловский, предвосхищая Тарда, посвятил много усилий изучению трудов французских авторов, фиксировавших проявления подражательности и описавших ее патологические формы.

Михайловскому представляется самоочевидным, что история подчиняется законам. Человек, говорит он, не в силах вырваться из царства естественных законов. Но в области политико-нравственных процессов наряду с другими факторами действует фактор человеческой воли, поэтому здесь имеет место и свобода воли. Формирование идеалов и попытки реализовать эти идеалы тоже поэтому находятся в соответствии с законами. Михайловский понимает свободу воли детерминистически, но проводит резкое различие между детерминизмом и фатализмом.

Общие законы определяют порядок фаз исторической эволюции, но ход развития может замедлить или ускорить вмешательство личностей. Великие, энергичные личности появляются на рубеже двух фаз развития.

Поэтому Михайловский подверг критическому анализу новейшие теории так называемых «великих личностей». Вслед за Луи Бланом он показывает, что великие личности творят не сами по себе, но при поддержке своего окружения и что представителями и вождями масс их делают как индивидуальные обстоятельства, так и обстоятельства эпохи. Точный психологический анализ позволил Михайловскому свести до разумных размеров преувеличения в духе Карлейля (культ героев) и не утратить связи с фактами.

Социальная психология Михайловского, точная и неутомимая, исключает исторический материализм. Для Михайловского, как он по какому-то случаю высказался по-немецки, вопрос о желудке является также и вопросом о душе.

§ 121

Философия истории, утверждает Михайловский в противовес скептикам в своем исследовании, посвященном Луи Блану, должна обнаружить смысл истории. Эту идею Михайловский берет у Конта, социалистов, исследователей эволюции естествознания и в первую очередь у Дарвина. Как русский, Михайловский вынужден размышлять о практическом, политическом смысле исторического развития. К этому его побуждают русские предшественники и современники.

Он разрабатывает трехфазную схему развития, называя отдельные стадии, в соответствии с идеями Лаврова, объективно-антропоцентрической, эксцентрической и субъективно-антропоцентрической.

Объективно-антропоцентрическая стадия характеризуется наивной верой, благодаря которой человек рассматривает себя как объективный, абсолютный, действительный центр мироздания, определяемый извне. Это стадия антропоморфизма и мистицизма, стадия богословия и религии, стадия объективной телеологии. Вторая, или эксцентрическая, стадия, доводящая до предела дуализм тела и души, рассматривает человека как находящегося во власти абстрактных понятий. Третья, или субъективно-антропоцентрическая, стадия — это поистине гуманная эпоха, в течение которой происходит реализация человека, его этических идеалов, чисто человеческой телеологии. Одновременно она являет собой эру науки и позитивизма.

Бросается в глаза, что эта схема соотносится с тремя стадиями Конта. Мы имеем перед собой теологическую, метафизическую и позитивную стадии; но если Конт в качестве классификационного принципа берет теоретическое отношение человека к Вселенной, Михайловского больше занимает этическое отношение человека к своим собратьям и к миру*.

На ум приходят также три стадии Луи Блана, тоже являющиеся до известной степени отражением идей Конта: стадия авторитета (католицизм), стадия индивидуализма (Лютер и протестантизм) и

* В работе, посвященной Бисмарку («Граф Бисмарк», 1871), Михайловский, вполне в духе Конта, афористически формулирует следующую схему: I. Абсолютизм, богословие, война, господство крупного землевладения. II. Конституционная монархия, метафизика и цеховое мастерство, биржа, власть капитала. III. Наука, право и обязанность трудиться.

стадия гармонии, или ассоциации. Михайловский сам излагает философию истории Луи Блана для прояснения собственных идей. Еще он воспроизводит схему Сен-Симона, у которого органическая эпоха сменяется критической; он приводит также три стадии Вико: божественную, героическую и человеческую. Все эти схемы он сопоставляет со схемой Конта и со своей собственной.

Названным трем стадиям развития Михайловский посвящает много раздумий. Он задается вопросом о том, почему историки и философы истории, как правило, склонны говорить о трех стадиях, и в качестве ответа на этот вопрос представляет анализ гегелевской диалектики эволюционного процесса, также распадающейся на три стадии. Он утверждает, что основу концепции трех стадий следует искать в естественном и очевидном восприятии будущего в сравнении с настоящим и прошлым. Поскольку будущее есть естественное продолжение и развитие прошлого, идея трех исторических стадий легко ассоциируется с концепцией гегелевской диалектики или с *ricorsi*²¹⁶ Вико, а именно с представлением, что третья стадия содержит возврат к первой. Но этот возврат не есть повторение; это — дальнейшая эволюция на высшем уровне. Поэтому Михайловский делает различие между стадией и типом развития. Когда, например, Руссо проклинает цивилизацию и хочет возврата к первоначальному состоянию, он тоскует не по дикости и отсутствию культуры, характерным для первобытного человека, но стремится при этом возвратить лишь первобытную простоту (так сказать, тип) — в единстве с высокой степенью развития*.

Идея *ricorsi* Вико²¹⁷ сводится Михайловским к простому убеждению, что социальные принципы, данные человеку природой, с неизбежностью вступают в противоречие друг с другом (что можно видеть и в современную эпоху в борьбе авторитета с критикой) и в конечном счете один из этих принципов становится общезначимым, например авторитет науки.

Михайловский также применяет свои три стадии к сфере экономики. Общество для него есть организация труда, совместно работающее общество.

* Оба понятия может прояснить один пример. Михайловский считает, что в экономическом отношении Англия находится на более высокой стадии развития, чем Россия, но что как тип Россия выше Англии. Когда Толстой говорил, что мелодия «Вниз по матушке по Волге» выше любой из симфоний Бетховена, данное утверждение относится к типу, но не к стадии развития.

На первой стадии, согласно Михайловскому, преобладает простая кооперация, то есть взаимопомощь и совместный труд многих для осуществления единой практической цели. Эти индивиды изначально являются в разной степени одаренными и неодинаково подготовленными; но и на этой стадии выступают первые и сначала не заметные последствия кооперации и разделения труда, которые, однако, полностью развиваются лишь на второй стадии. Эта «эксцентрическая» стадия не характеризуется никакой объединяющей целью, никакой человеческой целью; теория и практика существуют в отрыве друг от друга; труд разделен, индивид становится односторонним — не более чем органом общества; человек перестает быть полноценным человеком и потому вообще перестает быть человеком. И только с наступлением третьей, субъективно-антропоцентрической, стадии человек возвращается к типу простой кооперации, но на высшей стадии эволюции. Девиз: «Человек для человека, все для человечества»²¹⁸ — становится спасительной путеводной нитью.

В сфере знания полностью развитое человеческое существо представляется человеком светским. Это философ-позитивист, отбросивший метафизику и теологию и пытающийся познать только те вещи, которые доступны человеку. Это позитивистски образованный интеллект — в отличие от прежних ученых, принадлежавших к одной гильдии и являвшихся односторонними специалистами.

§ 122

Михайловский был вынужден рассматривать теорию эволюции Дарвина, ибо эта теория тесно переплеталась с ведущими социально-политическими проблемами не только у Маркса и Энгельса, но и у дарвинистов и их оппонентов. История и философия истории были расширены настолько, что включили в себя биологию, зоологию и космологию; и наоборот, бытующая в мире естествознания теория эволюции оказала влияние на историю и философию истории. Михайловский очень хорошо понимал это взаимодействие.

Михайловский изучал дарвинизм и дарвинистскую литературу для того, чтобы проверить, может ли теория борьбы за существование быть применена к человеческому обществу для обоснования борьбы в нем или хотя бы для того, чтобы показать неизбежность этой борьбы. Он признавал, что борьба присуща природе, животно-

му миру, но так как он не хотел признать применимость метода аналогии к социологии, то считал, что, исходя из биологии, не следует делать для социологии никаких дедукций. Он признает дарвинистскую теорию, соглашается, что человек является животным, происходящим от животного, но, как он однажды выразился, человек не должен от этого становиться скотом! Опыт показывал ему, что борьба за существование, конечно же, имеет место в человеческом обществе, но тот же опыт учил его, что человек, сознавая вред борьбы за существование, пытается смягчить ее, покончить с нею.

Говоря о борьбе в обществе, Михайловский имеет в виду не только войну, но в большей степени — непрестанную борьбу, длящуюся на протяжении целых эпох между богатыми и могущественными, с одной стороны, и бедными и слабыми — с другой. В этом вопросе он принимает точку зрения социалистов, желающих положить конец социальной борьбе, присущей капиталистической эпохе с ее высоко развитой системой разделения труда.

Подобно Марксу и другим социалистам, Михайловский различает в истории чудовищный разгул эгоизма в противовес временно более слабому человеческому альтруизму; на два лагеря — на богатых и бедных, на рабочих и хозяев — общество распадается из-за ненасытной алчности.

Согласно Михайловскому, дарвинизм не дает объяснения социальному разделению труда. Спенсер попытался отождествить физиологическую дифференциацию различных органов индивида с дифференциацией индивидов в капиталистическую эпоху. Михайловский считает такую дифференциацию невозможной; факты, с которыми мы имеем дело, различны, а аналогия не имеет доказательной силы. Далее, дарвинизм дает объяснение только видовой, а не индивидуальной дифференциации.

Михайловский принимает общий закон эволюции, в соответствии с которым организованная материя постоянно усложняется, а сумма индивидуальных энергий и способностей постоянно возрастает. Возрастание сложности состоит в увеличении числа органов, в их углубляющейся дифференциации и в повышении эффективности физиологического разделения труда (то есть дифференциации органов, предназначенных для выполнения особых функций). Однако, как показывает история, социальное разделение труда не является естественным законом; это эмпирический, социально-исторический закон, применимый к конкретной эпохе; поэтому разделение труда можно заменить простой кооперацией.

Либерализм, с его доктриной необходимости свободной конкуренции, охотно черпает свое обоснование из дарвинизма. Но Ми-

хайловский вместе с Луи Бланом и другими социалистами показывает, что если говорить о рабочих, то им свобода и свободная конкуренция несут не свободу, а рабство. Поэтому либерализму он противопоставляет социализм, требующий равенства, включающего экономическое равенство; именно поэтому разделение труда, порождающее дифференциацию индивидов, он предлагает заменить простой кооперацией всесторонне развитых и поддерживаемых на высоком уровне развития индивидов. Свободная конкуренция, являющаяся на деле анархией и порабощением, должна быть уничтожена.

Дарвинизм зачастую воспринимается не с демократических, а с аристократических и плутократических позиций. Михайловский показывает, что хваленый демократизм естественных наук (мысль о котором импонировала многим социалистам) не столь безусловен. Демократичными могут быть социология, история и научная философия. «Все пути ведут в Рим», — говорит Михайловский. Он признает, что, ослабляя богословие, обосновывая учение природного равенства людей и способствуя развитию современной индустрии и техники, естествознание, возможно, и оказало демократизирующее воздействие в эпоху, предшествующую великой революции. Но он считает ошибочным утверждение Бокля о том, что естествознание демократично по сути.

Если взглянуть на этот вопрос с субъективной точки зрения, то он, по утверждению Михайловского, сведется к универсализации стремления современного человека уничтожить разделение труда; современный человек энергично стремится стать всесторонне развитой личностью, положить конец той односторонности и тому несовершенству, которые влекут за собой насильственное разделение труда. Это оправданное стремление, оно не противоречит врожденному альтруизму; напротив, альтруизм только и возможен в обществе разносторонне развитых индивидов, личностей. Михайловский считает, что борьба за личность составляет главное содержание человеческой истории и всего развития человечества; эта борьба соответствует социальному идеалу уничтожения разделения труда, в процессе которого индивид расчленяется, уродуется. Разделение труда должно уступить место простой кооперации всесторонне развитых человеческих существ.

«Наше человеческое “я” не есть нечто единственное; это не “я”, это “мы”. Но члены этого множества уже давно были сведены в ходе органической эволюции до положения полностью подчиненных индивидов, самостоятельное значение которых слилось с сознанием целого»²¹⁹. Спенсера, оппонента социализма, должно было удовлет-

ворить данное заявление. Здесь, как и во многих других случаях, мышление Михайловского слишком биологизировано, отчего и сам он скатывается на позиции им же самим отвергаемого объективного метода. Отсутствие ясности связано с тем фактом, что в том, что касается сознания, Михайловский признает (мнимые!) объяснения, выдвинутые Геккелем, Модсли и другими из числа тех, кто полагает, что человек включает в себя многочисленные субъекты и сознания, иерархически подчиненные целому; это целое обладает самосознанием и осуществляет собственную волю как единое и неделимое «я».

В этой связи необходимо остановиться на понятии индивидуальности. Под нею Михайловский понимает не просто отдельного человеческого индивида — для него индивидуальностью является также семья, класс, государство, народ и т. д., — все они *nota bene* суть «эгоцентричные» индивидуальности, сражающиеся за собственную индивидуальность.

Цель Михайловского — объединить идеи Прудона и Луи Блана, создать гармоничную комбинацию индивидуализма и социализма. С этой целью он дает следующую формулировку прогресса. «Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов»²²⁰.

За пределами этой формулы, с уверенностью говорит Михайловский, не может быть никакого компромисса между интересами индивида и интересами общества; за пределами этой формулы утомительная борьба этих интересов становится совершенно бесцельной.

Все формулы такого рода, именно в силу их крайне обобщенного характера, поддаются разнообразным интерпретациям; это критическое замечание особенно справедливо в отношении формулы Михайловского вследствие преднамеренной туманности ее терминологии (например, выражений «возможно полное» и «возможно меньшее»). Правомерность этой формулы оспаривал Лавров, утверждая, что она не имеет отношения к действительным фактам эволюции, ибо негативна и содержит лишь предписание истории, какой ей не следовало бы быть. Последующие критики, как приверженцы, так и оппоненты Михайловского, отвергли эту его формулу. И сам он, кажется, чувствовал ее туманность, поскольку часто возвращался к этой теме с целью прояснения и уточнения ее. Интересно отношение Михайловского к Дюркгейму, считавшему вместе с Кон-

том современное разделение труда наиболее важным фактором новейшей истории и основой социальной солидарности. Возможность подобного социологического понимания и оценки разделения труда вынудила Михайловского пересмотреть и дополнить собственную формулу. Работа Дюркгейма «*De la division du travail social*»²²¹ была опубликована в 1893 году. Выступив в 1897 году с критикой этой работы, Михайловский писал, что в отличие от Дюркгейма рассматривает социальное разделение труда как нечто, влекущее за собой классовые различия и классовые контрасты. Остается, однако, открытым вопрос о том, спасает ли данное дополнение всю формулу, освобождает ли оно ее от туманности.

§ 123

Что касается философии истории, то здесь — по крайней мере, относительно двух ранних ее периодов — Михайловский отделяется наиболее абстрактными формулировками. Он пишет о Луи Блане, Вико, Конте и пр., набрасывает собственные схемы, различным образом дополняет или изменяет их тем, что позаимствовал у этих авторитетов. Я не стану воспроизводить все подробности. Так, Михайловский полагал, что в начале исторического развития человека после первоначального выделения его из животного мира имел место период, в течение которого не существовала кооперация между людьми. Он проявлял большой интерес к исследованиям, связанным с первобытными формами брака (Бахофена и др.), а также к работам, посвященным процессам расселения, но не вынес никаких собственных суждений на этот счет. Как и во множестве других вопросов, он довольствовался тем, что расширил свой общенаучный кругозор.

При более подробном критическом анализе следовало бы поставить вопрос о том, правильно ли понимал Михайловский эволюцию разделения труда и значение этого процесса, равно как и вопрос о том, действительно ли устранение разделения труда имеет то фундаментальное значение, которое приписывал ему Михайловский. Подобного уничтожения разделения труда в обществе будущего желал и Маркс, но для него данный вопрос имел лишь второстепенное значение. Несомненно, требуется более подробное изучение этого вопроса. Вместе с Бюхером мы можем говорить о нескольких различных типах разделения труда; мы должны ясно сознавать, что пагубное воздействие такого разделения имеет место в основном из-за чрезмерной продолжительности рабочего дня и т. п.

Все эти вопросы могут быть затронуты мною лишь мимоходом, так как я хочу лишь указать на основные недостатки продолженной Михайловским философско-исторической периодизации эволюции. Вычленение им трех стадий — объективно-антропоцентрической, эксцентрической и субъективно-антропоцентрической — не удалось.

В ранние эпохи человек являлся объективистом, ибо в отличие от Декарта он не делал собственного сознания отправным пунктом собственной теории и практики; человек обладал наивной верой во внешний мир, в котором целиком растворялись его мысли и чувства. Но, несмотря на это — и даже именно благодаря этому, — он был (наивным) антропоморфистом и мифологизатором, о чем мы говорили в § 41. Средневековье не было «эксцентрическим»; то, что Михайловский называет эксцентрическим, на самом деле является объективно-антропоморфной стадией; между средневековьем и более ранними эпохами в этом смысле нет различия. Кроме того, дуализм души и тела не является характерным для средневековья.

Столь же неудовлетворительна характеристика, данная Михайловским субъективно-антропоцентрической эпохе. Исследование философии истории Луи Блана он сам дополняет правильной оценкой субъективизма Декарта; но в достаточной мере не отделяет гносеологического и критического субъективизма от чувственного, «романтического». И в том и в другом отношении антропоцентризм такого философа, как Фихте, был чем-то весьма отличным от антропоцентризма классиков средневековой философии. Могу лишь вновь сослаться на § 41.

Михайловскому так же мало, как и Лаврову, удастся постичь психологическую сторону тех трудностей, с которыми столкнулись в своем обращении к субъективизму немецкого идеализма Бакунин, Белинский и другие мыслители. Михайловскому, при всей его проныцательности и осмотрительности, недостает правильной психологической и философско-исторической ориентации. Он не понял эпистемологического значения немецкого идеализма, хотя и сделал (как мы увидим) верные шаги в этом направлении. Михайловскому мешает его позитивизм.

§ 124

Михайловский занимается главным образом изучением Нового времени, непосредственно современности, демонстрируя куда меньше интереса к ранним периодам

истории. Вместе с Контом он видит в Новом времени исторический переход к желанной новой социальной конструкции.

Следуя Конту, он характеризует эту переходную эпоху как анархическую, чрезмерно индивидуалистическую и скептическую. Как и Конт (а также Луи Блан и вообще французы), он считает, что распад католически-феодального средневековья начинается с протестантизма и Лютера, в философии же с Декарта, чье *cogito ergo sum*²²² является выражением одностороннего и чрезмерного индивидуализма. Уже Декарт отличается скептичностью, истинным же выразителем духа скептицизма является Монтень. Потом наступает XVIII век, век Вольтера, энциклопедистов и материалистов, век рационалистического просвещения, в течение которого были полностью искоренены мировоззрение и мораль средневековья. Черту под этой эпохой отрицания и разрушения подвела Великая революция, сама явившаяся переходом к новой, органической, эпохе.

В терминологии Михайловского, революция представляет собой переход от эксцентрической к субъективно-антропоцентрической новой эпохе; революция есть начало новой эпохи.

В связи с этой философско-исторической конструкцией я должен упомянуть о том, что говорилось ранее о его философии истории; его собственную формулу заслонила формула Конта, поскольку между ними на деле не было никакого различия; особенно в духе Конта выдержана у Михайловского характеристика переходного периода. Так Михайловский оказывается вынужден воспользоваться терминологией Конта. Обозначения «субъективизм», «индивидуализм», «анархизм», «скептицизм», «метафизика» целиком взяты из Конта.

Это тяготение к взглядам Конта ставит нас перед вопросом о том, каким образом применимо к России контовское деление на исторические эпохи. Михайловский слишком часто говорит о католическом и феодальном средневековье Запада; он принимает всемирно-историческое значение протестантизма и Великой революции. Но принадлежит ли революции, протестантизму, феодализму, католичество то же всемирно-историческое значение, если говорить о России? Свою классификацию эпох Конт считал универсально применимой и пользовался ею для объяснения человеческой эволюции в целом. Михайловскому же на долю выпала задача применения этой формулы к России. Однажды, говоря об отношении между Россией и Западной Европой, он сказал, что русские ведут себя так, как та кухарка, которая унаследовала от своей хозяйки старую шляпку. Если мы переведем это саркастическое высказывание на философско-исторический язык, то означать оно будет, пожа-

луй, то, что Россия идет тем же путем развития, что и Запад. Следует знать, однако, что вместе с тем Михайловский защищал и тот взгляд, что Россия способна развиваться и иным путем, нежели Запад. И именно тут была бы к месту дискуссия об общезначимости контовских исторических эпох.

Михайловский полагает, что революция разрешила проблему политики, вопрос политической свободы, но что насущный вопрос социального равенства, вопрос о хлебе насущном, решен не был. Однако, по его мнению, к 1840 году решение этой проблемы незрело.

Согласно Михайловскому, та полная свобода, которой требовала революция, приняла форму анархии. Люди отвергли сверхъестественные и богословские традиции и доверились наблюдениям и опыту, но экономической свободы, которая соответствовала бы свободе теоретической, установлено не было. Либерализм недостаточен. «Человек», торжественно провозгласив в конце XVIII века свои права — права человека, — оказался мелким, мелочным, алчным буржуа. Этот буржуа выступал за свободу мысли и требовал политических свобод, но при этом был убежденным сторонником и поборником крепостничества; он приветствовал политическую свободу, но защищал монархию, хотя либерализм подталкивал его к республиканским формам правления. Либеральные буржуа восхищались поэтому учением Дарвина, потому что оно позволяло им дать научное обоснование их внутреннему убеждению в удобстве неравенства.

В России в сороковые годы социальный вопрос выдвинулся на передний план с появлением «кающихся дворян» (одно *mots*²²³ Михайловского). Отдельные «кающиеся дворяне» встречались и раньше, но *en masse*²²⁴ «кающийся дворянин» впервые возник на исторической сцене в сороковые годы. В шестидесятые годы — в эпоху реформ — настроенный подобным образом дворянин стал исторически значимым фактором, смешавшись с разночинцами, то есть с людьми из низших слоев общества, принадлежавшим к самым разным профессиональным классам и сильно разнившимся между собой по имущественному статусу, но одинаково откликнувшимся на реформы своей социальной активностью*.

Примечательным знамением времени являлась для Михайловского современная ему русская женщина. Михайловский предуп-

* В качестве кающегося аристократа Михайловский приводит в пример Писарева, а Решетникова относит к литераторам-разночинцам.

реждает нас, что мы не должны рассматривать женский вопрос как основной вопрос пятидесятых—шестидесятых годов; новые женщины, говорит он, относятся к числу «кающихся дворян»; они занимают свое место в ряду новых людей. Михайловский подчеркивает, что среди новых женщин нет разночинцев и что разночинские идеи не оказали существенного воздействия на новых женщин.

В изложении своих взглядов по вопросу любви и брака Михайловский очень серьезен и крайне определен. Потомство, говорит он, это не цель брака, а всего лишь одно из его следствий. Любовь, утверждает он, имеет физические корни, но психологические цветы. Удачный брак не мешает устремлениям личности.

§ 125

Михайловский отрицает экономический либерализм, ибо его учение приводит в конечном счете к эгоистическому индивидуализму Штирнера, к социальной атомизации. Он не лишен симпатии к определенным представителям этического направления в политэкономии и к некоторым так называемым катедер-социалистам, но его формула решения социального вопроса (вытеснение разделения труда простой кооперацией) имеет чисто социалистическое основание. Однако его социализм не является марксистским.

Мы уже видели, что Михайловский не принимает экономического материализма. Отмечает он и позитивистский объективизм и аморализм марксистов; к тому же он не подводит под социализм исключительно историческое обоснование, как это делали Маркс и марксисты. Михайловский субъективист, и его социализм имеет этическое обоснование; он объясняет социальные пороки, возникшие при господстве либерализма, исторически. Несмотря на свой социализм, Михайловский, как социалист, сражается за права личности. Утрата индивидуальности, невозможность для отдельного человека развивать собственную индивидуальность, деиндивидуализация — вот главное зло капиталистического разделения труда и экономического угнетения масс.

Марксову социологию Михайловский оценивает выше, чем его политическую экономию. Он считает, что на Маркса чересчур большое воздействие оказала несостоятельная концепция абстрактного человека, под влиянием которой находились Адам Смит, Рикардо и

другие экономисты-классики. Вообще говоря, Михайловский осуждает экономистов за чрезмерное увлечение абстракциями, возражая в первую очередь против концепции национального богатства как против некой абстрактной и фальшивой фикции, именем которой удушается индивидуальность. Именно поэтому, говорит Михайловский, либеральные политэкономы никогда не доводили принципа индивидуализма до его логического завершения. Как и Конт, он отказывается считать политэкономия главной и определяющей составляющей общественности, ибо смотрит на нее как на дисциплину, подчиненную социологии, дисциплину, функция которой состоит в том, чтобы рассматривать одну из разновидностей социального взаимодействия, а именно экономическое взаимодействие.

Михайловский довольно много написал, ведя борьбу против «учеников» (Маркса), но нельзя сказать, чтобы он свел счеты с марксизмом надлежащим образом.

Полемика с марксистами подтолкнула его к более тесным личным отношениям с народниками, в особенности с тех пор, как и печататься он был вынужден главным образом в их органе. Но мы не можем назвать его народником, даже если бы нам хотелось присоединиться к тем, кто считает его представителем «критического народничества». Он упрекает народников в том, что они не уделяют равного внимания всем сторонам общественной жизни и слишком узко трактуют свое направление, сводя понятие «народ» к мужику. Для Михайловского народ являл собой всю совокупность трудящихся классов общества, поэтому он открыто противостоял неприязненному отношению Воронцова к интеллигенции, отмечая в то же время либерально-буржуазное отождествление народа со всей нацией — с политической нацией. Но он никогда не забывал о том, что подавляющее большинство русских составляют мужики, и поэтому все его политические и социальные думы и чаяния посвящены мужику.

Говоря об интеллигенции, он имел в виду научно и художественно образованную часть общества. Эта интеллигенция, либерально-прогрессистская по своим социально-политическим взглядам, несмотря на свою оторванность от народа, честно посвящает себя служению ему, она с ним заодно умом и сердцем. Вот почему эта интеллигенция, состоящая из тех, кто трудится на благо народа, должна быть четко отделена от буржуазии, ибо буржуазия состоит из тех, кто не трудится, это класс тех, кто платит трудящимся.

Взгляды Михайловского относительно мира и артели походили на взгляды его предшественников; он был заодно с народниками, полагая, что эти институты должны быть сохранены в социальном

отношении. Однако Михайловский меньше некоторых народников подчеркивал социальную значимость мира — потому именно, что его социализм имел меньше опоры в экономической сфере. Это явствует и из его высказываний по рабочему вопросу. Михайловский осуждает интеллектуалов-марксистов за их тенденцию сваливать труд на рабочих. По его мнению, ни рабочие, ни мужики не должны рассматриваться как весь народ.

Михайловский был против капитализма. Как мы знаем, он считал разделение труда с его антисоциальными последствиями порождением капитализма — для народников этот довод был не столь важен. Некоторые из суровых суждений Михайловского о капитализации и индустриализации аграрной России были объявлены реакционными. Это несправедливо. Мы должны помнить о содержании основных философских и социологических учений Михайловского, потому что через них можно понять истинный смысл его конкретных практических деклараций. Михайловский всегда подходил к экономическому развитию, то есть к человеку, являющемуся двигателем этого развития, с собственной этической меркой*.

Михайловский нашел верный ответ на вопрос о том, превратилась ли Россия в капиталистическую страну или нет. В Европе, говорил он, капитализм не имел такого полного преобладания, как утверждали народники (Михайловский возражал Воронцову). В России же развитие капитализма продвинулось гораздо дальше, чем это желали признавать народники**.

Михайловский верил в возможность для России перепрыгнуть через промежуточную стадию европейского развития, стадию буржуазного государства, сразу же достигнув высшей фазы политиче-

* Вот характерное предложение из экономической корреспонденции 1872 года: «Истинная свобода, правильно организованная и полезная промышленность, не шулерская финансовая комбинация, нужная железная дорога, истинное самоуправление не могут стоять в противоречии с интересами народа или, что то же, труда». Истинный, правильный, полезный, честный, необходимый, подлинный — эти и подобные им эпитеты показывают, как Михайловский понимает и оценивает промышленное развитие. *Nota bene* не следует забывать также, что народ для него означал не только земледельцев. Из процитированного отрывка видно, что он принимает определение понятия «народ», взятое из западной социалистической науки.

** У Михайловского нашлось много чего сказать о ведущих народниках и, особенно, о Воронцове и Николай-оне. С полным основанием порицал он Юзова, но одобрял социологические труды Южакова.

ского и социального строя. В работе 1880 года он сказал о том, что теоретически подобное развитие возможно, но вероятность его день ото дня уменьшается*.

* В 1877 году Михайловский защищал Маркса от одного русского критика («Карл Маркс перед судом г. Ю. Жуковского») ²²⁵. Здесь он обсуждает вопрос о том, должна ли Россия, просвещенная Марксом относительно капиталистической эволюции Запада, идти тем же путем. Принимая Марксово описание европейской эволюции, он задавался вопросом, не может ли Россия извлечь для себя урок из этого предупреждения. Как показано выше, он видел различие между историческим детерминизмом и фатализмом. Поэтому он считал, что последователь Маркса в России не может пассивно взирать на развитие своей страны. Он должен решить, будет ли приветствовать капитализацию все еще средневековой экономики России, приветствовать, невзирая на все сопутствующие этому процессу невзгоды, приветствовать падение средневековых институтов мира и артели и системы общинной собственности на землю и орудия труда; или же осудит это развитие и решит изо всех сил противодействовать ему. Цитируя полемику Маркса с Герценом (в первом издании «Капитала»), Михайловский защищал мнение Герцена, согласно которому Россия могла бы проделать собственный путь развития, но не скатился в славянофильство и не стал приписывать русскому народу какие-либо мистические или возвышенные свойства, присущие исключительно русскому национальному духу. Русские, говорил он, должны и желают учиться у Европы. Человек, изучавший Маркса, захочет поразмышлять об эволюционном пути, которым суждено идти России, и если русским предстоит пройти тот же путь, что и Европе, то пройдут его они с полным сознанием того, что они делают. Поскольку же русские условия отличаются от тех, которые существуют в Европе, ход капитализации России может оказаться специфичным, присущим только этой стране. Михайловский привлек внимание к этой возможности в 1872 году, вскоре после публикации русского перевода «Капитала». Маркс написал ответ Михайловскому, но этот ответ появился только в 1888 году, когда он был опубликован в русском «Юридическом вестнике» под названием «Письмо Карла Маркса» ²²⁶. Маркс объяснял, что он не формулировал универсального закона эволюции, но, как только страна вступает на данный частный путь развития, она оказывается во власти сформулированных им законов развития. В каждом конкретном случае вопрос должен рассматриваться в связи с особенностями исторически сложившейся обстановки. В развитии капитализма в России нет ничего фатального, пролетаризация сельских жителей России для создания «свободных» промышленных рабочих также не была насущной необходимостью, как то было в Европе ²²⁷. Ответа Маркса Михайловский коснулся еще в 1892 году, вновь подчеркивая, что, ввиду особенностей русского исторического развития, России было необходимо пойти своим неповторимым путем ²²⁸.

§ 126

Нельзя просто определить позицию Михайловского в политических делах, особенно его взгляды, касающиеся русских эмигрантов и русской революции, ибо до сих пор открыто очень мало источников, дающих информацию по данному вопросу. В последнее время наблюдалась тенденция думать, что на деле он был, правда неофициально, одним из «идеологов» «Народной воли», некоторые же утверждают, что он был в большей степени, чем Лавров, вождем революции.

Мой собственный взгляд на связь Михайловского с практической политикой сформировался под влиянием изучения его работ, а работы его свидетельствуют о том, что его мировоззрение носило в основном теоретический характер. Как социолог, он, конечно, рассматривал текущие политические вопросы; как социалист и противник либерализма, он приветствовал радикальные течения; но я не верю в то, что он лично состоял в революционном лагере.

Таково общее впечатление, производимое его работами, даже при том, что, читая между строчками (что всегда следует делать, если написавший эти строки находился под давлением цензуры), я могу различить отрывки, содержащие крайне радикальные ссылки на неблагоприятные поступки власть предержащих. Однако из того, что Михайловского никогда не ссылали в Сибирь, не следует, что его влияние было незначительным. В 1883 году Плеве сослал его в Выборг за речь, произнесенную им на балу перед студентами; говорят, что подумывали также и о более суровых мерах ²²⁹.

Мое мнение о Михайловском как политике, мнение, основанное на моем первом знакомстве с его сочинениями, я хочу проверить с помощью краткого рассмотрения его этического учения, а также находящихся в моем распоряжении работ, изданных нелегально.

Как и Лавров, Михайловский исходит из единства теории и практики*. Он ссылается на происходившее в пятидесятые годы. В те дни русская молодежь приняла материализм, позитивизм и реализм, потому что по завершении николаевской эпохи она хотела знать, каков мир на самом деле, и одновременно по тем же причинам желала знать, каким он должен стать. Она не только позитивистски осмысливала мир, но и хотела трансформировать его в позитивистском направлении.

* Михайловский не устает подчеркивать, что в русском языке термины «правда» и «справедливость» имеют один и тот же изначальный смысл.

Из взаимодействия индивида и общества следует, согласно Михайловскому, лишь одна практическая мораль, и она далека от той, которая посредством этических отговорок поощряет уход от общественной жизни. Он против рецептов самосовершенствования, против удобного и дешевого индивидуализма, действующего по принципу «о себе, в себе, над собой»²³⁰ (сравните схожее высказывание Писарева), игнорируя народ, то есть трудящийся народ. По той же причине Михайловский отвергает либерализм, поскольку тот озабочен лишь судьбой немногих. Его не удовлетворяет достижение политической свободы в ущерб свободе экономической, ибо он не согласен приносить миллионы голодающих пролетариев в жертву нескольким тысячам жиреющих буржуа. Единственной этикой для Михайловского является этика социальная, а мерилom социального — трудящийся народ. Поэтому для Михайловского «право этического суждения есть одновременно право вмешиваться в ход событий, и этому праву соответствует обязанность отвечать за свои поступки. Живая личность с ее мыслями и чувствами на собственный страх и риск становится фактором истории»²³¹.

Следовательно, этическая борьба должна быть одновременно и борьбой за право. Михайловскому мотивация такой борьбы представляется двойственной. Борьба за индивидуальность, вмешательство в исторические и социальные события определяется, с одной стороны, уязвленной совестью, а с другой — оскорбленным чувством чести. В исследовании о Салтыкове²³² Михайловский выделяет эти два фундаментальных мотива практической социальной этики. С того момента, как человек так или иначе осознает, что он несправедливо пользовался властью над своими собратьями, муки совести не оставляют его; совесть его вызывает к равноценной жертве. Если же он не может переменить своей природы или своих привычек, то должен искупать проступок ценою жизни. Чувство чести есть сознание незаслуженно вынесенных оскорблений и обид, оно, стало быть, требует не самопожертвования, а предоставления простора для всех тех сил и идеалов, которые были доселе ущемлены. Если же под давлением обстоятельств этот простор, это удовлетворение не может быть достигнуто, человек, чья честь оказывается пробужденной, тоже вынужден жертвовать жизнью. Михайловский сознает, что подобное ригористическое требование осуществляется не всегда; он знает, что совесть и чувство чести не всегда достаточно обострены; знает, что возможны компромиссы. Однако есть и такие случаи, когда не требуется жертвовать жизнью, когда люди находят удовлетворение в борьбе. Наконец, у подавляющего большинства людей совесть и чувство чести вообще никогда не пробуждаются.

Михайловский протестует против критики в адрес его понятия чести, согласно которой оно тождественно феодальному, рыцарски-аристократическому *honneur*²³³; он утверждает, что у него речь идет о новом и совершенно ином этическом чувстве. В одном месте он говорит, что возведение личного благосостояния в этический принцип старо и довольствуются им лишь буржуа; столь же стара этика раскаяния; но ново, совершенно ново «чувство личной ответственности за собственное *социальное* положение».

Исследуя Ренана и Дюринга (1878)²³⁴, Михайловский противопоставил идею индивидуального суверенитета, составляющего демократическое право всякой личности, олигархическому и монархическому праву меньшинства или даже одной личности, которое утверждает буржуазия. Можно подвергать сомнению осуществление этого принципа; можно задаваться вопросом о том, правильно ли понимается соотношение между совестью и честью, но коренная идея остается верной*.

Поэтому при обсуждении вопроса о том, что выше — правила индивидуальной морали или же правила социального поведения, Михайловский показывает («Письма о правде и неправде», 1878)²³⁵, что обычные политические программы, конечно, могут дать результаты, но они будут неправильными и несправедливыми. Таким образом, ему представляется, что последней инстанцией является совесть. Он допускает возможность счастливых обстоятельств, при которых не возникает различия между индивидуальными и общественными идеалами, но полностью сознавая, что это не более чем именно счастливые обстоятельства, неустанно повторяет моральное требование оставаться при всех обстоятельствах верным истине и справедливости.

Исследуем теперь политическое поведение самого Михайловского.

Вспомним, что на литературную авансцену он вышел в начале семидесятых годов, в то время, когда росло и крепло возымевшее далеко идущие последствия и широко распространившееся движение, которое стали называть «хождением в народ». Его работы этого раннего периода служат убедительным доказательством социалис-

* В исследовании о Дюринге его теория мести как источника криминального законодательства и закона рассматривается Михайловским вообще как негативная, а автономия индивида — как положительная, как законное требование демократического равенства. Но остается открытым вопрос, в какой степени Михайловский в своей теории чувства чести опирался на Дюринга.

тических воззрений. В 1873 году Лавров пригласил Михайловского к сотрудничеству в газете «Вперед!». После некоторых колебаний насчет того, следует ли ему навсегда покидать Россию и присоединяться к Лаврову, Михайловский в конце концов, по собственному признанию, понял, что он не революционер и на деле больше боится революции, чем реакции. Его политическим кредо в этот момент было: «Сидите тихо и будьте готовы». Михайловский был лавровцем в том смысле, что принимал пропагандистские приемы Лаврова, отказ же сотрудничать с последним говорит о том, что он сделал правильный вывод о неспособности Лаврова быть лидером.

Взгляды Михайловского в этот период еще отличались аполитичностью. Это наиболее ярко демонстрирует его критика «Бесов» Достоевского, написанная в том же году (1873)²³⁶. Здесь Михайловский заявляет, что желает политической свободы, «но если все связанные с этой свободой права должны только протянуть для нас роль яркого ароматного цветка, мы не хотим этих прав и этой свободы! Да будут они прокляты, если они не только не дадут нам возможности рассчитаться с долгами, но еще увеличат их!»²³⁷.

Позже (в 1886 году) он сам счел эти свои слова слишком выспренними, но, пожалуй, его взгляды относительно полезности политики претерпели к тому времени изменения.

Социализм Михайловского, его работа для народа, и прежде всего для крестьян, больше согласуются с политическими устремлениями, кульминационным выражением которых стал лозунг: «Земля и воля». Я не знаю, был ли он и, если был, то в какой мере связан с тайными обществами, но в 1878 году он написал для «Начала», подпольно издававшейся в России революционной газеты, «летучий листок», в котором оправдание судом присяжных Веры Засулич использовалось для того, чтобы потребовать конституции, то есть созыва Земского собора. В случае неудовлетворения этого требования следовало учредить тайный Комитет общественной безопасности. «И тогда горе безумцам, становящимся поперек путей истории!»²³⁸ Засулич была изображена им в виде олицетворения русской совести и русской идеи, но Михайловский подчеркивал слова, произнесенные Засулич перед судом: «Тяжело поднять руку на человека»²³⁹.

В 1879 году Михайловский опубликовал в органе «Народной воли» две статьи — «Политические письма социалиста». Политически они были потому, что он пришел к выводу, что революционеры ошибались, презирая политическую работу и стремясь к социальной революции. Он подтвердил свои взгляды относительно последствий Французской революции, принесшей конституционализм буржуазно-либерального толка, но сохранившей социальное нера-

венство. Революционеры заблуждаются, полагая, что смогут осуществить социальную революцию без помощи буржуазии. Россия, доказывал он, уже находится под гнетом буржуазии. Александр II собственной волей не пожалует конституции; к этому его надо вынудить силой. Поэтому Михайловский призывал революционеров к политической борьбе. В Европе политическая свобода была провозглашена после того, как третье сословие (буржуазия) уже прочно укоренилось и в интеллектуальном, и в материальном смысле. Россия должна учиться на примере Европы и силой вырвать политическую свободу до того, как в России аналогичным образом утвердится буржуазия. Михайловский не верил в то, что русский народ восстанет; поэтому революционеры, интеллигенция должны начать политическую борьбу. Социальная болезнь Европы проистекает не от политической свободы, а от системы частного грабежа. У русского орла две головы, клювом одной из них он рвал на куски политическую свободу, а другой пожирал крестьян. «Бейте же по обеим головам хищной птицы! Vogue la galère!»²⁴⁰

Свою статью Михайловский подписал псевдонимом «Grog-nard»²⁴¹. Ей явно недостает ясности. Что на самом деле должны и могут делать революционеры? Как следует им вести политическую борьбу одновременно с борьбой социальной, к которой они призваны? Отличаются ли эти две формы борьбы друг от друга, и если да, то чем?

Вторая статья несколько яснее. Михайловский заявляет, что сам он не чувствует себя способным хладнокровно убить человека и никогда не сочтет для себя возможным учить других, кого и как убивать. Поэтому он хочет лишь чисто логически, с позиций тех, кто провозглашает право убивать, проанализировать, какое практическое значение может иметь убийство таких людей, как Мезенцев и др. Революционеры говорят, что русская революция имеет исключительно социальный характер. Конституция им не нужна, ибо она лишь легла бы новым бременем на народ. Они утверждают, что убийства не более чем защита от шпионов, от мезенцевых. За кровь надо расплачиваться кровью.

Читатель может вспомнить теорию Степняка, против которой направлены доводы Михайловского. Прежде всего Михайловский настаивал на том, что так называемая самозащита была в конечном счете не чем иным, как политической борьбой; в террористических убийствах нет ничего специфически социалистического; те же самые средства использовали аристократы, клерикалы, либералы и интриганы. Следовательно, продолжает Михайловский, убивать следовало не мезенцевых, а идею самодержавия. Поэтому он выдвигал

гает требование политической борьбы иного рода. Террористические методы слишком эпизодичны и бессистемны; они не опираются на четкое осознание совершаемого; революционеры, бросал он им упрек, умеют умирать, но не желают (не хотят!) жить. Он пришел к выводу, что революционерам следует объединиться с либералами для систематического ведения политической борьбы, борьбы не во имя собственной личности, а во имя всей страны и ради всей страны. Для Михайловского конституционный режим в России был лишь вопросом завтрашнего дня, но этот завтрашний день, разумеется, не даст решения социальной проблемы. Обеспечение людям мира и благосостояния — вопрос отдаленного будущего...

В ряду прочих нелегальных статей обращу внимание на страстную критику «азиатского дипломата», графа Лорис-Меликова²⁴², а также на «Открытое письмо Исполнительного комитета Александру III»²⁴³. В последнем документе содержится объяснение причин гибели Александра II и призыв к его преемнику положить конец революции объявлением всеобщей амнистии и созывом законодательной репрезентативной ассамблеи всего народа*.

На связь Михайловского с «Народной волей» и ее Исполнительным комитетом проливает свет и тот факт, что он был делегирован участвовать в переговорах со «Священной дружиной», проводившихся Лавровым в 1882 году.

Впоследствии Михайловский написал еще несколько статей для публикации в нелегальных изданиях, в одной из которых рассматривалось запрещение его журнала в 1884 году; но, кажется, его политические взгляды не претерпевали никаких дальнейших изменений. Впрочем, окончательно судить об этом можно будет лишь после того, как появится более полное собрание его статей и сборник его писем. В произведениях, написанных начиная с конца восьмидесятых годов, он вступает в борьбу с марксистами. В письме от июля 1898 года к Русанову (Кудрину), бывшему эмигранту, он жалуется на влияние эмиграции, которая губит молодежь. Михайловский был склонен объяснять этим царящий вокруг духовный хаос и распространение марксизма. Конец, несомненно, близок. Либо при дворе возьмут верх либеральные тенденции, либо «мы вернемся к террору с неопределенностью его последствий (я не считаю результаты террора 70-х годов определенными)»²⁴⁴. Намек Михайловского на неопределенные последствия терроризма Русанов объяснял в том смысле, что террор не был доведен до конца, «был не

* Этот документ, имеющий немалое политическое значение, получил свое окончательное оформление под пером Михайловского.

переделан», «не доделан»²⁴⁵. В 1901 году Михайловскому вновь показался неизбежным возврат к терроризму. «Я предчувствую смутные и мрачные времена и вижу исход только в одном, в чем принять личное действенное участие не могу, и потому и другим рекомендовать не могу, но это фатально, рано или поздно, должно быть»²⁴⁶.

Как мы видим, Михайловский с самого начала колебался между теорией и практикой, между социологией и политикой, между конституционализмом и революционностью. Он осуждает террористическую революцию; в его моральной системе нет места для мести как мотивации, предложенной Степняком; но, когда терроризм стал свершившимся фактом, он признал его неизбежность и решил, что он «логически» вынужден выступить в его поддержку. Михайловский всегда без колебаний ставил свое перо на службу делу пробуждения политического сознания и мстительного чувства оскорбленной чести.

§ 127

У Михайловского было особое отношение к религиозной проблеме. Он благосклонно относился к религии, приписывая ей величайшую ценность как в индивидуальном, так и в общественном смысле; но к рассмотрению этого вопроса он обращался лишь эпизодически и часто извинялся за то, что был полным профаном в отношении богословия.

Нежелание иметь дело с религиозной проблематикой не полностью объяснялось страхом перед цензурой.

Специфический взгляд Михайловского на эту сферу демонстрируют его исследования, посвященные Толстому и Достоевскому. Он не анализирует предпринятых ими попыток разрешить проблему религии и говорит лишь о том, что они ее рассматривали. Такую же сдержанность проявляет он и при анализе сочинений европейских авторов. В 1873 году, рецензируя книгу Штрауса «Старая и новая вера»²⁴⁷, он просто пользуется случаем, для того чтобы в соответствии с теорией, согласно которой боги являются антропоморфными конструкциями, пролить свет на противоположность идеала и идола; он требует, чтобы идеалистические и реалистические иды (добавляя последних из антипатии к реалистам типа Писарева) — то есть мифическая и антропоморфическая идеализация людей и предметов — повсеместно уступили место идеалам.

Тем не менее в 1901 году Михайловский опубликовал «Отрывки о религии»²⁴⁸. Здесь, принимая во внимание наличие огромного ко-

личества литературы по данному предмету, он признает существование новой «науки о религии» и соглашается с правоммерностью ее существования; но по большей части предпочитает пользоваться в этой области туманным определением «учения о религии». Михайловский выступает против экономического материализма, пытающегося принизить значение религии (также и в социализме), но далее довольствуется ссылкой на последние работы об эволюции религии, особо выделив некоторые теории происхождения религии, как-то: теории Конта, Спенсера, Тейлора, Люббока, Фейербаха, Гюйо и др.

Что же до определения сущности религии, то здесь Михайловский ссылается на свои же рассуждения по этому вопросу в 1875 году²⁴⁹. Последние интересны — особенно потому, что, хотя высказывались мимоходом, представляли собой выражение часто обуревавших его личных настроений и сомнений.

Михайловского беспокоили — и, как мы узнаем позже, не в первый раз — учащающиеся случаи самоубийства, и ему пришлось в голову сравнить нашу эпоху с эпохой распада Рима. В этом сравнении его более занимали различия, нежели сходства, и особенно поразило одно явление. Вспоминая ранних христиан и их противников — язычников, он восхищался обеими сторонами, как мучениками, так и их преследователями, потрясенный замечательной определенностью всех их поступков. Эти люди обладали совершенной ясностью цели, одни с неутомимостью убивали, другие умирали, имея столь же ясное понимание, почему, за что они умирают. Эта определенность взглядов, говорил Михайловский, существовала потому, что обе стороны были религиозны. «Она (религия. — *Ред.*) именно сообщала их чувствам, помыслам и действиям ту определенность, которой не хватает нашим чувствам, помыслам и действиям и отсутствие которой в мертвенно-тусклой картине нашей общественной жизни может быть объяснено только отсутствием религии <...> Под религией я разумею такое учение, которое связывает существующие в данное время понятия о мире с правилами личной жизни и общественной деятельности; связывает так прочно, что для исповедующего это учение поступить против своего нравственного убеждения в такой же мере невозможно, как согласиться, что, например, дважды два равняется стеариновой свечке»²⁵⁰. Михайловский жаловался на неопределенность собственной эпохи. Наши представления о сущем бессвязны; бессвязны и наши представления о должном; также бессвязны и наши поступки. В этом, восклицал Михайловский, наша беда, главная беда русской общественной жизни. Кавелин желал преодолеть нравственную слабость русских путем выработки самостоятельной русской философии. Михайловский утверждал, что

этого недостаточно. Философия могла бы объединить представления о сущем и должном, но такое объединение произошло бы лишь в сфере мысли, в мыслях небольшого числа людей, но не в жизни. Философия не даст той религиозной преданности идее, которая одна только сможет преодолеть моральную слабость. Недостаточно объединить теоретические идеи. «Рассыпанную храмину» понятий надо привести в порядок таким образом, чтобы оно побуждало к деятельности определенной направленности.

Михайловский вспоминает о спенсеровской философии религии, но религии Спенсера было для него недостаточно, ибо в ней отсутствовала самая существенная характеристика религии — способность руководить поступками людей. Михайловский сознавал распространенность требования единства мировоззрения, но этого философского единства в сфере теории недостаточно для потребностей практической жизни. Вновь и вновь ссылался Михайловский на абсолютную определенность, уверенность, преданность, радостную готовность к действию христианских мучеников.

Михайловский последовательно придерживался этой теории, возвращаясь к ней и в уже упоминавшемся «Иване Грозном» (1888)²⁵¹ и в «Отрывках». В сочинении об Иване Грозном он дал более сжатое определение религии, говоря о ней как о гармоническом соединении разума и чувства²⁵². Важно отметить, что Михайловский, таким образом, считал, что сущность религии следует искать не только в сфере чувства, но и в сфере разума. Знание и вера, говорил он, являются в определенном смысле не столь резко отделенными друг от друга, как это принято думать; вера представляет собой наши предварительные выводы, сделанные до того, как мы достигнем знания; в сфере самой науки элемент веры представляет гипотеза; верования (Михайловский употребляет множественное число, что придает слову смысл гипотетического предположения) заменяются знанием и, наоборот, от знания мы переходим к верованиям (предположениям на их основе).

* При подробном анализе взглядов Михайловского необходимо было бы больше внимания уделить его психологии, здесь достаточно подчеркнуть, имея в виду его позитивизм и проблему позитивистской отстраненности, что разум, чувство (и волю) он не считает тремя различными, отличающимися друг от друга силами или видами деятельности, и в каждом психическом акте обнаруживаются все три элемента. При этом он однажды ссылается на психологический труд Лемана («Die Hauptgesetze des menschlichen gefühlslebens», 1892).

Здесь мы не задаемся вопросом о том, прав ли Михайловский в своей философии религии, но, несомненно, примечательным представляется то, что в своих критических исследованиях о русских поэтах и прозаиках Михайловский не занимался серьезным рассмотрением религиозных проблем. Ранее я указывал в этой связи на статьи о Толстом и Достоевском, но это же касается и Мережковского, а также других авторов, о которых он писал. В первую очередь это относится к попыткам Михайловского осознать развитие событий в России, ибо это невозможно без понимания религиозных проблем и начинаний эпохи. И все же Михайловский, несмотря на то что он, как мы уже видели, считал слабостью своего времени недостаточную религиозность, не предпринял соответствующего исследования.

Нельзя считать причиной игнорирования им данного вопроса позитивизм или позитивистскую отстраненность, ибо этот недостаток позитивизма он скоро преодолел. Также не могу я причислить к причинам его этические воззрения, его утилитаризм — тем более что, несмотря на его враждебность Канту, его утилитаризм обладал ярко выраженным ригористическим оттенком.

Можно возразить, что Михайловский, в сущности, сводит религию к нравственности (вопрос о том, делает ли он это вместе с Кантом или независимо от Канта, можно оставить без рассмотрения) и что поэтому достаточен его анализ движущих сил нравственного поведения человека. Несомненно, что от религии Михайловский требует прежде всего не догм, а силы характера, определенности. Для него тем не менее религия была чем-то большим, нежели нравственность, чем-то отличным от нее. В своих «Литературных воспоминаниях» (1894) он упоминает различные этические системы и делает следующее характерное высказывание: «Нравственность, бесспорно, начинается с того момента, когда человек надевает на свое я какую бы то ни было узду, когда он соглашается поступиться чем-нибудь из своих желаний во имя чего-нибудь, признаваемого им высшим, святым, неприкосновенным: до того момента, мы имеем только нравы»²⁵³.

За использование этого сравнения с «уздой» другие социалисты обвиняли Михайловского в заимствовании из кантовского ригоризма. Он защищался — хотя и не очень активно. (Он мог бы сослаться на собственное описание казни последнего преступника!)

«...Я думаю, что не ошибусь, если скажу, что современной русской действительности до него (до идеала религиозности. — *Ред.*), как до звезды небесной, далеко»²⁵⁴. Нехватка религии явственно ощущается не только в России, но и во Франции, и во всем мире.

Михайловский разбирает роман Бурже «Le disciple»²⁵⁵ и соглашается с авторским диагнозом современного духовного разлома, заключающегося в параличе воли под воздействием анализирующего разума. И он вновь повторяет свой вывод об отсутствии в современном человеке религиозной гармонии. Примечательно, каким окольным путем шел он при этом от Бурже к Достоевскому, чтобы в конце по сути согласиться с последним. Примечательно и то, что он прямо не занимается Достоевским и его анализом современного человека с целью изложения своего мнения по этому поводу.

Повторю, однако, что Михайловский был в достаточной степени позитивистом, чтобы считать религиозное чувство, как он его понимал, совершенно естественным, решительно отвергая любой мистицизм. В этой связи показательным исследование 1875 года, о котором речь уже шла. Михайловский находит слабость характера даже у тех людей, чьи мысли и поступки можно было выразить одним щедринским словом: «Жрать!». Даже они, эти трезвые и расчетливые пожиратели, боялись демонстрировать собственную мораль во всей ее неприкрытой наготе и скрывали свои истинные мотивы за ширмой нравственности. «Так трудно быть религиозными даже этим людям»²⁵⁶. Я говорю «религиозными»? Да, ибо преследовать поставленную цель всей душой, всей волей, без оглядки и значит быть религиозным. Михайловский завершает данный отрывок сетованием на невозможность приблизиться к этому идеалу религиозности для человека с более широкими и сложными потребностями, чем у этих «пожирателей», для человека, стремящегося постичь более широкий круг явлений, желающего иметь дело с более сложными комбинациями фактов. Будучи эволюционистом, Михайловский полагает, что религии предстоит претерпеть дальнейшую эволюцию. В то время как Кант, сбивший с пути истинного Юмом, считал религию пройденной исторической фазой, Михайловский скорее разделяет точку зрения Спенсера, согласно которой религии предстоит развиваться дальше. Ему известен взгляд Юма на религию как на простое суеверие, но с этим взглядом он не согласен. Поскольку религия включает в себя веру, она в любой момент может перерасти в суеверие; но суеверие можно заменить знанием; тем самым происходит изменение религии, а не разрушение ее. Михайловский обращает внимание на тот факт, что людей не удовлетворяют название «вера» и потому они стали пользоваться термином «религия». Михайловский явственно ощущал, что в его время совершается переход от церковной религии к более высокой религиозной форме, но сам он был не в состоянии воспроизвести психологические черты данного перехода и определить элементы новой религии.

§ 128

Михайловский, внимание которого было в значительной мере сосредоточено на признаках переходного периода, пытался увидеть смысл за хаосом происходящего. В числе знамений времени его особенно потрясли учащающиеся самоубийства, характерные для России в не меньшей степени, чем для Западной Европы, и он смог показать, что самоубийства и меланхолические настроения приобрели размах настоящей эпидемии.

Этой темы он коснулся в 1875 году в связи с первой постановкой им религиозной проблемы, ссылаясь на огромное число самоубийств в России и задавая волнующий вопрос о причинах этого. Он признает, что трупы несчастных вполне гармонируют с общим мертвым фоном тогдашней общественной жизни, общего социального устройства, но это было лишь образное уподобление, а не объяснение причин. Он знает, что, по крайней мере, половина из тех, кто лишил себя жизни, за минуту до совершения самоубийства не смогли бы объяснить, почему они решились на это, другая же половина самоубийц совершила это под давлением вопроса: «Зачем я живу в этом мире?». Не найдя ответа на этот вопрос, они сознательно искали смерти. Таким образом, на вопрос о причинах происходящего Михайловский отвечал, что жизнь без смысла и цели невыносима.

Сначала Михайловский не останавливается на этом подробнее. Ему лишь приходит в голову мысль, что частые самоубийства, совершающиеся под крики толпы, требующей *panem et circenses*²⁵⁷, напоминают Рим эпохи упадка. Не развив и этой мысли, Михайловский все же вспоминает о раннехристианских мучениках и гонителях христиан — и именно в этой связи формулирует свое определение религии. Из этого определения и из того, в какой связи оно было дано, можно сделать вывод, что именно в недостаточной религиозности лежит ответ на вопрос, который ставит перед собой и социолог, и самоубийца, становящийся жертвой своего времени. Жизнь без смысла и цели невыносима.

К проблеме самоубийства Михайловский вернулся в исследовании, посвященном Эдуарду фон Гартману и проблеме современного пессимизма с его своеобразным душевным страхом и нравственным сигналом — самоубийством²⁵⁸. В качестве глашатая времени он берет гетевского Фауста, объясняя, почему тот не мог обрести ни счастья, ни покоя. Фауст несчастен потому, что не мог найти ответ на задаваемый самому себе вопрос об истинном смысле и сущности вещей. Фауст не смог понять, что на эти вопросы нет ответа, что зада-

вать их заставляет ложная метафизика и что ее можно полностью отбросить. Ложную метафизику следует заменить позитивизмом. Метафизика является ложной потому, что она зародилась в результате ложного отношения к наукам, будучи аристократической попыткой ответить на конечные вопросы без позитивного, конкретного научного исследования. Это философия капитализма, она произведена на свет капиталистами, оторванными от орудий непосредственного труда. Фаусты ищут счастья, но не находят ничего, кроме неудовлетворенной жажды счастья, ибо их метафизика зиждется на труде и голоде миллионов, и именно это побуждает их ставить перед собой задачи — непосильные как для них самих, так и для человека вообще. Жизненная практика, позитивное, свободное от метафизики знание противостоят Фаусту, отвергают его.

Фаустовская метафизика является не только теоретически ложной, но и морально не состоятельной, будучи выражением крайнего эгоизма, заставляющего человека изолироваться от подавляющего большинства своих собратьев — при том, что он желает пользоваться их трудом себе во благо. «Метафизики суть люди, бесящиеся с жиру»²⁵⁹.

Поэтому Фаусты так же несчастны, как спекулянт, доведенный до самоубийства крахом на бирже. Михайловский неоднократно упоминает о самоубийстве потерпевшего неудачу коммерческого спекулянта, в его представлении существует явная связь между его спекуляциями и «спекуляциями» Фаустов.

Этот набросок анализа Михайловский завершает словами, что ни Гартман — с его философией бессознательного, — ни Погодин — с его православным славянофильством — не смогли изгнать дух суицида²⁶⁰.

В эссе о Гаршине²⁶¹ (1885) Михайловский анализирует рассказ «Ночь». Не будем придавать значение тому, что Михайловский рассматривает смерть героя как самоубийство, в то время как Гаршин заставил его внезапно умереть от силы вновь пробудившейся в нем любви к ближним. Нам интересно, как Михайловский анализирует самоубийство. Как и Фауст, эгоист, герой рассказа Гаршина, мысленно возвращается в детство при звуке колокола, созывающего прихожан к заутрене; он ощущает, какой чистой может быть любовь и чувство; он желал бы вырвать из своего сердца пугающего идола; но не знает, куда обратиться и как взвалить на свои плечи бремя несчастий ближнего. Новое чувство становится невыносимым, и эгоист обрывает свою жизнь выстрелом из пистолета.

Михайловский считает, что точный анализ современной неспособности к жизни содержится в книге Бурже «Le disciple». Сове-

менный человек раздвоен, его мысль отчуждена от жизни, жажда анализа подрывает в нем силу воли, он боится совершать поступки и становится жертвой собственного безволия.

При описании сознания как суммы множества сознаний Михайловский превозносит централизм и деспотизм центрального сознания, находящий свое выражение в воле. В этом, говорит он, заключается здоровье, утрата же такого здорового деспотизма ведет к ослаблению и разрушению сознания и жизни вообще. Данное объяснение *de facto* является лишь *quid pro quo*, никакого настоящего объяснения тому, почему слабнут сознание и воля, не дано; ведь нам не объяснено, по какой причине исчезает благотворное воздействие и энергия здорового централизующего деспотизма; мы так и остаемся в неведении относительно того, при каких условиях происходит это исчезновение.

§ 129

Уже Маркс изобразил гетевского Фауста капиталистом. Михайловский пошел по его стопам, ибо проблема Фауста влекла и манила его с молодости. Михайловский подробно остановился на этом вопросе в одном из своих первых эссе — «Вольтер — человек и Вольтер — мыслитель» (1870)²⁶², в нем он ссылается также на упомянутую выше работу Штрауса.

Фауст не мог обрести счастья, ибо поставил перед собой неосуществимую цель и выбрал неподходящие средства для ее достижения. Фауст проводил резкое различие между физическим и духовным, поэтому-то, как хорошо показал Гете, он и решил обратиться к магии за помощью в решении своих метафизических проблем. Но уже постановка этих проблем совершенно неверна. Для иллюстрации того, насколько патологичны все эти Фаусты с их духовным раздвоением, Михайловский цитирует из сочинения Бриерра де Буамона «*Du suicide et de la folie suicide*»²⁶³ аналогичные размышления какого-то самоубийцы.

Добрый, ученый и богатый брамин Вольтера²⁶⁴ был столь же несчастлив, сколь и Фауст Гете. На протяжении сорока лет занимался он исследованиями и преподаванием и знал в конце концов так же мало, как и Фауст; соседка же его, пожилая женщина, ничему не учившаяся и просто веровавшая в Вишну и в древние мифы, была совершенно счастлива. Брамин также понимал, что и он был бы счастлив, останься он глупым, но ни он и никто другой не захотели

бы поменяться местами со счастливой старой женщиной. Вольтер язвительно вопрошает, почему разум и счастье противоположны друг другу, но оставляет вопрос без ответа.

Метафизические спекуляции поглощают человека, им предающегося, и окружающих. Михайловский вслед за Тургеневым называет их «самоедением»²⁶⁵. От этой болезни есть лекарство, его прописал Иоанн Хризостом²⁶⁶ молодому человеку, предавшемуся размышлениям, посоветовав обзавестись женой и детьми. Это, говорит Михайловский, вполне практичный совет, ибо содержит предписание, согласно которому человек не должен жить лишь ради себя самого, а должен заботиться и о других. И брамин, и эта пожилая женщина оба ущербны, оба несостоятельны, оба — жертвы социальных институтов; они суть не полные человеческие существа, а лишь части общественного организма. Пожилая соседка брамина занята лишь работой и ничем иным — точно так же, как ассистент Фауста Вагнер всю жизнь только работает, видя свое единственное предназначение в накоплении знаний о фактах. Брамин с Фаустом, не менее чем старушка с Вагнером, суть неполные человеческие существа. Все они неполноценны; все страдают гипертрофией какого-либо одного органа в ущерб развитию всех остальных. Если, занимаясь наукой, мы хотим оставаться людьми, мы не должны, подобно брамину и Фаусту, пытаться выйти за пределы познаваемого и, кроме того, должны стараться избегать участи Вагнера, порабожденного своим сенсуалистским эмпиризмом. Вагнер ведь тоже утратил облик человеческий — именно он пытался сконструировать гомункулуса. Фауст не последовал за Вагнером в этом противоестественном занятии, но и сам стал жертвой метафизического безумия.

Во второй части «Фауста» Гете попытался разрешить данную проблему. Аллегорическая борьба с силами природы, говорит Михайловский, великолепна; попытка начать приносить пользу нравственно положительна, — но она недостаточна. Принцип полезности не менее несостоятелен, чем все прочие частные критерии, такие как истина, красота, справедливость и пр. Единственным достойным критерием совершенства в делах человеческих является целостность, гармония всех функций человека, гармония средств его деятельности. Целостный человек находит счастье для себя и своих собратьев единственно в собственной деятельности, осуществляемой вместе с другими. Вагнер также способен открыть истину; тачать сапоги, осушать болота — все это полезная деятельность... Человек науки может состязаться с природой — и притом теоретически (а не практически, как Фауст); единственное, чего ему следует избегать, — это методов Фауста или Вагнера. Фауст желает чуда и от это-

го утрачивает облик человеческий. Вагнер тоже не человек, ибо ему чуждо все человеческое; он — поршень в насосе, насосный механизм; он лишь часть, а не целое; не личность (целостная и неделимая), а простое орудие для добывания фактов.

Вместе с Контом Михайловский противопоставляет Фаусту и брамину вывод, что истинная человечность в теории и практике заключается в их тесном взаимодействии и взаимной поддержке. Расширьте поле деятельности для Фауста и брамина, дайте им возможность и силу переживать чужую жизнь, разбудите в них контовский альтруизм, «тыизм» Фейербаха, смитовскую симпатию, — и они выздоровеют, их будут мучить совсем иные вопросы, и эта мука может повести их не к поражению, а к победе.

Фауст и Вагнер, брамин и старуха, существующие рядом, но друг друга не знающие и почти не замечающие, — это взаимно восполняющиеся противоположности, разные стороны одной и той же эксцентрической медали²⁶⁷.

Использование слова «эксцентрический» показывает нам, в чем состоит смысл философско-исторического толкования, которое дает проблеме Фауста Михайловский. Терять облик человеческий заставляет людей разделение труда в экономической и духовной областях. В философском плане за стадией эксцентричности следует метафизика. Таким образом Михайловский оценивает нашедшее выражение прежде всего у Вольтера Просвещение XVIII века, говоря в духе Сен-Симона, что за органической эпохой наступает критическая. В истории брамина и его пожилой соседки Вольтер обыгрывал противоположность знания и счастья, не сумев вместе с тем указать пути преодоления этой противоположности. Вольтер не мог быть здесь позитивным и был лишь негативным; его философия и философия Гете имеют свои истоки в отживающем общественном укладе.

Теперь в рассуждениях Михайловского нам ясна связь между проблемой Фауста и проблемой суицида. На фаустовский вопрос невозможно ответить метафизически; его этика не способна удовлетворить его устремления. Фауст, как и брамин, способен подорвать веру пожилой женщины, но он не может сделать счастливым ни себя, ни окружающих. В отживающую эпоху люди гибнут от собственной руки...

В этом веке нет гармонии; нет гармонии в общественных институтах; нет гармонии в отдельных личностях. Эпоха, общество и люди нерелигиозны — вот кратчайшая формулировка Михайловского, ибо для него нерелигиозность есть дисгармония разума и

чувства, науки и жизни, философии и этики. Из этой дисгармонии проистекает современная болезнь воли, неспособность к жизни.

Фауст — представитель цивилизации, большинство немецких цивилизованных людей в той или иной степени являются Фаустами; поэтому-то Михайловский и считает «Фауста» величайшим произведением Гете. Лишь в самом конце жизни Фаусту удастся сделать то, что любой сельский паренек умеет делать с малолетства — полезное дело. Михайловский задается вопросом, кто выше: Фауст или сельский мальчишка Федька. И в соответствии со своей теорией прогресса Михайловский отвечает, что если Фауст достиг более высокой стадии эволюции, то Федька выше его по типу.

§ 130

Начиная с 1901 года Михайловский издавал свои литературные воспоминания, озаглавленные «Литература и жизнь». Впоследствии эти статьи были объединены в книгу, названной «Литературные воспоминания и современная смута»²⁶⁸. Той же теме посвящены еще две книги его эссе, содержащие обзоры, собранные после его кончины.

Говоря о «настоящем», Михайловский имеет в виду главным образом девятые годы и начальные годы нового столетия, но его также интересуют и восьмидесятые, как и вся эпоха после Николая [I], — можно даже сказать, что он охватывает отрезок времени начиная с сороковых годов, когда русские впервые ясно осознали последствия Великой революции.

Под «смутой» Михайловский понимает философско-литературную сумятицу, но следует помнить, что русское слово «смута» означает также «мятеж», который порождает неясная, мрачная ситуация. В своей философско-исторической схеме он описывает период перехода от эксцентрической к субъективно-антропоцентрической эпохе как анархию и ложный индивидуализм и еще говорит о нем как о революции и как о скептицизме. Конечная стадия эксцентрической эпохи обезличила, а тем самым и дегуманизировала человека. Фауст, Вагнер и биржевые спекулянты взорвали основы церковного и государственного абсолютизма, но не смогли покончить с экономическими путами. Режим произвола силы продолжается; и в крошечной деревне, и в столице ростовщик удовлетворяет собственную алчность при помощи государственной полиции. На Западе буржуазному вампиру служат либеральный конституциона-

лизм и парламентаризм, монархия и республика; в России же буржуазии служит абсолютизм с его академически образованной по европейскому образцу бюрократией...

Проделанный Михайловским анализ смуты вскрывает различные ее составляющие. В теоретической сфере ведущая роль принадлежит здесь неопределенности и дилетантизму метафизики, негативной философии духовного и политического порабощения, пробудиться от которого позволил Вольтер и Просвещение.

В нравственном плане просвещенный раб, буржуа, освобожденный ныне от страха перед старыми авторитетами, раскрывается в своей порнографической литературе. Михайловский без колебаний осуждает (с точки зрения ее влияния на развитие событий в России) теоретическую болтовню Золя касательно так называемого натуралистического позитивизма; со всей энергией, на какую только способен, обрушивается он на писателей вроде Немировича-Данченко, посвятивших себя литературе типа парижского «*Journal de cochons*»²⁶⁹. Особенно неистов Михайловский в развенчании мелкой буржуазии Третьей республики. Благополучие и богатство освободили их от необходимости трудиться; они отказались от клерикализма и даже от католицизма, не заменив их ничем, что могло бы как-то обслуживать их духовные и моральные потребности; таким образом, получилось, что катехизисом этих филистеров стал «*Journal de cochons*». Порнография существовала всегда, но лишь сегодня она поднялась до роли публичной системы.

В России мелкая буржуазия не была столь многочисленной, как в Европе. Здесь по стопам своих аристократических учителей шла крупная буржуазия. Михайловский не уставал критиковать корифеев европейского декаданса и символизма, магов и *tutti quanti*²⁷⁰, чтобы его нападки на их русских имитаторов приобретали большую действенность. Некоторые из высказываний насчет данного вида вырождения он осторожно заимствует у Нордау и проводит анализ идей Захера-Мазоха.

Пессимизм есть порождение подобной этики. Читатели «*Journal de cochons*» становятся мрачными и меланхоличными; скука и меланхолия доводят их до добровольного ухода из жизни. От внимания Михайловского не ускользнули сочинения, посвященные проблеме мировой скорби, и он не преминул отметить ложный индивидуализм главных представителей этого направления. Михайловский вступает в ряды борцов со Штирнером и с Ницше как апостолами произвола. Ницше, правда, сам выступает против декаданса и поэтому стоит выше, чем его русские подражатели, от которых Михайловский вынужден защищать их же учителя; однако ницшеанский

сверхчеловек есть не более чем выражение и защита эксцентрической дегуманизации.

Особенно часто Михайловский критикует дарвинизм с насаждаемой им аристократической моралью господ.

Этика свободной конкуренции развязывает *bellum omnium contra omnes*²⁷¹. Итогом подобного хода событий Михайловскому представляется байроновская «Тьма»²⁷². Верность умершему хозяину умеет хранить только собака.

Буржуазия попадает под власть не только государства, но и шовинистического национализма. По этой причине Михайловский с большим отвращением относится к новому славянофильству, чем к старому, по этой же причине он атакует шовинистически настроенных народников. Он продолжает свою кампанию против всех современных ему проявлений декаданса, игнорируя нападки и обвинения в пособничестве ханжескому брюзжанию и полиции. Он хорошо знает, что дарвинизму противостояли обскурантисты, объявившие его *signum temporis*. В резко сатирической работе «Дарвинизм и оперетты Оффенбаха» (1871) он показывает, что учение Дарвина легко сопоставимо с музыкой Оффенбаха в том смысле, что тут и там дарвинисты и оффенбахианцы ставят науку и искусство на службу буржуазии. Несомненно, Оффенбах с его циничным подшучиванием над старыми богами и старой моралью мог существовать лишь в упадочническом, уродливом и испорченном обществе. Но эта безнравственность является одним из молотов истории; грядет великая ампутация. Просвещение XVIII века и богатство избавило хозяев исторического театра от их былых опасений, и они безудержно предались развлечениям.

Несмотря на свои обвинения в адрес господствующей морали, Михайловский не поддержал русских проповедников Достоевского и Толстого. Они тоже были для него абсолютистами, выдававшими собственные мнения и чувства за общезначимые этические нормы. В обоих этих моралистах Михайловский осуждал преувеличенное стремление к личному самосовершенствованию, заведшее Толстого в буддистский квиетизм, а Достоевского — в смакование мученичества. Недостаточно сознавать свою личную ответственность. Решающее значение принадлежит не только совести, но и чувству чести, именно сочетание одного и другого побуждает человека занять достойное место в борьбе за общественное переустройство.

Михайловский противостоял представителям новейшего русского философского идеализма, который так прекрасно ладил с буржуазным социально-политическим материализмом. В Великой революции буржуа были идеалистами, в то время как философы того

времени учили антропологическому и космополитическому реализму. Философские идеалисты подобны Вольтеру, считавшему, что вера в Бога хороша для его портного²⁷³.

Особенно резко Михайловский выступал против тех позднейших учеников Маркса, которые отреклись от исторического материализма ради мистицизма и экстаза. Если сначала Михайловский критиковал марксистов за исторический материализм, то затем он обратил свою критику против материалистов, перешедших на сторону идеализма.

Михайловский проводит четкое различие между религией и мистицизмом, считая их коренным образом противоположными. Мистицизм уводит человека из реальной действительности в туманную даль неопределенности, в те сферы, где бесчинствуют фантастические боги мифологий; религия же соединяет человека с реальностями жизни, делает его ответственным за собственные поступки, и вера и наука могут быть мертвыми, бездеятельными. Религия — это гармония веры или знания с моральными идеалами человека и импульс к действию в определенном направлении. Религиозный человек ясно и отчетливо знает, чего хочет; он верит в то, чего хочет, и он не только этого хочет, но это и делает.

§ 131

Еще будучи студентом Горного института, Михайловский сделал первую пробу пера, дав анализ женских образов в произведениях Гончарова (1860), но всерьез литературной деятельностью он занялся лишь начиная с 1869 года. Бросив общий взгляд на эту деятельность, мы увидим следующую картину. В первое время, говоря точнее, с 1869 по 1871 год, работы Михайловского были более научны, то есть он пишет несколько сочинений на избранные им самим темы; большинство же его научных статей представляли собой рефераты написанного другими авторами, которые выбирались Михайловским из мировой литературы в качестве удобного материала для выражения собственных идей и замыслов. Шеститомное собрание его сочинений (большой формат, в восьмую долю листа, две колонки) содержит около тридцати пяти крупных статей, двадцать три из которых посвящены зарубежным, а двенадцать — русским авторам. В период с 1872 по начало января 1904 года Михайловский написал более или менее взаимосвязанные рефераты о главных событиях в жизни России, а также об отдельных авторах

и литературных направлениях, время от времени им освещалось драматическое и изобразительное искусство. Статьи типа «Литературных и журнальных заметок», «Записок профана», «Записок современника», «Дневника читателя» и т. п. по совокупному объему перевешивают сочинения монографического характера. Последние, по крайней мере важнейшие, писались в семидесятые годы, некоторые — в восьмидесятые. Михайловский не написал ни одной книги, которая содержала бы систематическую разработку какой-то темы. Вследствие сделанного им сознательного выбора он оставался критиком, но, как он сам однажды сказал, критика — это не больше не меньше как комментирование художественных произведений. Сам же Михайловский был и комментатором научных творений.

Если сравнить стиль Михайловского, его критический метод в целом со стилем и методом его предшественников, то станет очевидным отличие его от таковых Герцена и Белинского. Михайловский более сродни Чернышевскому и Лаврову. Манера его письма суховата, производит впечатление бесцветности; но, начав читать, мы забываем об этом, потому что оказываемся поглощены содержанием, основательностью и добросовестностью*. Михайловский тяготел к беллетристике и предполагал написать роман на актуальную тему, но вскоре отказался от этого плана. Его лучшие друзья отговаривали его от этого решения, да и сам он обладал достаточной самокритичностью, чтобы распознать изъяны своего произведения. Неуклюжесть и монотонность манеры изложения, свойственной Михайловскому, особенно заметна в его личных воспоминаниях и в критических работах, посвященных литературным шедеврам; но для своих суждений он умел-таки найти точные слова и выражения, как бы надеясь, что они, расцветив его речь, заставят читателя позабыть о стилистической монотонности. Немало из его слов и выражений стали «крылатыми».

Хотя на протяжении своей жизни Михайловский приобрел много знаний, причем знаний основательных, он считал себя не философом, а читателем. «Дневник читателя» — уже само это название характеризует его как внимательного и неутомимого читателя, а также свидетельствует о его скромности как литератора. Эта скромность не исключает справедливой самооценки. Когда он выдает себя за «непрофессионала» в противовес профессиональным специалистам или адресует свои критические сочинения «ученым людям», мы

* Герцен, которому понравилось содержание первой из опубликованных работ Михайловского — «Что такое прогресс», подверг критике ее стиль.

чувствуем в этом сатиру и насмешку. Вместе с тем Михайловский с радостью бы оправдал звание профессионального эксперта...

Михайловский был не столь абстрактен, как Лавров. Последний больше отталкивался от Европы и смотрел на Россию издалека; первый жил в России и исходил из ее текущих проблем и трудностей.

Если Лавров, подобно многим своим предшественникам и современникам, писал как эмигрант и, живя за границей, пользовался полной свободой слова, Михайловский работал дома, находясь под кнутом российской цензуры, и лишь очень немногие из его статей были опубликованы за границей. Вследствие этого манера выражаться у Михайловского была несколько сдержанной и взвешенной, этим отличался и выбор тем. Но тем и значителен был феномен Михайловского, что он не искал убежища за границей и не был выслан в Сибирь. Вследствие этого в течение трех десятилетий с начала семидесятых годов его работы служили маяком для младшего поколения и руководством для современников. Но сам он принадлежал к поколению тех, кто достиг интеллектуальной зрелости уже после освобождения крестьян.

Следует сказать и о литературном и философском постоянстве Михайловского. Если большинство русских мыслителей демонстрировали на протяжении своего творческого пути резкие переходы и глубокие революционные перемены собственных взглядов, то Михайловский с первого своего выступления в юности и до старости оставался неизменен; он развивался, созревал, но изменений в его позитивистском мировоззрении не происходило. Как он сам однажды выразился, всю жизнь он носил один и тот же сюртук. В одной из статей он сравнивал Прудона и Белинского, говоря о постоянстве француза и неустойчивости и изменчивости русского. Он склонен видеть причину этого недостатка в отсутствии культурной традиции, но сознает при этом, что на европейцев традиция давит, как балласт. Это постоянство Михайловского было тем значительнее, что его мировоззрение и основные черты его учения сформировались в самом начале деятельности.

Литературная критика, ставшая его основным жанром, служила орудием политико-философской оппозиции. Обсуждая проблему адаптации индивидов к окружающей среде, Михайловский различает два типа адаптации. Некоторые пытаются поднять окружение до собственного уровня; другие же сами приспосабливаются к окружению. Рыбы и птицы, говорит он, лучше всего умеют приспосабливаться вторым способом, поэтому они являются счастливейшими из животных. В человеческом обществе птицы и рыбы представле-

ны теми людьми, которые любят справлять именины, — у русских для обозначения этих праздников есть собственное выражение. В политике и истории ведущим принципом этих сочинителей тосков является патриотизм; в экономике — вечная гармония и богатство ради богатства; в науке — наука ради науки; в философии — теология природы и т. д.

В эстетике эти приспособленцы исповедуют принцип *l'art pour l'art*²⁷⁴, против коего Михайловский протестовал с самого начала. Искусство, по его мнению, имеет социальное значение. Уже в 1874 году он определил поэта как человека, наделенного способностью говорить за себя самого и за других. Сказанное о поэтах справедливо и в отношении людей искусства вообще. Говорить за других — значит уметь жить внутренней жизнью других людей или, как теперь принято выражаться, уметь чувствовать и думать за других, вживаясь в их внутренний мир. Михайловский считает, что художник в высокой мере обладает той способностью к сочувствию, которой следовало бы обладать любому человеку, но, конечно, художника отличает, кроме того, и специфический способ выражения, не такой как у человека, не относящегося к сфере искусства. Поэтому целью критика должен быть разговор о том, как выражает художник себя самого и других, и о том, от чьего лица выступает художник. Критик должен постичь взаимосвязь между художником и его предметом и показать пути художественного выражения этой взаимосвязи. Михайловский упрекает Чехова в том, что тот в одной и той же манере описывает и ласточку, и самоубийцу, и муху, и слона, и слезы, и воду. Михайловский требует от художника той же определенности, что и от всех других.

Михайловский согласен признать настоящим художником только того, кто выражает настроения не какого-либо класса или общественной группы, а всего народа, всех трудящихся. Всем серьезным произведениям искусства присуща народность. Исходя из собственного положения о том, что общество зиждется на кооперации, он желал бы сделать труд критерием ценности повсюду, включая беллетристику и эстетику. Эта мысль не получила развития. Но сказанного было достаточно для того, чтобы показать, чего требовал от искусства Михайловский, а именно того, чтобы оно уделяло идее народа, по крайней мере, не меньше внимания, чем идее любви.

Михайловский часто настаивает на том, что истинный художник должен обладать чувством меры, ибо считает умеренность существенным признаком истинной художественной способности. В качестве конкретного примера отсутствия чувства меры он называет Григоровича и Лескова.

Искусство *eo ipso*²⁷⁵ — явление социальное и этическое; между этикой и эстетикой имеется тесная связь; впрочем, добавляет Михайловский, Каин и Авель были братьями и тем не менее один из них убил другого! Михайловский же не был повинен в литературном братоубийстве; его этика и его социализм разворачивались под старым, но прекрасным и истинно человеческим девизом: *nil humani a me alienum puto*²⁷⁶, а тот факт, что он недолюбливал декадентов с их повышенной сексуальной возбудимостью и отклонениями от нормы, можно приписать не только его приверженности социальной этике, но и его мужскому здоровью.

Подобная позиция позволяла Михайловскому наилучшим образом понимать современников; его наиболее обстоятельные и удачные литературные исследования посвящены его же друзьям и знакомым — Щедрину, Успенскому и Некрасову. Характерно, что наибольшим интересом и пониманием пользуются у него писатели, склонные к рефлексии или к непосредственному выраженному чувству, как, например, Щедрин, с одной стороны, и Успенский с Гаршиным — с другой. Близок ему Якубович (Мельшин); то же можно сказать и о позднем Чехове, оставившем свою первоначальную позицию бесстрастного наблюдателя. Андреева Михайловский находил неясным, а Горького не любил, считая его персонажей слишком властными.

О Пушкине и Гоголе Михайловский писал мало. Последнему он не мог простить проповедничества и находил эту же тенденцию к чтению проповедей неуместной также и у Достоевского и Толстого. Однако и тот и другой становятся у него предметом пристального изучения — с той лишь, как уже было сказано, примечательной оговоркой, что рассмотрение ими религиозных проблем в основном оставлено Михайловским без внимания. Осуждение пассивности и покорности вполне оправданно, однако этим религиозные проблемы не исчерпываются. Отношение Михайловского к Достоевскому особенно интересно, поскольку оба выступали в литературно-публицистическом жанре. Но если Михайловский не воздал должного Достоевскому, то Достоевский о Михайловском ни разу и словом не обмолвился.

Михайловского часто хвалили (например, Кропоткин) за то, что еще в 1875 году он предсказал религиозный кризис Толстого. Имеется в виду статья «Десница и шуйца графа Толстого»²⁷⁷. Однако, по моему мнению, Толстой явственно демонстрировал эти же черты задолго до 1875 года, ибо в его ранних произведениях уже содержатся предпосылки позднего Толстого. Как бы то ни было, нас интересует лишь Михайловский, когда мы знакомимся с его духовным окруже-

нием. Легко понять неодобрение им похода Толстого против науки или этическую оценку им брака в «Крейцеровой сонате», хотя можно предположить, что упомянутый поход против науки Михайловский понял слишком буквально. Далее, более подробного изучения заслуживает аполитичность Толстого, ибо следует спросить себя, не служила ли она в конечном счете целям политического движения. Разве не можем мы предположить, что его шуйца (пассивность, страх перед ответственностью) знала, что делает его десница (энергия, критика, деятельность)?

В исторической перспективе эволюцию русской литературы Михайловский изобразил как переход от аристократии к демократическому движению его времени через стадию «кающихся дворян». Анализируя главных представителей аристократической эпохи, и в особенности писателей сороковых и шестидесятых годов, Михайловский нашел в их творчестве подтверждение его собственного историко-философского анализа эпохи. «Герой нашего времени» Лермонтова — выразитель *безвременья*, непогоды (это слово с двойным смыслом означает и плохую погоду, и неблагоприятные обстоятельства), представитель, в сущности, бездеятельной эпохи. Из «Нашего общества в героях и героинях литературы за 50 лет» (1874) Авдеева Михайловский приводит анализ Чацкого, Онегина, Печорина, Рудина, Базарова и Рязанова; и он, несомненно, прав, когда вместе с Авдеевым принимает сторону Рудина как представителя шестидесятых годов, полагая, что Рудин отнюдь не являлся таким пассивным и инертным, каким его обычно представляли. Уже Тургенев воплощал собой наступление Нового времени, тем более это можно сказать о других любимых Михайловским писателях, но безвременье отнюдь не отступило, свидетельством тому служат не только Достоевский, но и Толстой, и в еще большей степени — Чехов и декаденты.

*Ad vocem*²⁷⁸ любимых авторов Михайловского следует сказать, что он ни в коей мере не был их слепым почитателем. Например, в связи с обсуждением истинного характера Некрасова Михайловский вспоминает, как молодой, начинающий поэт поклялся, что не умрет в мансарде. Михайловский достаточно четко видел, что этот пролетарий хотел стать богачом...

Критикуя философские и социально-политические течения и направления (Михайловский говорит о «нравственно-политических»), он обращается в первую очередь к текущему периоду. О преобладающих течениях, таких как славянофилы и западники, упоминает вскользь, ибо считает, что и те и другие целиком отошли в прошлое.

Очень мало говорит он и о своих российских предшественниках на ниве критики (я имею в виду Чернышевского, Герцена и Белинского); в начале же своей литературной деятельности он неустанно подчеркивал преувеличения в нигилистической эстетике Писарева и его единомышленников, а отношение Писарева к Пушкину считает чистым вандализмом. Михайловский резко критикует реализм, осуждая все направление, но Писарева и Благосветова в особенности, ибо эта литература, как говорит он, думает не о народе, а лишь о секте. С большой симпатией отзываясь Михайловский о Елисееве и Шелгунове, бывших его друзьями²⁷⁹.

Свою критику Михайловский направлял не только против русских, но и против европейских авторитетов и в этом отличался от Чернышевского, Герцена и Белинского. Об этом свидетельствуют его сочинения о Дарвине и его последователях, о Спенсере, Вольтере, Ренане, Штирнере, Ницше, Э. Гартмане, Золя и Ибсене. Михайловский пользуется этим средством нападения против многих взглядов, преобладавших в его собственном лагере, ибо внутренние враги представляются ему более опасными, чем заведомые оппоненты.

В связи с собственным анализом современной смуты, и особенно декадентских течений, Михайловский спорит с Мережковским и с критиком Волынским.

Я заканчиваю этими краткими и неполными замечаниями. В мои планы не входило сколь-нибудь подробно излагать взгляды Михайловского на эстетику, я хотел лишь указать на его единомышленников («Скажи мне, кто твой друг, и я скажу тебе, кто ты»).

Наше окончательное мнение о Михайловском не может не быть благоприятным. Цельность, последовательность и независимость его мысли имели особое значение для России. Он не был ни гениальным мыслителем, ни талантливым писателем, но его методическая осторожность, его попытки достичь ясности и точности сделали его работы тем, чем они были и остаются для общества, — замечательной школой социологической и политической культуры. Субъективный метод (плохое название для прекрасной вещи) исправил односторонний крен позитивистов в сторону естествознания и естественно-научного материализма и дополнил реализм исследованием психологии и психической деятельности.

Увлечение психологическим анализом заставило Михайловского привести собственную философию в гармонию с «психологизмом» русских романистов, но именно этот психологизм побудил его растворить теорию познания в психологии. И, как следствие этого, не только в метафизических, но и в эпистемологических вопросах об-

раз мысли Михайловского приобрел неясность, опасную с точки зрения его программного стремления к определенности. Сам того не сознавая, Михайловский подменил ноэтическую критику верой в авторитеты, поставить которые под сомнение он не рискнул. Таковыми авторитетами для него являлись Конт, Фейербах, Адам Смит и Джон Стюарт Милль.

Сейчас появилась тенденция относить Михайловского в разряд эмпириокритиков и говорить о нем как о предтече Маха и Авенариуса. Это верно лишь постольку, поскольку Михайловский принял позитивизм Конта и Милля и удовольствовался чисто психологическим анализом. Считая вслед за Контом, что мы не можем получить научного знания природы вещей, Михайловский удовлетворился этой агностической позицией. Тем же путем шли Мах и схожие с ним мыслители, возрождающие учение Юма; но при оформлении собственной эмпирической точки зрения Мах, Авенариус и прочие мыслители изучали Канта и приняли его во внимание, в то время как Михайловский Канта проигнорировал. В этом примечательное различие между Михайловским и немецкими последователями Юма.

В последнее время некоторые из молодых мыслителей (Струве, Бердяев и многие другие) предприняли гносеологические исследования субъективного метода Михайловского и привели его в соответствие с последними новшествами немецкой философии, но я не вижу никакого заметного результата. Та «смута», против которой боролся Михайловский, все еще царит в теории познания и в сфере критики.

Психологизм Михайловского заметен и в его философии религии. Воздействие религиозности смешивается им с сущностью религии. Но в практическом плане в эту проблему Михайловским был внесен важный вклад, поскольку он выдвинул требование ясности и определенности прежде всего в этической области, и здесь он обретает свою сильнейшую опору. В этом плане он согласен с Юмом, а также и с Кантом и с более поздними авторами, такими как Милль и Спенсер. Его теоретический агностицизм оборачивается практическим гностицизмом — если я могу определить этим термином ясно продуманное и сознательно выбранное этическое решение.

Я уже подчеркивал, что Михайловский не изучал проблемы религии, какой она предстает в творчестве Достоевского и Толстого. Это странно, однако я не могу предложить никакого объяснения этому. Анализируя окружающую его смуту, он порой обращается к философии религии кое-кого из запоздалых славянофилов (например, Розанова). Но это нельзя назвать серьезным анализом пробле-

мы. Возможно, что страх перед цензурой удерживал его от серьезного анализа не только Достоевского и Толстого, но и таких писателей, как Владимир Соловьев, Победоносцев и другие. Но ведь сочинение можно было издать и за границей.

Для Михайловского между религией и нравственностью существовала крайне тесная связь, и здесь ошутимо влияние немецкой философии, непосредственно — Канта. По мнению Михайловского, переход к социализму, к единству французского и немецкого социализма должен был бы коснуться именно этой сферы. В этом вопросе Фейербах сослужил Михайловскому ту же службу, что и Марксу.

Подобные соображения указывают на то, какую философскую позицию занимал Михайловский в отношении социализма. Кое-кто склонен был рассматривать творчество Михайловского как высшую точку «русского социализма». На деле, Михайловский почерпнул свой социализм из тех же философских, историко-философских и политических источников, из которых черпали свои взгляды Лавров, Чернышевский, Белинский и Герцен; но взгляд Михайловского на обоснование социализма и его необходимости был более дальновидным, чем у упомянутых авторов. В сущности, социализм Михайловского, как и его предшественников и учителей, был последовательным применением гуманистической морали. Человек, человечность являются альфой и омегой социализма Михайловского. Поэтому, согласно его точке зрения, социализм в Европе революционен, в России же — консервативен.

В этом в первую очередь и сходилась он с Лавровым. Первостепенное значение имел тот факт, что Михайловский и Лавров, один — остававшийся в России, другой — находившийся в эмиграции, одновременно выступили за этическое направление в философии и социализме; этот, значительный сам по себе, факт оказал громадное воздействие, воспитывая и ведя за собой молодое поколение, выросшее после освобождения крестьянства. Могу подчеркнуть в заключение, что Михайловскому следовало бы обратить более пристальное внимание на Маркса и марксизм. То, что довелось ему сказать на эту тему в споре с марксистами и народниками (в середине девяностых годов и позже) и в спорах с Плехановым, Струве, Воронцовым, не внесло ясности в дискуссию ни в философском, ни в экономическом смысле. Михайловский был противником исторического материализма, и тем не менее его философия истории подготовила почву для распространения марксистских идей как в ортодоксальной, так и в ревизионистской форме.

Книга II

ЭТЮДЫ К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И РЕЛИГИИ

Часть четвертая

Глава семнадцатая

ТЕОРЕТИКИ
ОФИЦИАЛЬНОГО БОГОСЛОВИЯ:
КАТКОВ, ПОБЕДОНОСЦЕВ, ЛЕОНТЬЕВ

I
§ 132

Теперь нам предстоит обратиться к оппонентам рассмотренных выше прогрессивных и радикальных мыслителей и политиков, являвшимся их современниками; начнем с Михаил Никифоровича Каткова (1818—1887), публициста, защитника правительства и теократии.

В Москве в сороковые годы Катков был членом кружка Станкевича, находясь в близких отношениях с Белинским и Бакуниным и делая под покровительством Белинского первые шаги на ниве публицистики. Когда Белинский уезжал из Москвы в Петербург, Катков, Кетчер и Бакунин часть пути сопровождали его. Вскоре после этого произошел разрыв между Катковым и Бакуниным, а один раз, в доме Белинского (1840 год), у них даже дошло до рукоприкладства. В конце тридцатых годов Катков находился под влиянием Гегеля, который, однако, вскоре уступил в его мышлении место Шеллингу — позднему Шеллингу. В 1840—1841 годах Катков посещал лекции Шеллинга в Берлине. Рано, уже в 1840 году, под влиянием Шеллинга Катков принял для себя в качестве программных три уваровских слова-девиза: православие — самодержавие — народность. Вместе с тем этот честолюбивый молодой мыслитель счел возможным трактовать уваровскую программу в духе Петра. В 1840 году он писал: «Только с Петра возникла Россия»²⁸⁰, а в 1841 году выражал резкое

неприятие «старорусизма» Погодина со товарищи, защищая Европу и утверждая, что там нет упадка.

В 1845 году он стал профессором философии, но в 1850 году, в ходе последовавшей за 1848 годом реакции, потерял свое место и начал карьеру публициста. В 1851 году был назначен редактором официального периодического издания, газеты «Московские ведомости», завоевавшей впоследствии дурную славу, и оставался на этом посту до 1855 года. В 1856 году основал «Русский вестник», и вскоре под его редакцией этот журнал сделался самым авторитетным органом умеренного либерализма. В этот период Катков был страстным англоманом, приверженцем английских общественных институтов; он посетил Англию и изучал английскую конституцию; читал работы Блекстоуна и Гнейста. «Московские ведомости» стали знаменосцем конституционализма. Но эта политическая англомания Каткова уже тогда носила совершенно невинный характер, что видно, например, из его восхищения английскими *gentry*²⁸¹. К этому времени Катков стал, в сущности, консерватором, выступая в своей газете против старших славянофилов. Славянофильская теория национальности, славянофильские размышления об основах русской нации были ему неприятны. Француз, говорил он, не так носится со своей нацией, да в этом и нет необходимости, ибо, если нация здорова, она утвердит себя сама. Хомяков, конечно, придерживался иного взгляда и в подтверждение такового мог ссылаться на Клопшток, Фихте и Шиллера.

Тем не менее еще в 1858 году Катков вместе с Кошелевым организовал демонстративный сбор средств в пользу Круже, смещенного с должности цензора за свои либеральные взгляды; но после 1861 года Катков заметно поправел.

По его мнению, освобождение крестьянства и последующие реформы чрезмерно раскрепостили силы прогресса и открыли для них нежелательные пути развития. Он с негодованием отвергал присущее прогрессивно-демократическому движению отрицание принципов монархии, аристократии и централизма, считая их необходимыми для настоящего прогресса. Проблема, как он считал, состояла в том, чтобы отвести этим принципам подобающее им место и ввести их в надлежащие рамки внутри государственного организма в целом. «Интерес к свободе, — писал он в 1862 году, — составляет душу консерватизма»²⁸²; для высказываний Каткова вообще была характерна туманная и неопределенная фразеология. В его статьях можно найти места, в которых он одобряет новые реформы и говорит об их замечательной миссии. Например, от земств (принимая в данном случае идеи славянофилов) он ожидает, что они установят истинную

связь с прошлым, возродят жизнь нации в ее целостности и пробудят дремлющие в ней созидательные силы.

Он думал фактически не столько о (тогдашних!) английских джентри, сколько о русских дворянах, которых считал прирожденными вождями нации и простонародья. В своих мемуарах Михайловский рассказывает, как в 1861 году Катков обвинил Елисеева в том, что тот противопоставляет аристократию по образованию аристократии по происхождению...

В июне 1862 года Катков начал кампанию против Герцена и его «Колокола»; после польского восстания 1863 года он стал использовать в собственных целях поднявшуюся волну национал-шовинизма. Во время восстания некто Шедо-Ферротти (фон Фиркс) написал листовку, озаглавленную «Que fera-t-on de la Pologne?»²⁸³, в которой требовал, чтобы Польша, остающейся составной частью России, дали право полного самоуправления. Катков воспользовался этим текстом как предлогом для яростной атаки на поляков, и, хотя его названным оппонентом был здесь Шедо-Ферротти, своей направленностью статья была обращена против либерального министра Головнина.

Не замедлил Катков и дать отпор Чернышевскому и реалистам. Сначала он сотрудничал с Чернышевским в редколлегии «Отечественных записок»; но в 1861 году в своем журнале опубликовал антиматериалистическую работу Юркевича, а «Русский вестник» стал главным органом движения против нигилизма. Катков опубликовал «Отцов и детей» Тургенева; Достоевский, несмотря на прежнюю полемику с Катковым, издавал у него свои антинигилистические романы; Катков услужливо публиковал романы Ключникова, Крестовского, Маркевича и др. У Каткова литература стояла на службе его политических планов. И не ради литературы основал он свой журнал, а вследствие правильного осознания им политической силы литературы; ввиду преобладавших в конце николаевской эпохи условий существования литературы для человека, обладавшего такими сотрудниками, как у него (кроме уже упомянутых, назовем в их числе также Островского), не составляло труда приобрести политическое влияние. В 1862 году Ап. Григорьев в журнале Достоевского «Время»^{283а} очень правильно показал, что для Каткова литература является Гекубой и средством к достижению цели*. Наиболее однозначно позицию Каткова выражала его цензорская деятельность в качестве редактора. Публикуя тургеневских «Отцов и детей», он

* Естественно, Катков мог платить авторам больше, чем платили прогрессивные издания, — а в деньгах иногда нуждался и Тургенев!

прямо злонамеренно обошелся с образом Базарова, попросту вычеркивая все штрихи, смягчающие облик этого литературного героя.

1863 год и польское восстание создали Каткову большой авторитет в ряду консерваторов и националистов. Возобновив деятельность редактора «Московских ведомостей», он тем самым приобрел в качестве рупора собственных устремлений эту имевшую широкое хождение газету.

Программа «православие, самодержавие, народность» все более трактовалась им в духе правительства; и в 1866 году, после первого покушения на царя, он определенно занял позицию противостояния интеллигенции. В 1867 году он в следующих словах сформулировал собственное кредо: «Россия нуждается в едином государстве и сильной русской нации. Давайте создадим такую нацию на основе языка, объединяющего всех ее жителей, на основе общей веры и славянского мира. Давайте отбросим все, что служит препятствием на пути к этим целям». Единственное исключение в этой программе жесткой русификации он сделал для поляков (см. § 68).

Катков был достаточно умен, чтобы обратить внимание и на школы. Так же, как Победоносцев и граф Д. А. Толстой, он выступал за классическое образование в гимназиях и критиковал осуществленную в 1863 году реорганизацию университетов. В 1878 году московские студенты присоединились к заключенным на начальной стадии их этапирования в Сибирь и за эту мирную демонстрацию подверглись кровавой расправе со стороны охотнорядцев. На следующий же день журнал Каткова приветствовал этот патриотизм охотнорядцев.

С возрастающей энергией выступал Катков против бюрократии, казавшейся ему слишком половинчатой и слишком либеральной. Престиж его вырос, когда в 1866 году его журнал был на два месяца запрещен. В 1870 году он еще раз получил официальное предупреждение. Его в высшей степени не удовлетворяла российская дипломатия, а турецкая война и ее результаты нравились ему не больше, чем любому другому политику или участнику общественного движения. Ведение кампании на два фронта снискали Каткову большое уважение при дворе; рассказывают даже, что Александр II, который, без сомнения, не полностью солидаризировался с идеями Каткова, защитил его, сказав, что сам будет его цензором.

Наиболее существенного влияния в правительстве и при дворе Катков достиг после смерти Александра II. Диктатура Лорис-Меликова была его идеей, хотя все получилось не совсем так, как он за-

думал. Объявив покушение делом рук поляков и интеллигенции («заговором»), он дал полную свободу собственным реакционным идеям. Теперь он питал ненависть к земствам, а в экономических вопросах превратился в жесткого протекциониста. Он бросал обвинения министерствам и другим высоким государственным инстанциям и был прав — в том смысле, что их представители зачастую не имели плана работы, были бездеятельны, нерешительны и половинчаты. Катков находился в союзе с Победоносцевым. Влияние Каткова ощущалось и в управлении школами и университетами. Орест Миллер, славянофил и в то же время либеральный историк литературы, был уволен за то, что позволил себе высказать свое мнение о Каткове. Реакционный университетский устав 1884 года был по преимуществу делом его рук.

О том, каким огромным авторитетом пользовался Катков при дворе, говорит тот факт, что после его смерти вдова Каткова получила телеграмму соболезнования от самого Александра III, превозносившего его патриотизм. То, что Каткову удалось достичь столь высокого положения, считалось в определенном смысле победой журналистики, разорвавшей замкнутый круг русского двора.

Катков часто менял свои мнения, ибо был всего лишь политиком с твердым характером и определенными собственными целями. Тургенев совершенно справедливо называл его позером; того же мнения придерживались и другие публицисты, такие как Анненков и Панаев. Катков был умен и проницателен; он признавал нестабильность режима Александра II (хотя для этого и не требовалось большого ума!). Но сам Катков был не лучше. Ему не доставало тщательно разработанного консервативного мировоззрения, он служил безголовой и бессердечной реакцией и (как выражался на этот счет Соловьев) защищал Российское государство с поистине мусульманским фанатизмом. Это объясняет парадоксальность совета, данного им болгарам в правление Александра Баттенберга, когда он предложил им установить республику. Монархия, сказал он, является наилучшей формой правления для великих государств, но она не подходит для государств маленьких, ибо владыки таких государств оказываются слишком слабы для того, чтобы не подпасть под власть того или иного великого государства, а это ведет к губительным конфликтам между народом и властителем. Мнение Каткова вызвало одобрение известного полковника Комарова, и тем не менее оно дает достаточное доказательство того, что и царизм Каткова разъедался изнутри. Доводы, приводимые Катковым в пользу царизма и теократии, были взяты им у де Местра, но ему не хватало полити-

ческой последовательности этого апологета палача*. Кроме того, в молодости Катков слишком многого понабрался у Токвиля и Маколея; во Франции и в Англии их считали людьми консервативных взглядов, в России же их взгляды имели революционизирующее воздействие. В молодости Катков не напрасно переводил Шекспира и Гофмана и даже Гейне.

Его собственная нерешительность позволяла ему понять нерешительность правительства и бюрократии, а также недальновидность цензуры, которую (в петиции, направленной правительству) он обвинял в подрыве религии. Прекрасно видел он и слабость самодержцев. В преданности Каткова реакции был привкус анархизма. Это, если не ошибаюсь, понимал Герцен, подчеркивая с большим удовлетворением тот факт, что Катков навязал царизму журналистику.

В писаниях Каткова нельзя найти какой-либо определенной системы политических взглядов, не оказывал он также решающего влияния в вопросах, имеющих принципиальное значение. Как-то Михайловский остроумно назвал его *Вий* «Московских ведомостей». Вий — мифическое существо у малороссов, не способное видеть обычных событий, так как его веки достают до земли; но если эти веки открыть насильно с помощью вил, Вий видит все...

Катков постоянно колебался. Например, в шестидесятые годы он противостоял славянофилам; в 1880 году, на пушкинском юбилее, примирился с ними (по крайней мере, с Иваном Аксаковым, ибо Тургенев отвернулся от Каткова, когда тот протянул ему свой бокал); но почти сразу же после этого примирения Катков вернулся к прежней враждебности. Во время турецкой войны он был настроен антигермански; в 1882 году ему нравился Бисмарк, который, по его словам, был более русским, нежели русская дипломатия, не имевшая под собой национального основания; но начиная с 1886 года он выступал против Бисмарка и его политики, отзываясь о них в крайне резких выражениях. Аналогичным образом он сначала был против французов, а затем за французов. Будучи умеренным сторонником свободной торговли до русско-турецкой войны, после нее он превратился в протекциониста и т. п.

Катков был типичным буржуа, как о нем едко отзывались Герцен и Михайловский, — он был своего рода выскочкой, который навязывается сильным мира сего, который хочет и должен им импони-

* Вскоре после смерти Каткова «Русский вестник» (1889) писал о теократической политике де Местра, пытаясь целиком применить ее к российским условиям.

ровать, но в то же время оказывает им услуги. В самом начале карьеры он писал Краевскому: «Maximum моей амбиции — попасть к какому-нибудь тузу или тузику в особые поручения <...>»²⁸⁴.

Не думаю, что я недооцениваю Каткова или не воздаю ему должного, отказываясь усмотреть в его бесчисленных статьях и заметках какую бы то ни было философию истории или тем более философию религии (в 1852 году он написал «Очерки древнейшего периода греческой философии» для сборника статей, составленного его другом П. М. Леонтьевым)²⁸⁵. В начале семидесятых годов А. С. Суворин, редактор «Нового времени», говорил о Каткове, [К. Н.] Леонтьеве и пр. как об активных эксплуататорах доверчивости и глупости. Впоследствии Суворин переменял свою точку зрения по этому, как и по другим, вопросам; тем не менее в некрологе, опубликованном в «Новом времени» 9 августа 1887 года, через 8 дней после смерти Каткова, Суворин писал: «Он пытался иногда сформулировать свои воззрения, но в этом случае воззрения его не выходили из области красноречивой софистики». Можно добавить, что «Новое время» само было специалистом по такого рода журналистике.

§ 133

Говоря о журналистике теократического толка, мы должны представить Константина Петровича Победоносцева (1827—1907), защищавшего теократию с точки зрения государственоведения.

«Приносящий победу» — таково приблизительное значение фамилии человека, мнения которого на протяжении десятилетий являлись преобладающими во влиятельных российских властных сферах, человека, против которого как совиновника жалкого положения в стране было направлено возмущение российской молодежи и интеллигенции, выразившееся в отчаянном покушении [на царя]. «Приносящий победу» — прекрасная рекомендация в стране суеверий, захвативших и придворные круги. Правда, многие в России переименовывали его в *Бедоносцева* или *Доносцева*²⁸⁶. Всякому, кто хочет получить представление о том, что происходило в России при Александре III и Николае II, следует познакомиться с духовными, научными и журналистскими сторонами личности Победоносцева. Его деятельность была обширной и злободневной. В дополнение к сборникам юридических материалов он издавал учебники по праву (самым важным из которых был учебник по гражданскому праву) и

множество публицистических работ. В 1896 году появился сборник статей под заголовком «Московский сборник», в котором Победоносцев изложил свои политические и религиозные убеждения. Книга выдержала несколько изданий.

Одного заголовка «Московский сборник» достаточно для проницательного читателя, чтобы понять, что автор его, несмотря на то что он занимал должность в Петербурге, чувствовал и считал себя москвичом, — для Победоносцева Москва была Третьим Римом истинного христианства, идеальной столицей истинного россиянина. Родившись в Москве, там же он стал профессором гражданского права и судопроизводства и в этом качестве — учителем права великих князей. В 1880 году, при Лорис-Меликове, учитель Александра II был назначен обер-прокурором Святейшего Синода и находился в этой должности до 1905 года.

Официальное положение обер-прокурора придавало его мнениям огромный вес, который стойко ощущался в России с восшествия на трон Александра III. Либеральная или полулиберальная система Лорис-Меликова была заменена клерикальной системой Победоносцева и, несмотря на 1905 и 1906 годы, эта система и поныне (1913) доминирует в Петербурге*.

Победоносцев был москвичом и хотел им оставаться. Это значит, что своих интеллектуальных предшественников он искал среди московских славянофилов, и прежде всего славянофильских почитателей Древней Руси. Его фундаментальные философские принципы, несомненно, напоминают принципы вождей славянофильства — то Киреевского, то Константина Аксакова, то Самарина с Хомяковым; но образы этих выдающихся мыслителей бледнеют перед образом Погодина и Каткова, который гораздо отчетливей выступает перед нами на страницах «Московского сборника». Разумеется, не образ молодого, либерального, Каткова, а образ советника Александра III. Покушение на Александра II привело к власти Каткова и Победоносцева. В нигилизме и революционном терроризме Победоносцев усмотрел философию истории, составляющую полный антитезис основам его собственного мировоззрения, согласно которому только старорусская культура, полностью противопоставленная культуре Запада, способна стать единственно верной основой для истинно русской политики. Отношение России с Европой напоминает отношение дня и ночи, света и тьмы, Ормузда и Аримана²⁸⁷; Россия — социальный порядок, Европа — анархия; Россия — жизнь, Евро-

па — смерть, смерть индивида и нации в целом, смерть и моральная, и физическая.

И наконец, резко искажив славянофильскую философию истории, Победоносцев назвал в качестве главной болезни Европы и либерализма (включая российский либерализм при Александре II) рационализм. Свою мысль он выражает различным образом. Иногда он отвергает логику с ее силлогизмом; иногда осуждает логический формализм или критику и критицизм. В противовес им он превозносит жизнь с ее непосредственными потребностями, уповая на непосредственное восприятие, горячее чувство и опыт. Таким образом, он вполне в духе столь многих ультрамодернистов проявил себя как руссоист. Победоносцев тоже прошел школу Руссо и, подобно столь многим романтикам, отвергал науку, философию и цивилизацию. Однако он возвращается не в естественное состояние, а в допетровский «Третий Рим» с его византийским православием и философией отцов церкви. Эта философия характеризуется мистицизмом и полным отсутствием рационализма. Победоносцев полностью воспринял мистическую психологию славянофилов, но, будучи государственным мужем и церковником, извлекает из нее политические выводы. Так мистический последователь Христа (Победоносцев перевел «Imitatio»²⁸⁸) превратился в «Великого инквизитора» Достоевского.

Согласно этой православной русской теории познания, только глупец может стремиться к ясному мышлению обо всем. Наиболее ценные и необходимые для жизни идеи сокрыты в глубинах души, в мистическом полумраке. Величайшие мысли туманны. Основная масса населения, естественно, находится во власти *vis inertiae*²⁸⁹, но эту инерцию нельзя смешивать с некультурностью и грубостью, ибо она представляет собой естественную и здоровую боязнь логического мышления, стремительного современного прогресса. Народ доверяет традиции, не придуманной, а порожденной самой жизнью; история, и только история, — а не естественное право — является желанным и необходимым авторитетом для человечества. Верующая душа истинного русского, не испорченного логикой, принимает этот авторитет как нечто само собой разумеющееся; народ чувствует непосредственно душой и воспринимает абсолютную истину художественным образом через веру. В народных сказаниях эта абсолютная истина находит художественное воплощение, ибо сказание есть история всего народа. А история — самый достойный доверия авторитет. Абсолютная истина — это истина религиозная; но воплощением абсолютной истины является не абстрактная религия, а русская церковь. Эту истину без какой бы то ни было логики и фи-

* Написано до революции 1917 г. (примечание ко 2-му изданию).

лософии несет необразованной массе русского народа церковная служба. Русская церковь обладает абсолютной истиной, она сама есть абсолютная истина, и поэтому русский народ обладает этой истиной и сам является этой истиной. Потребностям различных наций соответствуют различные церкви, у русских своя церковь. Верующий никогда не признает иноземного учения, наоборот, при необходимости будет насильно навязывать другим собственную веру.

Как мы видим, мистицизм Иоанна Дамаскина (бывшего излюбленным славянофилами отцом церкви) превратился в православное иезуитство. Если у каждого народа собственная религия и нация, почему же в России с живущими в ней миллионами поляков, немцев, финнов, шведов и т. д. должна быть только одна церковь и одна признанная нация? «Европейцы» — это нечто совсем иное; русская церковь и русский народ обладают абсолютной истиной и сами являются этой истиной — и этого достаточно!²⁹⁰

Из рационализма, этого первородного греха Европы, логически вытекает второй грех — вера в совершенство естественного человека. Между тем Победоносцев учит, что человек по природе своей греховен и полон злобы, и из этого делает вывод, что демократия во всех ее формах есть зло. На парламентаризм и представительственную систему правления Победоносцев нападает с ожесточенной насмешкой и издевкой, видя в парламентаризме лишь «великую лож нашего времени»²⁹¹. Свобода, равенство и братство суть пустые фразы и идолы. Ни один честный человек, ни один человек, обладающий чувством долга, не примет современной избирательной системы с ее всеобщим избирательным правом. Победоносцев поносит адвокатов, этих современных софистов и логомахов²⁹², держащих массы на поводу, в не меньшей степени противится он демагогии суда присяжных. Ему отвратительна газетная пресса, он отказывает ей в роли выразителя общественного мнения, ибо пресса также является одним из наиболее лживых институтов нашего времени. Это, конечно, относилось не к газете Каткова, а лишь к печатным органам нигилистов, социалистов и либералов.

Победоносцев считал, что частые самоубийства являются доказательством того, что современная жизнь стала крайне неестественной, бесчувственной и фальшивой. Старые, проверенные устои общественной и семейной жизни исчезли, и их место занял эгоизм, следствие безудержного индивидуализма и субъективизма. Человек, не находящий поддержки за пределами собственного «я», человек, не обладающий не зависящими от этого «я» нравственными нормами, которые служили бы ему руководством в жизни, бежит от жизни и уничтожает самого себя. Даже лучшие из людей, люди с высокими

идеалами, не выдерживают давления ложного окружения, осознают тщетность своих идеалов, не подкрепленных верой.

Здесь мы имеем удивительный *mixtum compositum*²⁹³ истины и лжи, с характерным переплетением дальновидности и близорукости. Газетная пресса — зло, а сам Победоносцев является писателем и журналистом; народные массы на поводу у адвокатов, и в то же время эти самые массы выражают абсолютную истину, когда со всей своей некультурностью и падкостью на предвзвешенности они простираются перед православным алтарем! *Vox populi, vox Dei*²⁹⁴, если только *populus* признает православную веру; но тот же самый *populus* есть *vox diaboli*²⁹⁵, если он требует парламента и избирательного права! Так мстит мистицизм отцов церкви Победоносцеву, его философии и политике. Он достаточно образован для того, чтобы понимать, насколько суеверны и некультурны массы и русское духовенство; он признает этот факт; но мистицизм мешает ему видеть положение четко, отличать истинную религию от суеверия, отказываться от суеверий в интересах истинной религии. Таким образом, Победоносцев не только считал суеверие чем-то «несущественным», но даже видел в религиозном чувстве народа нечто «таинственное». Эта таинственность производила на его душу такое сильное впечатление, что он объявил начальное обучение народа делом ненужным и вредным, ибо оно сводится к рационализму, к логике, а логика — дело рук дьявола. «Распространение народного образования наносит абсолютный вред»²⁹⁶.

Для России это была роковая софистика и половинчатая логика! Человек по природе греховен и зол; следовательно, направлять массы должен Святейший Синод, стоящий на службе самодержавия. Люди по природе греховны и злы — кроме обер-прокурора Святейшего Синода и всех великих и малых самодержцев? Цивилизация — это гибель; но современные ружья, заряжающиеся с казенной части, новые пушки, железные дороги, телеграфы и другие практические достижения «логики» и логических наук в Европе должны тем не менее быть поставлены на службу русского православного самодержавия! Как и все реакционеры, Победоносцев и сам был заражен худосочием мысли — в любом случае, он настолько непоследователен, что принимает плоды европейской цивилизации, не предвидя того, что неизбежным следствием этого будет расшатывание устоев его старорусского мировоззрения и постепенное разрушение их. В этом великая ложь русской реакции: тот, кто пользуется локомотивами, пушками, телеграфом и телефонами, может сколько угодно запрещать логику и философию, но толку в том запрете не будет, ибо он вынужден будет преподавать математику и естествознание, а

это вновь вернет логике и философии их почетное место — пусть даже окольными путями. Николай I с полной серьезностью запретил преподавание философии в университетах, но этот запрет не сработал — наоборот, русская мысль более решительно склонялась в сторону натурализма, и даже материализма. Русское самодержавие нуждается в армии чиновников, а они должны быть образованными людьми. Если бы даже в качестве учебника по юриспруденции разрешили пользоваться исключительно книгой Победоносцева, они не смогли бы понять его без обширной предварительной подготовки. Да и сам Победоносцев является, хотя и неосознанно, решительным сторонником экономического материализма, ибо он учит, что право есть не что иное, как формальное закрепление отношений, порожденных жизнью и экономическими условиями. Следовательно, нельзя обойтись без политической экономии. Бюрократия самодержца не может в своих действиях исходить исключительно из учения Иоанна Дамаскина и авторитета сказаний. Это понял Катков, когда обратил свою кампанию не только против студентов, но и против российской бюрократии.

Само собой разумеется, мы во многом можем согласиться с Победоносцевым, осуждающим изъяны нашей цивилизации и наших политических институтов. Например, кто стал бы возражать против сказанного обер-прокурором по поводу демагогии? Кого способен полностью удовлетворить парламентаризм в том виде, в каком он существует, например, в Австрии? Удовлетворяла ли парламентская форма правления Карлейля, чьим прилежным учеником был Победоносцев? Более того, разве анархисты не отвергают парламентаризма? Ряд прекрасных европейских теоретиков и практиков многое оценивали подобно Победоносцеву. Но большое различие состоит в том, что мы в Европе уже обладаем некоторым опытом парламентского правления и демократии, следовательно, критика этих институтов является для нас не только правом, но и обязанностью, ибо делать это — значит осуществлять демократию. Но россиянин, вылавливающий из западной литературы доводы против парламента, демократии и прессы — с тем чтобы заставить эти доводы работать на собственную абсолютистскую систему, — неизменно внушает подозрение. Бесспорно, к разряду великой лжи нашей эпохи относится демагогия (а не парламентаризм сам по себе!). Но выступать в современную эпоху в защиту самодержавного абсолютизма, в том числе в России, пытаться найти историко-философские и даже религиозные доводы в пользу этого режима, в то время как всему миру видна его недееспособность, — что это для образованного человека, как не литературное преступление? Победоносцев был заклятым врагом

Запада, но именно с Запада он набирался образованности, а вместе с ней и своих антилиберальных и антидемократических аргументов.

При изложении взглядов Победоносцева нельзя обойти вопрос о взаимоотношениях государства и церкви. Победоносцев имел возможность высказаться по этому вопросу не только как преподаватель государственного права, но и прежде всего как обер-прокурор. Он критикует различные предпринимавшиеся в Европе попытки решения данного вопроса, отвергая их все. В системе католицизма, говорит он, государство находится под контролем церкви. Более или менее либеральная система, складывавшаяся начиная с XVIII века, дававшая равные права всем конфессиям, устанавливавшая независимость государства от церкви, утверждавшая свободную церковь в свободном государстве, являла собой туманные полумеры и не может быть эффективно воплощена в жизнь. Церковь в силу своей учительской миссии не может отказаться от функции нравственного наставления граждан; отделение государства от церкви фактически невозможно: «...государство безверное есть не что иное, как утопия, невозможная к осуществлению, ибо безверие есть прямое отрицание государства»^{*297}.

Ввиду прочной приверженности Победоносцева теории гармонии между государством и церковью для него является само собой разумеющимся, что в России с ее различием церквей православная церковь должна быть церковью государственной. «Государство признает одно вероисповедание из числа всех истинным вероисповеданием и одну церковь исключительно поддерживает и покровительствует, к предосуждению всех остальных церквей и вероисповеданий»²⁹⁸.

В этом же духе обращался Победоносцев, как обер-прокурор Святейшего Синода, со староверами, сектантами, будучи особо крут в отношении к шундистам.

Когда вышел апрельский декрет 1905 года о веротерпимости, последовавший за октябрьским манифестом того же года, духовенство потребовало от Святейшего Синода созыва Собора для пересмотра существующих отношений между церковью и государством. Победоносцев разослал главам епархий вопросник, в котором, однако, ничего не говорилось о щекотливой проблеме взаимоотношений церкви и государства. Несмотря на собственные славянофильские

* Необходимо обратить внимание на софистический характер рассуждений Победоносцева. О европейских государствах он вправе утверждать лишь то, что они «нецерковные», но он без всяких оговорок употребляет слово «безверное», которое может означать «лишенный веры» и «неверующий», без церемоний — в значении «неверие».

взгляды, Победоносцев внезапно превратился в поборника петровской церковной реформы и неканонически основанного Синода...

По мнению Победоносцева, полную гармонию церкви и государства можно осуществить в условиях ничем не смягченного абсолютизма. Он оставался самым решительным противником не только религиозных, но и политических реформ. Когда при администрации Святополка-Мирского обсуждался вопрос о политических реформах, Победоносцев, выступая от имени религии, отрицал право царя каким бы то ни было образом ограничивать власть, дарованную от Бога... Аналогичного мнения придерживались церковные политики времен старой Москвы.

Говорят, что уже в 1906 году Победоносцев разработал проект создания из духовенства, в противовес Думе, клерикальной правительственной партии, и выборы в Четвертую Думу определенно стали реализацией этого плана.

Тем не менее Победоносцев не был ни в коей мере оригинальным. Его «Московский сборник» не более чем компиляция хорошо известных идей многочисленных европейских и русских консерваторов и реакционеров. Так, например, большинство мыслей Победоносцева можно найти у Ле Пле. Победоносцев оказал сердечный прием этому католику, советнику Наполеона III. Но Ле Пле был во Франции лишь одним из многих противников демократии и революции, оказавших влияние на русских политиков и теоретиков, самым же влиятельным был, как мы знаем, де Местр.

Я упомянул русских предшественников и учителей Победоносцева, но к этому списку следует прибавить еще одно имя, имя Леонтьева, о котором пойдет речь в следующем параграфе. Почти что все идеи Победоносцева мы обнаружим у Леонтьева в не меньшей мере, чем у Ле Пле, и, возможно, первый из них сильнее всего воздействовал на образ мысли Победоносцева. Но у обер-прокурора идеям Леонтьева было придано русское канцелярское звучание. Идеи Леонтьева завели самого его в монастырь, прочь от мира. Победоносцев же с этими идеями греется в лучах славы при дворе Александра III и Николая II. Леонтьев настаивал на необходимости совершения великих, смертоносных деяний; Победоносцев (судя по лондонскому отчету о царском декрете от 26 января 1905 года) просил о переводе его во второй класс чиновничьей иерархии и удостоился привилегии носить добавочную кайму на брюках своей парадной формы, приравняющую его к министру...

Все эти факты не располагают к тому, чтобы проводить сравнение между Победоносцевым и Толстым, и все же официальные и личные взаимоотношения между обер-прокурором и Толстым де-

лают такое сравнение неизбежным. В 1900 году, несколько преждевременно, Победоносцев отказал Толстому в праве церковного погребения, а в 1901 году именно он отлучил Толстого от церкви. Сравнение Победоносцева с Толстым выглядит в высшей степени странным, и все же уйти от него невозможно! Оба этих человека демонстрировали равное неприятие цивилизации, науки и философии; для обоих альфой и омегой всяческих устремлений была религия. Оценка Толстым парламента, демократии и многих других институтов была весьма сродни отношению к ним Победоносцева. Однако огромное различие между ними состояло в том, что Толстой желал рациональной религии, а Победоносцев — мистической и прямотаки иррациональной. В этом вопросе оппонент Толстого находился в центре большого мистического движения, охватившего значительную часть русской интеллигенции в конце прошлого века, движения, величайшим пророком которого был Достоевский. Победоносцев тоже учился у Достоевского, находясь с ним в личных отношениях. Победоносцев и Толстой! Для Толстого религия была мировой проблемой и одновременно вопросом жизни и смерти. Для Победоносцева религия была средством осуществления государственных и политических махинаций.

После смерти Александра II Толстой послал Победоносцеву для вручения Александру III прочувствованное письмо с прошением о прощении участников покушения. Победоносцев оставил это письмо у себя и не отвечал на него до тех пор, пока не свершилась казнь осужденных. Тогда он, поддерживавший высшую меру наказания, написал следующее: «...наш Христос — не ваш Христос. Своего я знаю мужем силы и истины, исцеляющим расслабленных, а в вашем показались мне черты расслабленного, который требует исцеления»²⁹⁹.

Цензура Победоносцева распространялась, помимо Толстого, на других писателей и людей искусства. На память приходит намерение обер-прокурора запретить картину Поленова, изображавшую Христа и блудницу. Царю, однако, картина понравилась, и он купил ее.

Некоторый интерес может представлять рассмотрение идей Победоносцева относительно внешней политики. Его чувства к Франции, например, были намного более сдержанными, чем у большинства шовинистов, сторонников русско-французского альянса; не испытывал он особой любви и к Австрии; ни в коей мере не тяготел к славянам, особенно неприятны ему были либеральные чехи. Но он с удовольствием читал описание путешествия, автором которого был Вратислав из Митровиц, чешский дворянин, посетивший в 1591 году Константинополь в качестве члена посольства Рудольфа II. Победоносцев перевел эту книгу — очевидно, ему доставляли удовольствие сообщения христианина о житье-бытье турок.

Резюмирую. При всей своей враждебности к отрицанию Победоносцев в конце концов оказался негативистом; он отрицал Запад. Но это отрицание было слабым и половинчатым; он расправляется с Сатаной с помощью самого Сатаны; устои его теократического православия поддерживались европейскими авторитетами, которых он приспособлял в своих целях; автор «Imitatio Christi», де Местр, Эмерсон, Спенсер, Карлейль, Гете и т. д. — вот те кирпичи, что положил в основание своего схоластического здания придворный юрист. Постоянно взывая к единообразию, сам он проявлял отвратительную разномыслию. Но это же можно сказать о любой теологической и теократической апологии. И не только русской — было издано два немецких перевода «Московского сборника», оба под эгидой протестантов, и издатели были в восторге от русского обскурантиста.

Победоносцева превозносили за его добродушные и обаятельные манеры. Мы помним, что некоторые инквизиторы со слезами на глазах приговаривали свои жертвы к смерти, и можем напомнить, что «обаятельный» Победоносцев был преданным союзником таких людей, как Плеве, великих князей Владимира и Александра и руководителей «черной сотни».

В написанной Эйлером Модом биографии Толстого³⁰⁰ рассказывается о том, что в 1901 году, когда Толстой после отлучения его от церкви заболел, Победоносцев послал к нему священника, чтобы тот объявил впоследствии, что Толстой ему исповедовался. Я не проверял достоверности этого эпизода, но он выглядит вполне возможным, ибо Победоносцев был настоящим иезуитом.

Характерны его заявления, сделанные для Европы и в Европе (см. различные интервью, статьи и пр.). Он расточает комплименты Европе, заявляет, что в России существует полная свобода совести; факты, противоречащие этому, он попросту отрицает. Полная свобода совести! Почему же тогда с церковной политикой Победоносцева не соглашался архиепископ Антоний? А Витте не менее, чем Антоний, был настроен против Победоносцева (см. § 188).

§ 134

Совершенно иной тип защитника теократии являет Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891).

В Крымскую войну Леонтьев работал военным врачом, а затем практиковал дома в деревне. Через некоторое время, поступив

на службу в департамент иностранных дел, провел 1863—1870 годы в различных городах европейской Турции в качестве консула. В этот период и произошел его поворот к православию. Выйдя в отставку, он жил некоторое время на горе Афон (1870—1871 годы). Затем вернулся в Россию и впоследствии служил штатным сотрудником официальной газеты в Варшаве (1880 год), после чего стал цензором в Москве. Однако в 1887 году окончательно оставил мирскую жизнь и поселился в монастыре Оптиной Пустыни, где в свое время нередкими гостями были Киреевский и Достоевский. Он был тайно пострижен в монахи, а в 1891 году скончался в Троице-Сергиевой лавре, что вблизи Москвы.

Дебютировал Леонтьев как беллетрист в либеральных периодических изданиях. После покаяния он осудил свою деятельность и сделал это с еще большей суровостью, чем Толстой в отношении своих сочинений. Леонтьев обвинял себя в том, что в своем языческом, дьявольском и совершенно аморальном творчестве руководствовался примером Жорж Санд, а в вопросах стиля подражал Тургеневу...

Тем не менее после покаяния он написал очерки о христианской жизни в Турции (получившие положительный отзыв, среди прочих, со стороны Толстого), ряд коротких рассказов, роман и литературно-критические статьи*.

Леонтьев безоговорочно принимал церковное православие и его учение. Под православием он понимал византийскую традицию, ту первоначальную греческую церковность, которая стала законом для русской церкви. Византийская традиция сводилась для него к своеобразной византийской культуре. В политическом плане система и принципы последней характеризовались соединением самодержавия и аристократии; в религиозном плане — истинным христианством в отличие от западных церквей и сект; в нравственном плане — нежеланием придавать большую ценность человеческой индивидуальности, что составляло доминирующую черту германского феодализма, так что земное счастье и посясторонняя жизнь осуждались с позиций ригористического христианского идеала, с презрением относящегося ко всему мирскому. Далее, византийская традиция от-

* Его статьи, написанные в 1873—1883 годах, были изданы в двух томах (в 1885—1886 годах) под заголовком «Восток, Россия и славянство». Примечательна к тому же работа «Отец Климент Зедегольм» (1879), биография одного из его друзей, монаха из Прибалтики. Можно также упомянуть литературно-критические статьи, посвященные Толстому³⁰¹ и другим писателям.

рицала надежду на всеобщее благосостояние народа; ее основная идея резко отличалась от идеи всечеловечности, всеобщего равенства, всеобщей свободы, всеобщего совершенства и всеобщего довольства. Художественно и эстетически византизм отчетливо проявился в своих архитектурных и других творениях.

Такова была концепция христианства, сформулированная Леонтьевым в 1876 году. В своих сочинениях он продолжал развивать и защищать принципы монашеской религиозности, которые начал исповедовать со времени пребывания на горе Афон и которые начал применять к существующим условиям, прежде всего в сфере противостояния оппозиционным и революционным течениям в литературе и политике.

«Истинное христианство» Леонтьева было христианством крестьян, монахов и монахинь, а вовсе не тем христианством à l'eau de rose³⁰², которое вечно щебечет о любви и всем прочем. Для Леонтьева любовь к человечеству является нехристианской, будучи идолизацией человека. Основанием истинной религии он считал страх, страх перед Богом, страх перед наказанием на том и этом свете. Человек греховен по своей природе, а следовательно, греховны по своей сущности мир и вся жизнь на земле. Истинная жизнь христианина протекает не в этом мире, а на небесах. Истинный (православный) христианин презирает плоть и объявляет злом всю природу, все естественные наклонности и разум; истинный христианин отвергает мир, как отвергли его аскеты православной церкви. «Подобные воззрения, — писал Леонтьев, — получил я от православной церкви и ее монастырей — лишь в них можно отыскать истину»³⁰³.

Бог проклял мир; всему сущему предстоит погибнуть. Выводы Леонтьева тождественны выводам Мефистофеля. Невозможно отрицать красоту земного, и истина земной жизни заключена в эстетике; но христианство противоречит эстетике, а истинный христианин должен утверждать христианство вопреки этой истине.

Бог и мир противоположны друг другу. «Мы должны насильно верить в Бога»... «Признание Бога Богом любви является ложью»³⁰⁴. Для Леонтьева религия была далеко не всегда утешением. Зачастую, говорил он, религия ложится тяжким бременем, но истинный верующий не захочет освободиться от этого бремени...

Религия страха, изображающая Бога всемогущим и могущественным Иеговой, логически и фактически осуществляется на земле властителем, помазанником Иеговы. Этот властитель должен быть истинным воплощением не милосердного Бога; он должен быть

земным Богом; единственным истинно христианским государством является абсолютистско-самодержавное государство.

Христианское общество — это теократия, самодержец — десница Божья: деспотизм был и остается необходимым; для того чтобы существовало организованное общество, человеческие массы нужно держать в железной узде.

Царь есть высшая священная власть; все, что он делает, является благим и законным; о поступках его нельзя судить по их результатам. Любой, кто этого не понимает, даже если он — прекрасный человек, не является истинным христианином, истинным русским.

Леонтьев приветствовал манифест Александра III, возвышавший принцип самодержавия, ибо Леонтьев не боялся быть прозванным реакционером. Россия нуждается в реакции, нуждается в насильственных мерах. Разумно примененное насилие является собой благо; русский крестьянин любит твердую руку. Истинный христианин хранит дух смирения и покорно склоняется перед верховной волей царя.

Мистицизм — это истинное знание Бога; мистицизм — истинная наука. Мирская наука осуждается Леонтьевым, так как она ищет пользы, а не Бога и жизни вечной. Леонтьев решительно выступает против утилитаризма и эвдемонизма. Для того чтобы стать истинным христианином, человек не нуждается в современной науке, современной технике, современных учреждениях. Крестьянин, верящий в то, что мир держится на трех китах, не опасен; неграмотность — благо для России; «мы должны изо всех сил бороться против народного образования»³⁰⁵. Это интеллигенция должна учиться у крестьянина, а не наоборот. Для этого необязательно любить народ; недостаточно также любить его в национальном, эстетическом (его стиль) отношении, но в принципиальных вопросах мы должны быть заодно с народом.

С этой позиции афонского монаха Леонтьев судит о мире и его истории, в частности о взаимоотношениях России и Европы. Россия обладает ценностью лишь постольку, поскольку она поддерживает жизнь в византийских принципах; Европа скатывается к духовному и физическому распаду, потому что предала эти принципы; в России также следует искоренить все европейское.

Леонтьевская философия истории проста. Человечество и его отдельные составляющие (нации) проходят через три исторические стадии: детство, зрелость и старость. На первой стадии преобладает примитивная простота; за этим следует сложная организация и дифференциация периода расцвета, который, в свою очередь, за-

канчивается уравновешенной простотой. В Европе воплощением детства и простоты стали германцы эпохи переселения народов. В средние века Европа достигает расцвета и демонстрирует наивысшее развитие сил. Начиная с XVIII века, со времени Просвещения и Французской революции, Европа движется к своей могиле; во имя демократического равенства либерализм (эта новая религия буржуазии) стирает все естественные различия, благодаря которым живы нации. Этот закон эволюции мыслится Леонтьевым как биологический. Славянофильскую философию истории Киреевского, противопоставившего Россию и Европу, он считает положительно смешной и наивной. Упадок Европы, говорит он, есть естественный упадок организма.

Но если так, то не должны ли мы рассматривать предосудительные воззрения, исповедуемые либерализмом, как следствие, а не как причину упадка? В любом случае леонтьевская теория видит в естественном законе эволюции нечто совершенно иное, нежели прогресс, исповедуемый европейскими философами и их русскими подражателями. Как бы там ни было, Леонтьев с некоторой тревогой заглядывает в будущее России, будучи охвачен сомнениями: не предстоит ли погибнуть и ей — в соответствии с законом эволюции и несмотря на ее византийскую традицию? Мысль о том, что Россия все еще молода, не кажется ему утешительной, поскольку его стране фактически уже тысяча лет. Петр и его последователи ввели в России подозрительно много европейских институтов и европейского просвещения. Как в такой ситуации сохранить Россию? С беспощадной последовательностью Леонтьев приходит к выводу, что Россия в отличие от Европы должна остановиться в своем развитии; Россия должна быть «заморожена»³⁰⁶, чтобы избежать «жизни», ибо все живое должно умереть. Россию, следовательно, нужно защитить от ее главного врага, европейского прогресса; Россия не должна оказаться во власти эгалитарного либерализма. Леонтьев скорее согласился бы на социализм, нежели на либерализм, ибо в социализме присутствуют элементы дисциплины и организации. Либерализм воплощает для него отрицание, возведенное в принцип; либерализм — это распад, ибо он желает выравнить и уничтожить естественное неравенство. Леонтьев верит в то, что в цивилизованных странах неизбежно осуществится социализм, а в России сохранится традиционное неравенство. Он сожалеет, что в 1861 году пала «каменная стена» [сословных] привилегий. Старая аристократия вместе с царем составляла и составляет Богом данный авторитет, ее набожность была образцовой; во времена крепостного права крестьянин так же исправно соблюдал предписанные церковью посты.

Леонтьев явно ощущает нежелательные последствия своего закона эволюции. Он желал бы поэтому задержать Россию на второй стадии развития, а для этого требуется, чтобы к либерализму были применены «ежовые рукавицы» абсолютизма. Либерализм, который, по мнению Леонтьева, осуществлял разрушение Европы, рассматривался им во всех его формах и степенях с крайней враждебностью; каждого либерала он считал наполовину нигилистом; наиболее опасны те, кто распространяет свое учение под прикрытием военной формы, профессорской кафедры, судейской скамьи или газетной редакции.

Леонтьев желал бы, чтобы полиция, дабы обезвредить либералов, могла читать потаенные мысли людей. Его не смущает прозвище реакционера, и он защищает доносчиков. «Пора бы перестать, — говорил он, — придавать слову *доносчик* уничижительный смысл...»³⁰⁷ «Политика — не этика»³⁰⁸.

Очевидны колебания Леонтьева между чисто биологическим законом эволюции и социально-историческим законом при рассмотрении проблемы детерминизма и свободы. Смеясь над славянофилами, как над детьми, он в то же время не мог полностью освободиться от влияния их идей. До покаяния Леонтьев основывал свои идеи на теории Данилевского, на его принципах политики для России; идеи «России и Европы» в определенной мере продолжали оказывать на него воздействие и в дальнейшем, хотя основным требованиям Данилевского и старшего поколения славянофилов он стал придавать иное значение. Ошибкой славянофилов он считал недостаточно органичное соединение ими национальности с религией и церковью. Он явно выражал свое согласие с формулировкой Кошелева: «Без православия наша нация превращается во вздор»³⁰⁹. Поэтому он отказался от идеи национальной принадлежности, считая, что, в сущности, она проистекает из либеральной и космополитической демократии и является орудием осуществления всеобщей революции. Одна из его статей называется «Племенная политика как орудие всемирной революции». Главной слабостью российской политики он считает ее национализм. Правда, под национальностью он подразумевает политическую нацию, то есть национальную политику. Поэтому Леонтьев придерживается только религии. С этой точки зрения славизм как принцип есть ничто или, во всяком случае, некий сфинкс, загадка по сравнению с византийской традицией. Славизм как идея туманен и незрел. Конечно, существует славянский мир, неорганизованное скопище отдельных славянских народов. Существуют также панславистские притязания; но панславизм, именно в силу своего националистического характера, вступает в

конфликт с византийской традицией, а значит, и с истинным русизмом. Панславизм есть «утилитарный и либеральный» идеал и должен, как таковой, быть отвергнут; русская политика должна ставить перед собой цель защиты Австрии, ибо Австрия представляет собой «драгоценный нам карантин от чехов и других уже слишком “европейских” славян»³¹⁰. Византийская традиция — это основа, нервная система России, а в славянах-католиках и славянах-протестантах нам нет нужды. Леонтьева беспокоила аннексия византийской Россией католической Польши, тревожили его также и все приграничные нерусские и неvizантийские земли. Объединение славян — миссия России, как ее понимали славянофилы, — представлялась Леонтьеву роковой и трудной задачей.

Вспомним, что думал о панславизме царь Николай, а также то, что леонтьевскую политику в отношении Австрии Николай осуществлял еще до Леонтьева.

В настоящее время, говорил Леонтьев, России следует руководствоваться старым девизом: «Divide et impera»³¹¹ — и в первую очередь на Балканах. Политическая раздробленность Балкан нам выгодна, России должна поддерживать лишь церковное объединение; парламенты балканских государств губительны. Южнославянская буржуазия уже заражена европейским либерализмом, и лишь турецкое владычество спасло балканские государства от их разложения европейским либерализмом. У русских, говорит Леонтьев, мало общего с другими славянами; по своей природе они ближе к азиатам, к туркам и татарам, нежели к южным и западным славянам; они ленивей, более фаталистичны, более покорны властям, более добродушны, более беззаботны, смелы, непоследовательны и более предрасположены к религиозному мистицизму, чем сербы, болгары, чехи и хорваты. В своих рассказах, описывающих жизнь балканских народов, Леонтьев с большой симпатией углубляется в изучение характера турок и их качеств, как хороших, так и плохих.

Леонтьев согласен с народниками и славянофилами в том, что русский мир представляет собой институт, достойный того, чтобы быть приобщенным к византийской традиции.

Леонтьев одобряет аннексию Россией азиатских стран, еще не зараженных европейским духом. Его не пугают расовые, языковые и даже религиозные различия, ибо, как мы уже знаем, он считал, что они поддерживают жизнь в обществе, составляют ее содержание и к тому же укрепляют автократию.

Что касается Балканского полуострова, то Леонтьев, подобно славянофилам и Достоевскому, желал прежде всего занять Константинополь — не из националистических соображений, а ради воз-

рождения Восточной Римской империи. В своей приверженности Византии он был настолько последователен, что в церковном споре между болгарами и греками принял сторону греков. Как абсолютист, он последовательно защищал аристократию и осуждал либеральную демократию, приветствуя не только венгерскую, но и турецкую аристократию, а также немецкую аристократию прибалтийских губерний. Он считал, что бароны Прибалтики более нужны России, чем латыши и литовцы. Леонтьев был настолько логичен в применении своих принципов, что и в случае гражданской войны в Америке его симпатии были на стороне южных плантаторов-рабовладельцев. Вспоминая об этом позднее, он все еще сожалел, что Россия поддерживала Север против Юга.

§ 135

Образ мыслей и литературный стиль Леонтьева во многих отношениях напоминают таковые Гамана и Карлейля, а также де Местра и подобных ему авторов; что же до доктринальной стороны, то здесь нам следует вспомнить Тертуллиана и его «credo quia absurdum»³¹². Ибо Леонтьев может и способен верить только в абсурдное.

Религия для него существует только как мистицизм, фактически он цепляется за теологию и схоластику. Будучи заклятым врагом революционных реалистов и нигилистов, он сам был упрямым реалистом и нигилистом. Желая позитивно ясной и определенной религии, он твердо держится за то, как она практически осуществлялась на Афоне и в русских монастырях. Он уповает на ритуалы (говоря о «ритуально-мистической» религии), на монастыри, на монахов, на видимую церковь с ее учениями, с ее религиозной практикой. «Любите прежде всего Церковь»³¹³, не человечество, не ближнего. Истинно христианская любовь — это любовь к церкви. Церковь учит нас познавать Бога, познавать Христа; поэтому мы должны послушно идти за церковью. «А любовь уже после»³¹⁴. Важнее всего не Бог, а церковь. А в церкви важнее всего иерархия. Кроме нее Леонтьев почитает монаха (но не белое духовенство, ибо члены его состоят в браке); а из монахов — более всего старцев, коих признает абсолютными авторитетами в делах религии и нравственности. Леонтьев хочет обладать совершенно материальной религией. Лично для него Бог и Иисус ничего не значат; он помышляет лишь об определенно предписанных учениях, догмах и отправлении религиозного культа.

Мир — ничто, небеса — все, поэтому он ищет монастырей, отшельничества, с тем чтобы хоть отчасти приобщиться к жизни небесной уже на земле*.

Леонтьев говорит нам, что мы должны насильно заставлять себя веровать. В действительности это сам он насильно принес в жертву откровению науку, в первую очередь естествознание. Врач, зоолог, материалист совершает насилие над собой, заставляя себя поверить в чудо, — он воображает, будто от холеры, которой он заболел на горе Афон, его за два часа исцелил Божий лик на Иконе!

Но и церковь с ее многообразием иерархов и монахов показалась Леонтьеву в конечном счете слишком сложной; он требует единого взгляда, желает, чтобы им руководило одно-единственное, совершенно определенное мнение; он призывает к единому владыке — самодержцу, царю. Стремление к реальному единообразию и единству должно было логически привести этого защитника византийской традиции в лоно римско-католической папской церкви, ибо он выдвигает требование сильной церкви, истинной теократии. Полемизируя с Достоевским, он отвергает всечеловечность и богословие Зосимы, но принимает Великого инквизитора со словами: «Великий инквизитор воплощает позитивную сторону христианства». Леонтьев, как мы уже видели, готов идти на уступки даже социализму, так как социализм обладает дисциплиной. Он допускает союз русского самодержавия с социализмом и пламенным мистицизмом. Когда подобное произойдет, многим не поздоровится; тогда восстанет из могилы Великий инквизитор и потянется клещами за Достоевским.

Далее, полемизируя с Достоевским, он пишет, что любит церковь — это так понятно. Но любить современную Европу, столь жестоко преследующую католическую церковь, церковь, при всех ее глубоких догматических заблуждениях, великую и апостольскую, — любить такую Европу просто грех!

Одобрение религиозного папства и его великих инквизиторов приводит Леонтьева к русскому цезарепапизму. Не случайно в своем определении византийской традиции Леонтьев ставит на первое место политический абсолютизм. В стремлении к религиозному реализму ему представляется, что по отношению к церкви царь является практически постижимым главой; безусловное и слепое подчинение царю — вот в чем истинное христианство.

* Леонтьев был женат. Не знаю, написано ли что-либо о его отношениях с женой. Единственное, что мне известно на эту тему, — это то, что жена его в течение длительного времени была больна.

Из сказанного логически вытекает, что церковь и религия у Леонтьева не могут считать сколь-нибудь значимыми ни мораль, ни любовь. Религия — это *timor Dei*³¹⁵, практика христианства состоит в ритуале, в этическом же плане христианство — это последовательное выполнение воли Божьей, его откровений. Леонтьев говорит, что ему просто ненавистна «независимая» мораль, мораль, «не зависящая от страха перед Господом»³¹⁶.

Религия Леонтьева вступает в конфликт с естественной человеческой моралью. Подобно тому, как Толстой берет своего Каратаева из среды сектантов, так и Леонтьев ищет образчики истинной веры у раскольников. Он рассказывает о раскольнике Куртине, зарезавшем собственного сына из страха, что тот утратит истинную веру и будет навеки проклят. Сила веры Куртина ужасает Леонтьева, но это вера, а без этой веры, пишет он: «Куда обратится взор человека, полного ненависти к иным бездушным и сухим сторонам современного прогресса? Куда, как не к России, где в среде православия еще возможны великие святители, подобные Филарету <...>?»³¹⁷ А кем был Филарет, мы знаем.

Такой ход мысли приводит Леонтьева к оценкам, напоминающим скорее Ницше, чем Иисуса. «Все хорошо, что прекрасно и сильно <...> будь это святость, будь это разврат, будь это охранение, будь это революция, — все равно! Люди не поняли еще этого»³¹⁸.

Аморализм вкупе с художественно-эстетическим подходом получил у Леонтьева большое развитие. Отсюда его абсолютистско-аристократические пристрастия и ненависть к демократической буржуазии; эту ненависть он унаследовал от своего учителя — Герцена. «<...> Не ужасно ли и не обидно ли, — восклицает он в одном месте, — думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали, рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий и русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодумствовал “индивидуально” и “коллективно” на развалинах всего этого прошлого величия <...>?»³¹⁹. И Леонтьев вопрошает: «Что лучше — кровавая, но пышная духовно эпоха Возрождения или какая-нибудь нынешняя Дания, Голландия, Швейцария, смиренная, зажиточная, умеренная?»³²⁰. Леонтьев защищает «бесконечные права личного духа, до глубины которого не всегда могут достигать общие правила законов и общие поварные мнения людей»³²¹. Правда, подобный аморализм характеризовал Леонтьева до его пострига, но и

став тайным монахом, он не смог полностью с ним справиться. Если до пострига он воспринимал историю и жизнь человеческую эстетически, как зритель трагедии, то после пострига он как бы улетел на «свою луну», откуда с не меньшей объективностью и тоже как посторонний зритель высказывался в том смысле, что для появления великих и сильных личностей необходимо, чтобы существовала социальная несправедливость, сословное угнетение, деспотизм, опасности, сильные страсти, предрассудки, суеверия, фанатизм — одним словом, все, с чем борется XIX век... «Без насилия ничего не случится».

В его литературных исследованиях, как, например, в работе, посвященной Толстому³²², написанной незадолго до смерти, он вновь предстает, как в молодости, художественным наблюдателем человечества и истории.

Именно аморализм приводит Леонтьева к мысли о радикальном отделении религии от нравственности и внушает ему убеждение, что «политика — не этика»³²³. По той же причине он презирает демократию — ведь демократическая политика в конечном счете имеет под собой этические основания (ср. со взглядами Михайловского!). Политическое мышление Леонтьева религиозно окрашено, и страх перед Господом для него суть то же самое, что и страх перед Государем. Иван Аксаков говорил о леонтьевской философии религии, что она представляет собой «сластолюбивый культ палки». Аналогичным образом де Местр задолго до Дарвина оставлял слабым участь добычи сильных и прославлял солдата и палача наравне с папой [римским]...

Центральной идеей Леонтьева является необходимость теократии. Но *Civitas Dei*³²⁴ Августина предстает в русском обличье; Бог превращается в царя, а царь становится Богом. Фейербах и все, кто считает, что сущность религии составляют антропоморфизм и социоморфизм, могут быть вполне довольны Леонтьевым. Историк культуры и философ истории увидят в его жесткой доктрине отражение политических условий, царивших в период николаевской реакции и позже. Свой теократический идеал Леонтьев не выдумал, он вывел его на основе изучения действительности. Теология Леонтьева представляет собой невольную критику режимов Александра II и Александра III. Леонтьеву кажется, что атеизм равносителен предательству царя и государства.

Личность Леонтьева крайне сложна; он сам говорит о ней как о «невыносимо сложной». Он страдал из-за духовного разлада; в его теле жили две души; он обладал природой Фауста или, как сам он говорил, являлся «духовным Икаром». Прирожденный художник и

аристократ; реалист и материалист в силу научного и медицинского образования; ученик Герцена, Чернышевского, Данилевского и русских нигилистов; поклонник Тургенева и великих русских и европейских писателей — он потерял доверие к своему образованию и природным задаткам. Желая совершенно подавить сомнения, он устремился в мрачные и затхлые монастырские кельи, стал монахом. Но, для того чтобы решиться окончательно, ему понадобилось много времени, и монахом он стал лишь втайне, ибо тот, кто вкусил от древа познания, не может всего позабыть! Этим объясняется его внутренняя борьба, раздвоенность, внутренний разлад, непрекращающиеся самотерзания, а также вновь и вновь возникающая жажда абсолютного удовлетворения. Но это мучение превратилось в потребность, поэтому Бога Леонтьев стал мыслить как некоего карающего Иегову, как русского царя, чей безграничный произвол перерастает в метафизическую свободу. Хомяков видел главу церкви в Христе, Леонтьев — в царе. Религия стала политикой; но вновь и вновь мощная индивидуальность человека, желающего, но не могущего верить, восставала против бога-царя. Он был бы рад собрать все свое мужество и низвергнуть с трона это страшное божество, но силы его оставляют и измученная душа жаждет вечного покоя. Мир, мирская жизнь исчезают перед лицом вечности. Жизнь представляется такой ничтожной, человек таким бессильным, что Леонтьев уже не видит нужды в морали; все, что ему нужно, — это религиозная медитация, а она есть не что иное, как страх и аскетическая бездеятельность. Это пессимистический отказ от воли, полный нравственный и социально-политический нигилизм, направленный, однако, не против Бога, а против его жертв — исполненный веры, теистский терроризм!

Леонтьев ненавидит демократию и социализм. В сущности, он — эгоист-аристократ, желающий для себя одного всей церкви, всего рая. О своей религиозности Леонтьев говорил как о «трансцендентальном эгоизме», и действительно, это был отчетливый религиозный индивидуализм, доведенный до степени анархизма.

В сравнении с Леонтьевым Катков и Победоносцев были просто дилетантами, наемными и оплачиваемыми кондотьерами реакции. Леонтьев же был прирожденным реакционером, реакционером-самоучкой, человеком, которому на роду было написано стать реакционером. Он терпит катковых и победоносцевых, но считает их склонными к компромиссу людьми и полагает, что они размениваются на мелочи. И тем не менее Леонтьев защищал Каткова от Тургенева и других его противников, которые даже в день пушкинской годовщины не захотели примириться с этим великим русским пуб-

лицистом. Катков стоял на защите могущества православной России и царя, и за это Леонтьев высоко ценил его. Леонтьев желал бы «заживо политически канонизировать Каткова»³²⁵. Обладай русские хотя бы искрой морального мужества, они поставили бы статую Каткова в Москве рядом с памятником Пушкину. «Пора учиться, как делать реакцию...»³²⁶ Реакционеры должны быть так последовательны, как и нигилисты.

В вопросах богословия Леонтьев был необразован, но начитан в области философии и литературы. Принимая официальную Россию, он своим проницательным умом создавал всю половинчатость и несогласованность действий не только либералов, но и консерваторов и, тоскуя по единству и сплоченности, желал воскрешения допетровской, старой Москвы.

В философии религии Леонтьев брал за исходный пункт славянофилов. Киреевский, Хомяков, Константин Аксаков, Самарин и Иван Аксаков облегчили его обращение к православию, а филолог Т. И. Филиппов укрепил в нем веру в византийское наследство. Данилевский, говорит он нам, раскрыл ему истинный смысл славянофильства. Наконец, Катков явился для него в гражданской сфере тем, чем Пушкин — в поэзии. Для Леонтьева сравнительно легким оказался переход от славянофильства к азиатской ориентации. Здесь, как и в других вопросах, Леонтьев предвосхитил царскую политику. Официальное объявление князем Ухтомским паназиатской политики произошло вскоре после смерти Леонтьева (см. § 33).

Критические теологи не могут не признать того, что, в сущности, Леонтьев не являлся христианином (см. монографию Агеева о Леонтьеве, 1909 год)³²⁷. Вера Леонтьева не кажется безупречной даже теологам — и не случайно, ибо воля к вере еще не есть вера. В последние годы жизни на Леонтьева сильное впечатление произвела философия истории и религии [Вл.] Соловьева, которая поколебала византийские пристрастия Леонтьева. Соловьев считал, что будущее принадлежит союзу Церквей, что византийская традиция и Третий Рим должны уступить место Первому Риму. Леонтьев желал веровать насильно, но это невозможно.

Леонтьевская философия религии и философия церкви все больше пользуются влиянием как среди богословов, так и среди новейших философов религии. Люди, слабые духом или ослабшие духовно, не могут противостоять абсурду и парадоксам*.

* Упомянем вкратце своеобразные «mots» Леонтьева, многие из которых были процитированы в тексте. Они нередко впечатляют и захватывают. Например, собственную систему он называет «оптимистическим пес-

II

§ 136

Я указал на наиболее известных и значительных защитников и представителей официальной теократии. Проведем теперь сравнительное исследование двух лагерей — правого и левого.

И в количественном, и в качественном отношении теократы уступают радикалам и революционерам. Если мы противопоставим Белинского, Герцена, Бакунина, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Лаврова, Михайловского Каткову и Победоносцеву, то двое последних окажутся несравненно слабее и как литераторы, и как философы; уважения достоин лишь Леонтьев, но он своей силлогистической прямоотой приводил в замешательство даже теократов.

У реакции, продолжавшейся со времени Александра I, вообще мало было выдающихся достижений в духовной области. Карамзин, Шишков, Погодин, Шевырев; такие, ныне вполне забытые, официальные публицисты, как Глинка, Греч, Булгарин и Сенковский (Брамбеус); такие периодические издания, как «Маяк» и «Весть», — негусто!

Теократия была не способна привлекать к себе и взращивать одаренных мыслителей. Основной закон государства, формула графа Уварова и управленческая машина при поддержке церкви без труда удовлетворяли запросы реакции. Высокодуховного напряжения для этого не требовалось.

Как заявлял Леонтьев, теократы противостояли всему, что составляло объект устремлений XIX века. Их изначальной целью было запретить мысль и культуру, сделать их невозможными. Философия, науки, университеты и начальные школы, журнализм — одним словом, все инструменты культуры — были подвергнуты ущемлениям и ограничениям. Новые демократические и прогрессивные течения и устремления подавлялись; социализм и либерализм, попытки обеспечить свободу, равенство и прогресс встречали упорное сопротивление.

симизмом», ибо она оптимистична в отношении его «трансцендентального эгоизма», но пессимистична в отношении посюстороннего мира. Во многих случаях он лишь перефразирует широко известные изречения предшественников. Например, Киреевский говорил об искусственном обществе, основанном в Европе (в отличие от России) на своекорыстном расчете; Леонтьев сделал из этого «вексельную честность» европейских буржуа.

Одним из устоев теократии была аристократия, *nota bene* крупные помещики. В этой связи можно утверждать, что в определенном смысле реакционная аграрная программа более обоснована в России, чем, например, в Пруссии, где население не является почти поголовно сельским. Но даже в рядах русского дворянства всегда имелось либеральное меньшинство. То же можно сказать и об армии, этой второй главной опоре всех правительств и династий. Бюрократия в определенной мере тоже являлась *polens volens*³²⁸ либеральной.

Остается духовенство, алтарь, самая верная опора трона. Богословие является истинной государственной философией России, официальным мировоззрением. Бакунин в бытность свою консерваторм дал отточенную формулировку для всех последующих государственных и придворных философов, написав: «Где нет религии, там не может быть государства» и «<...> религия есть субстанция, сущность жизни каждого государства»³²⁹. Победоносцев всего лишь вторил Бакунину, когда заявлял: «Неверие есть прямое — прямое! — отрицание государства»³³⁰. Вот уж поистине предел иронии — основатель анархизма явился предтечей Победоносцева...

В Европе также консерваторы и реакционеры, несомненно, апеллировали в политических делах к божественному откровению как к последней инстанции и высочайшему авторитету *in politicus*³³¹, апеллировали к Божьей милости; но Божья милость царя была принципиально поднята до уровня категорического императива откровения.

Борьба между религиозной верой и философским неверием ведется не только в сферах философии и богословия; она одновременно является и политической борьбой, борьбой между абсолютной монархией и демократией. Русская радикальная философия истории и философия религии делают этот факт настолько очевидным, что и у демократии, в не меньшей степени, чем у теократии, возникает потребность в философском и мировоззренческом обосновании.

Так философия противостоит богословию в политической сфере, и особенно та философия, которую в первую очередь ассоциируют с идеями Фейербаха, именем которого, начиная с середины сороковых годов, осуществлялось теоретическое и практическое противостояние царизму. Теоретики нигилизма без оковичностей называли атеизм и материализм в качестве краеугольных камней своей политической программы. Белинский, Герцен, Бакунин, Чернышевский, Добролюбов, Писарев, Лавров, Михайловский — все до единого (и это же можно сказать о Марксе и марксистах) шли от Фейербаха. А Фейербах прямо говорит нам, что Бог — антропоморфное подобие

и мираж короля, императора, царя; царство Божие есть рюмочная *sub specie aeternis*³³², если вспомнить резкое высказывание Бакунина.

«Фейербах», с одной стороны, «монах», с другой — вот лозунги и боевые кличи данных политических оппонентов; в глазах теократов атеизм есть государственная измена.

Хомяков стремился к истинному консерватизму. Системы Уварова и Леонтьева представляют собой не консерватизм, а слепое принятие царизма и царской администрации. Бисмарк делал различие между консерватизмом и управленчеством, но русские консерваторы были далеки от столь продвинутой точки зрения. Они ставили цель осуществить полную стагнацию, возвращение к допетровской Москве. В Европе консерватизм признает прогресс, русский же консерватизм прогресс отрицает совершенно; поэтому реакционеры вполне естественно стали в оппозицию Петру и его реформам. Практический смысл всего этого состоял в том, что царизм вступил в противоречие с самим собой.

Теоретики теократии активно противостояли нигилизму и нигилистическому отрицанию, но и сами они были простыми негативистами, организаторами репрессий, а не созидания.

В. Розанов, одно время учившийся у Леонтьева, характеризовал Победоносцева как скептика. Этим он хотел сказать лишь то, что покойный обер-прокурор не верил ни в человечество, ни в настоящее, а я, со своей стороны, дерзну добавить, что и Победоносцев, и Леонтьев, и Катков были разьедаемы язвой неверия, — этим и объясняется их схоластическая борьба с неверием. Средневековая вера была наполовину погребена под костями схоластики; это же можно сказать и о современной схоластике как в Европе, так и в России. Потерянным человеком является тот, кто считает необходимым искать для самого себя и для окружающих доводы разума в защиту старой веры.

Следовательно, теократическая апология является не более чем иезуитством. Даже Леонтьев не питает на этот счет иллюзий; он признает, что реакция способна защищать свои цели лишь мнимыми доводами и в конечном счете неизменно вынуждена прибегать к силе.

Леонтьев чувствовал, что защищает заранее обреченные позиции.

Вот почему экс-революционера Тихомирова не устраивали не только Достоевский, Соловьев и Хомяков, но также и Леонтьев.

В семидесятые годы Тихомиров был революционером и террористом, а также одним из сотрудников Михайловского в составлении письма к Александру III — в этом документе перу Тихомирова принадлежит набросок минимальных требований в области реформ.

В качестве члена Исполнительного комитета «Народной воли» он принял участие в вышеупомянутых переговорах со «Священной дружиной». В 1888 году в работе под названием «Почему я перестал быть революционером» он попытался оправдать перемену собственных воззрений. О первых шагах этого новообращенного в Петербурге писал Михайловский. Тихомиров, сотрудничая в газете Каткова и в других реакционных изданиях, требовал абсолютной веры в официальные религиозные и политические принципы. Ему был ведом скептицизм, ибо в течение долгого времени он подвергал сомнению обоснованность революции, но тем не менее много лет оставался активным участником эмигрантского движения. В 1893 году Тихомиров опубликовал работу «Духовенство и общество в современном религиозном движении», однозначно заявив в ней, что верующий должен быть абсолютно предан церкви и абсолютно покорен ей. Религиозная вера исключает, по его мнению, какую бы то ни было религиозную самостоятельность со стороны критического разума; церковный авторитет делает излишним всякий поиск религиозных истин; такой поиск вреден. Подобно тому как высшей духовной властью является церковь, так и самодержавие с правительством одни только способны и вправе регулировать общественный строй; Европу в не меньшей степени, чем Россию, может спасти только монархия. В России же, для того чтобы положить конец всевозможным социальным фантазиям, достаточно будет завести «умную и сильную полицию»³³³.

В первой же работе, написанной после своего обращения в истинную веру, Тихомиров заклеил революцию и выказался за мирную эволюцию, но, начав сам эволюционировать в направлении реакции, распростился и с эволюцией. И все же — во имя церкви и самодержавия — в ответ на тихомировское требование слепого повиновения прозвучало несколько стыдливых протестов.

Характерной чертой теократии было то, что в качестве наемных прислужников она вынуждена была выбирать ренегатов из враждебного лагеря (Каткова, Тихомирова и др.).

Путь русским теократам указал де Местр с его палачами, с его прославлением солдат, с его защитой инквизиции. Он же, де Местр, предвосхитил идеи Фейербаха, представив монархию в виде истинного образа правления Божьего на земле.

Таким образом, русские теократы представляются нам западниками, можно даже сказать, абсолютными западниками. Русских единомышленников снабдили их скудным интеллектуальным провиантом европейские теократы; тихомировы же, в свою очередь, пообещали европейским реакционерам, помощь и спасение из рук царизма.

Глава восемнадцатая

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: РЕЛИГИЯ КАК МИСТИЦИЗМ

§ 137

Рассмотрев взгляды защитников официальной теократии, мы перейдем теперь к теоретику «свободной теократии» Владимиру Сергеевичу Соловьеву, самому влиятельному из учителей современных богоискателей, главному представителю русской религиозной философии.

Соловьев родился в Москве в 1853 году. Будучи одаренным мальчиком, он нашел в родительском доме и в кругу друзей семьи много стимулов для развития своих литературно-философских способностей. Его отец, Сергей Соловьев, уже известен нам как либеральный историк, профессор Московского университета; мать его также являлась личностью, живущей активной духовной жизнью, в семье Соловьевых живы были традиции своеобразного философа Сковороды, с которым была в родстве мать Соловьева. О талантливости семьи говорит и тот факт, что старший брат Соловьева был писателем-романистом, а одна из его сестер приобрела известность как художница и поэтесса.

Еще в гимназии Соловьев проявлял большой интерес к философско-религиозным вопросам. В середине и в конце шестидесятих годов, когда радикальное течение Чернышевского и Писарева подвергалось преследованиям, Соловьев, четырнадцати лет от роду, стал энтузиастом нигилизма. До семнадцатилетнего возраста хранил он верность позитивизму, материализму и атеизму, считал Писарева величайшим русским философом, а Спинозу — величайшим философом всех времен и народов. Затем Соловьев увлекся буддиз-

мом, и его пантеистические наклонности были усилены изучением Шопенгауэра и Гартмана. Поступив в 1869 году в университет, он посвятил себя изучению естествознания³³⁴, но двумя годами позже перевелся на философский факультет, где главным из его учителей был Юркевич. Кроме того, он посещал философские лекции Кудрявцева-Платонова в духовной академии. На протяжении всей последующей жизни Соловьев с благодарностью вспоминал этих двух своих учителей. С Юркевичем, оппонентом Чернышевского, мы уже знакомы. О философии Кудрявцева говорит уже то, что он принял добавление к своей фамилии — Платонов. Будучи благородным оппонентом современной философии, особенно материализма, позитивизма и дарвинизма, он имел долговременное влияние на Соловьева.

Изучение произведений славянофилов привело Соловьева к Платону и к неоплатонизму, к Плотину; особенно его интересовали сочинения Хомякова. От славянофилов он перешел к Шеллингу, а Шеллинг расчистил для него дорогу к Баадеру, Якобу Бёме и всем прочим мистикам, не исключая, конечно, и Сведенборга. В мистике Соловьев нашел источник истинного знания. Его любимыми авторами стали гностики (Филон, Валентин!), ранние греческие отцы церкви (особенно Ориген) и Августин. Изучение истории церкви и идеал союза церквей привели Соловьева к католическим традиционалистам (де Бональд, де Местру и др.).

Еще до окончания университета, а еще более в последующие годы (его перевод «Пролегоменов» Канта был опубликован в 1889 году), мысль Соловьева наряду с мистиками волновал Кант. Гегель усилил в нем склонность к рационализму, в то время как Шопенгауэр и Эдуард фон Гартман укрепили Соловьева в его мистицизме. Кроме того, Шопенгауэр обратил его внимание на Индию, а собственная его склонность к магическим суевериям сроднила его со спиритуализмом, гипнотизмом и оккультизмом. Огромное влияние оказал на него Огюст Конт — сначала своим позитивизмом, который, однако, он вскоре счел неправильным, так что его собственные ранние философские сочинения были отповедью позитивизму; затем — сочинениями, посвященными общечеловеческой религии*.

* В русском издании Энциклопедии Брокгауза [и Ефрона] перу Соловьева принадлежат следующие статьи, посвященные философам, богословам и мистикам: Платон, Плотин, Ориген, Пелагий, Василий Великий, Дунс Скот, Гуго де Сен-Виктор, Раймунд Луллий, Гермес Трисмегист, Кампанелла, Мальбранш, Сведенборг, де Местр, Кант, Гегель, Конт, Гартман, Мен де Бриан.

В 1874 году он защитил магистерскую диссертацию («Кризис западной философии») и занял должность доцента на кафедре философии в Москве. В следующем году, однако, он отправился на Запад с целью расширения научного кругозора и прибыл в Лондон для изучения в Британском музее источников по Индии. Оттуда он поехал на Восток — изучать остатки древней апостольской традиции среди египетских бедуинов. Возвратившись в 1876 году в Москву, он отказывается от своей должности (1877 год). Между либералами и консерваторами развернулась дискуссия по поводу университетского статута. Соловьев (в отличие от своего отца) встал на сторону консерваторов и пользовался поддержкой Каткова, с которым вступил теперь в близкое знакомство, став одним из авторов его журнала. В этот период дружеские отношения связывали его также с Иваном Аксаковым и Леонтьевым, а из младшего поколения славянофилов наиболее близок ему был Коялович.

Переехав из Москвы в Санкт-Петербург, Соловьев стал членом Комитета по науке Министерства просвещения. Начало русско-турецкой войны заставило его поразмышлять о том, не посетить ли театр военных действий в качестве корреспондента катковской газеты, но этому замыслу не суждено было осуществиться. В Санкт-Петербурге он близко сошелся с Достоевским, с поэтом Фетом, а возможно, и с Толстым, хотя от последнего он в духовном плане все более отдалялся.

В 1880 году на философском факультете в Санкт-Петербурге он защитил диссертацию «Критика отвлеченных начал», не принеся ему, однако, звания профессора, на что он надеялся. Против Соловьева выступил профессор философии Владиславлев; Чичерин тоже противостоял ему в этот период (см.: «Мистицизм в науке», 1880); так же как его диссертации 1874 года оппонировал К. Д. Кавелин («Априорная философия или положительная наука?»). Несмотря на то что таким образом два наиболее выдающихся представителя западничества и либерализма наложили на творчество Соловьева вето, он вскоре (в 1888 году) отошел от Каткова и сблизился с либералами — по крайней мере, его сочинениям был обеспечен радушный прием в либеральных изданиях.

В 1881 году, после покушения на Александра II, в публичной лекции Соловьев потребовал прощения царевубийц. Это стало неотвратимым концом его академической карьеры. У графа Делянова, министра просвещения и приспешника Победоносцева, не нашлось профессорского места для Соловьева, ибо тот был «человеком с идеями».

На этом этапе Соловьев посвятил себя вопросам, связанным и философией религии и историей церкви. Исследования в данной области побудили его выступать за союз церквей и приблизили к католицизму. Он вступил в тесные отношения с епископом Штрессмайером и иезуитом Пирлингом. Из католических мыслителей он принял близко к сердцу Боссюэ с его философией церковной истории. Теперь религиозная цензура запрещала ему публиковать в России любые произведения на духовные темы, поэтому его главные работы были изданы за границей. Первый том «Истории и будущности теократии», содержащий Предисловие, Вступление и Философию библейской истории, был опубликован на русском языке в Загребе в 1887 году; «La Russie et l'église universelle» (Paris, 1889)³³⁵.

В девяностые годы Соловьев направлял внимание на этические и политические проблемы. Его основной трактат по этике был озаглавлен «Оправдание добра: Нравственная философия» (1897, второе издание — 1898).

В это время они с братом планировали осуществить перевод Платона; он перевел «Прологомены» Канта и написал подробную биографию Магомета (1896) — религиозный мир магометанства всегда его привлекал.

Соловьев часто посещал Европу. В 1899 году он вновь побывал в Египте и хотел поехать в Палестину, но для этого у него не хватило средств. Вернувшись домой с расстроенным здоровьем, он скончался год спустя (12 августа) в имении князя Трубецкого, одного из своих друзей-профессоров.

Все его биографы единодушны в осуждении того небрежения, с которым Соловьев относился к собственному здоровью. Он был неразборчив и нерегулярен в питании; в последние годы сделался вегетарианцем, хотя ел иногда рыбу; боля, он зачастую отказывался следовать наставлениям врачей. Он засиживался за работой до поздней ночи, месяцами жил в полном одиночестве, без прислуги, а к друзьям порой заявлялся без предупреждения и тоже нередко ночью — с тем чтобы обсудить с ними насущные вопросы. Нельзя сказать, чтобы он чурался общества. Это был беспокойный, легко возбудимый человек, ведущий беспорядочный образ жизни; своего рода монах в миру, аскет.

§ 138

Подробная работа о Соловьеве должна была бы представлять собой последовательное освещение внутреннего развития этого философа, но, будучи ограничен здесь

рамками краткого очерка, я вынужден довольствоваться изложением главных идей его философии и основных фаз ее развития.

Начну с рассказа о наиболее зрелой его работе — об этике (по второму изданию, которое вышло незадолго до его смерти). С самого начала должен подчеркнуть, что это сочинение явилось фактически единственной завершённой работой Соловьева. Она гораздо более четко выписана, чем все остальные его работы, и дает более ясное и смягченное изложение воззрений автора на философию религии. Она дает этическое обоснование свободной теократии и теософии, а мистицизм остается в границах кантианской критики.

Оказавшись лицом к лицу с решающим вопросом, какое обоснование можно дать теизму, а следовательно и теократии, он привлекает так называемое моральное обоснование существования Бога, но идет дальше Канта, чье *als ob*³³⁶, естественно, кажется ему недостаточным. Соловьеву сознание добра и зла представляется абсолютным; он считает, что это сознание и различие между добром и злом не может быть поколеблено никаким скептицизмом. Все, на что способен скептицизм, это заставить нас усомниться в существовании объективного мира; воздействовать на моральные убеждения он не в силах; человек должен признать наличие в себе самом дуализма добра и зла, он не может не обладать чувством морального долга; сознание не может быть чисто субъективным. Тут Соловьев следует Канту. Мораль автономна. Но из этого Соловьев не просто выводит постулаты, а утверждает, что Бог и душа не извне привносятся в мораль, а сами суть непосредственные силы морали. Тот исторический факт, что для человечества в целом моральные критерии продолжают повышаться и что в масштабах человечества они повышаются независимо от отдельных людей, приводит Соловьева к выводу, что нравственное развитие человечества является прямым результатом действия сверхъестественной силы Добра; но это добро есть Бог*.

Таким образом, непосредственное моральное сознание дает Соловьеву непосредственную уверенность в существовании Бога и души. Религия для него есть непосредственное ощущение реального существования единого всеобъемлющего божества.

Перед лицом этики смирял свой скептицизм Юм. Соловьев принимает это ограничение, подкрепляя собственную аргументацию апелляцией к Канту и переходит от него к высшему благу Платона.

* Соловьев непоследователен в написании слова «добро» — иногда он пишет его с большой буквы, а иногда — с маленькой.

Соловьев считает, что сам он таким образом создает этику, совершенно независимую от теории, — как от теории познания, так и от метафизики, ибо от религии этика не может быть полностью независимой.

Эти взгляды напоминают воззрения Канта и Платона, а также Спинозы; и перед нами встает вопрос, интерпретировать ли реальное существование всеобъемлющего Бога пантеистически или монотеистически. Говоря о душе, Соловьев не утверждает, что душа с необходимостью является индивидуальной и независимой субстанцией. Душу можно помыслить как отношение, как одно из многих неразрывно взаимосвязанных, постоянных и, следовательно, бессмертных отношений божества к субстрату земной жизни. Бессмертные отношения? Мы не можем далее рассматривать эту аргументацию, не представляющуюся особо убедительной, ибо приведена она лишь для того, чтобы показать, каким образом Соловьев, отталкиваясь от Канта, через Спинозу возвращается к Платону.

Большую оригинальность и независимость Соловьев демонстрирует при выведении геократической организации человечества из этического принципа, а именно из принципа аскетизма. Он считает чувство стыда прирожденным. Оно выступает, говорит он, в трех различных модификациях и представляет собой жизненно важную нравственную силу. В самом строгом смысле чувство стыда проявляется во взаимоотношениях человека с существами низшего порядка и в отношении к материи, в особенности к собственному материальному телу, к вопросам пола. Чувство стыда перед себе подобными принимает вид сочувствия, симпатии или альтруизма. Сочувствие не является иррациональным, как утверждает Шопенгауэр; оно рационально; оно есть позитивное признание другого; оно есть истина и справедливость, сострадание, совесть.

И наконец, корни религиозности каждого индивида Соловьев усматривает в почитании (*pietas, reverentia*)³³⁷. Первые проявления почитания наблюдаются в семейной жизни, в почитании родителей. «Идея божества находит свое живое воплощение в лице родителей; провидение, этот главный атрибут божества, воплощается в материнской заботе и материнском предвидении»³³⁸. Для того чтобы подчеркнуть религиозное значение материнства, Соловьев обращается к первой стадии исторического развития, к теориям матриархата и гинекократии. Однако отцу принадлежит более высокое религиозное значение. Мать высоко чтима детьми, но у взрослого почитание предков связано с осознанием собственной смертности; взрослому отец представляется кандидатом в боги, а дед — так про-

сто Богом*. Христианство открыло отца мироздания и чувство почитания в духе и в истине; сыновнее отношение стало священным; это отношение содержит в себе свидетельство того, что нас учил Божий Сын, что мы должны выполнять волю Отца, а не свою собственную; для Соловьева Христианство и Бог во плоти суть тождественные понятия

Таким образом, для Соловьева стыд является отправным пунктом и рациональным основанием нравственной организации человечества. Гарантией здорового аскетизма является индивидуальное благочестие; социальное благочестие, совесть, регулирует взаимоотношения между людьми; наконец, религиозное благочестие, богобоязненность, ставит человека в надлежащее отношение к Богу.

Не входя в подробный критический разбор, признаем прежде всего, что Соловьев предпринял впечатляющую попытку создания целостной конструкции; одновременно возникает ощущение, что Соловьев в большей мере, чем сам он сознает, обязан этой попыткой Шопенгауэру и современной философии. Одним словом, хотя его первое, и главное, желание состоит в том, чтобы быть христианином, христианская любовь им утрачена. Он действительно часто подчеркивает, что основой религии является любовь, но при этом имеет в виду *amor intellectualis*³³⁹ Спинозы, а не христианскую любовь; *pietas* и *reverentia* патриархов более сродни страху, *timor Domini*³⁴⁰ Леонтьева, чем христианской любви. К тому же шопенгауэровская симпатия в человеческих взаимоотношениях — не любовь; а то, что чувство при этом должно быть рационализировано, есть лишь побочное соображение. Такая рационализация основного чувства в высшей степени характерна для Соловьева; он волюнтаристически исходит из чувства, а затем рационализирует его. Шопенгауэр дополнен и подправлен у него Кантом и Спинозой. Спиноза наряду с Шопенгауэром был первой философской любовью Соловьева.

Самый важный вопрос состоит в том, не замечал ли сам Соловьев, что его объяснение морали и религиозного чувства плохо согласуется с христианским учением. В основных чертах Соловьев принимал попытки деистов объяснить религию как нечто естественное. Он сам апеллировал к естественной религии, не замечая, что религия естественная и религия как откровение несколько не гармонируют друг с другом. Конечно, он показывал, что не может представить себе религию как фетишизм либо как мифологию, но делал он

* Соловьев использует русский обычай употребления отчеств (например, Владимир Сергеевич, сын Сергея), для того чтобы особо подчеркнуть значение «отцовства».

это лишь для того, чтобы еще более подчеркнуть *pietas erga parentes*³⁴¹. Но поскольку он признавал (вслед за Дарвином и другими), что даже собака и обезьяна в их отношении к хозяину проявляют зачатки религиозного чувства, мы можем спросить, почему человек, который до сих пор стоял выше зверей в вопросах религии, должен нуждаться в откровении. Мы должны спросить, каковы доказательства существования откровения. Зачем Соловьеву эта догма, которой, как мы вскоре увидим, он придает столь большое значение?

К тому же Соловьев был привлечен Шопенгауэром на сторону аскетизма, или, скорее, Шопенгауэр заставил его сильнее прежнего ценить религиозный аскетизм. На аскетизме зиждется вся надстройка его свободной теократии. Для него аскетическими являются церковь, государство, индивидуальная мораль, вся моральная организация человечества. В аскетизме, в чувстве стыда человек реализует себя как человек, именно здесь он оказывается выше зверей и материи; в аскетизме Соловьев ищет сущность гения. (И здесь он до определенной степени следует Шопенгауэру.)

Излагать отдельные стороны учения Соловьева или вспомнить все его размышления об аскетизме невозможно. Достаточно сказать о том, что он думает о браке как форме аскетизма, характеризуя его как подвиг и мученический акт. Русские богословы отказываются принять аскетический принцип Соловьева. Они утверждают, что Соловьев преувеличивает значение этого принципа в духовной жизни человечества, что он не прав, считая его первичным, а не второстепенным. И наконец, они упрекают его в том, что его учение не согласуется со Священным Писанием, хотя и совпадает с некоторыми высказываниями отцов церкви. Фактически Соловьев приходит к тем же выводам, что и Эдуард фон Гартман. Соловьев требует абсолютного полового воздержания, и вымирание рода человеческого не вступает в конфликт с его мировоззрением.

Психологическая интерпретация Соловьевым чувства стыда была ошибочной, не меньшим заблуждением являлась его моральная оценка этого чувства. Мы можем признать, что он выказывал прекрасное понимание чувства, питаемого к другой личности, чувства, побуждающего рефлектирующего человека открывать в себе нечто родственное всем другим индивидам и даже неживым предметам, но Соловьев ошибается, интерпретируя это чувство как выражение стыда.

Я должен также привлечь особое внимание к тому факту, что он не видит различия между благочестием и физической нетронутостью (девственностью), не сумев преодолеть в этом вопросе церковного материализма.

В своих стихах этот философ-поэт с большой искренностью вспоминает о трех встречах... Девятилетний мальчик воспылил любовью к девочке того же возраста, и уже тогда он искал спасения от страсти в церкви. Вторая встреча произошла в Лондоне; третья — в Египте. В ряде других случаев Соловьев был в нежных отношениях с женщинами. Однажды он чуть было не женился на крестьянской девушке; в другой раз семейный совет отговорил его жениться на родственнице; еще позже он сам разорвал интимные отношения.

Подобную же непоследовательность демонстрировал Соловьев и в отношении других физических пристрастий. Он соблюдал посты, не ел мяса, но любил вино (в меру) и сласти.

Соловьевская аскетическая доктрина была связана с его убеждением, что человеческая природа, в сущности, являет собой радикальное зло. В этом он также следовал Канту, а не Руссо, считавшему, что человек по природе добр, но испорчен в ходе истории общества. Однако, в отличие от Канта, Соловьев проявлял равносильную пессимизму постоянную озабоченность тем, как сохранить жизнь. Это объясняет его антипатию к Ницше и ницшеанскому культу языческой жизнерадостности.

§ 139

Соловьев определенно противостоит эгоизму, а следовательно, и эвдемонизму и утилитаризму, поскольку они основаны на эгоизме. Он отвергает эгоизм как индивидуализм и субъективизм; его метафизический сплав монотеизма с пантеизмом не позволяет ему находить удовлетворение в индивидуализме. Его понимание взаимоотношений между индивидом и обществом напоминает контовское. В его представлении здесь нет противостояния; общество формирует содержание личности, индивид есть концентрированное выражение общества; в историческом процессе индивид являет собой динамический фактор, а общество — статический. Этим и схожими с ним способами формулирует Соловьев проблему. Впрочем, психологический и социологический анализы его не волнуют, его интересуют практические аспекты. Человечество для него является — или, говоря точнее, станет — единым организмом, организмом Вселенской церкви. В настоящее время эволюция зашла еще не так далеко, но ее направление и цель уже настолько обозначились, что мы можем ныне со всей серьезностью говорить о «человечестве в целом».

Поскольку Соловьев столь решительно отмечает субъективизм, мораль он может рассматривать только как организованную мораль. Индивид, индивидуальное сознание, существует не в изоляции, а как член церкви и государства; философские принципы этики и религии суть абстракции, выведенные из особенностей конкретного государства и конкретной церкви, из особенностей членов данных организаций.

Соловьев различает три главные общественные организации: экономическую, политическую и церковную. Экономический строй зиждется на разделении труда (здесь Соловьев сближается со взглядами Михайловского) и имеет своей целью организацию труда; к этой сфере относятся позитивные науки и технологии. Государство — политическая организация трудящихся, здесь лежит поле деятельности искусства и философии. И наконец, церковь есть организация духовная, область применения мистицизма и богословия, организация духовной любви; государство нуждается не в любви, а всего лишь в законах или в справедливости, причем эту последнюю Соловьев понимает как некий чисто формальный принцип. Закон в его представлении есть достижимый минимум нравственности; различие между законом и моралью состоит в том, что первый апеллирует к принуждающим силам государства. Соловьев отрицает право кого-либо выносить смертный приговор или осуждать на пожизненное тюремное заключение; но, в отличие от Толстого, считает допустимыми войны.

Соловьев стоит на защите прав человека (но не равноправия) и отвергает политические привилегии. Привилегия для кого-то одного оборачивается восточным деспотизмом; привилегия для немногих — появлением классической аристократии; наконец, привилегия для многих — демократией.

Соловьев отвергает социализм из-за исповедуемого им экономического материализма, говоря, что социалистический строй явит собой социальный муравейник (это выражение очень нравилось Достоевскому). Социальный вопрос, утверждал он, получит свое простое и спонтанное разрешение в рамках религиозного мировоззрения. В том, что касается практических деталей, Соловьев был заодно с народниками, утверждавшими, что следует закрепить землю за каждой семьей*.

* В отличие от Воронцова, Соловьев выступает за аграрную реформу; он приветствует существование латифундий, на которых возможно ведение интенсивного сельского хозяйства.

Согласно Соловьеву, церковь с ее учениями и мистагогией должна пронизывать собой политическое и экономическое общество, государство. В этом сущность свободной теократии, ибо люди не могут не одобрить и не принять истинного христианства, коль скоро они в достаточной мере познают его.

Церковь — это организация набожности. Человек живет в «этом мире», являющемся несовершенным, конечным, относительным; но человек живет также и в Боге, в «царстве Божиим», и для этой второй жизни церковь играет роль посредствующего религиозного инструмента.

Религиозная жизнь, религиозная истина не является ни научной, ни философской; она даже не богословская; но она есть жизнь, набожная жизнь, как того требуют догматы религии, создающие возможность такой жизни. Теоретическая теософия находит свое выражение в теургии. Таинства семи святых и догматические заповеди семи Соборов (святая седмица!) представляются и выражаются церковью через жизнь и с помощью жизни.

В церкви находят осуществление братство, свобода и равенство, реальные вследствие своей духовности, — однако осуществляются они не через индивида, а через Христа. Соловьев принимает высказывание Достоевского относительно «русского социализма», которым определяется сущность Вселенской церкви. Принцип духовной жизни, говорит Соловьев, опираясь на св. Иоанна, не есть «сам по себе»; отсюда потребность в апостолах и иерархии — в церкви. Церковь для Соловьева есть воплощение Богочеловека; в церкви и через посредство церкви люди соединяются с Христом, Богом во плоти.

Личные представители нравственной организации человечества, на которых возложены высшие виды служения, — это высшее духовенство, абсолютный авторитет (но авторитет, преданный истинной традиции), олицетворение высшей набожности; высшая степень милосердия и сочувствия, абсолютная власть, существо, обладающее истинным знанием наличных нужд, — это король (царь); наконец, пророк — высшее воплощение чувства стыда и совести, абсолютной свободы, ему дарована вера в истинную картину будущего.

Более всего Соловьев говорит нам о миссии пророка. Христианство совершенно точно распростилось с пророками. Появлялись они лишь в редких случаях и обычно были лжепророками, отсюда все аномалии средневековой и современной истории. Соловьев желает восстановления миссии пророка, но сие не зависит от воли человеческой. Большое социальное значение пророка состоит в том, что он совершенно независим, не боится ничего внешнего и ничему внешнему не подчиняется, — такой абсолютной свободы не в со-

стоянии гарантировать ни массы, ни демократия. Пророк — не пустой фантазер, мечтатель; его картина будущего — не утопия, представляющая собой плод личного воображения, он появляется как ответ на действительные потребности общества, и его учение коренится в таинственной религиозной традиции; в этом заключена связь между пророком, с одной стороны, высшим духовенством и монархом — с другой.

Трудно сказать, в какой степени Соловьев, рисуя современного пророка, опирался на Ницше. Ницшеанский пророк был скорее творцом, нежели провидцем, Соловьев же колеблется между провидцем и творцом. Для него творец трансформировался в художника (см. § 144).

§ 140

Когда в своей «Этике» Соловьев излагает идею свободной теократии, то повсеместно чувствуется, что цель его — дать этическое обоснование понятия «теократия». У Соловьева вообще жизнь, история и мир имеют нравственный смысл. В его этической системе находит выражение кантианское мировоззрение, и концепцию теократии он старается сформулировать как можно более рациональным образом, приведя эту идею в согласие со взглядами современных философов и социологов.

Совершенно иное впечатление производят его более ранние работы, в которых он обосновывал идею свободной теократии на протяжении восьмидесятих годов, — в них Соловьев руководствуется богословием и учением славянофилов. В этот период свободная теократия имеет у него гораздо больше сходства с реальной теократией русского цезарепапизма.

На практике Соловьев желает достичь свободной теократии через объединение трех основных церквей. В этом вопросе государство, как вторая великая общественная организация, должно взаимодействовать с церковью; церковная и политическая организации должны пребывать в гармонии. Если признается абсолютная истинность церкви, то христианство не может не пронизать собой всю жизнь общества; но тогда христианским должно стать и государство, а это значит, что государству необходимо помогать церкви распространять христианство.

На Западе церковь победила мощное римское государство, однако после раскола она стала не в меру политизированной, взяв на

себя функции государства, а так как германское государство было слишком слабым, для того чтобы суметь противостоять ей, католицизм приобрел характер односторонний, насильственный. Но роковую роль сыграло отпадение Византии, ставшей тем самым азиатской; государство подчинило себе церковь, церковь ушла в себя, погрузилась в состояние духовной смерти и потому была побеждена исламом; Восток был и остается истинной родиной христианства, остававшегося, однако, внутренним христианством, не способным одухотворить собой жизнь и культуру. Существующие автокефальные православные церкви в еще большей степени, чем их мать, византийская церковь, стали добычей мелких государств. Соловьев отмечает враждебное отношение Константинопольского патриархата к болгарской церкви и показывает, что на Балканах церкви находятся под властью узконационалистических настроений.

Протестантизм, с его оправданным протестом против Рима, был слишком односторонен в своем рационалистическом критицизме.

Если миссии высшего духовенства, короля (Соловьев, следуя русской терминологии, говорит «царя») и пророка гармонично сочетались в личности Христа, то эти три религиозные миссии односторонне развились в трех церквях. Папство воплотило в себе одностороннее развитие высшего духовенства, православие — одностороннее развитие монархии, протестантизм — одностороннее развитие пророчества. Говоря иначе, в личности Христа гармонически воплотилось единство Отца (высшего духовенства), Сына (короля) и Святого Духа (пророка). Целью церкви должно быть общественное осуществление этого триединства, но три христианские Церкви осуществили эту задачу неорганичным и односторонним образом.

Россия получила церковь и культуру от Византии, поэтому и в России церковь и культура являются односторонними. Географически расположенная между азиатами (мусульманами) и латинянами, Россия сохранила свою свободу, сформировала собственный государственный организм и полностью обособилась от Запада. Церковь же в России оказалась даже более ослабленной, чем в Византии. Соловьев описывает церковную эволюцию России, и в его описании патриарх Никон, в противовес обычной трактовке, представлен как Антихрист. Преследование раскольников и сектантов изображается как нехристианское использование насилия; петровские реформы охарактеризованы как всего-навсего внешнее, механическое присоединение к Западу, как лишь первый шаг; Петр [I] и его преемники окончательно подчинили себе церковь. Задача России, следовательно, состоит в том, чтобы осуществить тесное внутреннее объединение с Западом; не просто заимствовать иностранные фор-

мы, а и понять их. В то же время Россия предоставит в распоряжение Вселенской церкви мощное государство, с тем чтобы последнее смогло завершить возрождение наций. Русский царь и папа римский должны стать орудиями истинной и свободной теократии, ибо теократия, покоящаяся на силе, является ложной.

Содержание истории Соловьев тоже заключает в формулу борьбы между Азией и Европой. Он часто говорит о централизующей силе Востока (мусульманского Востока), об индивидуализме западной цивилизации, о примиряющей силе, или миссии, славян.

Таким образом, Соловьев ждет света с Востока, ex oriente lux. Но где-то^{341a} спрашивает, с какого Востока придет он — с Востока Ксеркса или с Востока Христа?

В реальной, исторически данной России Соловьев видит практическую возможность осуществить Церковь будущего — разрешением польской и еврейской проблем.

Миссия поляков, говорит Соловьев, есть нечто совершенно отличное от достижения политической независимости. Поляки утратили политическую независимость, потому что их знать поглотила, переоценила и тем самым погубила государство. Политической независимости Польше уже никогда не вернуть, такая политическая цель является фантастической и бесплодной. Польша не станет независимой и на основе односторонней идеи национальности. Но Польша может стать «живым мостом» между Западом и Востоком, может сослужить службу свободной теократии, осуществляя церковную унию.

Политические цели польского дворянства «иррациональны и имморальны», и все же ему предстоит принять участие в том «служении Богу», которого ожидал Соловьев от польской нации, призванной способствовать осуществлению союза Церквей. Но как должен выглядеть этот «живой мост» между Востоком и Западом? Да и существуют ли такие мосты?

Еврейский вопрос волновал Соловьева больше, чем польский. В лице евреев он нашел живое связующее звено между ветхозаветными временами и той стадией религии и Откровения, за которым органически следовало христианство. Поэтому связь между евреями и христианами носит совершенно исключительный характер. В соловьевском Апокалипсисе (см. § 148) значение этого вопроса символически подчеркнуто тем, что численность христиан лишь наполовину превышает численность евреев.

Находясь на смертном одре, Соловьев просил самых любимых друзей не давать ему заснуть, поскольку ему надо было много молиться за евреев. В комплексе российских проблем еврейский вопрос

является одним из важнейших, и Соловьев часто к нему обращается*. Важность этого вопроса для России связана с тем, что здесь проживает большое число евреев — почти шесть миллионов, а это население всей независимой Бельгии.

Для Соловьева еврейская проблема — это проблема христианская, религиозная. Отношение Соловьева к евреям как к пионерам торговли и промышленности зачастую напоминает отношение Маркса к этому вопросу. Культ золотого тельца создали не евреи, а христиане. Виновником здесь стала культурная Европа, отказавшаяся от христианства и ставшая на службу мамоне. Евреи лишь последовательно шли по пути, проложенному другими. Если экономическую жизнь следует гуманизировать, то для этого нужно снова подчинить ее религиозной и нравственной жизни. Применительно к Европе и к России подобное осуществимо только через союз Церквей, в котором найдется место и для евреев. Как теократическая нация, они хорошо себя почувствуют в обновленной теократии; ныне же они отчуждены от самих себя — точно так же, как отчуждены от себя христиане. Но истинно еврейские принципы ведут к христианству — точно так же, как истинно христианские принципы ведут к иудаизму. Поэтому союз Церквей явится одновременно союзом обновленных христиан с обновленными евреями, причем последние будут представлять лучшую часть еврейства, а именно русских евреев, сохранивших свои религиозные принципы в большей чистоте, чем их западные братья. Как горожане, евреи сохраняют свою социально-экономическую функцию, но у нее будет иной смысл и более возвышенная цель — очеловечить материальную жизнь и природу**.

* Еще в 1882 году он выступал в Санкт-Петербургском университете и на женских курсах с лекциями о всемирно-историческом значении еврейства, а позже писал на эту тему.

** В подкрепление идеи данного союза Соловьев мог бы указать на существование близких иудаизму сект в среде христиан и близких христианству сект в среде евреев. Евреи действительно имели религиозное влияние в России, а также и в Европе. В качестве примера внутреннего синтеза иудаизма и христианства сошлюсь на психологически интересную биографию: Joseph Rabinovich von Lhotzky // Blätter zur Pflege des persönlichen Lebens. 1904. Heft I, II³⁴². Соловьев не рассматривал возможности того, что евреи на собственной религиозной основе произведут религиозную реформу в современном смысле и сделают это спонтанно, хотя и с привлечением общих достижений цивилизации. Между тем эта возможность составляет главную идею российского еврея Ахад-ха-Ама (Ашера Гинц-

Утопичность церковной политики Соловьева очевидна. Он оперирует неисторическими схемами.

Существенная ошибка Соловьева состоит в том, что он полагает церковную доктрину в качестве абсолютно верной и что с ее позиций исправляет всю историю; решающую роль для него играют не Иисус и учение Иисуса, а церковная доктрина и церковная догма. Он конструирует собственный идеал христианской церкви и христианского государства. Если, как говорит нам Соловьев в «Этике», церковь должна воплощать сочувствие душе, а государство — сочувствие телу, то между церковью и государством, несомненно, установится органичная гармония; но и церковь и государство представляются собой нечто совершенно иное. История свидетельствует о существовании различных типов теократии, и Соловьев прав, отвергая существующую теократию как ложную, принудительную; но тем заметней его ошибка, когда он полагает, что союз папы и царя дает перспективу свободной теократии. Соловьев сам показывает нам, насколько односторонним было развитие папства и царизма, и то, что оба этих института всегда опирались на силу. Можем ли мы рассчитывать на то, что, объединившись, папа и царь вдруг исполнятся состраданием? Как и какими средствами сможет истинно христианское государство помогать церкви во имя распространения истинного христианства?

§ 141

Церковно-философские взгляды Соловьева наводят на мысль о необходимости сравнить их с философией славянофилов. На Соловьева огромное влияние оказали основатели славянофильства — в первую очередь Хомяков. Именно благодаря славянофилам Соловьев после своего материалистического кризиса

берга), работы которого по философии истории и философии религии во многих отношениях напоминают работы Соловьева, Достоевского и славянофилов. Ахад-ха-'Ам является, насколько это видно из его переведенных сочинений, незаменимым источником для рассмотрения еврейского вопроса в России и для того, чтобы разобраться в различных партиях российских евреев. Следует добавить, что взгляды Ахад-ха-'Ама также восходят к религиозному мистицизму (хасидизму), но что он получил известность как современный мыслитель. См.: *Ahad-ha-'Am*. Am Scheideweg: Ausgewählte Essays, übersetzt aus dem Hebräischen von Prof. I. Fridländer, 1904³⁴³.

обратился к религии и церкви, на всю жизнь оставшись верным этому направлению. Он был единомышлен с ними, признавая культурное первородство религии, мистицизма, восточной теологии и русской церкви. Руководствуясь той же тенденцией, он порой и по частным вопросам приходил к суждениям, тождественным или близким тем, что делали они. Общие учителя (Платон, Шеллинг и др.) воздействовали сходным образом; Соловьев поддерживал также личные и литературные отношения с Иваном Аксаковым (писал для его газеты «Русь»)

В процессе своего духовного развития Соловьев пришел к осознанию ценности католицизма и к пониманию того, что тот обладает определенными церковными преимуществами по сравнению с восточной церковью. Это заставило его в некоторых отношениях разойтись со славянофилами, хотя общая его тенденция осталась неизменной. Со славянофилами же Соловьев как философ расходился в том, что пытался основать самостоятельную теософскую систему, в то время как славянофилы довольствовались философской идеализацией официального православия.

Впоследствии Соловьев отошел от славянофилов, и прежде всего от Хомякова, в объяснении истории христианства и церковного раскола. Соловьев, признававший, исходя из исторических и догматических оснований, главенство папы римского, относил раскол на счет предшествующих еретических выступлений в Византии и считал, что во всем виновата именно Византия, а не Рим. Можно сказать, что в исследовании церковной истории вообще Соловьев в большей степени, нежели славянофилы, находился во власти идеи эволюции; можно сказать также, что он проявлял большую критичность — правда, только по отношению к Востоку.

Ведь Соловьев придерживался мнения, что католическая церковь, в отличие от восточной, и прежде всего от русской, развивалась и прогрессировала. В особенности римско-католическая церковь способствовала эволюции догмы и предпринимала неоднократные попытки направлять культурное развитие западных наций, пронизать это развитие собственным духом. У Соловьева вызывает уважение неуступчивая прочность камня, положенного святым Петром [в основании церкви]. Несомненно, Рим властно и немилосердно осудил безбожный мир («Syllabus») ³⁴⁴, но и в этой неуступчивости нам следует признать таинственную силу Бога. Соловьев согласен с тем, что Рим пал глубоко, но при этом он продолжал прогрессировать и при каждом падении непременно поднимался вновь. Россия же не знала падений, потому что все время оставалась на одном месте.

В своей церковной истории и в своих воззрениях на церковную политику Соловьев, несомненно, склонялся в сторону католицизма. Упрек, обращенный им к Хомякову, может быть адресован ему самому. Хомяков, говорит Соловьев, критикуя католицизм и протестантизм в их исторически данных формах, создал идеализированный образ православия. Но столь же идеализированным было изображение католицизма и папства Соловьевым, в то время как его видение двух других ведущих церквей отличалось большей реалистичностью. Однако, в сущности, он, как уже было показано, вовсе не видел существовавших церквей в их истинном свете.

В России о соловьевском отношении к католицизму много писали как клерикалы, так и либералы. Часто он публично изображался католиком и публично же защищал себя от подобных обвинений, подкреплением которым служил факт его дружбы с епископом Штрессмайером и с Пирлингом, а также то, что его книга «История и будущность теократии» была напечатана в Загребце.

Во время своего пребывания в Европе Соловьев не перешел в католичество, но близкие друзья его ожидали от него перехода на сторону Рима, считая, что подобный шаг логически вытекал бы из его позиции. Когда его прямо спросили о том, почему он не принял католичества при всей его склонности к этой вере, он ответил, что превращение в католика лишило бы его возможности влиять на русский народ. Когда после этого Соловьева спросили, не требует ли от него забота о собственной душе смены вероисповедания, он возразил, что его заботит не собственное спасение, а Россия.

Я думаю, что здесь логика его друзей была ближе к истине, чем его собственная. В конце концов Соловьев настолько согласился с правильностью их доводов, что в 1896 году, спустя долгое время после периода дружбы со Штрессмайером, присоединился к русским униатам. Перед смертью он соборовался у православного священника (католический священник в тот момент отсутствовал).

Тем не менее остается примечательным тот факт, что самый видный из современных русских философов религии был поклонником католицизма. Здесь недостаточно предполагать, что на Соловьева повлияли усилия по объединению Церквей, предпринимавшиеся Львом XIII, ибо существование, начиная со времен Александра I и еще до него, целого ряда русских, склонявшихся к католичеству, придавало более широкое значение попыткам к объединению.

Славянофилы, разумеется, резко осудили Соловьева за отношение к католицизму и к православию. Иван Аксаков часто писал работы, направленные против Соловьева, и полемические статьи, в которых подчеркивался взгляд славянофилов на православие и на

невозможность объединения, они оказали на Соловьева заметное воздействие. Не столь сильно повлияли на него мнения Страхова и других полуславянофилов-полузападников.

Социологическая и философская оценка национальности также отличала Соловьева от поздних славянофилов. Ранние славянофилы не обладали вполне четкими взглядами на связь национальности с религией, церковью и культурой, хотя Киреевский подчинял национальное духовной культуре и религии, а Хомяков, придерживаясь такого же мнения, пытался в то же время придать национальному фактору более самостоятельное историческое значение. И лишь поздние славянофилы объединились с приверженцами всего старорусского, объявив национальность чем-то равнозначным государству и церкви.

Для Соловьева раса и национальность были полностью подчинены религии и церкви. Идею нации, говорил Соловьев, составляет не то, что думает о себе нация во времени, а то, что думает о нации Бог в вечности. Именно эта фундаментальная идея Богочеловека и Богочеловечества привела его к совершенно иному пониманию роли отдельных народов в теократической организации человечества.

Принимая идею русского мессианизма, Соловьев думал не о национальных качествах русского народа, а о русской церкви и русской религии. Он зашел еще дальше, заявив, что качества избранного народа являлись второстепенным делом, ибо в роли спасителя он будет осуществлять не свои собственные, а божественные идеи. Он говорил о богоизбранном народе как об органической составляющей Богочеловечества (под которым понимал объединенную Вселенскую церковь). Тем не менее для Соловьева русский народ и русское государство были избранным теократическим народом и избранным теократическим государством.

Противопоставляя национальность национализму, Соловьев резко критиковал национализм поздних славянофилов. Он считал, что русский национализм продемонстрировал в своем развитии три стадии. Ранние славянофилы склонялись перед нацией как неким избранным носителем всеобщей (религиозной) истины. За ними настала очередь Каткова, усматривающего в нации стихийную жизненную силу, независимую от всеобщей истины. Заключает этот ряд шовинистический обскурантизм последнего времени (Соловьев имел в виду годы правления Александра III), когда люди склоняются перед национальной односторонностью и историческими аномалиями, обособившими русских от цивилизованного человечества. Катков был Немезидой для славянофилов; новейший обскурантизм стал Немезидой Каткова. Соловьев сказал даже, что славянофиль-

ство скатилось до уровня «национального и политического шантажа». Он осудил Яроша, профессора Московского университета, предлагавшего дополнить программу Каткова восхвалением Ивана Грозного как первого образцового русского правоверного христианина и царя. Если Катков свою грубую политику заимствовал у де Местра, то его последователи довольствовались карикатурой на де Местра (Bergeret «Principes de Politique»³⁴⁵); аналогичным образом Данилевский почерпнул свою основную идею у немецкого, профессора Рюккерта. Это якобы исконно русское славянофильство *de facto* было нерусским, иностранным. Определяющая формулировка Соловьева заключалась в том, что мы должны возлюбить все нации, как свою собственную.

С этой точки зрения и следует рассматривать и оценивать взгляды самого Соловьева на поляков и евреев. Он воздал должное ценному религиозному наследию этих двух народов, к которым тогда в России относились более враждебно, чем к любому другому народу. Поляки и евреи, заявлял он, должны протянуть русским руку помощи. Мессианизм «теократической нации» предполагал не обладание привилегиями, а наличие обязанностей и необходимость служения; он не дает никаких прав на господство или гегемонию. Истинный патриотизм, говорил Соловьев, должен базироваться на национальном самосознании, а не национальном самодовольстве, а ведь националисты низвели славянофильскую идею мессианизма до уровня зооморфического, зоологического патриотизма. Истинный же патриотизм предполагает сознание грешности и покаяние.

§ 142

Для того чтобы досконально познать Соловьева, мы должны исследовать его теософию — правда, здесь мы ограничимся лишь немногими примерами. Что понимается под теософией? Желание знать, вера в то, что мы действительно обладаем точным знанием того, что есть Бог, что он создал и создает...

В немецкой философии Соловьев находит последние достижения философского знания. Прежде всего речь идет о новейшей немецкой философской системе, системе Эдуарда фон Гартмана, привлекавшей к себе внимание широкой публики в России не меньше, чем в других странах, — именно она открывает Соловьеву глаза на миссию новой, высшей, философии. Гартман помогает Соловьеву понять, что в эпистемологическом плане ни рационализм, ни эмпи-

ризм не оказались в состоянии дать удовлетворительное и надежное знание; в метафизическом аспекте Гартман указывает путь к конкретному духовному монизму; и наконец, в этической сфере мы обретаем знание того, что достичь конечной цели и истинного удовлетворения можно единственно путем объединения всех живых существ и развития всемирного целого, которому должен подчиниться индивидуум.

Соловьев не принимает Гартмана, но полагает, что тот находится на правильном пути — хотя бы уже потому, что Гартман исходит из позитивной философии Шеллинга, этого синтеза Гегеля и Шопенгауэра, рационализма и волюнтаризма. А Шеллинг был «завещан» Соловьеву его первыми русскими учителями — славянофилами.

Таким образом, в немецкой философии от Шеллинга до Гартмана Соловьев действительно находит некоторые намеки на христианскую философию как рационалистическую и научную интерпретацию христианского откровения. Соловьев действительно верил, что может достичь здравого понимания христианского откровения с помощью синтеза немецкого рационализма и французского позитивизма. Контовская философия истории, позитивистский фетишизм, а также гартмановская философия мирового процесса привели его к гностикам и неоплатоникам с их теософией и теогонией.

Соловьев верит, что из этого материального и несовершенного мира он может пробиться к истинному, абсолютному бытию. От абсолютного ведет путь вниз — к конечному, и внутренняя сущность мира оказывается потому понятой и объясненной.

Абсолютное для Соловьева есть бытие всего в одном, Бог, добро. Абсолютное едино, однородно, объединяюще, такое одно, в котором заключено все остальное; Бог всеохватывающ и всеобъединяющ — в том смысле, что все части универсума устремлены к нему, проходят сквозь него, обретают единство в нем. Бог есть любовь.

Абсолютное бытие как абсолютная субстанция, как абсолютная реальность есть *actus purus*³⁴⁶. Бог, довольствующийся сам собой, абсолютно автономный, обладающий абсолютной свободой (единственной из всех свобод, отвечающей смыслу этого слова), пребывает вне пространства и времени, является вечным. Помимо него, столь же вечным является хаос, вечная потенциальность или, как называл ее Гегель, дурная бесконечность, множественность, расчлененное, не единое, анархия. Божья мудрость (София) побеждает хаос, выказывая все свое могущество и разум; в то же время (проявляя добро и милосердие) она наделяет хаос большим, чем он того заслуживает, а именно возможностью свободно выбирать сторону Бога.

Как и Бог, хаос вечен. Уже в этом ключевом моменте Соловьев расходится с христианской мифологией. Но, следуя той же христианской мифологии, он допускает наличие трех ипостасей божества, Отца, Сына-Логоса и Духа.

Согласно Соловьеву, учение о Троице есть божественное откровение и представляет собой учение непогрешимой Церкви; тем не менее Соловьев допускает возможность рационального истолкования и доказательства этого учения. Если дано существование Бога, то из этого существования непосредственно следует триединство Бога. Соловьев считает, что любое живое существо с необходимостью обладает единством, двойственностью и тройственностью. Единство определено самим бытием этого существа. Двойственность вытекает из убеждения, что это существо не просто есть, но и являет собой нечто, некую определенную объективность (идею себя, *raison d'être*³⁴⁷ самого себя). Тройственность живого существа заключается в его тройственном отношении к этой его объективности: во-первых, оно обладает ею просто в силу своего существования; во-вторых, этой же объективностью оно обладает и в силу своей деятельности, являющейся необходимым проявлением его существования; и, в-третьих, оно обладает этой объективностью в сфере чувств, в переживании своего бытия и своей деятельности.

С помощью такой схоластики и древнееврейского текста некоторых отрывков Ветхого Завета, которые Соловьев цитирует дословно (мы видим, что древнееврейские высказывания обладают фетишистским воздействием на его дух), и с помощью определенных мест Нового Завета (приводимых им не по-гречески, а по-латыни) ему нетрудно интерпретировать христианское учение о Троице и трех воплощениях божества — Отце, Сыне и Святом Духе — в смысле жесткого монархизма (Соловьев пишет «монархизм», а не «монархианизм», хотя теологи обычно предпочитают последний термин) как силы, истины и милосердия, или как власти, справедливости и божества, или как, наконец, реальности, идеи и жизни.

Бог как Абсолют мог бы быть самодостаточным, но это противоречило бы его доброте и милосердию. Из Бога и хаоса Соловьев выводит мир с его историей, выводит так же, как и все мифологизаторы, в плане понятийном и в плане реальности.

Хаос устремлен к Софии, а такая устремленность предполагает душу, мировую душу, *materia prima*³⁴⁸, потенциальную мать сотворенного мира. Сотворение мира исходит от отца; Логос создает мир высших идей, но эти идеи суть просто созерцательные и неподвижные сущности; от Святого Духа происходят чистые духи, или анге-

лы, обладающие чувством и волей, а также свободой более высокого порядка, нежели та, которую имеет человек.

Космический процесс в своей первичной фазе является астральным, в этот период формируются звездные тела; во второй фазе появляется наша солнечная система; в третьей фазе внутри этой системы Земля становится ареной деятельности человека, а человечество мыслится Соловьевым в качестве второго Абсолюта. По Соловьеву, Бог находит отраду не в ангелах, а в людях. А каждое из живых существ обретает смысл собственного бытия в абсолютном бытии Бога; смысл существования человека состоит в соединении божественного и земного. В человеке мировая душа достигает полного самосознания*.

В соответствии с Ветхим Заветом описывается падение ангелов и человека. Падшие ангелы, обладающие большей свободой, чем человек, вечно восстают против Бога; человек с его более ограниченной свободой способен и после падения воссоединиться с Богом. Согласно Соловьеву, человек обладает свободой выбора, что выражается в выборе зла, а не в следовании добру; но после падения человек может выбрать добро. Зло для Соловьева — это не просто отсутствие добра, а позитивная сила, одна из тех, что правят миром, сила, которую должен победить в себе человек, — здесь зло и злой дух (дьявол) сливаются в единое понятие.

С появлением человека космологический процесс трансформируется в исторический, а история образует самую важную составляющую мирового процесса; объединение божественного и земного должно происходить в человеке и для человека. Как существо разумное, человек может познать божественное, Абсолют; таким образом, человек является посредником между небом и землей, избавителем мира от хаоса, человек соединяет мир с Богом.

Человек — это союз Логоса (разума) и материи (тела); мужчина активен, женщина пассивна; пол воплощает противоречие между Логосом и всем земным.

Мужчина как индивид обладает полным бытием, но лишь человечество способно реализовать все заключенные в индивиде потен-

* Некоторые истолкователи отождествляют мировую душу с человечеством или с «идеальным человечеством». Эту точку зрения недавно высказал Радлов в своей книге о Соловьеве (1913) со ссылкой на *Le grand être*³⁴⁹ Конта, представляющего, по мнению Радлова, в учении Соловьева в виде мировой души. Я думаю, что идея мировой души у Соловьева происходит от Шеллинга и Платона. Кроме того, Соловьев был определенно знаком с размышлениями Джордано Бруно и др.

ции. На деле существует только одна форма человеческого существования — мужчина; женщина — не более чем дополнение, общество — не более, чем расширенное понятие мужчины.

Прямое соединение Бога с человечеством осуществилось лишь однажды, в Богочеловеке, воплощении Логоса; поэтому единственной совершенной личностью является Христос, дополнением Бого-человека является Святая Дева, а его расширением — церковь.

Бог, человек, церковь суть три фундаментальные идеи Соловьева. Однако их можно свести к двум, Богу и церкви, ибо церковь есть организованное человечество; а для Соловьева существенно человечество, а не человек.

Космология есть для него не более чем предыстория и фон исторического процесса, разворачивающегося в виде религиозно-нравственной драмы. Человек, как существо несовершенное, познает совершенное добро, отчего в человеческом существе возникает стремление к совершенству. Соловьев полностью принимает современное понятие прогресса, но мыслит его как духовный процесс, в котором не имеет никакого значения все внешнее или материальное. Этот прогресс, естественно, носит коллективный характер, ибо только коллективное человечество может реализовать судьбу человека.

С антропологической точки зрения человеческая история начинается с родовой организации (nota bene отец Соловьева придерживался этой теории в противовес славянофилам); вторая стадия характеризуется возникновением наций и государств, причем род распадается на семьи; эта организация продолжает существовать и в настоящем, но в будущем ее сменит всеобщая организация человечества.

Она будет осуществлена церковью и в церкви; в церкви будет достигнута полнота истинно человеческой жизни; человек полностью реализует себя в индивидуальном, социальном и политическом смысле.

Анализируя духовное содержание этой эволюции, Соловьев приходит к мнению, что первой стадией универсализма был буддизм, второй — платонизм, а третьей — христианство. Со времени появления Богочеловека история была историей церкви, и задача философии церковной истории состоит в том, чтобы объяснить, почему после пришествия Христа истории суждено продолжаться и почему и как случилось, что конечному объединению церквей предшествовал великий церковный раскол. Своею жизнью Богочеловек преодолел моральное зло, своим воскресением — и зло физическое, главное зло всех зол — смерть. Человек должен избирать Христа

свободно, но свобода достижима только через опыт, и потому исторический процесс должен продолжаться и после пришествия Христа. Крещеный христианин должен затем принять Христа духовно; и история дает ему такую возможность.

Значение и цель как космологического, так и исторического процесса состоит в том, что мир и человечество стремятся соединиться с Богом; это соединение с Богом обеспечит всему конечному, природе и человечеству долю божественного бессмертия.

Таким образом, теософия дает космологическое и историческое обоснование веры в царство Божие. Царство это не следует отождествлять с какой-либо из существующих церквей, не является оно и суммой, объединением разлученных церквей; союз церквей есть не более чем условие осуществления этого царства, насколько оно вообще осуществимо на земле.

Вера в царство Божие объединяет в себе три веры (так буквально сказано в третьей «Речи в память Достоевского»): веру в Бога; веру в человека и веру в материю (природу). Расчленение этих трех вер проявляется в существовании трех односторонних интеллектуальных течений. Квиетисты и пиетисты желают довольствоваться простым созерцанием Бога; они презируют свободу человека и отворачиваются от природы. Рационалисты и идеалисты верят в человека, но у них Бог «сжимается» до состояния человеческого зародыша, а природа становится тенью человека. Поскольку же эта тень весьма ошутима, появились натуралисты (реалисты и материалисты); они поклоняются мертвому механизму природы, отрицая все божественное и духовное.

Точно так же, как следует объединить три разъединенные церкви, следует теоретически синтезировать и практически примирить три течения, или три «веры». Вера в Бога порождает веру в Богочеловека и божественную материю (мать Бога). Истинный теизм, истинный гуманизм и истинный материализм в их органическом единстве являются предпосылкой для осуществления и распространения царства Божия на земле.

§ 143

Данное здесь краткое описание теософских и мифологических спекуляций Соловьева, пожалуй, достаточно для того, чтобы составить общее представление о его образе мыслей; я всего лишь отобрал наиболее важное и не претендую на разбор от-

дельных положений с точки зрения их происхождения — являются ли они заимствованием у того или иного неоплатоника, Платона, Парацельса, Шеллинга и т. д.

В сущности, теософские спекуляции Соловьева — не более чем проекция его этики и политики на мироздание, и Фейербах мог бы привести мифологию Соловьева в качестве еще одного подтверждения своей теории.

Уже в своей «Критике отвлеченных начал» (1877—1880) Соловьев начинает наступление на субъективизм новой философии и борется с ней как со скептицизмом. Даже Канта он находит чрезмерно скептическим, ибо считает, что к субъективизму, а значит, и к скептицизму ведет не только рационализм (догматический, критический рационализм Канта и абсолютный рационализм Гегеля), но и эмпиризм (сенсуализм, эмпиризм, позитивизм). Ведь опыт и разум ведут только к относительному знанию; опыт учит лишь тому, что есть, а разум говорит нам лишь о том, что должно быть в определенных обстоятельствах, — так что в обоих случаях мы приходим только к релятивизму. В отличие от этого Соловьев требует абсолютных принципов в равной мере для практики и для теории, требует Абсолюта, абсолютно верного знания. «Ничто не способно дать истинное удовлетворение, кроме одной лишь истины, которая не может быть ни сегодняшней, ни завтрашней, ибо она вечна»³⁵⁰. Вместе с Декартом Соловьев считает, что скептицизм может служить лишь методологическим инструментом, с помощью которого еще четче выявляется абсолютность истинного знания. Соловьев не порицает временного и честного неверия Фомы.

Соловьев намеревался завершить свою этику и философию религии систематическим изложением «теоретической философии», но опубликовал он всего лишь несколько статей на эту тему (1897—1899 годы). Интересно прочесть в одной из них, что Соловьев не признает правомочным декартовское *cogito ergo sum*³⁵¹. Дескать, это *sum* не гарантировано. Того, кто утверждает: «я мыслю (то есть обладаю сознанием), следовательно, существую», мы можем спросить: «Чьим сознанием ты обладаешь?» Ответом может быть: «Никто не знает», ибо это может быть сознание Петра или Павла, патологическое сознание и т. д.³⁵²

С другой стороны, Соловьев считает, что в своей этике он дал совершенно надежную основу знания и деятельности, заложил основу нормального общества, свободного объединения в духовной любви. Свободная теософия обеспечивает истину, абсолютную истину; эта истина характеризуется абсолютной реальностью и абсолютной рациональностью.

Противопоставляя скептическому релятивизму предшествующей эмпирической и рационалистической философии свою свободную теософию, Соловьев строит ее на фундаменте всеединого бытия: этот Абсолют — в духе Соловьева можно было бы сказать: абсолютный Абсолют — дан нам непосредственно в его мистическом и религиозном восприятии. Опыт и мышление проверяются этим непосредственным восприятием, мышление обретает абсолютную рациональность, опыт — полную реальность, мистически воспринятая истина становится истинной естественной; абсолютная истина «включается» в формы логического мышления и реализуется в опыте.

В этом соединении мистического познания с опытом посредством логического, рационального мышления Соловьев, как ему кажется, достигает гармоничного синтеза теологии, рационалистической философии и позитивной науки.

Итак, синтез теологии, Канта и Конта?

При попытке избежать скептицизма Соловьев находит последнее средство не в чем ином, как в безоговорочной капитуляции перед теологией. Тем не менее критическое сознание даже в теологии не может обрести истинного успокоения и определенности; скептицизм не был преодолен. По мысли Соловьева, Кант вновь и вновь возвращается к исходной проблеме.

Кант и влияние Канта различимы уже в том факте, что подлинной отправной точкой Соловьева является этика, что в этике Соловьев ищет основы Абсолюта как добра. Практическая философия служит у него основанием философии теоретической — вполне в духе Канта и его последователей, особенно Шопенгауэра. В завершающей части «Критики отвлеченных начал» мы читаем: «...истина вечно есть в Боге, но, поскольку в нас нет Бога, мы живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*»³⁵³.

В соловьевской мифологии мы распознаем идеи Канта. Теософский роман Соловьева дает этическое описание космологического процесса; всемирная драма есть мифическая объективация этических человеческих отношений; этические проблемы мифологически проецируются на вечность.

Да и что есть теоретическая философия Соловьева, как не кантовский априоризм, выраженный в иной терминологии и снабженный иным — теологическим — содержанием? «Мистическое знание» Соловьева фактически построено по образцу «регулятивных идей» Канта. Подобно тому, как у Канта эти идеи были связаны с рациональным, или понятийным, мышлением и с чувственным

опытом, у Соловьева мистическое восприятие связано с мыслью и опытом или ощущением. Соловьев не колеблясь пользуется даже терминологией Канта, говоря о «формах мысли», о «понятиях» и т. д.

Понятийное мышление и ощущения, говорит Соловьев, делают объекты доступными для нас лишь постольку, поскольку они мыслятся и воспринимаются нами. Но таким объектам мы приписываем существование; их воздействие на нас непосредственно воспринимаем в наших ощущениях; мысленно устанавливаем отношения объекта с другими объектами и убеждены, что этот объект существует независимо от наших мыслей и ощущений. И здесь Соловьев пользуется кантовской терминологией: когда он говорит об объекте, который существует сам по себе, — мы в действительности имеем дело с кантовской «вещью в себе». Даже при том, что в психологическом объяснении того, как вступает в контакт с нашим пониманием «вещь в себе», Соловьев отличается от Канта, предлагаемое им объяснение тем не менее носит кантовский характер. Соловьев считает восприятие объективно существующих вещей комбинацией веры, воображения и творчества. Эта вера есть внутреннее, непосредственное восприятие объекта. Веря в то, что объект существует объективно, независимо от нашего чувственного восприятия и нашего понятийного мышления, мы проявляем себя в качестве свободных познающих субъектов, в качестве обладающих реальным бытием существ, способных воспринимать другие обладающие реальным бытием существа. Это внутреннее восприятие есть разновидность связи познающего с познаваемым; это нечто отличное от ощущения и от мыслительного понимания. Непосредственное восприятие есть вера, абсолютное мистическое познание.

Кроме того, в этом акте веры участвует воображение. Мысленно мы представляем себе идею объекта, что такое есть объект. В конце концов идеальный образ объекта воплощается в наших ощущениях. Таким образом, Соловьев переиначивает рационалистическую формулу *nihil est in sensu quod non fuerit prius in intellectu*³⁵⁴.

Как было сказано, этот психологический анализ процесса познания переключается с идеями Канта. Здесь мы имеем дело с тем, что Кант называет спонтанностью активного понимания, самопорождением нашего разума; это синтез различных элементов познания, в связи с которым и у Канта силе воображения присваивается столь же большая роль; и, далее, в системе Соловьева получает самостоятельное существование кантовская трансцендентальная апперцепция — «я мыслю». Великое отличие между учениями Соло-

вьева и Канта состоит в том, что для Канта «вещь в себе» познаваема не более чем в воображении, Соловьев же осуществляет внутреннее единение с «вещью в себе».

Зависимость идей Соловьева от воззрений Канта достаточно является в заглавии рассматриваемой работы — «Критика отвлеченных начал». Иными словами, это критика чистого разума; но чистого разума Соловьеву недостаточно, и он трансформирует его в непосредственное мистическое восприятие действительности.

Вместе с Платоном Соловьев выступает как ультрареалист. Платон смотрел на бытие как на чистую душу до соединения с телом; Соловьев трансформировал платоновское созерцание до существования в сущее созерцание: человек созерцает истинно сущее в этой жизни.

Но что есть это истинно сущее? Соловьев отвечает, вместе с Платоном, что истинно сущее есть поистине Бог. Следовательно, мистическое созерцание прежде всего воспринимает Бога; но мы непосредственно воспринимаем и отдельные вещи — воспринимаем их в вере, воображении, творчестве.

§ 144

Соловьев полагает, что опыт и мышление можно примирить с теологией. Со всей серьезностью он считает, что можно воспринять не просто Бога, а Бога триединого, Бога откровения.

Соловьев отходит от Канта и Конта и обращается к откровению; этот критически и скептически настроенный философ становится схоластом и мифологом, желающим рационализировать содержание Откровения с помощью аналогий и образов. И у Соловьева наука превращается в *ancilla teologiae*³⁵⁵, а свободная философия — в схоластику. «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенской истиной, — вот общая задача моего труда»³⁵⁶. Такова программа «Истории и будущего теократии».

Вера наших отцов, — где эта вера была точно сформулирована и кто эти отцы? Где была сформулирована вечная и универсальная истина? Подобно многим православным богословам, Соловьев часто утверждает, что главой церкви и христианства является Христос; но это означает, что главным авторитетом в вопросах веры является

Новый Завет, дополненный Ветхим Заветом. Соловьев подчеркивает это соображение главным образом в противовес Тихомирову, ибо Тихомиров отсылал образованных людей к авторитету церкви. Споря с ним, Соловьев ссылается на авторитет Платона, митрополита Московского, для которого единственным авторитетом и последней инстанцией было Священное писание. Носителем и хранителем истинного христианства, продолжает Соловьев, следует считать не духовенство, а народ. Таким образом, оказывается, что Иисус Христос, Священное писание, народ, наши отцы и церковь — все они несут в себе вечные и универсальные истины. Подобное обилие источников и критериев истины несколько смущает!

Соловьев придерживается идеи универсальности, но в конце концов данный формальный принцип католицизма поставил его в затруднительное положение, точно так же, как и тех, кто придерживался этого принципа до него. Провозглашенный святым Винсентом из Лерина принцип универсальности не помешал Пию IX объявить непогрешимость папы формальным принципом католической церкви.

Соловьеву не удалось выработать четкого отношения к данному формальному принципу католической церкви с позиций заявленного им принципа универсальности — это явствует из взаимной противоречивости приводимых им критериев. В конце концов он обнаружил божественную истину даже в «Силлабусе» Пия IX и в новой догме этого папы.

Характерно отношение Соловьева к Дёллингеру и старокатоликам³⁵⁷.

Вместо того чтобы исследовать доводы, приводимые этими выдающимися теологами, и с пользой для себя ознакомиться с их историческими исследованиями на тему развития папского централизма и абсолютизма, он отмахивается от всего этого движения замечанием, что речь идет о профессорах и кабинетных ученых, за которыми массы не пошли, разве что им сочувствовал и их поддерживал Бисмарк, видя в них противовес католической церкви. На Соловьева большое впечатление оказал тот факт, что весь католический мир принял догму непогрешимости, в то время как Дёллингер с единомышленниками во имя протестантского принципа индивидуальной свободы, вопреки авторитету церкви, отвергли католический принцип универсальности.

Критический разбор старокатолицизма, написанный в 1883 году³⁵⁸, крайне некритичен. Прежде всего неверно, что Бисмарк благосклонно относился к старокатоликам, ибо он, как и Соловьев,

считал, что это движение совсем не затрагивает массы и в силу этого не представляет интереса для государственного деятеля протестантской ориентации. «*Quieta non movere*»³⁵⁹ — таков был основной принцип Бисмарка в практической политике, он и пальцем не пошевелил для того, чтобы расшевелить массы. Не Бисмарку, а самому Соловьеву надлежало рассмотреть многочисленные существенные возражения против папского абсолютизма, выдвинутые такими людьми, как Дёллингер, фон Шульте, Маассен, Фридрих Ланге и др. Но в своих исследованиях догматики и церковной истории Соловьев не выходил за рамки крайне некритичного дилетантизма, поэтому-то в столь важном вопросе он считал возможным ссылаться на Штроссмайера, человека, малокомпетентного в вопросах теологии. Но даже Штроссмайер воспринял новую догму как удар!

Тем не менее схоласты, особенно некоторые из них, многое сделали для развития современной философии; и славянофилы были совершенно правы, считая, что схоластика открыла двери для реформации и революционного движения. Схоластика убила теологию — и Соловьев, как и схоласты, был склонен искать обоснование тому, во что уже не верил. Схоластика Соловьева тоже была нападением на русское богословие, на клерикализм, способствовала русскому освободительному движению. Соловьев хвалил русского монаха за готовность выполнять, помимо служения Богу, всевозможную неприятную и грязную работу; подобная работа являлась выполнением обета послушания. Соловьев занимался такого рода служением в области литературы, он разгребал хлам, нагроможденный псевдоправовыми, псевдопатриотами, такими как Тихомиров и К°.

Однако Соловьев боролся не только против Тихомировых, он вел и внутреннюю борьбу, борьбу с самим собой, борьбу между верой и безверием! Кант и Платон — в двух этих именах заключалась трагическая проблема Соловьева. Вся его жизнь была трагически тщетной попыткой сблизить два этих полюса, примирить, преодолеть их противоположность. Кант олицетворяет познавательную рациональную деятельность, индивидуальную активность, спонтанность; Платон представляет собой познавательную восприимчивость, пассивное созерцание объективного высшего мира. Кант — это самостоятельность и независимость индивидуального критического разума; Платон — зависимость от Абсолюта, от откровений Абсолюта, от догмы, от церкви. Проблема жизни, драма жизни, трагедия жизни Соловьева основана на эпистемологической невозможности

органического соединения огня и воды, двух взаимоисключающих элементов. Соловьеву не удалось залить кантовское пламя славяно-фильской и православной святой водой. Это пламя завораживало его; в пожарном просыпался художник, который забывает о своих обязанностях и, углубясь в самого себя, с сияющими глазами любит и восхищается красотой пожара...

Я сознаю, что подобный критический взгляд на Соловьева не обрадует ни друзей его, ни врагов. Мнение его врагов, в частности из числа теологов, меня не слишком беспокоит, но его друзья и приверженцы хотели бы найти в творчестве своего учителя и наставника единство, которое я найти не могу. Невозможно осмысленно утверждать, что величие и оригинальность Соловьева заключались в мнимом органическом синтезе противоположностей. Помимо того обстоятельства, что синтез подобных противоположностей не может быть органическим, именно неудача такой попытки вскрывает, с моей точки зрения, оригинальность и значение Соловьева — и в первую очередь для России. Сам того не желая, он стал еретиком по отношению к своему же учению.

Невозможно пробыть в течение четырех лет материалистом, позитивистом и атеистом без того, чтобы это не оказало определенное воздействие на образ мысли на все остальные годы. Незадолго до смерти он одновременно осуществлял перевод «Прологомен» Канта и текстов Платона; но наряду с этим он дает переводить «Историю материализма» Ланге и «Историю этики» Йодля — фейербахианца!

Склонность Соловьева к индивидуализму и субъективизму усиливалась вследствие изучения им Канта и немецкого идеализма. Его первоначальный материализм и позитивизм отражали некий наивный объективизм или реализм, и преодолеть эту стадию Соловьеву помогли Кант и идеализм. Однако в то же время изучение Шопенгауэра, Шеллинга и даже Гегеля подготовило его к восприятию мистицизма славянофилов; дополнительной причиной этого обращения послужили господствующие у него на родине церковно-религиозные условия. Вопреки Канту и вместе с Кантом Соловьев двигался к Спинозе, Якобу Бёме и Баадеру. От Баадера он воспринял способы эпистемологического преодоления или, по крайней мере, правоверного истолкования Канта и Декарта. Кантовское априори было преобразовано в откровение; кантовская «вещь в себе» и его *ens realissimum*³⁶⁰ стали триединым Богом как высшим и единственно разумным существом; трансцендентальный идеализм обрел характер религиозной и мистической веры.

Поневоле Соловьев приходит к Ансельму и его *credo ut intelligam*³⁶¹; в то же время, особенно в практическом плане, вынужден

остановиться на Августине. Необходимо было примирить свободу человека с влиянием на него Абсолюта, но полностью Соловьев не разрешил и этой проблемы. Исходя из учения Августина, он был детерминистом, но попытался довольствоваться психологически понимаемой свободой выбора в качестве наличной данности. В метафизическом плане он следовал Августину, выводя свое учение из милосердия. Бог, Абсолют, оказывает воздействие на мир и людей; последствий абсолютного предопределения невозможно избежать. В эмпирическом плане, однако, нам достаточно сознавать собственную свободу выбора и фундаментальное различие между понятиями добра и зла. Этика Канта должна подпирать метафизику Ансельма, Августина, Оригена и Платона.

Баадер своей попыткой полностью преодолеть Канта и поставить даже теорию познания на религиозное основание увел Соловьева в сторону; но Кант все время восстанавливал над ним свои права, так что он счел необходимым признать, что этику невозможно целиком вывести из религии. Вновь и вновь он возвращался к Канту.

Выступая против Тихомирова, отрицавшего возможность «независимого философствования» в вопросах религии, Соловьев, собственно, выпадает из своей роли.

Фактически Соловьев был современным Оригеном — не случайно последний столь сильно привлекал его. Он, так же как и Ориген, попытался примирить гнозис с ортодоксией; на основе платонизма мистицизм ставился в связь с откровением, человеческое — с божественным. Соловьеву импонировало повышенное внимание Оригена к идее Богочеловека, наконец, будучи систематизатором, Соловьев с радостью воспринял первую попытку систематизировать христианское учение.

Детальный разбор теории познания Соловьева не входит в мои намерения. Несомненно, внимательный читатель и так уже должен был понять, что Соловьев неоправданно расширяет понятие веры, вводя без колебаний в состав последней религиозную веру в откровение, в то время как в действительности вера есть суждение относительно истинности (вера — суждение). Фактически мы имеем здесь дело с уловкой.

Для характеристики теории познания Соловьева я ограничусь лишь двумя моментами.

Как мы уже видели, у Платона и неоплатоников Соловьев, помимо прочего, позаимствовал учение об идеях, но не в кантовском понимании, а в том виде, в каком оно существует у самого Платона.

Он воспринял взгляд, согласно которому идеи есть не просто идеальные понятия, но реально существующие идеальные сущности. Стоит ли и говорить о том, что это вылилось для Соловьева во все те эпистемологические трудности, с которыми столкнулся в свое время и сам Платон.

И наконец, очень важным для Соловьева было учение о том, что теория зависит от практики. Здесь Соловьев также расходился с Кантом и его последователями (например, с Шопенгауэром) и под осуществлением божественного начала в природе человека понимал так называемую «свободную теургию». Вся наша эмпирическая действительность должна быть «организована», должна быть приведена во внутреннее «подчинение» нашему духу, точно так же, как наш дух должен быть «подчинен» божественному: «Организация всей нашей действительности есть задача творчества универсального, предмет великого искусства — реализация человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы — свободная теургия»³⁶². Мы видим, что этическое и религиозное *imitatio Christi*³⁶³ стало *imitatio Dei*³⁶⁴ в смысле метафизического созидания, ибо Соловьев говорит не просто об обожествлении человеческого естества, но и об обожествлении природы в целом. Ясно, однако, что Соловьев не способен последовательно и серьезно применять идею свободной теургии, поэтому он довольствуется переводом теургии в сферу художественного творчества и эстетики... Очевидно, здесь мы имеем дело с заимствованием идей Шеллинга, вследствие чего вновь оказываемся в царстве мифологии и мистики*.

§ 145

Для того, чтобы дать оценку мистицизму Соловьева, необходимо предпринять эпистемологический анализ общей природы мистицизма. Это существенно для понимания русской философии, и, возможно, мне следовало бы рассмотреть этот вопрос раньше, к примеру, когда я говорил о славянофилах.

* Свободную теургию Соловьева можно сравнить с учением шеллингианца Сметаны, верившего, что настанет время, когда религия будет заменена преисполненным любви искусством, которое очистит и преобразит природу.

Внимание мистика сконцентрировано исключительно на объекте познания, в частности на Боге, философия его превращается в теософию. В многообразии вещей мистик пытается найти единство и даже единое начало; дуализм «я» и «не-я» следует преодолеть. Мистик — это радикальный монист, монотеист и пантеист одновременно.

В религиозной сфере мистик стремится к единению с Богом и желает освободить свою душу от тела с его земными оковами. Он жаждет отдохновения, отдохновения души, и обретает его в мистицизме.

Мистическая исключительность с легкостью переходит в патологическую (внимание гипнотически сосредоточено на одном объекте), созерцание перерастает в экстаз со свойственным ему чувством благодати.

Мистик презирует эмпирическое, понятийное познание, движущееся шаг за шагом, так как он нетерпелив и хочет одним махом достичь высот познания; мистик созерцает Бога и предметы. В этом своем стремлении к полноте знания мистик с готовностью приемлет результаты познания; он исповедует традиционализм; откровение привлекает его своей завершенностью. Мистик отменяет логику и методологию; он ищет пустынь, прибежище для отшельника, монастырь с присущим им искусственным одиночеством, ибо именно там он может постоянно предаваться мистицизму. Мистики культивировали собственные квазипатологические методы достижения мистического состояния во всей его полноте.

Впервые мистицизм появляется на ранних стадиях цивилизации. Вообще можно сказать, что с течением времени мистицизм все более ослабевает и становится редкостью. И Соловьев вынужден обращаться к неоплатоникам и Платону, а у себя на родине почитать религиозных фанатиков (юридических). Несомненно, в определенные времена и в определенных местах склонность к мистицизму бывает больше, чем в других.

Мистика порождена мистическим мировоззрением и потому лучше всего приживается в теологической и религиозной сферах. Новая критическая и эмпирическая философия и науки разрушительно влияют на миф и мистику.

Основными факторами, способствующими упадку мистицизма и краху мифов, являются: критицизм; профессиональное научное образование со свойственным ему признанием закономерности и отрицанием чудес; научный анализ всех так называемых загадочных явлений (гипноз, спиритизм и пр.); технологическая эффек-

тивность, затмевающая чудеса; всеобщая потребность в труде; преодоление праздного аристократизма; стремительные изменения в экономике и культуре; городской образ жизни; наконец, широкое распространение и воспитательное влияние литературы и искусства, корректирующих и смягчающих интеллектуализм и делающих ненужным мистику.

Поэтому сегодня на первое место выдвинулся вопрос о том, действительно ли религии, религиозности присуща мистика, в самом ли деле они не могут существовать без мистики, как всегда утверждали теологи и многие философы. Для наших целей достаточно будет поставить этот вопрос и при рассмотрении различных философий религии конкретно определять содержание мистицизма, его степень и качество.

Примечательно, что многие оппоненты мистицизма осуждают как мистицизм сам факт размышления над внутренними душевными явлениями, над душевным опытом (самонаблюдение, самоанализ). Многие материалисты, натуралисты, реалисты и позитивисты резко отрицательно относятся к чувствам и настроениям, ко всем подобным психическим процессам. Однако многие из этих оппонентов мистицизма (например, натуралисты) сами являются мистиками.

Следует обратить внимание еще на один аспект. Мистицизм не является, как утверждают мистики, источником более проницательного и возвышенного знания. Мистики целиком зависят от уровня знаний, определяемого их временем и окружением; мистик-христианин отличается от мистика-буддиста и т. д. Мистики имеют значение лишь как психологи, поскольку они понимают сокровенные отношения человека к человеку и к внешнему миру. В этом смысле мистики способны быть полезными этике и религии.

Существуют различные виды мистики, ибо мистические настроения меняются в зависимости от объекта мистического созерцания и природы субъекта мистики. Она бывает различной, когда объектом ее является Бог; Бог как Христос (человек: любовь к Христу, к Марии и т. п.); пантеистический Бог (понимаемый то материалистически, то спиритуалистически) или теистический; либо же человек, животные и другие объекты (взятые в связи с божеством, так называемые предметы обожествления). Она различается также и в зависимости от субъекта: от степени и качества развития культуры и философии; от времени и места; в зависимости от особенностей индивидуального и национального характера. Она различается в зависимости от того, склонен ли мыслитель к интеллектуальности или сентиментальности, отчетливо или туманно его научное миро-

воззрение, абстрактен или конкретен его образ мысли, дилетант он или поэт (мыслит образами), к какому типу теории склонен (гностической или теософской) и, наконец, какой этической ориентации придерживается (ставит во главу угла чувство любви или волевые изменения).

Что же касается Соловьева, то здесь можно задать вопрос, был ли его мистицизм по преимуществу русским, православным (византийским), католическим или протестантским. Можно с определенностью сказать только то, что Соловьев с головой погружался в различные восточные и западные, древние и современные мистические системы, получая таким образом мистическое образование. Его опыт питала также монастырская и народная мистика, широко распространенная в России. Компетентные люди называют в числе наиболее характерных для православной церкви процедур медитацию, созерцание, слияние с Богом в экстазе, погружение в таинство обряда (мистагогия), особенно присущее русской мистике. В этом отношении примечательны сторонники исихазма (пребывающие в покое, «квиелисты»), жившие на Афоне. Запад склонен подчеркивать этический аспект, так что западный мистицизм воздействует главным образом на волю, которую он иногда ослабляет, иногда же — усиливает (Лойола!). Среди сторонников римско-католической церкви мистицизм не столь распространен, как в восточных церквях; и еще менее распространенным он был в лютеранской (квиетизм) и тем более протестантской церквях. Просвещение XVIII века было враждебно мистике; романтизм ее частично реабилитировал, но в целом можно сказать, что Новое время неблагоприятно для мистицизма.

Поэтому мистицизм у Соловьева предстает в следующем свете.

Прежде всего мы должны подчеркнуть, что с помощью мистического или религиозного познания Соловьев желал избежать субъективизма и скептицизма. Представляется, однако, сомнительным, что мистическое созерцание, как он его описывает, действительно настолько преодолевает субъективизм, как этого желал бы Соловьев. Достаточно ли это предполагаемое прямое созерцание, соединяющее субъект с объектом? Не являются ли столь же субъективными вера, воображение и творческий акт? Без сомнения, против мистического познания Соловьева мы можем выдвинуть те же доводы, которые выдвигал он сам против декартовского *cogito, ergo sum*; ошибки, иллюзии, патологические состояния, все, что он выдвигал как доводы против Декарта, можно выдвинуть как доводы против него.

Далее, почему мистическое познание Соловьева является религиозным? Все, о чем говорит Соловьев, есть познание объектов; каждый внешний объект воспринимается субъектом равно «мистическим или религиозным». И вот эти буквы! И я отнюдь не желаю отрицать, что психологическое исследование Соловьевым познания объектов было проницательным.

В силу этих соображений можно утверждать, что мистика Соловьева в действительности вовсе не является мистикой; с другой стороны, следовало бы подчеркнуть, что мистицизм Соловьева не ограничивается сферой теософии, а распространяется на все сферы. Религиозная вера — это не более чем частный случай веры вообще.

С другой стороны, Соловьев ограничивает мистическое созерцание Бога и потустороннего сверхъестественного мира, тем самым идя в одном русле с традиционными воззрениями на мистицизм и понимая под этим термином прямое общение между познающим субъектом и божеством. Он не проясняет, в какой мере мистицизм является философским, а в какой религиозным, ибо под выражением «прямое общение» можно подразумевать объективное познание, но также и эмоциональный аспект, и результат такого общения — прежде всего любовь к божеству.

В рамках настоящего очерка невозможно прийти к определенному решению относительно этих и подобных им неясностей. Во-первых, необходимо было бы провести подробное сравнение Соловьева с Платоном, Плотинем, Филоном и Оригеном; со Спинозой, Якобом Бёме и Сведенборгом; с Шеллингом, Баадером, Шопенгауэром и индийскими мистиками. Кроме того, нам пришлось бы описать мистический настрой, проявляемый самим Соловьевым в реальной жизни; мы должны были бы привести ряд выдержек из его сочинений; нам пришлось бы обратиться к биографам Соловьева и к свидетельствам его близких друзей. Здесь же я могу лишь вкратце осветить мистицизм Соловьева, подобно тому как я охарактеризовал его философию, исходя из изучения его работ; не думаю, однако, что сказанное мною о его мистицизме приведет читателя в мистическое состояние духа или породит какие-то его отголоски.

Как говорилось ранее, Соловьев исследовал сочинения восточных и западных мистиков, стараясь по возможности проникнуть в их душу. Из этого следует, что и в мистицизме он стремился к осуществлению синтеза. Поскольку, исходя из Канта, он считал наиболее важным элементом религии мораль, то ясно, что наряду с восточной мистикой он отдавал должное западному, католическому

мистицизму. А так как он никогда не придерживался созерцательного образа жизни, а наоборот, будучи прирожденным бойцом, готов был сражаться за свои идеи, не следует придавать его мистицизму чересчур большое значение. Ведь мы уже знаем, что одного религиозного созерцания было, по его мнению, недостаточно. Для него религия означала руководство, активное руководство людьми со стороны церкви. Русский монастырь и русский монах были для него представителями традиционных сил — вместе с крупными землевладельцами и сельской общиной; но он не считал монашество достаточно сильным для того, чтобы завоевать весь современный мир. Свободную теократию он хотел осуществить активной «христианской политикой».

Время от времени Соловьев страдал от галлюцинаций, воображая, что видел Сатану во плоти, были у него и другие видения. При том, что одной из причин, обусловивших его мистические состояния, мог быть нездоровый и аскетичный образ жизни, сам этот образ жизни был следствием его мистицизма. В романтическом уединении, в лесах, Соловьев устраивал спиритические сеансы; будучи в Египте, посетил племя бедуинов, о котором шла молва, что оно является хранителем тайных традиций Соломона. В городе он искал уединения, но также искал и общества. Его темперамент был слишком беспокойным, слишком кочевым для того, чтобы он мог надолго и полностью оставаться мистиком.

Теологию, христианскую мифологию он принимал как откровение. Поэтому его философия с неизбежностью стала схоластической, несмотря на свой мистицизм и на осуждение им схоластики. Философия, говорил Соловьев, должна истолковывать религиозную жизнь, а не пытаться давать ей обоснование. Но он не всегда руководствовался этим правилом, так что схоласт часто побеждал в нем мистика!

Мистицизм замутнял научную мысль Соловьева, снижал его критическую способность (например, им было написано введение к работе Гелленбаха) и сбивал его в практических вопросах.

Соловьев пытался найти доказательства существования потустороннего мистического мира, влияющего на жизнь людей, не только в гипнозе, но и в спиритизме, в необъяснимых явлениях так называемой телепатии и в других явлениях, объединяемых понятием «оккультизм». Несуразная теософия мадам Блаватской (кстати, русской) находила большое понимание у Соловьева; он не забудет сказать, что исповедует «будизм» (с одним «д»), а отнюдь не будизм.

Мистики всюду ищут и находят таинственное, мистическое. Они ассоциируют между собой предметы и идеи, не имеющие никакой разумной связи, ибо открывают в них тайную схожесть или тождественность. В этом отношении мистик напоминает схоласта с его аналогиями, истолкованиями, знаменами и т. д. В названии «Рим» («Roma») Соловьев находит слово «любовь» («агог»), — так что оказывается, что римляне читали справа налево, как это делают семиты!

Попытки найти свидетельства воздействия на этот мир невидимого сверхъестественного мира заставили его усмотреть чудо в провале покушения на жизнь царя в Борках³⁶⁵.

Здесь мы имеем признаки не только суеверия, но и характерного для мистиков консерватизма. Мистика сама по себе есть по своему существу проявление религиозного аристократизма, аристократизма вообще. Мистик избегает повседневного труда, и это касается не только экономической сферы, но и научной работы. Он упивается головокружительными теософскими конструкциями фантастической космогонии; его не интересует ни эмпирическая понятийная работа мысли, ни технико-экономические проблемы. Презрение к этому миру является аристократическим, оно демонстрирует консервативный и реакционный аристократизм.

Свободная теократия Соловьева была организована им в насквозь аристократичной манере. Прежде всего в даре предсказания было отказано массам и демократии.

В вопросах политики Соловьев тоже был консерватором. Поэтому его внимание было приковано к чуду в Борках, в то время как множества аналогичных чудес он даже и не заметил. Поэтому император Вильгельм II (сколь бы отличными от соловьевских ни были его воззрения на философию истории) являлся для него новым Зигфридом. И царем Николаем I он восхищался потому, что царь был наделен в его глазах мистическим знанием высшей истины христианства, когда он именем христианства запретил Самарину осуществлять насильственную русификацию прибалтийских губерний. Одного высказывания, вырванного из жизненного контекста, Соловьеву было достаточно, чтобы (в 1896 году) присоединиться к празднованию официального юбилея и разделить ликование со своим оппонентом Победоносцевым.

Аристократический мистицизм проявился и в увлечении Соловьева католичеством, самым им ясно не осознанным. В папстве его привлекал монархический элемент, хотя на церковь он смотрел как на воплощение всеобщности человеческого рода. Монотеизм-де

обретает символ и живое подобие в монопапизме, если можно употребить такой термин.

Правда, аристократические склонности Соловьева зависят не только от мистицизма, но и от его концепции церкви. Он приписывает решающую роль иерархии, тем самым полностью отрицая хомяковское понимание церкви. Леонтьев в высшей степени одобрительно относился к его оценке иерархии.

Я вовсе не утверждаю, что любой мистик — консерватор и реакционер. Мистицизм часто составлял противоположность схоластике и слепой вере в букву. И Соловьев, при всем своем мистицизме и вопреки ему, был загнан в либеральный лагерь, подобно тому как мистики масоны наряду с вольтерьянцами служили Просвещению. С этой стороны всякую мистику следует рассматривать с точки зрения ее содержания и социального воздействия.

§ 146

Согласно Соловьеву, Европа, секуляризованная вследствие Реформации, с тех пор находится в состоянии религиозного и нравственного упадка. Христианский идеал исчез. Революционная философия предпринимала похвальные попытки заменить церковное единство единством рода человеческого — но с незначительным успехом. Всеобщий милитаризм превратил целые нации во враждебные армии и стимулировал межнациональную ненависть, которой не знало средневековье. Классовая борьба угрожает потопить все в огне и крови. Как показывает все большое число душевных заболеваний, самоубийств и преступлений, нравственных сил у отдельно взятых индивидов поубавилось. В отличие от этих симптомов деградации, как на свидетельство определенного морального прогресса можно указать лишь на то, что уголовный закон стал менее жесток и были отменены пытки. Обеспечить царство Божие на земле способен только союз Церквей.

По мнению Соловьева, секуляризованная Россия, не менее чем секуляризованная Европа, хотя и в иной форме, представляет собой зрелище упадка.

Частичная, односторонняя и чисто политическая реформа не в состоянии принести желанного и столь необходимого возрождения. Программа нравственного и религиозного возрождения индивида и всего русского народа, программа позитивного всеединства, как называл Соловьев свою теократическую идею, исключает поли-

тические устремления его современников как односторонние и неподобающие и исключает прежде всего революцию.

В своем понимании революции и в осуждении революционного движения Соловьев был согласен с Достоевским, позаимствовав у того анализ и оценку революции, нигилизма и атеизма. Так же как и Достоевский, Соловьев сперва с энтузиазмом принял нигилизм. В школьные годы он был «иконоборцем» и однажды выбросил из окна те иконы, перед которыми обычно молился...

Суть морального упадка Европы и России, суть «секуляризации» усматривается Соловьевым и Достоевским в атеизме, в уходе от Бога, в безбожии, проявляющемся в современном субъективизме и индивидуализме, в идее сверхчеловека.

Свою философию атеизма, вкратце состоявшую в том, что атеизм, как субъективизм и индивидуализм, ведет к убийству и самоубийству, Соловьев позаимствовал у Достоевского.

В качестве симптомов и следствий нравственного упадка Соловьев прибавил распространение преступности, рост числа самоубийств и душевных заболеваний. Особенно часто он занимается анализом самоубийства, к этому предмету его внимание было привлечено Шопенгауэром и Гартманом. Свою «Этику» философ открывал исследованием сущности самоубийства. В самоубийстве он видел доказательство существования серьезных людей, сознательно лишающих себя жизни, полностью отвечающих за собственные поступки, подталкиваемых к этим действиям разочарованием и отчаянием и выражающих таким образом убеждение в том, что жизнь лишена смысла. Эти пессимисты-практики в большей мере, чем пессимисты-теоретики, продолжающие цепляться за жизнь, несмотря на все рассуждения о ее тщетности, побуждают Соловьева раньше других составных частей своей философии разработать этику как учение о смысле жизни. Бог есть, и Бог дает смысл жизни. Теизм придает жизни смысл и ценность, а атеизм лишает жизнь смысла и ценности; атеизм — смерть, атеист становится убийцей или самоубийцей.

В своем анализе Достоевского Соловьев принимает эту формулу и дает ей следующее развитие.

Человек, обосновывающий свое право на изменение мира собственной злобой и неразумием, в сущности, является убийцей; он применит силу против других и сам в конечном счете падет жертвой насилия. Сам он считает себя сильным, но находится во власти других. Он гордится своей свободой, но он — раб случая и внешних обстоятельств.

Если человек хочет быть спасенным от подобных следствий атеизма, он должен измениться, и первым шагом на этом пути к спасению будет признание им собственной слабости и несвободы. Но Соловьев предупреждает, что тот, кто делает лишь первый шаг, перестанет быть потенциальным убийцей, но если он не пойдет дальше, то останется потенциальным самоубийцей.

Самоубийство, обращение разрушительной силы на себя самого есть более возвышенное и свободное действие, чем убийство. Судья и страдающий осужденный суть один и тот же человек; но приговор ложен, в решении совершить самоубийство заключено (и тут устами Соловьева говорит Шопенгауэр) противоречие: человек признает свою слабость и несвободу, но самоубийство свидетельствует об обладании определенной силой и свободой. Почему же в таком случае ему не обратить эту силу и свободу к жизни?

Самоубийца справедливо признает в себе наличие человеческой слабости, но он делает ложный вывод, когда возводит эту слабость во всеобщий закон, ибо тогда он не только чувствует зло, но и верит в него. «К самоубийству приходит всякий, кто сознает все человеческое зло, но не верит в сверхчеловеческое Добро»³⁶⁶. Но сверхчеловеческое Добро есть Бог.

Таким образом, самоубийство является неизбежным следствием атеизма. Вера в Бога возвращает людям веру в человека. Человек же, предоставленный всецело самому себе и пытающийся прожить без Бога, становится убийцей или самоубийцей. Последнее деяние безбожного человека есть убийство или самоубийство. Бессмысленное сосредоточение на себе самом, губительное одиночество ведут к убийству или самоубийству. Только тот, кто соединяется с Богом в Христе и с миром в церкви, не внесет своей озлобленности в природу; все, что он возьмет от природы, — это смерть.

Достоевский несколько иначе обосновывает данный тезис, эту проблему нам придется более подробно рассмотреть в разделе, посвященном этому писателю. Здесь же достаточно сказать, что Соловьев, как и Достоевский, отождествляет революцию с убийством, но ему не удается адекватно рассмотреть этот вопрос. Он указывает на существование связи проблемы самоубийства и убийства с общей проблемой объективизма и субъективизма; но не сознает истинного значения этого вопроса, сформулированного до него уже Белинским и Бакуниным.

§ 147

Соловьев был поэтом, и искусству в его системе принадлежит ведущая роль. Желая выразить самые сокровенные свои чувства и мысли, он обращается к лирике. Его последняя работа по философии истории представляла собой апокалиптическую поэму. Вообще говоря, его философия религии есть продукт мифологизирующей фантазии, или фантастичности, если пользоваться терминологией самого Соловьева.

В сфере эстетики Соловьев, как мистик, также следовал Платону и Плотину. Из новейших мыслителей на него оказали влияние Шопенгауэр и Гегель.

В согласии с его метафизикой и его свободной теософией, красота определяется как полная свобода составляющих частей в совершенном единстве целого; объединяющим элементом, единством, единообразием является жажда философа, стремящегося избежать собственного внутреннего разлада.

Красота, в сущности, тождественна добру и истине. У художника та же цель, что и у философа и политика. Все трое стремятся познать смысл жизни и бытия. Художник воплощает свои идеи в картинах, философ — в понятиях, политик — в поступках. Те же мысли высказывал и Белинский, но Соловьев выражает данные представления в понятиях своей мистической теософии, идея для него является тем, чем она была для Платона и Плотина.

Соловьев часто касается темы художественного гения и художественного вдохновения как состояния, позволяющего вдохновленному [творцу] (Соловьев, как и Платон, считает вдохновение своего рода божественной одержимостью) воспринимать идеи; художественное вдохновение граничит с пророческим даром и, в сущности, сродни ему.

Фантастичность Соловьев считает важной составной частью художественного творчества. Для него фантастичность есть знак высшего мира, который именно в фантастическом соприкасается с нашим миром. То, что Шопенгауэр находит в музыке, Соловьев находит в поэзии, особенно в лирической: непосредственное восприятие идей, высшего мира. Гете, Шекспир и Гофман (Соловьев перевел на русский язык его «Золотой горшок») — великие поэты, одержавшие художественную победу над фантазией и фантастичностью «фантастического воображения».

Соловьев ставит искусство выше философии. Художественное творчество как вид деятельности находится ближе к нравственной

деятельности, чем философия; это прямой отблеск Божественного творения. Взгляды Соловьева на миссию свободной теургии уже рассматривались нами.

В своих «Трех речах в память Достоевского» (1881—1883) Соловьев выражает надежду на то, что поэзия (по крайней мере, поэзия будущего) воссоединится с религией, восстановив союз, существовавший на заре человечества, когда поэты были пророками и священниками. В Достоевском он усматривает предтечу искусства будущего, которое будет работать в свободном союзе с религией, — в отличие от художников, исповедующих материалистический реализм.

Антипатия к материализму заставила Соловьева обратить внимание на определение безобразного. Безобразное контрастирует с единством и гармонией; живет в хаосе и в противостоянии хаоса высшему миру и идеям.

Хотя таким образом Соловьев склоняется к метафизической эстетике, время от времени он выражает более реалистические взгляды на этот предмет, например, пытается дать систематическое изложение вопроса о степенях красоты в природе. Его классификация естественных красот основана на физической классификации внешнего мира. На первом месте у него мир покоящийся — солнце, луна, звезды, атмосфера (радуга), море в состоянии штиля, материя (благородные металлы, и прежде всего бриллианты). Далее следует во всей ее полноте природа, находящаяся в движении. Затем Соловьев анализирует красоту органической жизни и сообщает нам, что архетипом безобразного здесь является червь; живые существа тем прекраснее, чем менее их строение походит на строение червя. В этих изысканиях Соловьев пользуется современными ему зоологическими теориями, и в частности многими идеями Дарвина.

Соловьев посвятил несколько исследований поэтам, которых он особо почитал. Русских поэтов он разбил на три категории — по степени осознанности их искусства. Отношение Пушкина к своему творчеству было непосредственно органичным, непродуманным. Говоря о тех стихах, которые Пушкин посвятил поэзии и поэту, Соловьев пытался показать, что взгляды Пушкина на искусство и миссию художника еще отличает большая наивность и некритичность. Соловьев был невысокого мнения о Пушкине как мыслителе и считал поверхностным его байронизм. Данные суждения, возможно, сформированы под влиянием Писарева или Толстого. Соловьев не оценил или не понял значения пушкинского «Онегина» и вообще творчества Пушкина, поскольку смотрел на него односторонне, как на представителя чистого искусства. В статье Соловьева о судьбе

Пушкина³⁶⁷ смерть поэта справедливо представлена как некий рок, который он сам на себя навлек; но анализ взаимоотношений Пушкина с мадам Керн неполон и односторонен, Соловьев ставит в вину поэту склонность к эпиграммам, причем защищает от него Уварова. Это эссе Соловьева было подвергнуто справедливой критике*.

Лермонтов (и Баратынский) — поэты рефлексии. То, что для Пушкина было плодом минутного настроения, становится у них выражением выношенных убеждений. Конструктивным элементом их творчества являлась скептически-пессимистическая рефлексия. В их философии имелся некий разлад, отрицательно сказавшийся на их творчестве. Субъективная неудовлетворенность, говорит Соловьев (имея в виду собственное учение о методологическом сомнении), играет существенную роль в качестве первого импульса к развитию самосознания; отрицание необходимо, ненормально и бессмысленно лишь останавливаться на отрицании, находить удовлетворение в личной неудовлетворенности. У Лермонтова Соловьев находит сильное предрасположение к нищезанятию, к психопатической идее сверхчеловека, приписывающей сверхчеловеческое значение «Я, или Я и К^о»³⁶⁸. Это полная победа эгоизма и презрения к человечеству. Несомненно, принцип индивидуальности есть необходимое условие наиболее глубокого осознания смысла жизни, но сам по себе этот принцип еще не есть этот смысл, ибо и сильное эго может быть бессодержательным. Лермонтов же был слишком гениален для того, чтобы оставаться бессодержательным. Он посвятил себя любви; но, собственно, говорит Соловьев, в конечном счете воспевал лишь любящего, но не возлюбленную, не любовь. Соловьев обнаруживает у Лермонтова прямо демоническую злобу и демоническую чувственность («нечистоту»); он признает религиозность поэта и приписывает ему мистическую способность так называемого Провидения, ибо считает, что Лермонтов предвидел обстоятельства собственной гибели. Этот мнимый дар Лермонтова казался Соловьеву подтверждением его собственного мистицизма.

* У Соловьева было достаточно оснований для критической оценки отношения Пушкина к людям; однако можно ли говорить об Уварове как о самом образованном и талантливом из российских министров просвещения, чья деятельность была особенно плодотворной? Соловьев также упрекает Пушкина в неосторожности: Уваров, как человек влиятельный и не очень разборчивый в средствах, мог восстановить против поэта других оскорбленных им лиц.

К третьей категории Соловьев относит Тютчева и Алексея Толстого, поэтов гармоничного мышления. Разлад Лермонтова у них преодолен; отрицание уступает место утверждению. У Толстого к этому добавляется также и фактор воли, любви к борьбе, стимулирующей к деятельности. Соловьев упоминает о сатирах против петербургского чиновничества, написанных под именем вымышленного литератора Козьмы Петровича Пруткова А. Толстым и А. Жемчужниковым (с помощью его двух братьев) и выходивших в пятидесятых-шестидесятых годах (в журнале Чернышевского), а в 1883 году выпущенных отдельной книгой. Соловьев любил Пруткова и подражал ему; еще им была написана короткая, но сочувственная статья о Жемчужникове.

Интересно, что литературно-эстетические изыскания Соловьева были посвящены исключительно поэтам-лирикам. Из романистов он более подробно останавливается только на Достоевском и Л. Толстом, но рассматривает их не с эстетической точки зрения, а с позиций философии религии. Вследствие этого к развитию нигилизма он обращался лишь эпизодически, в форме кратких замечаний. Тургеневский Базаров интересовал его столь же мало, сколь и Онегин, и единственный роман, который он рассмотрел с пристальным вниманием, был «Герой нашего времени» Лермонтова. «Что делать?» Чернышевского он удостоил лишь упоминанием вскользь, назвав этот роман попыткой затмить «Отцов и детей», а художественную оценку дал только «Обломову» Гончарова, усмотрев в нем универсальный русский типаж. Он часто упоминал о Толстом, поначалу время от времени цитировал его суждения о литературе; признавал глубину его психологического анализа. В целом же интерес Соловьева к Толстому ограничивался лишь его философией религии, а отход Соловьева от этой философии привел его в конечном счете к конфликту и полемике с Толстым.

Достоевский был не просто близок Соловьеву по духу, но и возведен им в ранг пророка. Как доказательство Соловьев приводил тот факт, что в «Преступлении и наказании» предвосхищено убийство, совершенное московским студентом, а в «Бесах» — преступление нечаевцев. Достоевский, по его словам, не просто видел происходящее вокруг, но и смотрел вперед; он обладал философским пониманием развития русского общества; из него он выводил неизбежные последствия и делал верные выводы. Достоевский осознал в Сибири (и рассказал позже в «Записках из Мертвого дома»), что ошибался в бытность свою революционером и то, в чем состояла его ошибка; он понял, что Россию можно спасти только путем

нравственного возрождения. В Достоевском Соловьев обрел собственный теократический идеал. Речь Достоевского на пушкинском празднике, примирившая славянофилов и западников, собственно, содержала программу примирения Востока и Запада во Вселенской церкви.

Соловьева связывала с Достоевским личная дружба. В 1878 году они вместе посетили монастырь в Оптиной Пустыни. Примечательно, что Соловьев не комментировал отношения Достоевского к католицизму*, впрочем, Соловьев вообще не понимал подлинной натуры Достоевского.

Как и Хомяков, Соловьев иногда придавал своим идеям относительно философии религии стихотворную форму. Его стихи производят впечатление искренности, некоторые из них превосходны. Помимо стихов на философско-религиозные темы и просто религиозных, поражают своей откровенностью биографические очерки, в которых поэт пытался описать свое психологическое состояние, и прежде всего свои чувства. Поэт угадывается и в философии Соловьева, особенно в его теософии, но также и в его церковной истории. Художественными потребностями отчасти был вызван и перевод Платона. Подобный же импульс побудил его перевести часть «Vita Nuova» Данте и Гофмана.

Соловьев энергично выступал против декадентов и символистов. Это примечательно с психологической точки зрения, поскольку сам он был великим символиком, а также ввиду того, что он вообще производит на нас впечатление декадента, стремящегося к возрождению. Патологические аспекты его мистицизма и аскетизма, склонность к таинственному, попытка преодолеть кантовский критицизм и попперизм³⁶⁹ при помощи древнего гностицизма, совершенный им романтический возврат к старой теологии и религии — все это, я думаю, может считаться свидетельствами его декаданса.

§ 148

В 1899 году Соловьев опубликовал в газете «Неделя»³⁷⁰ апокалиптическую картину конца света. Он сам назвал это свое сочинение гениальным, и эта оценка была разделена его друзьями и сторонниками.

* Третья речь в память Достоевского была написана в 1883 году, в то время когда Соловьев уже находился под сильным влиянием католицизма.

Апокалипсис Соловьева, несомненно, представляет большой интерес в философском плане, и в нашем общем рассмотрении творчества этого мыслителя важно отметить, каким образом изменились его взгляды на философию истории к концу жизни.

Во-первых, мы должны кратко пересказать содержание «Трех разговоров»*.

В конце XIX века Япония пробуждает дремлющие силы Китая и объединяет монгольскую расу. В последующие полвека Европа становится добычей азиатов. Сначала неподготовленная русская армия терпит поражение; немцы одерживают великую победу; но в союз с азиатами вступают французы, и немцы вынуждены принять почетные условия разоружения. Французская армия становится неуправляемой, и Париж, в котором произошло восстание рабочих *sans patrie*³⁷¹, открывает ворота богдыхану. Англичане откупаются, заплатив ему за обещание не нападать на Англию. Гнет пробуждает сознание различных европейских наций; они политически объединяются; монгольское иго сброшено после решающей победы европейских армий, достигнутой на равнинах России. Старые европейские монархии исчезают; возникает «союз более или менее демократических государств — европейские Соединенные Штаты; возглавляет их сверхчеловек и пожизненный президент. Проходит немного времени — и этот президент, получивший всемирное признание благодаря своему сочинению, озаглавленному «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию», избирается в знак всеобщего признания римским императором.

Новый император является Антихристом, хотя и крайне прогрессивным. Он верит в добро, верит в Бога и Христа; но любит только себя самого. Он воздержан, бескорыстен и добр; он — спиритуалист, аскет, филантроп и даже филозоф³⁷²; но он ставит себя выше Христа, к которому относится с безграничной завистью и ненавистью.

С внешней точки зрения, цивилизация новых Соединенных Штатов блистательна и великолепна, но внутренние духовные запросы не находят удовлетворения. Вследствие прогресса психологии и физиологии вопросы «о жизни и смерти», об окончательной судьбе мира и человечества усложняются, но не решаются, всякое

* «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями», опубликованные в «Неделе» в 1899 и 1900 годах и переизданные в форме книги в 1900 году.

достижение в этой сфере имеет чисто негативный смысл. Начинается решительный упадок теоретического материализма.

Антихрист устанавливает собственное правление над миром и проводит социальные реформы, в результате которых каждый получает вознаграждение, соответствующее его способностям, а каждая способность — по своим трудам и заслугам; возникает равенство всеобщей сытости. Однако так же, как и в Древнем Риме, насытившиеся хотят не только хлеба, но и *circenses*. Последние обеспечиваются магом (наполовину восточным, наполовину европейским епископом *in partibus*³⁷³) с помощью естественно-научных достижений. Антихрист, со временем перенесший свою столицу из Рима в Иерусалим, созывает там Вселенский собор христианского населения, численность которого к тому времени уменьшится до сорока пяти миллионов. В Иерусалиме он был разоблачен, и главы трех основных Церквей, Петр II, Иоанн и профессор Паули (представители христианства Петра, Иоанна и Павла — католицизма, православия и протестантизма) объединяются в братской любви в некоем отдаленном и уединенном месте. Пастырем объединенной паствы Иоанн и Паули признают Петра. Евреи, тридцать миллионов которых осело в Палестине, восстают против Антихриста, представшего перед ними в обличье еврея и мессии. Тогда в день Страшного суда является Христос и воцаряется тысячелетнее царство Божие.

Из этой картины будущего видно, что Соловьев принимает широко распространенный философско-исторический взгляд пессимистов и социалистов относительно того, что грядет катаклизм, который знаменует собой конец развития культуры. Человечество состарилось; европейская цивилизация вследствие развития позитивизма, материализма и социализма внутренне трансформировалась в китайскую систему; и потому реальный Китай поглотит Европу со всей ее культурой и всем ее прогрессом. Европа погибнет от внешней и внутренней «желтой опасности».

Прообраз этого видения будущего возник у Соловьева в 1894 году в Финляндии, где он наблюдал финское национальное движение; как свидетельствует его стихотворение «Панмонголизм», он видит желтую опасность прямо перед воротами Петербурга и Зимнего дворца. Спустя несколько лет на него произвел глубокое впечатление поход западных держав против Китая. Он с энтузиазмом воспринял речь императора Вильгельма, обращенную к солдатам перед их отбытием в Китай. Вильгельм представлялся ему потомком христианских крестоносцев. Незадолго до смерти Соловьев посвятил германскому императору стихотворение «Дракон». Этот новый Зигфрид призван защитить христианство.

Ученики Соловьева почитали его «Три разговора» как истинное пророчество, но, по моему мнению, эта оценка преувеличена. В России отношения с Азией вызывают более эмоциональную реакцию, чем у нас на Западе, и так называемая желтая опасность воспринимается острее. Еще в 1887 году мне часто говорили об опасности, грозящей с Востока, и меня уверяли, что даже среди простых людей широко распространен страх перед Китаем. Михайловский, критикуя нарисованную Соловьевым картину будущего, упоминает множество других пророчеств о желтой опасности, сделанных как в России, так и в Европе.

Видение Антихриста кажется мне слабым, а особо уязвимыми я считаю нападки на Толстого. Антихрист — это сам Толстой. «Буддистское» учение Толстого о непротивлении злу насилием выводило Соловьева из себя, ибо он придерживался устойчивого мнения, согласно которому «крест и меч едины». Сначала Соловьев надеялся, что они с Толстым смогут работать совместно, претворяя в жизнь общий религиозный идеал, но личное общение их часто прерывалось. Еще в 1884 году Соловьев поведал их общим друзьям свои сомнения относительно того, стоит ли доверять Толстому. В конце концов в «Трех разговорах» Соловьев определенно сформулировал свое неприятие Толстого.

Описание Антихриста напоминает Великого инквизитора Достоевского, а также ницшеанского сверхчеловека. В изображении Соловьева Толстой выглядит не только пустым, бессодержательным и фальшивым писателем, но и мошенником. Соловьев преследует своего оппонента со жгучей ненавистью, которая находит выражение и в общей картине, и в некоторых бросающихся в глаза деталях. Мысли Толстого о самоубийстве Соловьев без колебаний провозглашает попыткой неудовлетворенного сверхчеловека совершить самоубийство, от которого его чудесным образом спасает дьявол, одновременно вдохнувший в него силу.

Ненависть ослабила остроту художественного зрения Соловьева. Его апокалипсис не выдерживает никакого сравнения со своим иоанновским прообразом. Сочинение Соловьева слишком дидактично, риторично и перегружено подробностями. В анализе современной обстановки можно найти крайне сомнительные моменты — например, когда говорится, что выборы императора состоялись по желанию франкмасонов, выступающих в роли истинных вершителей европейской политики. Не очень удалось изображение положительного начала — описание лидеров христианства. Фихтевская и шеллингианская формула иоаннитской церкви будущего представлена чересчур по-профессорски.

Против развернутой в данной работе историко-философской точки зрения можно наверняка выдвинуть и множество других возражений. Прежде всего я сомневаюсь, что в фигуре Антихриста Соловьев верно отразил опасности нашей эпохи. Сомнение это усиливается, когда я читаю предисловие к книжному изданию «Трех разговоров», где Соловьев сам говорит о значении ислама и панисламизма, однако упоминание о них во втором разговоре в тексте опущено. Изображаемый им конец света, по его мнению, может настать через два-три столетия, в других же случаях он дает нам понять, что это вопрос ближайшего будущего. Поистине, про року следовало бы как-нибудь почетче определиться с датами!

Если рассматривать эту полемику с Толстым в качестве литературного памятника возрождения пророчества, то придется признать, что эта попытка не слишком удалась. Соловьев не выдерживает правил, установленных им самим для определения истинного пророка; остается также вопросом, вполне ли обрисовано понятие современного пророка. В сочинениях Соловьева фигуры ветхозаветных пророков перемежаются с фигурой Сократа (что не очень-то согласуется с его платонизмом), но в первую очередь он признает Достоевского в качестве ниспосланного Богом ясновидца. Пророков он видит и в других русских великих поэтах-мыслителях.

Противостояние Толстому является характерным для Соловьева. Как и Толстой, Соловьев разошелся с православной церковью; как и Толстой, он отводит решающую роль разуму; оба мыслителя питают особую любовь к Шопенгауэру и Канту; Соловьев тоже в первую очередь подчеркивает в религии и философии нравственные аспекты — и при всем этом Толстой для Соловьева Антихрист!

Мне кажется, что Антихрист заключает в себе изрядную долю самокритики. Полемические выступления Соловьева зачастую выдержаны в столь сильных выражениях именно потому, что автор пытается в них убедить самого себя. Толстой — это его собственная нечистая совесть.

В последние годы жизни Соловьевым овладело пессимистическое настроение, и одним из свидетельств последнего является фигура Антихриста. На деле Соловьев полностью отказывается от всей своей прежней церковной философии! В «Трех разговорах» начисто отсутствует тема особой миссии русского народа и царя. Ничего не сказано о том, что союз Церквей осуществляется в качестве необходимого условия теократии. Три Церкви достигают примирения в последние дни, непосредственно предшествующие второму пришествию Христа; и это воссоединение происходит без какой бы то ни

было помощи со стороны государства. Между тем царь и его царство исчезают в период становления демократических Соединенных Штатов Европы. Остается не более сорока пяти миллионов христиан, относительно незначительное число верующих, которые, однако, тверды в своей вере и способны поэтому осуществить союз Церквей — в последний момент перед тем, как ворота закроются.

Очевидно, что ранняя церковная политика полностью отвергнута и что союз Церквей осуществляется в соответствии с принципами протестантской церковной политики à la Шеллинг. В «Трех разговорах», вообще, русские и русская церковь выглядят не в лучшем свете. В доказательство этого утверждения я могу упомянуть о том, что во время Вселенского собора император привлек к себе русских, предоставив им средства для строительства Вселенского музея христианской археологии. За это большинство иерархов Востока и Севера, половина староверов и более половины православных священников, монахов и мирян становятся на сторону императора...

Ясно, что проведение точной переписи показало бы, что численность «истинных христиан» не достигает сорока пяти миллионов.

На деле Соловьев утратил свою неистовую веру не только в царя, но и в русский народ. Из его биографии мы узнаем, что уже в 1891 году эта вера была сильно поколеблена, когда он стал свидетелем разорительных последствий голода и апатичной инертности общества. В этот период он вынашивал конституционалистские планы, но недолго. Некоторое время он даже помышлял о... революции, но то была революция несколько комическая! Он всерьез верил, что ему удастся уговорить генерала Драгомирова и одного из недовольных иерархов встать во главе движения и что таким образом он сможет привлечь на свою сторону армию и народ. Друзья над Соловьевым просто посмеялись.

К 1891 году относится упомянутое выше стихотворение «Панмонголизм», в котором поэт уже думает о падении Третьего Рима, — при этом, однако, так же как московский летописец, он считает невозможным возникновение четвертого Рима³⁷⁴.

В 1896 году Соловьев пишет о связи России с византийской традицией и вновь выражает скептическое отношение к миссии Третьего Рима.

К периоду зарождения замысла повести об Антихристе относится несколько литературных свидетельств того, что Соловьев уже отбросил тогда свои мессианские попопзновения. В 1898 году он написал статью, дающую ответ тем, кто считал, что российско-европейский вопрос через несколько веков решится сам собой в

силу того простого факта, что население России возрастет до 400 миллионов человек. Соловьев указал на ненадежность таких расчетов, на то, что во внутренних губерниях России численность населения перестала возрастать; призывал «размышляющий и тревожный»³⁷⁵ патриотизм безотлагательно приступить к выполнению своих обязанностей перед совестью.

Еще он пришел к заключению, что Европа в меньшей степени разложилась, чем это ему представлялось ранее, когда он полагал, что самыми явными выражениями безбожия являются позитивизм и социализм.

Точно так же меняется его отношение к революционерам и радикалам.

Осенью 1898 года в лекции о Белинском он изобразил этого мыслителя в виде апостола человечности и практического христианства. Единственным недостатком Белинского было то, что он не обрел истинной веры. Однако Соловьев винит себя в том, что увлекся все еще неразрешимым вопросом союза Церквей и проигнорировал более насущные интересы настоящего, разрешению которых был предан Белинский. «*Mea culpa*, — восклицает Соловьев, — *mea maxima culpa*!»³⁷⁶ В тот же год Соловьев написал чрезвычайно сердечные воспоминания о Чернышевском, которые можно было опубликовать только после его смерти. Превознося свойства характера Чернышевского, он показал, что правительство совершило преступление в отношении этого «мудрого и справедливого человека»³⁷⁷. Соловьев выражал надежду, что сможет посвятить Чернышевскому и более полное исследование.

И наконец сам «Антихрист» — изменение взглядов Соловьева на философию истории здесь совершенно очевидно. Он не только отказался от идеи особой миссии России, но и его отношение к католицизму становится менее благосклонным, чем ранее. Изображение папы, упоминание о маге-католике и, наконец, рассказ о бегстве папы от императора в Петербург, где ему оказывают радушный прием, но предупреждают, чтобы он не вел в России пропаганды, — все эти детали подтверждают впечатление, что Соловьев пережил разлад с католицизмом и папством.

В заключение повторю, что эта ожесточенная атака на Толстого, по существу, была направлена против мятежника в себе самом. «Антихрист» демонстрирует внутреннее раздвоение личного опыта Соловьева. С одной стороны, он вынужден признать правоту Канта и написать под влиянием кантовской мысли свою «Этику», второе издание которой, тщательно отредактированное, вышло в один год с «Антихристом». Здесь все мирозерцание основано, в духе Канта,

на морали. С другой стороны, Соловьев не мог полностью освободиться от влияния своей церкви и славянофилов. Будучи неспособен отделаться от мистического элемента религии, он не мог вслед за Толстым порвать с церковью и церковной традицией. «Я не только верю во все сверхъестественное, но, собственно говоря, только в это и верю»³⁷⁸. Эти слова, написанные в 1887 году в «Письме к Страху», предельно четко отражают отличие религиозных чувств Соловьева от религиозности Толстого. Они объясняют склонность Соловьева к Достоевскому и то, почему он так и не смог прийти к согласию с Толстым. Вера Соловьева нуждалась в чуде. Самым важным из всех учений была для него вера в Христово воскресение, ибо Соловьев боялся смерти, которую он истолковывал как явную победу бессмыслицы над смыслом, хаоса над космосом. В письме к Толстому (1894) Соловьев выразил свое несогласие с ним в одном конкретном вопросе — в учении о воскресении Христа.

Кант против Платона, критицизм против мифа и мистицизма — вот в чем роковое противоречие.

§ 149

Общая мысли направленность Соловьева, цель его философских и религиозных устремлений заставляют думать о нем как о последователе славянофилов — по крайней мере, Киреевского и Хомякова. Но у Соловьева мистический элемент сильнее — я бы сказал, «гуще» и расплывчивей. В критике и отрицании Византии и старой Руси у него много общего с Чаадаевым, оба демонстрировали одинаковую склонность к католицизму.

Критичность Соловьева сближала его с западниками и либералами, хотя они ни в коей мере не одобряли его мистицизма. Против мистицизма Соловьева выступали и Чичерин, и Кавелин — и не только против определенных его черт, но и против всего этого направления и умонастроения. Сравните Соловьева с Михайловским: как велико различие между критиком-позитивистом, «мирским» человеком, и пророком-мистиком.

Мистицизм и философия религии на время привели Соловьева к союзу с Катковым и Леонтьевым; последнего на склоне лет весьма беспокоили взгляды Соловьева на философию истории и его критика русской церкви и православной церкви вообще. Соловьев защищал Достоевского от обвинений со стороны Леонтьева в «новом» христианстве; характерно, однако, что Соловьев совершенно

не заметил разрушительной внутренней борьбы с нигилизмом, происходящей в душе Достоевского.

Соловьев чурался социалистов и народников, так как не выносил экономического материализма и «экономизма» вообще. Религиозные предрассудки (другого термина я не подберу) не давали Соловьеву возможность постичь социализм. Если он рассматривал социализм лишь как самое крайнее выражение буржуазной цивилизации, то потому, что его внимание было сконцентрировано исключительно на метафизическом материализме и позитивизме. Он не понял этого великого политического и социального движения масс, не осознал его этического смысла. От либералов его мог оттолкнуть их религиозный индифферентизм; но были и религиозно настроенные либералы, в том числе оппоненты самого Соловьева — Чичерин и Кавелин. Свойственные Соловьеву представления о прогрессе заставляли его рассматривать современную цивилизацию Европы, секуляризованной Реформацией, как более высокую степень по сравнению с церковным обществом прошлого. Говоря *in concreto*³⁷⁹, Вольтер как противник старой (*nota bene*: не объединенной!) церкви был ему несимпатичен, но в гуманных устремлениях этого француза он не мог не признать христианина.

Мне кажется, что отношение Соловьева к Вольтеру было показательным, свидетельствуя о его колебаниях между рационализмом и мистицизмом.

В России, ввиду того что новая неакадемическая философия была антирелигиозной, выступление Соловьева на стороне религии явилось значительным и заслуживающим уважения поступком. Герцен, Белинский, Бакунин, Чернышевский, Добролюбов, Писарев, Михайловский, Лавров, марксисты и большинство народников были учениками Фейербаха и Конта. Соловьев же, сначала согласившийся с их антирелигиозной философией, вскоре стал их оппонентом как в теоретической, так и в практической сферах. Та вера, которую Грановский хранил в глубине сердца и несколько стыдливо защищал от Герцена, отстаивалась Соловьевым во всеоружии превосходного философского образования.

Отталкиваясь от существующей церковной теологии, Соловьев попытался философски преобразовать ее, но, в большей мере, чем сам то был готов признать, старался сохранить основы русской церкви, ее догму, ритуал и мистицизм. И если для большинства теологических противников Соловьева это не было очевидно, то потому лишь, что они обращали внимание исключительно на церковно-исторические и церковно-политические взгляды Соловьева. В этой

связи нетрудно было продемонстрировать заблуждения Соловьева. Гетте, например, правильно отметил неверный исторический взгляд Соловьева на спор вокруг *filioque*³⁸⁰ *Ad vocem*³⁸¹ Гетте: небезынтересно будет вспомнить, что этого французского священника и историка церкви теологические занятия привели к православию, так же как и католического философа Баадера, оказавшего влияние на Соловьева; в конце концов Гетте вступил в лоно православной церкви.

Для официальных представителей церкви и «теологии нагайки» свободная теология и свободная теократия были камнем преткновения. Выступление Соловьева в защиту свободы совести заслуживает полного признания.

Соловьев достаточно ясно видел сложность задачи примирения внешнего, «храмового христианства» с внутренним, «семейным христианством» и все же не мог отказаться от храма фарисеев (ведь действительно существуют честные фарисеи!).

«Люди факта живут чужой жизнью, но не они творят жизнь. Творят жизнь люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми, — они же пророки, лучшие люди и вожди человечества»³⁸². Соловьев не сознавал, что Белинский, Герцен, Чернышевский и прочие «честные люди» современности тоже обладали верой и жертвовали ради веры своими жизнями. Вера самого Соловьева едва ли была сильнее. Его собственная теория веры могла бы научить его понимать веру других. Каково было истинное содержание веры в каждом из лагерей? В каком лагере искать лучших людей? Может ли какой-то Катков или Победоносцев хоть в чем-то сравниться с Белинским или Чернышевским?

Критики обратили внимание на одну особенность писем Соловьева. Бок о бок с радостным добродушием, которым дышит его доверительное общение с друзьями, мы обнаруживаем едкий цинизм, циничную иронию в отношении самого себя и собственных самых возвышенных чувств, не исключая религиозных. Этот факт невозможно отрицать, но объяснение такого цинизма сильно отличается от того, что предлагали критики. Подробней мы обсудим данный вопрос при разборе творчества Достоевского, сейчас же ограничимся простым указанием на это обстоятельство и скажем, что такой цинизм невозможен без определенного внутреннего скептицизма, причем самого глубокого.

Соловьев страдал от духовного разлада. Он думал, что этот душевный разлад современного человека есть следствие неспособности объединить небо с землей. В действительности, скорее, и сам Соловьев не умел установить согласие между прошлым и настоя-

шим. Он не дорос до этого; он желал быть христианином, но его метафизика была платонической, а не евангелической. Он желал отстоять монотеизм, но его собственный пантеизм оказался слишком сильным, а его Бог, который «больше, чем личность», скорее бог Спинозы, чем Иисус. У Соловьева мало что остается от Иисуса (впрочем, он говорит только о Христе), великого врага книжников и фарисеев. Поэтому в конечном счете теология Соловьева одерживает победу над его философией; Кант не преодолен, а принесен в жертву; и конструируется утопическая философия и теократия, которые ни теоретически, ни практически не в состоянии указать желанную цель. Абсолютное *все* и *всеединство*, разворачивающиеся в мировом процессе, низводятся до идеала папской Вселенской церкви; общечеловеческая религия в конце концов не может дать нам ничего, кроме туманного по содержанию церковно-политического империализма; вопреки учению Христа, религия становится верой в предзнаменования и чудеса; болезненный и многоликий мистицизм возводится в ранг сокровенной сущности религии...

Вместе с тем именно эти слабые стороны философии религии Соловьева, равно как и его религиозного мировоззрения, снискала ему многочисленных восторженных учеников. Эти ученики были, как и сам Соловьев, знамением времени, свидетельством неполного расставания с прошлым. Как это часто бывает, пороки учителя были более заметны у его учеников. Сам Соловьев не выносил изрядной части своих учеников и вступал с некоторыми из них в споры.

Значение Соловьева для развития русской философии совершенно исключительно. Я считаю, что Соловьев тщательно и профессионально изучил античную и новую философию. Однако истинное его значение заключалось в том факте, что он первым (из русских) основательно и всесторонне изучил критицизм Канта и попытался преодолеть кантовскую критику своей собственной. Соловьев проштудировал множество источников и позаимствовал частности у многих; у Канта же он взял эпистемологическую критику и критицизм. Рассмотрением идей Канта занимались университетские философы и до Соловьева; сам Соловьев многое узнал о Канте от Юркевича; но Юркевич не проник в глубины учения Канта. Как благодарный ученик Соловьев пристрастен и не замечает этого, по крайней мере не подчеркивает этого, говоря о Юркевиче.

Соловьев хорошо понимал, что кантовский критицизм стал поворотным моментом в эволюции человеческой мысли, и сознавал почему. В этической сфере Соловьев даже считал, что Кант заложил основы этики на все времена. Категорический императив представ-

лялся Соловьеву столь же определенным, сколь и аксиомы чистой математики.

Соловьев полностью осознал важность сформулированной Кантом проблемы противоположности субъективизма и объективизма; он сознавал, что Канту не удалось дать эпистемологического решения этой проблемы, так как он увяз в беспомощном субъективизме и априоризме. Не покидая кантовских исходных посылок и пользуясь кантовским методом, Соловьев, можно сказать, подошел к попытке собственного решения. От Канта он узнал, что познание «вещи в себе» должно быть на деле познанием Бога и что подобное знание достигается посредством творческого и чисто интеллектуального созерцания, которое, однако, не дано человеку. Согласно Соловьеву, творческая, исполненная воображением вера призвана заменить собой это творческое, интеллектуальное созерцание Канта. От Канта Соловьев усвоил, что критика возвращает нас к вере. Он с радостью воспринял это положение; а так как Кант не оставил на этот счет стройного учения, Соловьев вернулся к вере отцов восточной церкви, кое в чем дополнив ее идеями Платона, Спинозы, Якоба Бёме и многих других.

Попытка осуществления органического синтеза критицизма и мистицизма провалилась и не могла не провалиться. Между тем Соловьев был достаточно осторожен, поскольку и религию он поставил вместе с Кантом на этическое основание. Повторяю, он был осторожен. Он не мог не чувствовать недостатков своей попытки, и это делало не прекращающуюся внутри его борьбу между критическим рационализмом и традиционалистским мистицизмом столь захватывающей и поучительной. При более подробном исследовании философского развития Соловьева следовало бы описать превратности этой борьбы и ее отдельные стадии, показать, как достигали зрелости воззрения Соловьева и какие влияния испытывал он на себе сильнее других в различные периоды; но этот особенный душевный разлад и вытекающий из него жизненный настрой мы ощущаем в нем с момента первого его философского выступления.

Сказанное проливает свет на «Антихриста» Соловьева и на его нападки на Толстого, являвшегося рационалистом в религии. Ведь в тайниках души самого Соловьева Толстой угрожал одержать победу!

Влияние Соловьева на русскую философию было мощным и благотворным прежде всего потому, что философия не являлась для него ремеслом или случаем блеснуть академической ученостью —

она была для него попыткой понять жизнь и разрешить жизненные проблемы. Исследователи, родственные ему по духу (например, С. Трубецкой), попытались эпистемологически прояснить даже его мистицизм. Критические историки русской философии поставили ему памятник дружбы и признания подробным критическим разбором (Э. Радлов). Я же просто приведу мнение близкого друга и соратника Соловьева, с точкой зрения которого считаю, так как сам он был академическим философом, профессором: московский профессор Лопатин написал: «Соловьев начал первым писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самих этих вопросах и стал их решать по существу, независимо от всяких мнений, — через это он сделался первым представителем уже не отраженной иностранной, а настоящей русской философской мысли»³⁸³.

Соловьев сам жаловался, что у него не было ни своей школы, ни последователей...

Книга II

**ЭТЮДЫ К РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ
И РЕЛИГИИ**

Часть пятая

Глава девятнадцатая
НОВЫЙ СОЦИАЛИЗМ: МАРКСИЗМ
И СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИЯ. МАРКСИЗМ
И НАРОДНИЧЕСТВО. КРИЗИС ВНУТРИ
МАРКСИЗМА. РЕЛИГИОЗНЫЙ ВОПРОС.
СОЦИАЛИСТЫ-РЕВОЛЮЦИОНЕРЫ

I
§ 150

Мы должны закончить последний раздел наших очерков, а именно представить важнейшие социально-политические направления и массовые движения — марксистскую социал-демократию, народничество, социалистов-революционеров, новый анархизм и либерализм. Само собой разумеется, что литераторы и руководящие деятели в большей степени отступают на задний план, чем это было в предыдущих разделах, ибо речь идет преимущественно о более общих направлениях и течениях.

Мы начнем с рассмотрения марксизма и социал-демократии.

Социализм в России так же стар, как и в Европе, — во всяком случае, социалистические идеи Европы всегда находили в России своих самых ранних сторонников,

Уже гуманисты в конце XVIII и начале XIX века, которые проповедовали освобождение крестьян, понимали общую идею гуманности политически и даже демократически, как мы это особенно могли наблюдать у Пестеля; в сороковые годы социалистические учения, если не вызвали, то все же сделали яснее и определеннее разделение

либералов и радикалов. Белинский (его юношеская драма!³⁸⁴), Герцен и Бакунин слева, Грановский справа обозначили различие между социализмом и либерализмом.

Петрашевцы 1848 года являются русскими аналогами французского революционного социализма.

Именно учения французских социалистов главным образом привлекали россиян; одновременно оказывала влияние и немецкая философия, особенно Фейербах, в направлении политического радикализма и социализма. В конце сороковых годов уже стал известен также Маркс, а вскоре и Лассаль.

После освобождения крестьян социализм превращается в кредо интеллигенции на теоретическом фундаменте материализма. Позитивистский реализм Чернышевского принимает форму нигилизма; в тайной организации «Народная воля» революционные устремления находят свое самое последовательное выражение в виде сознательного терроризма. Не случайно небольшие тайные кружки называются «коммунами».

Герцен, Бакунин и Чернышевский объявили русский «мир» социальной единицей общества, которое должно обновиться в результате социальной революции; это мнение было разработано в целую социальную и экономическую теорию — народничество. Одновременно Лавров и Михайловский пытаются заново обосновать социализм как философскую систему.

По времени мы находимся в десятилетии реакции после смерти Александра II, в восьмидесятых годах. Еще перед роковым днем 13 марта 1881 года революционный лагерь раскололся. Под влиянием Маркса и Энгельса организуется марксистская социал-демократия; террористическое направление сильно ослаблено, но не уничтожено.

Если мы окинем взором развитие «русского социализма» (или «коммунизма»), начиная с Герцена, то придем к выводу, что русские социалисты, как и французские и немецкие, искали в социализме новое мировоззрение и новую мораль, — вся жизнь должна быть обновлена, общество должно быть перестроено на совершенно новых основах.

В теоретическом отношении этими основами являются позитивизм и материализм, противоположность и отрицание официального теократизма; Достоевский совершенно прав, уравнивая социализм с атеизмом, а атеизм представляя как главное учение социализма.

Позитивистский материализм и атеизм в этическом отношении стремятся к новому человеку, в политическом — к социальному перевороту: социалистическая практика обосновывается этически —

идеалом является изменение до основания, социальная революция, которая сразу и навсегда покончила бы с несправедливостью и неравенством.

На практике этот идеал одну часть революционных социалистов приводит к терроризму; открытое массовое восстание декабристов продемонстрировало невозможность массовой революции «ad osu-los»³⁸⁵.

Социалистической и философской революцией руководят интеллектуалы, интеллигенция, хотя эта революция должна освободить мужика, — так было тогда в России. Народничество, любовь к мужику характеризуют русский социализм. Рабочий, город станут важными для социализма только в более позднее время, но городской рабочий развивающейся промышленности, в сущности, является тем же русским деревенским мужиком. К рабочему поворачивается марксизм.

§ 151

Под марксизмом мы понимаем учение, или сочинения самого Маркса; но это слово обозначает также созданное Марксом направление в философии и социологии (особенно в философии истории) и в экономике; и, наконец, мы должны иметь в виду марксистскую социал-демократию как рабочую партию и ее политику.

Учение и идеи Маркса стали известны и распространены в России рано — «Капитал» был переведен на русский язык раньше, чем на все остальные; сам Маркс не раз обращал внимание на этот факт, подчеркивая, что россияне, несмотря на его критику и враждебность по отношению к России, всегда его воспринимали восторженно.

Уже Белинский приветствовал «Deutsch-französische Jahrbücher»³⁸⁶ Маркса и Руге; известия о Марксе до 1848 года поступали в Петербург от ставшего позднее историком литературы П. В. Анненкова, с которым мы познакомились в окружении Белинского и который тогда (1846—1848 годы) жил за границей, где он общался с русскими эмигрантами, в особенности с Бакуниным и Герценом. Анненков был знаком с Марксом, вел с ним переписку; опубликовано также подробное сообщение Маркса Анненкову о сочинении Прудона «Система экономических противоречий, или Философия нищеты», относящееся к 1847 году. В русской эмиграции, особенно в Париже,

в конце сороковых годов имелось много сторонников тогдашнего социализма, и Маркс, возможно, с некоторыми из них был лично знаком*.

Герцен и, особенно, Бакунин были уже тогда также знакомы с Марксом.

В начале пятидесятых годов в результате реакции после 1848 года деятельность всей эмиграции, как русской, так и немецкой и прочей, была парализована; несмотря на это Герцен и Огарев сохранили активность. В начале шестидесятых годов — после освобождения крестьян — растет численность русской эмиграции, ее деятельность оживляется в результате как публицистики Герцена, так и агитации Бакунина и его борьбы с Марксом в «Интернационале»; репрессии на родине увеличивают эмиграцию и повышают ее революционные настроения.

Бакунин в 1862 году перевел «Коммунистический манифест», а Ткачев в 1865 году пропагандировал и излагал в своих литературно-критических статьях исторический материализм в Марксовой формулировке 1859 года. В 1872 году появился перевод первого тома «Капитала» Николай-она, второе издание — в 1898 году (Бакунин также хотел перевести этот том); Николай-он перевел второй том в 1885, третий — в 1896 году.

Михайловский уже в 1870 году изучал историческое развитие России под углом зрения Марксовой теории, позднее (в 1877 году) он занимался сочинениями критика Маркса [Ю.] Жуковского; в девяностые годы Михайловский защищал взгляды народников от марксистов.

Лавров также находился в дружеских отношениях с Марксом и его окружением, и он многому научился у Маркса.

Уже упоминалось, что Шелгунов в 1861 году использовал работу Энгельса о положении английских рабочих для своей характеристики условий жизни английских и французских рабочих³⁸⁷.

Книга Энгельса о Дюринге стала известна вскоре после своего появления (в 1878 году), поскольку Дюринг усердно читался русскими социалистами.

С самого начала Марксова теория стоимости как теория труда воспринималась россиянами с предпочтением; первую обстоятельно учитывающую идеи Маркса работу опубликовал в 1871 году

* Из московского окружения Герцена с Марксом был знаком Н. И. Сазонов, который стал французским публицистом, умер в 1862 году; наверняка, был с ним знаком и бывший декабрист и друг Пушкина Я. Н. Толстой, разоблаченный как агент правительства Николая.

Н. Зибер («Теория ценности и капитала Д. Рикардо в связи с позднейшими дополнениями и разъяснениями»), который представил учение Маркса как продолжение учения Рикардо и Смита. Среди русских экономистов теория стоимости Маркса вплоть до новейшего времени имела много выдающихся сторонников (Чупров, Исаев и др.)

Сам Маркс (а также Энгельс) изучил русский язык, чтобы знакомиться с русскими работами, особенно со статистическими данными об экономических условиях и их развитии; об этих занятиях свидетельствуют письма (Николай-ону, Зорге, Кугельману и др.), в которых Маркс касался также основной темы, интересовавшей народников.

Исторический материализм Маркса плодотворно сказался на русской истории и истории литературы. Я уже упоминал литературно-критические статьи Ткачева; но число марксистских литературных критиков вплоть до последнего времени достаточно значительно, хотя и следует признать, что до сих пор не разработана марксистская история литературы как целое; мы имеем лишь очерки об отдельных писателях. В новейшее время появились литературные сборники, в которых, однако, исторический материализм последовательно не проведен.

Почти то же можно сказать и о нескольких марксистских изложениях русской истории.

Наконец, особенно следует обратить внимание на философские и философско-исторические труды русских марксистов, о которых мы ниже поговорим подробнее.

§ 152

Раскол «Земли и воли» (1879 год) привел к образованию социал-демократической партии в 1883 году — в год смерти Маркса³⁸⁸.

Террористическая «Народная воля» после убийства Александра II распалась, партия «Черный передел» развивалась в социал-демократическую партию на марксистской основе, причем все более становилась рабочей партией.

Обрисовать хотя бы приблизительно верно историю русской социал-демократии, находясь в Европе, весьма затруднительно; источники недоступны и критически еще мало исследованы; да и в самой русской литературе имеется еще мало работ по истории русской

социал-демократии. Поэтому фактически я могу дать здесь лишь неполный очерк. Если в изложении фактов будут ошибки, то для их объяснения я могу сказать, что даже русские теоретики и историки русской социал-демократии по очень важным пунктам расходятся в своих хронологических и объективных сведениях.

Развитие русской промышленности и численный рост рабочих масс при Александре II и Александре III сделали возможным возникновение стихийного рабочего движения, к которому примкнула социалистическая интеллигенция. Начиная с 1878 года происходят значительные забастовки; они не были политическими, ибо рабочие не выдвигали никаких политических требований. Первые годы реакции, усилившейся при Александре III, привели к заметному затиханию и среди рабочих, тем не менее правительство приступают к созданию фабричного законодательства.

Поэтому возникновение социал-демократической организации в 1883 году имело большое значение; она была образована за границей членами «Черного передела» под руководством Плеханова под названием Группа «Освобождение труда»; в Петербурге первая социал-демократическая группа возникла в 1885 году*.

Политическое спокойствие восьмидесятых годов было нарушено в 1891 году голодом и холерой; возникли большие волнения среди рабочих; интеллигенция всех партийных направлений и оттенков вышла из политической апатии прошедшего десятилетия; в 1891 году создается партия «Народное право», которая делает своей задачей объединение либеральных и революционных элементов в борьбе против деспотизма. Партия издает журнал и брошюры; в 1894 году она была запрещена, но ее агитация полностью не прекратилась.

Социал-демократическая партия приобретает все большее влияние; политическое движение, оживившееся с 1891 года, ставит ее во главе рабочих. До этих пор в политическом руководстве преобладали бывшие участники и последователи «Народной воли», организованные в различных городах в мелкие группы; забастовками, участвовавшими с 1893 года, уже руководили социал-демократы. Крупная забастовка текстильных рабочих в 1896 году в Петербурге может рассматриваться как начало собственно рабочего движения.

Руководство забастовками и борьба против предпринимателей и правительства осуществлялась созданным весной 1895 года «Союзом борьбы за освобождение рабочего класса»; агитация среди рабочих проводилась устно и письменно (в виде прокламаций).

* Руководителем был рано умерший Н. В. Водовозов.

Большое значение имело объединение рабочих-евреев Запада и Юга в 1897 году в «Союз» («Бунд»): в условиях бесправного положения евреев еврейская социал-демократия была важна не только для рабочих, ибо благодаря этому нашли свое выражение революционные настроения среди евреев вообще.

Если усиливающаяся социал-демократия противостояла сторонникам «Народной воли» в рабочих организациях, то теоретические вожди социал-демократии в середине девяностых годов начинают борьбу с народничеством вокруг философско-исторической теории развития России. В 1894 году выступает Струве, в 1895-м — Плеханов (Бельтов) и вместе с ними — целый ряд марксистских писателей, как теоретиков (Туган-Барановский, Булгаков и др.), так и практиков (Вера Засулич, Ленин, Мартов и др.). Мы уже сообщали об этой важной в литературном отношении схватке и хотим еще кое-что добавить.

Марксисты имели в этой борьбе против народничества на своей стороне большинство интеллигенции; однако вместе с победой над народниками сам марксизм очутился в состоянии резкого кризиса, который завершился тем, что многие ведущие теоретики отошли от социал-демократии и марксизма. Здесь сказалось влияние, которое уже давно оказывали работы и направления, связанные с именами Зомбарта, Геркнера, Шульце-Гевверница, Луйо Брентано; кроме того, сильное воздействие имело возникновение немецкого ревизионизма, и особенно выступление Бернштейна. По сравнению с немецкими ревизионистами менее влиятельными были оппоненты ортодоксального марксизма из числа английских и французских теоретиков социализма.

Русские социал-демократы и их марксистские руководители, особенно Плеханов, находились в более живом и доверительном литературном и личном общении с немецкими социал-демократами; немецкое влияние, немецкий пример имели решающее значение, не говоря уже о том, что немецкая социал-демократия, ее идеи и ее организация подобным же образом воздействовали и на французское и английское рабочее движение и социализм.

В Германии рабочее движение и социализм значительно усилились после отмены исключительных законов в 1890 году; заявляли о себе и «молодые»³⁸⁹; Фольмар и баденцы³⁹⁰ вынуждали социал-демократическое партийное руководство к обсуждению тактики. Не следует забывать, что сам Энгельс изменил свои прежние взгляды, в особенности касавшиеся *de facto* революции; незадолго до смерти (в 1895 году) он написал очень важное предисловие к работе Маркса

«Классовая борьба во Франции», в котором подверг решительному пересмотру социал-демократическую тактику.

Аналогичное развитие происходило внутри социализма во Франции, Бельгии и Италии. Консолидировавшаяся русская социал-демократия также попала под перекрестный огонь ортодоксальности и ревизионизма. Поэтому можно было с самого начала ожидать, что и в России вскоре возникнет это противостояние.

Струве уже в 1899 году открыто выступает против ортодоксального марксизма; то, что вначале проявилось как критический ревизионизм, вскоре объективно превратилось в своеобразное философское направление, позитивным лозунгом которого стало название сборника статей Булгакова «От марксизма к идеализму» (1904)³⁹¹. Если в Германии Бернштейн, несмотря на все нападки, оставался и мог оставаться в партии, то одни русские ревизионисты выходят из партии, другие вообще в нее не вступают.

Наряду с ревизионизмом в качестве «экономизма» в тактическом и литературном отношении выступает собственное направление, в котором находит свое выражение противоположность, существующая в Европе между политической партией и профсоюзами. Связь экономизма с ревизионизмом по времени возникновения и по объективному содержанию несомненна*.

В 1898 году в Минске состоялся первый социал-демократический съезд, на котором был избран организационный Центральный комитет; в своем программном документе партия объявляет себя пролетарской партией (русской социал-демократической рабочей партией). Социал-демократический еврейский «Союз» («Бунд») присоединяется к этой партии.

Рабочее движение все более усиливается. Реорганизованная группа «Освобождение труда» начинает в 1899 году действовать по-новому; одновременно оживляется работа всех радикальных и либеральных организаций. Для обоих направлений 1901 год богат значительными событиями.

В этот год произошло 120 забастовок; из них особое значение имела забастовка на казенном Обуховском заводе, ибо во время нее рабочие впервые воздвигли баррикады. Тем самым рабочее движение обрело уже не только экономический, но и явный политический характер.

* Здесь я могу привести конкретный пример того, как различно теоретики и историки социал-демократии констатируют важные события: Плеханов считает, что экономизм возник в 1897 году, д-р Ида Аксельрод говорит о 1899-м, Акимов полагает, что направление распалось в 1897 году, начало его он относит к 1895-му.

Далее, в 1901 году в Киеве студенческое движение, заметно возросшее с 1899 года, разражается до сих пор невиданными революционными выступлениями и забастовкой студентов; передовые профессора, писатели и вся прогрессивная интеллигенция принимают сторону молодежи против воспитательной политики казацкой нагайки. Студент Карпович убивает министра образования Боголепова, в следующем году студент Балмашев стреляет в нового министра образования Сипягина.

С 1901 года терроризм и отдельные покушения снова становятся доминирующей политической силой: оживают традиции «Народной воли», создается партия социалистов-революционеров, которая в начале девяностых годов (приблизительно с 1892 года) начинает собирать свои силы, боевая организация занимает в ней место бывшего террористического исполнительного комитета. После Сипягина жертвами покушений стали Плеве (1904 год), великий князь Сергей (1905 год) и т. д.

Вместе с усилением партии социалистов-революционеров и ослаблением марксизма в результате ревизионизма и экономизма крепнет народничество, которое теперь выступает как новое или обновленное. Спорные вопросы, которые разделяли народников и марксистов, снова вышли на передний план, ибо марксисты в новых марксистских органах печати «Искра» (1901 год) и «Заря» (1902 год): первый орган — политический, второй — научный — дают ответ на ревизионистскую критику, однако ревизионисты становятся союзниками народников. Выразителями марксистских взглядов стали теперь Плеханов, Вера Засулич, Л. Аксельрод («Ортодокс»), Мартов, Старовер (Потресов)³⁹².

Крестьянское движение, усилившееся в 1902 году, и активизация аграрного вопроса были на руку прежде всего народничеству.

Публицистическая дискуссия об отношении либерализма к марксизму и социализму вообще и стремление к сотрудничеству с обеих сторон в 1902 году обретают конкретные формы. В июне 1902 года в Штутгарте вышел первый номер «Освобождения»; журнал, который редактировал Струве, выражал интересы конституционного движения, в особенности либералов из земств. В 1903 году создается «Союз Освобождения», который в новой форме и в большем объеме взял на себя задачи партии «Народное право».

В том же году происходит формальное разделение социал-демократической партии на Втором съезде (в Лондоне). Раскол происходит прежде всего среди сторонников «Искры», которые образуют кадры двух направлений; большинством руководил Ленин, мень-

шинством — Мартов*. На втором съезде из партии вышел также еврейский «Бунд».

Борьба двух фракций вначале объяснялась их различным подходом к вопросам организации; большинство выступало за строгую централизацию, в то время как меньшинство усматривало в этом требовании ослабление партии. В ходе стремительного политического развития к этим различиям прибавлялись все новые тактические и программные разногласия. В целом — так можно определить довольно точно противоположные установки — большевики склонялись к тактике социалистов-революционеров, чем и объяснялась различная оценка общей ситуации и выбора тактических средств. В то время как меньшевики хотели сначала объединить революционные силы, воспитать и образовать рабочие массы, большевики верили в близкую возможность победоносной революции и поэтому уже призывали массы к борьбе, стремясь установить централизованную диктатуру в качестве будущего центрального правительства; руководство партии по примеру «Народной воли» должно было остаться в руках элитного слоя революционеров.

Внутреннее и внешнее положение России действительно требовало революции. Постыдная война с Японией стала источником всеобщего недовольства и революционных настроений, одновременно усиливая национализм, который охватил не только либералов, но и бывших марксистов (Струве).

Революция и контрреволюция в конечном итоге развязали все прогрессивные, консервативные и реакционные силы страны; конституция, приобретенная в результате революции, облегчила организацию политических партий, Дума вынуждала партии к практической деятельности в административной сфере.

Большевики объявили бойкот Думе и высказались против сотрудничества с либералами (кадетами), лишь с социалистами-революционерами и еще с трудовиками они хотели вести совместную работу; меньшевики поддерживали Думу и кадетов. Большевики даже радовались первому роспуску Думы.

Несмотря на все эти неурядицы, в Первую и, особенно, во Вторую Думу было избрано сравнительно много социал-демократов; но при последующих выборах в Думу партия понесла большие потери³⁹³. Даже это не заставило большевиков отказаться от их тактики;

* Утвердилось обозначение «большевики» и «меньшевики»; вначале говорили о «твердых» (большинстве) и «мягких» искровцах. «Искра», которая осталась у меньшинства, с этого времени стала называться «Новой искрой».

однако в 1906 году³⁹⁴ была сделана серьезная попытка объединить обе фракции, которая не имела положительного результата. После 1906 года разногласия усиливаются.

В животрепещущем аграрном вопросе и во всех вопросах вообще большевики, ожидая окончательного краха абсолютизма, выдвигали конечную цель в качестве актуальной программы, меньшевики же пытались разрушить иллюзии большевиков посредством критической оценки ситуации и соотношения социально-политических сил.

Радикальное левое крыло большевиков превратилось в анархо-социалистов; эти элементы в духе ортодоксального марксизма признавали экспроприации; по отношению к конституционному парламенту они выступали под именем отзовистов (то есть тех, кто требует отзыва из Думы депутатов — членов партии) и ультиматистов (то есть тех, кто объявляет ультиматум депутатам — членам партии и всем организациям вообще, терроризирует партийное руководство и бойкотирует непослушных).

Меньшевики также в этот период перенесли свои политические болезни; стремясь стать чисто пролетарской партией, они отталкивали от себя интеллигенцию, самое радикальное их крыло даже выдвинуло требование полностью растворить партию в массах, ликвидировать партийное руководство, которое, естественно, находилось на нелегальном положении («ликвидаторство»)³⁹⁵.

Антипатия к либералам в это время проявилась также в анархистском течении, имевшем скорее теоретический, чем практический характер, и в полемике 1904 года против интеллигенции последнее направление получило название «махаевщина» (по имени его основателя Махаевского).

Социалисты-революционеры тоже пережили внутренний раскол. Образовалось правое и левое крыло, минималисты и максималисты, которые действовали аналогично фракциям социал-демократии. Большой ущерб партии нанесло разоблачение Азефа. Доказательства Бурцева (1908 год), признание Столыпина в Думе (1909 год) и свидетельство Лопухина вызвали у террористов недоверие друг к другу и к собственной тактике — с 1892 года Азеф мог вести свою провокаторскую двойную игру с партией и тайной полицией! Покушения на Плеве и великого князя Сергея были делом его рук, а в своих планах он целил якобы еще выше!

Понятно — и мы в это в достаточной мере уже показали, — что при такой разрозненности и ошибках революционных и радикальных партий реакция после революции могла быстро собрать свои силы и укрепиться. Сами социал-демократы признавали свое пла-

чевное положение и призывали к реорганизации, такое же требование выдвигали другие партии.

Русская социал-демократия с момента революции и под ее влиянием существенно изменилась; она также кое-чему научилась в ходе революции и после нее. Революция дала возможность практической политической и революционной деятельности не только вождям, но и массам; революционеры могли и должны были практически проверить не только действенность используемых средств и мер, но и испытать свои цели, в особенности конечную социалистическую цель в аспекте их осуществимости.

Контрреволюция и реакция лишили всех революционных партий их вождей, выжившие томились в тюрьмах или в сибирской ссылке, многие бежали за границу; растущая антипатия к интеллигенции поэтому в значительной степени объясняется растерянностью предоставленных самим себе отдельных рабочих организаций. Характеризуя период реакции, я подчеркивал, что социал-демократы были вынуждены вести нелегальную деятельность, ибо публичная легальная политическая деятельность общественных организаций не допускалась — тем труднее можно было осуществить централизацию, к которой стремились большевики; партия распалась на аморфные, не связанные друг с другом местные организации.

Несмотря на это, процесс постоянной организации и реорганизации не прекращается. Во главе оставшихся без вождей масс появляются — главным образом из рабочей среды — новые вожди, которые приобрели свой опыт в политических, еще больше — в профсоюзных и кооперативных организациях и во время многочисленных забастовок. Благодаря этому рабочие получили возможность сравнить кропотливую легальную работу и нелегальную, так называемую подпольную революционную деятельность и оценить действенность обеих тактик.

Но путаница была еще очень велика, о чем лучше всего свидетельствует тот факт, что Плеханов, подлинный вождь меньшевиков, вышел из партии, ибо она показалась ему слишком оппортунистической. Однако Плеханов теперь более усердно работает в области публицистики; я не могу судить, не хотел ли он использовать свое изолированное положение именно для теоретической работы. В Четвертой Думе враждебно противостоят друг другу шесть большевиков и семь меньшевиков; меньшевики распались на так называемых ликвидаторов и верных партийцев, которые хотят сохранить свои организации; небольшую группу большевиков [в Думе] состав-

ляют ленинцы; органы обеих групп очень энергично борются друг с другом*.

Неутолимый голод реакции, афера с Азефом, представившая правительство в новом свете, разоблачение провокаторского подавления Второй Думы и им подобные инциденты (отношение царя к грязному люмпену Распутину и т. п.) тем не менее побуждали социал-демократов постоянно стремиться к объединению всех своих сил и к образованию центрального правления.

II § 153

Понимание русского марксизма станет для нас более легким, если мы уясним себе, что марксизм в России был поставлен перед определенными философскими и социально-политическими задачами: русский социализм уже имел свои традиции, а русская история вообще создала своеобразные отношения, которыми должен был заниматься марксизм.

Немецкий марксизм нашел доступ во все страны Европы, принявшие его тактические и теоретические принципы; как социально-политическая система, марксизм должен был утверждать свое влияние, приспосабливаясь к соответствующим социально-политическим отношениям и соперничая с социальными и социалистическими теориями. У Англии был свой парламентаризм и свой тред-юнионизм, революционное движение со времен чартизма было едва ощутимо; Франция, напротив, имела самую большую революционную традицию, пережила несколько значительных революций, здесь было много социалистических систем и партий; была своеобразная республика. И здесь и там марксизм медленно и постепенно завоевывал рабочие массы и их вождей. В России марксизм натолкнулся на русский социализм и его традиции нигилизма и терроризма, революционного народничества — смерть императора Александра II стала приблизительным водоразделом между русским и

* В 1912 году возникли Организационный комитет меньшевиков и Центральный комитет³⁹⁶ большевиков; оба Комитета руководят все возрастающим числом тайных организаций; к нелепостям поведения реакции относится тот факт, что обе нелегальные организации имеют легальные газеты («Луч» обслуживает меньшевиков, «Правда» — большевиков; кроме того, существует несколько научных журналов и специализированных изданий).

марксистским социализмом. В России господствовал абсолютизм в явно теократической форме, страна была аграрной, промышленность пока что представляла собой лишь отдельные оазисы; поэтому нельзя было говорить ни о какой индустриализации, как это было в западных странах. Все эти условия поставили перед марксизмом в России своеобразные задачи.

Прежде всего практические вопросы тактики привели в марксистский лагерь часть революционеров и социалистов после раскола «Земли и воли» в 1879 году; сторонники «Черного передела» поставили своей непосредственной задачей основательное изучение социального движения за границей. Плеханов, их вождь, говорит, что он уже в 1880 году был наполовину социал-демократом (он не говорит — марксистом).

Не случайно, что Плеханов и его сторонники в первую очередь изучали немецкую социал-демократию и учились у нее. Будущие марксисты следовали примеру своих предшественников — россияне уже давно стремились завершать образование в Германии. Кроме того, рабочее движение в Германии было в те годы очень активным, возбуждая всеобщий интерес; усилившаяся новая империя, возглавляемая Бисмарком, сознательно встала на борьбу с социализмом от имени легитимного монархизма — в этом отношении Пруссия представляла собой лишь несколько более прогрессивную Россию. Как раз за год до организации «Черного передела» Бисмарк ввел исключительный закон [против социалистов]. Поэтому первые русские социал-демократы застали немецкий марксизм в состоянии более революционном, чем это ими ожидалось и, может быть, даже желалось.

Несмотря на это, марксизм в Германии эволюционировал в сторону реформистского ревизионизма и парламентаризма; поэтому русские марксисты, испытывая немецкое влияние, также продвигались к ревизионизму. Струве заявил уже в 1894 году, что он не совсем ортодоксален.

Наряду с вопросами тактики марксистов и социалистов-народников разделяло философско-историческое понимание развития России; особенно речь шла о том, может ли Россия создать социалистический общественный строй, не пройдя все стадии развития, как это сделала Европа. Специально обсуждался вопрос о том, должна ли Россия пройти стадию капитализма, чтобы в соответствии с Марксовым законом [экономического] развития перейти от капитализма к социализму.

В конечном счете тут перед нами борьба в сфере мировоззрения. Хотя русские социалисты и радикалы были материалистами, счита-

ли своим учителем Фейербаха в такой же мере, в какой Маркса и Энгельса, а также разделяли взгляды Конта и придерживались позитивизма, марксизм с его историческим, или экономическим, материализмом принял совсем другое направление.

Кроме того, так называемый субъективный метод отделял русских социалистов и радикалов от марксистов; последние занимали крайне объективистскую позицию, ибо, отрицая или, по меньшей мере, не учитывая индивидуального сознания, представляли массы и законы их исторического развития как основу доказательства осуществимости социализма. Смысл и обоснование социализма с обеих сторон были различны: противостояли друг другу этика и история.

В настоящее время под народниками в узком смысле слова подразумевают социально-философских сторонников народничества в этой их борьбе с марксистами; данному понятию придается и более широкое значение, тогда народничество охватывает собой партии и фракции нового народничества и социалистов-революционеров, образовавшиеся со времени революции и дарования конституции. Некоторые марксисты называют социалистов-революционеров с определенным умыслом не иначе как народниками.

§ 154

В древних русских былинах одним из любимейших героев является крестьянский сын Илья Муромец, — если со страной плохо, Илья выходит из своей апатии, использует свою сверхчеловеческую силу и спасает народ и родину...

В Европе Россия в экономическом и социальном отношении — самая аграрная страна, причем следует учитывать и качество сельского хозяйства, которое в целом и, особенно, в областях, удаленных от рынка, еще остается примитивным. Поэтому естественно, что самые большие заботы России, правительству и партиям доставляет крестьянин и его судьба.

Интерес к мужику и его хозяйствованию пробудился уже в Московском государстве; после Петра этот интерес со стороны правительства возрастает, ибо в государственную казну должно было поступать все больше доходов; крупные земельные собственники, как мы знаем, корыстно использовали ситуацию, не в интересах государства, не в интересах крестьян и даже не в собственных интересах.

В литературе настроение конца XVIII столетия проявилось при Екатерине в идиллической пасторальной поэзии (например, в анакреонтической лирике Н. А. Львова и др.), причем несомненно воздействие европейских образцов; если французы после Руссо посещали индейцев à la Шатобриан, то русские нашли своего мужика.

Мужик в то время был в большой чести благодаря тому, что (еще до Гердера!) собирались и получали литературную оценку его песни и напевы; вслед за эстетической сферой признания и оценки удостоились народные достижения в других областях. В эпоху Просвещения, популярной философии, в пословицах усматривали замечательную, если не самую замечательную философию здравого человеческого рассудка и подлинную жизненную мудрость; позднее наилучшие и желаемые социальные институты были открыты также в обычном праве и традициях крестьянского хозяйствования. Наконец мужик стал для интеллектуалов идеалом и в религиозном отношении (Толстой).

И все же русский герой Илья Муромец оставался рабом и крепостным; устремления гуманистов Радищева и Пнина, декабристов и либеральных мыслителей, писателей и государственных деятелей эпохи Николая I осуществились только в 1861 году; оковы Ильи пали, хотя его западные товарищи были освобождены намного раньше...

И снова именно в новой литературе отразился усиленный интерес к судьбе мужика; начиная с Пушкина, описывалась и идеализировалась сельская жизнь; после шестидесятых годов возросло число писателей, посвящавших свои произведения изображению сельской жизни и крестьянина. Мы на это уже обращали внимание, когда анализировали освобождение крестьян и аграрный кризис.

«C'est la campagne qui fait le pays, et c'est le peuple de la campagne qui fait la nation»³⁹⁷ — эти слова Руссо, сказанные в «Эмиле», представляют собой кредо народничества, поскольку они просто выражают тот факт, что Россия является насквозь аграрной страной и что поэтому все мысли о России и ее судьбе посвящаются мужику. О мужике размышляют правительство и администрация, им занимаются не только искусство и литература, но также история и все социальные науки, мужик образует важный раздел в любой политической программе.

Поэтому народничество было также основой русского социализма, а «мир» и мужицкая артель стали надеждой русского коммунизма; начиная со славянофилов, мы находим народничество у Герцена, Бакунина, Чернышевского и его последователей, призыв «Земля

и свобода!» выдвигают тайные общества революционеров и террористов.

Народничество не имеет единой доктрины, не представлено оно и каким-нибудь выдающимся авторитетом, как, например, социализм Марксом; различные направления, а позднее политические партии пытались на свой манер и в различных сферах выразить основные идеи народничества.

В начале семидесятых годов политически важным было движение интеллигенции, прежде всего молодежи, которое пыталось просветить народ и увлечь социально-политической программой. Часто ссылаются на Лаврова как на инициатора «хождения в народ»; верно, что Лавров в своих «Исторических письмах» (1868—1869) настоятельно проповедовал в качестве нравственного долга служение народу и таким путем значительно содействовал возникновению «хождения в народ»; однако еще до Лаврова прямо выдвигалось требование воссоединения с народом. Кроме того, движение возникло, исходя из своеобразной ситуации после освобождения крестьян: интеллигенция, если она хотела осуществить свои социально-политические идеалы, должна была рассчитывать на помощь освобожденных крестьян. Идеализация крестьянина в литературе оказывала благоприятное воздействие на движение*.

Одновременно с этим политическим движением возникает этико-экономическое, зачинателем которого был А. Н. Энгельгардт; интеллигенция собиралась переселяться в деревню и вести рациональное сельское хозяйство («осесть на земле»).

В конце семидесятых годов получает распространение радикальное и революционное народничество, возглавляемое партией «Народная воля». После смерти Александра II революционные настроения ослабевают. Одновременно все усиливающийся марксизм вынуждает народничество пересмотреть, а главное, более точно сформулировать свое учение. К этому вынуждало также развитие промышленности и городов; наряду с крестьянами все более многочисленными становятся рабочие. Поэтому можно говорить о кризисе народничества в восьмидесятые годы, который достигает своей высшей точки в середине девяностых, когда марксисты старались доказать ошибочность учения народников, основываясь на статистике и ее интерпретации.

* Герцен в 1861 году предложил студентам, исключенным из университета, лозунг: «В народ! К народу!»; в 1862 году Бакунин прославлял перед молодежью «подвиг сближения и примирения с народом», ему же принадлежит выражение «идти в народ». Писарев рекомендовал физический труд как средство непосредственного сближения с народом.

§ 155

Своего рода философское обоснование народничества было сделано Юзовым (Каблицем); однако попытка эта была не слишком удачной. Юзов, прилежный переводчик Спенсера и английских эмпириков (Бэна, Милля), выступил с интересными исследованиями о раскольниках, в которых пытался найти подлинную русскую сущность. Сущность народа и его характера Юзов (исповедуя, собственно, эмоционализм Спенсера и Конта) усматривал психологически в чувстве, или в господстве чувства над рассудком.

Борьба против интеллектуализма привела его к выступлению против интеллигенции и ее попыток просветить народ; разделяя народ и государство, он впал в туманный аполитизм; «мир» и артель казались ему достаточной опорой для народа и его экономической деятельности в сельском хозяйстве и кустарной промышленности. «Основы народничества» Юзова (1882 год и сл.)^{*} служили при Александре III реакции, ибо были направлены против радикального и революционного народничества.

Более критически настроенные сторонники народничества не пошли путем Юзова; напротив, они придерживались в целом взглядов Лаврова, Чернышевского и Михайловского. В то же время некоторые народники обратились к народно-хозяйственной стороне проблемы и, сознательно противостоя Марксу и марксистам, пытались представить экономическое и социальное развитие России в качестве самостоятельного, своеобразного, отличающегося от развития Европы.

Кроме экономистов, народничество прекрасно защищали историком литературы^{**}.

Новейшие народники модифицируют учение, которое сначала было представлено славянофилами и Герценом; они часто заимству-

^{*} Шелгунов (в середине восьмидесятых годов) критиковал талантливого беллетриста Абрамова, поддерживавшего направление Юзова, и разоблачал «абрамовщину» как реакционное народничество.

^{**} Здесь следует назвать Иванова-Разумника, который написал много работ литературно-исторического содержания. Иванов-Разумник пытается обосновать позицию народничества по отношению к марксизму в ряде литературно-исторических сочинений (особенно в книгах «История русской общественной мысли», 1907 и «Смысл жизни», 2-е изд., 1910); однако он защищает «критическое» народничество, исповедует имманентную философию, ссылается также на Канта, в особенности на его этику; с его точки зрения, между «русским социализмом» и марксизмом нет противоречия, хотя русский марксизм противостоит народничеству.

ют у Маркса теорию стоимости, одобряют его историю и критику капитализма, но изменяют его историческую схему. Маркс представляет историческое развитие человечества как развитие от первоначального коммунизма через промежуточную стадию капитализма к высшей, конечной стадии коммунизма; народники усматривают первоначальный коммунизм в русском «мире» и артели и верят, что Россия может достичь высшей, и окончательной, формы социализма и коммунизма, минуя стадию капитализма. По их мнению, капитализм развился в Европе, в России же он не сможет укорениться. Народники признают, что мужик недостаточно развил и использовал «мир» и артель; поэтому необходимо просветить его — в этом заключается задача интеллигенции.

Народники соглашались с тем, что и в России проявляются определенные признаки капитализма и что иностранный, европейский, капитал получил в нее доступ; но этот капитализм кажется им искусственным, как бы продолжением эксплуатации, которую осуществляет европейский капитализм по отношению ко всем менее развитым народам, причиняя им ущерб. Русский капитализм народники оценивают как деструктивный, ибо он не содействует политическому развитию, как это было с европейским капитализмом; он вообще не сможет развиваться сильнее, ибо зарубежные рынки уже заняты другими странами, а внутренний рынок слаб. Поэтому Россия, которая в 1861 году стимулировала крестьян к более интенсивной экономической и социально-политической деятельности, удовлетворится своим сельским хозяйством и кустарным промыслом, она никогда не будет капитализирована, но именно поэтому не будет и пролетаризирована. Народники также полагают, что Россия не будет иметь кумулятивного по-капиталистически хозяйствующего крупного земельного владения — русское сельское хозяйство вообще будет образовываться с промышленностью даже на более высокой ступени развития естественное, органичное социалистическое целое.

Эти основные принципы новейшие народники в противоположность ранним пытались подтвердить индуктивно, интерпретируя экономические и социальные условия восьмидесятых и девяностых годов в пользу своей позиции и обосновывая ее статистически и исторически. Бесспорной является заслуга В. Воронцова, который в отличие от Юзова пытался осуществить индуктивную верификацию учения народников посредством статистических данных, предоставляемых прежде всего земствами.

Марксисты, со своей стороны, взялись за нелегкую задачу научно исследовать экономическое развитие России; был сделан максимально точный статистический обзор экономических отношений в

России (число фабрик, рабочих и т. д.) и положения отдельных классов; ссылаясь на историю развития промышленности, торговли и т. д., марксисты пытались доказать и доказали, что Россия, несмотря на «мир», артель и кустарный промысел, уже развивается по-капиталистически и что пролетаризация рабочих и крестьян продвинулась довольно далеко.

Эта критика и антикритика народников (Воронцов, Николай-он, Карышев и др.) и марксистов (Плеханов, Струве, Туган-Барановский и др.) в начале и середине девяностых годов держала в напряжении русских теоретиков и политиков, а также широкие круги интеллигенции; либералы были против народников, хотя и с марксистами они соглашались не по всем пунктам*.

* Важно вспомнить, что говорили Маркс и Энгельс по этому вопросу. Они вообще относились к абсолютистской России так же враждебно, как и европейские либералы 1848 года. Личное знакомство Маркса с некоторыми россиянами, как уже было сказано, могло еще более усилить его неблагоприятные оценки. Уже в 1-м томе «Капитала» (1867) Маркс полемизирует с Герценом, говоря о русском кнуте и калмыцкой крови; во 2-м издании (1872) этот пассаж исчезает, Маркс приветствует русский перевод «Капитала», а в своей критике Милля с похвалой отзывается о работах Зибера и Чернышевского. (Маркс хвалил Чернышевского и Флеровского, автора книги «Положение рабочего класса в России» уже в 1870 году в своем письме в адрес русской секции Интернационала в Женеве.) В письмах издателю и переводчику 1-го тома «Капитала» Николай-ону (Даниельсону) в 1873 году Маркс высказывается против теории Чичерина о происхождении «мира»; в письме редактору «Отечественных записок» (1877 год), в которых Михайловский, исходя из Марксовой истории европейского капитализма, прогнозировал возможные неблагоприятные последствия для развития России, Маркс заявляет, что Россия, если она дальше пойдет тем путем, на который вступила в 1861 году, сама себя лишает прекраснейшей возможности избежать всех перипетий капиталистической организации, какая когда-либо предоставлялась какому-нибудь народу. Здесь же Маркс поясняет далее, что его история европейского капитализма (в 1-м томе «Капитала») не является философско-исторической теорией всеобщего хода развития, которому с фатальной необходимостью подчинены все народы. В 1882 году мы читаем у Маркса и Энгельса в предисловии к переводу «Коммунистического манифеста» (перевод Веры Засулич), что «мир» не должен быть уничтожен, как это было на Западе, и что он мог бы стать исходным пунктом коммунистического развития, но лишь при условии, что русская революция будет сигналом для рабочей революции на Западе. Энгельс в своем письме Николай-ону в 1892 году напоминает об этих словах Маркса, относящихся к 1877 году, и заявляет, что русский крестьянин уже воспринимает старые русские аграрные отношения («мир») как оковы, подобно тому как это было когда-то с крестьянином в Европе: «Боясь, что нам придется рас-

§ 156

В отдельных вопросах народники часто сильно расходятся друг с другом; одни из них более консервативны, в большей степени славянофилы, другие в большей мере социалисты и западники, а это означает в данном случае, что они делают большие уступки марксизму или же трактуют учение Маркса в своем духе.

Большее разнообразие экономической и социальной структуры России по сравнению с Европой и различия в ее экономическом развитии благоприятствовали учению народников; при ненадежности русской экономической статистики в отдельных спорных вопросах нелегко прийти к аподиктической, исключающей всякое сомнение интерпретации фактов. Тем не менее позиция народников не выдерживала критики.

Возьмем вопрос капитализации России.

Философско-исторические и экономические воззрения народников излагались в литературе в восьмидесятых годах, в период

смагивать вашу общину как мечту о невозвратном прошлом и считаться в будущем с капиталистической Россией»³⁹⁸.

Энгельс ожидает пролетаризации мужика, но также распада крупного земельного владения вследствие продажи для уплаты долгов; наряду с пролетариями и обедневшими помещиками появляется новый класс земельных собственников — сельские ростовщики и городские буржуа, которые, возможно, станут отцами будущей аграрной аристократии. Энгельс признает (в этом и других письмах 1892 года), что крупная промышленность в России создается искусственно, но справедливо указывает на такую же искусственность индустриализации других стран. Если Россия захочет перестать быть чисто аграрным государством, ей придется применять искусственные средства индустриализации (охранительные меры и т. д.). Энгельс указывает Николай-ону на неизбежные последствия этой капитализации России по аналогии с процессами в других странах, отмеченными в «Капитале». Энгельс полемизирует со Струве (в 1893 году), упрекая его в том, что он недооценивает губительных последствий капитализации; Энгельс согласен с Николай-оном в том, что капитализация станет для России, с ее помещичьим строем, фактически великой разрушительной социальной революцией. Однако он не разделяет пессимизма Николай-она. Энгельс утверждает, что «мир» разрушается, уже утрачен: он не может больше существовать, как только в нем одни члены становятся кредиторами, а другие — их рабами. С другой стороны, капитализм открывает новые надежды и перспективы — великая нация, какой является русская, переживет любой кризис.

Александра III и новой экономической политики, опирающейся на французский капитал; лихорадочная индустриализация страны, проводимая государством, казалась тогда — и не только народникам — искусственно выращенным тепличным растением.

Капитал в значительной степени привлекался в Россию из-за границы и был поэтому «искусственным», ибо он, как говорили народники, «насаждался» государством. Однако в некоторых европейских государствах — например в Австрии, позднее в Венгрии — индустриализация также осуществлялась «искусственно», с привлечением иностранного капитала; подобным же образом она проходила в Германии и повсюду.

Разумеется, в России (иностранный) капитал не аккумулировался так постепенно, как это было в Европе, где он создавался на основе и наряду с ремеслом. Однако именно в России наряду с капиталом, инвестируемым в крупную промышленность, продолжает существовать семейный капитал, возникший в домашнем промысле, кустарная промышленность продолжает развиваться наряду с капиталистической крупной промышленностью (инвестиции капитала, специальное школьное образование и т. д.). Недостаточно развитые коммуникации в большинстве областей России, обширные малонаселенные пространства и вообще старые примитивные аграрные отношения поддерживают «кустарную» промышленность. Одновременная индустриализация и капитализация крупных городов и некоторых — восьми — регионов, богатых углем, рудой, нефтью и т. д. или благоприятно расположенных в географическом отношении и образующих промышленные оазисы, также содействует развитию кустарного промысла.

Марксисты обращают внимание на то, что именно в России концентрация промышленности и капитала выше, чем, например, в Германии или в других европейских странах, указывая на схожесть с экономическим развитием в Америке.

Однако эту так называемую концентрацию нужно правильно объяснять, исходя из русских условий, выявлять ее различные формы и причины. Следует проводить различие между концентрацией труда (рабочих) и концентрацией капитала. В частности, большое число рабочих, к примеру, порой объясняется их недостаточной квалификацией и трудоспособностью, ибо в большинстве своем они все еще являются крестьянами или наполовину крестьянами; следовательно, эта «концентрация» означает нечто совершенно другое.

Концентрация капитала также имеет иное значение, когда существуют лишь несколько крупных капиталистов, которые оказыва-

ются концентраторами капитала потому, что в данных условиях с самого начала они могли начать свое дело, только обладая более крупным капиталом; в России нет среднего класса, который есть в Европе, и нет средних капиталистов. Правда, и Россия демонстрирует усиленное развитие трестов и картелей; наряду с ними существуют старые монополии.

Россия индустриализируется и капитализируется; ремесла, отечественная промышленность и сельское хозяйство в результате этой индустриализации и капитализации изменяются и развиваются. Внутренний рынок не так слаб, как это утверждают народники; об этом свидетельствует возрастание импорта при высоких пошлинах и увеличение вкладов в сбербанках. Экспорт русской промышленности, конечно, незначителен, но и здесь заметен рост.

Всерьез нельзя принимать мнение тех народников, которые хотели бы всеми средствами сохранить Россию аграрной страной и которые поэтому отвергают политику и конституцию; доказано, что благодаря своему контролю, помощи и инициативе Дума содействовала заметному улучшению в методах хозяйствования. Если народники утверждают, что парламент уничтожит «мир», то возникает вопрос, нужно ли в интересах мужика его сохранять; кроме того, не Дума, а враждебное Думе правительство своим нововведением от 9 ноября 1906 года привело «мир» на край гибели. Справедливости ради нельзя утверждать, что эта мера была вредной, хотя она и имела свои недостатки. В настоящее время можно уже с уверенностью сказать, что сельское хозяйство и животноводство в сравнительно небольшие сроки сделали решительный шаг вперед в результате современного европейского кооперативного движения, но также в результате аграрного образования, поощряемого правительством.

Исторически обусловленное отличие русской экономической жизни сохранится, несмотря на влияние Запада и на одинаковую тенденцию развития, точно так же, как сохраняется своеобразие русской литературы и искусства, науки и философии, религии и общественных отношений.

Народники не могут избавиться от мифического представления о земле как о «матери» — или даже «матушке-земле»*. Хотя народники образованы в экономическом отношении, — большинство из них даже являются марксистами, а точнее говоря, выражают свои мысли в марксистской терминологии, и анализируют специальную проблему земельной ренты, но, несмотря на это, они все еще исхо-

* Русское слово «земля» означает землю, страну, почву; различие этих трех понятий исчезает в учении славянофилов и народников.

дят из мифического понимания и оценки земли; народники являлись запоздалыми последователями старых физиократов, которые противопоставляли земледелие как первоначальную и естественную форму хозяйствования промышленности, торговле и прочим *classes steriles*³⁹⁹ как неестественным. Согласно этим представлениям, сельское хозяйство и промышленность, деревня и город, крестьянин и фабрикант, земля и капитал враждебно противостоят друг другу; история человеческого развития изображается как заблуждение капитализма, которого Россия могла бы в последний момент еще избежать.

В соответствии с этим учением (свежие) фрукты были бы, собственно, единственными «естественными» продуктами земли и питания — строго говоря, лишь некоторые виды фруктов, ибо фруктовое дерево, как и зерно, должно быть еще культивировано; хлеб в любом случае является довольно сложным искусственным продуктом. De facto, земля с самого начала давала и камни для примитивнейших инструментов, а химия и химическая промышленность также перерабатывают лишь дары земли. Первый крестьянин должен был иметь орудия труда, которые он не получил от природы; зерно является в настоящее время в высшей степени промышленным продуктом, даже если мы рассматриваем его только как продукт, а не как объект продажи. Пожалуй, народники могли бы возразить, что капитализм превратил землю в чистого производителя, в средство земельной ренты, вытеснив старое понимание земли как кормилицы; однако даже с этой точки зрения следует стремиться к промышленному совершенствованию землепользования, так как к этому вынуждает рост населения.

Народники забывают также животноводство: разве оно является полностью естественным? И как оно сочетается с обработкой земли? Что было раньше по времени, что «первоначальнее»?

Точно так же мы могли бы спросить, почему работа на дому, так называемый домашний промысел, первоначальнее и естественнее, чем технически усовершенствованное фабричное производство?

История сельского хозяйства есть часть истории промышленности; совершенно неправильно было бы разделять обе сферы труда и противопоставлять их друг другу, как Ормузда и Аримана.

К экономической проблеме присоединяется социально-политическая, проблема распределения. В самом деле, трудно понять, как «мир», артель и работа на дому (в качестве кустарной промышленности или только домашнего ремесла) могут разрешить социальный вопрос в духе социализма, если, перелистывая русскую историю, мы буквально на каждой странице найдем сообщения именно о несправедливом распределении земли. Как могла «святая» Русь со

своим «миром», артелью и кустарем вообще поддаться капиталистическому искушению, как мог русский Иван покинуть свою степь в поисках современного Иерусалима?

Подтверждение подобных возражений я нахожу в аграрных программах, сформулированных народниками после революции 1905 года. Здесь не место заниматься анализом этих программ, но можно позволить себе сослаться на них, ибо они представляют собой новое возражение против основной позиции народников.

Сначала «молодые народники» выступили в 1905 году с программой «национализации» земли. Эта программа фактически представляет собой не что иное, как полицейский государственный социализм, который путем систематического ограничения капитализма, собственно, еще только должен был бы создать идеальный, спасительный для России «мир». То, что «молодые» народники оказывались в плену государственного социализма, понятно, ибо старые народники (например, упоминавшийся Николай-он) связывали свои подлинные надежды с государственным социализмом и его аграрной бюрократией. Но под государством следует понимать конкретное русское государство Петра Великого, которое народники также, как и славянофилы, нередко осуждали.

Это государство признают и «народные социалисты» — еще одно новообразование народников после 1905 года. Выразитель их идей Пешехонов совершенно правильно указывает «молодым» народникам на ошибочность полицейских, принудительных мер, которые приведут к деградации общины в аграрное гетто, но сам он — отделив «возможности» от чистых «пожеланий» — примирился с исторически данным, за столетия ставшим привычным монархизмом и отводит ему решающую, руководящую роль в проведении аграрных реформ. В отдельных случаях должна осуществляться «национализация» земли в соответствии с учением Генри Джорджа, причем Пешехонов забывает, что Генри Джордж предполагал для своих реформ совершенно иное государство, чем Россия. Или мы должны полагать, что Пешехонов этим самым признает революцию и завоеванную ею конституцию?

Правда, Пешехонов постоянно подчеркивает, что революция была социальной, не политической, тем самым впадая в аполитичный социализм народничества; так, например, он утверждает, что требование восьмичасового рабочего дня только тогда станет действительно осуществляться, когда каждый рабочий получит свой надел земли, ибо лишь в этом случае он не будет нуждаться в фабрике. Пешехонов явно стремится таким путем социал-демократическое требование, которое переняли «народные социалисты», сделать народническим; он указывает на неудавшуюся забастовку петербург-

ских рабочих, когда работодатели закрыли фабрики, попросту обрекая бастующих рабочих на голод, ибо у них не было своих наделов «земли». Пешехонов забывает, что при хорошей организации забастовок рабочим помогает побеждать не «земля», а соответствующие фонды вспомоществования и дисциплина. Но намного важнее и характернее для «социализма» народников является то, что Пешехонов признает возможность существования фабрик после национализации земли; но можно ли себе представить, что после проведения национализации земли, после того, как каждый рабочий — не только крестьянин — получит свой надел, он оставит свое земельное хозяйство и пойдет на фабрику?

«Народные социалисты» явно образуют промежуточное звено между либералами (кадетами) и социал-демократами; их программа представляет собой компромисс, интересный для нас тем, что она скорее заимствована у Запада, чем у русского Востока. В экономическом отношении она является, по существу, программой мелиорации, в социальном — программой земельной реформы, в которой идеалы Генри Джорджа редуцируются до уровня достижимых требований.

Народники имеют не критические, мифические представления о нравственной ценности крестьян и сельской, деревенской жизни. Было бы неправильно рассматривать русского крестьянина не только как экономического, но и как нравственного спасителя России: повсюду деревня и сельские жители по сравнению с городом и горожанами имеют свои недостатки, заблуждения и пороки — новейшие критические работы о нравственном состоянии деревни, предпринятые, например, в Германии *pota bene!* со стороны консервативных церковных кругов, должны окончательно развеять старый романтизм и руссоизм.

То же самое мы наблюдали бы, бросив критический взгляд на русскую деревенскую жизнь. Это доказывают описания народников-беллетристов. Одни народники, пожалуй, рисуют крестьянина как нравственного героя (Златовратский), другие же (Г. Успенский, Короленко) показывают нам в мужике человеческое, слишком человеческое. А в изображении Решетникова деревенская жизнь выступает перед нами в прямо-таки отталкивающих тонах. Впрочем, даже романтики против воли обнажают темные стороны русской деревенской жизни*.

* Я еще раз хочу упомянуть Мельникова, ибо его описания раскола часто восхваляются за народнический характер: именно у Мельникова можно обнаружить в расколе элементы сексуального декаданса, которые Мережковский мог бы удачно использовать в своем описании сектантов.

И Толстой, который полагал, что мужик и сектант приведут его к истинной религии, во «Власти тьмы» раскрыл нравственное разложение мужика. А что уж говорить о Чехове и Горьком!

А если верить описаниям мужика, которые в последнее время появляются в клерикальных органах, то спаситель и мессия России превратился в анархистского хулигана!

Тургенев в «Дыме» следующим образом описывает не критическое народничество: «Образованный человек стоит перед мужиком и кланяется ему низко: вылечи, мол, меня, батюшка-мужичок, я пропадаю от болести; а мужик в свою очередь низко кланяется образованному человеку: научи, мол, меня, батюшка-барин, я пропадаю от темноты»⁴⁰⁰.

Тургенев (в 1862 году) правильно указал Герцену на политический консерватизм мужика, подчеркивая, что в дубленой овечьей шкуре скрываются все зародыши того же самого буржуазного духа, который Герцен открыл в западной буржуазии. В своем прозаическом стихотворении «Чернорабочий и Белоручка» (1878) Тургенев изображает рабочего, который мечтает о веревке, приносящей счастье. На этой веревке был повешен интеллигент, ходивший в народ, за его работу в интересах рабочих. Михайловский выступал против «оптимизма» Златовратского. Правда, в новейшее время русский крестьянин изменился, и изменился в хорошем смысле, причем решающее значение имеет то, что это изменение произошло не в результате деятельности народников. После 1861 года русская деревня, несмотря на «мир», стала быстро дифференцироваться в экономическом и социальном отношении. После 1861 года кулак сохранил и увеличил свое реноме. Русская деревня, как теперь об этом с очевидностью свидетельствует большая дороговизна в ней, уже вовлечена в экономические отношения капитализма.

Молодые народники признают тот факт, что Россия уже капитализируется и индустриализируется. Они признают также, что капитализм в России содействует развитию не только негативных, разрушительных сил, но и позитивных, органически созидательных.

Вследствие этого в столкновениях с марксистами по философско-историческим вопросам исчезают различия экономического характера. Направления отличаются друг от друга в философском обосновании социализма. После 1905 года народники в качестве политической партии демонстрируют разнообразные переходы слева направо. Одни сближаются с либералами, другие — с марксистами и социал-демократами, и здесь снова одни склоняются к ревизионистам, другие — к ортодоксам и радикалам. Выше уже говори-

лось, что социалисты-революционеры, как и их предшественники, сторонники «Народной воли», также причисляют себя к народникам*.

III § 157

Для понимания русского марксизма, учитывая тесное взаимодействие русского и европейского, в особенности немецкого марксизма, будет полезно, если мы очень кратко рассмотрим положение марксизма в Европе и, в частности, немецкого марксизма: кризис марксизма — таково подходящее определение этого положения**.

Организация общества в эпоху цивилизации, которая в Греции начинается с господства Афин, в Италии — Рима, состоит, по Марксу, собственно, лишь в постоянном противостоянии и в постоянной борьбе двух классов, что составляет сущность и содержание ис-

* Для иллюстрации этих переходов следует заметить, что Воронцов после 1905 года присоединился к «Рабочей партии» (к «трудовикам»); эта группа отличается от группы «народных социалистов» своей тактикой. Но в литературном отношении Воронцов приблизительно с 1900 года сотрудничает с либеральным «Вестником Европы», с которым он раньше так упорно боролся, — взгляды народников развивались, их позиция менялась. Пешехонов в последнее время выступает за тактическое сотрудничество между двумя социалистическими партиями (социал-революционерами и социал-демократами).

** Под таким заголовком я попытался в 1898 году кратко охарактеризовать научную, философскую и политическую ситуацию, возникшую внутри марксизма; подробнее эта тема рассматривается в книге «Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus: Studien zur sozialen Frage» (1899)⁴⁰¹. Последующая история марксизма подтверждает мой анализ, изложенный в ряде статей: в венском «Zeit» за 1899—1901 годы: «Bernsteins Voraussetzungen»; «Kautskys Kritik Bernsteins»; «Der Fall Millerand», «Der Stuttgarter und der Lubecker Parteig», «Zur Revision des Hainfelder Programmes»⁴⁰²; в журнале «Zeitschrift für Sozialwissenschaft» Вольфа за 1904—1907 годы: «Die Wiener Marx-Studien»; «Lassale von H. Oncken»; «A. Mengers und Kautskys Kritik»; «Vanderveldes sozialistische Essays»⁴⁰³; в журнале «Zeitschrift für Politik» за 1912 год: «Syndikalismus und Demokratismus (Lagardelle — G. Sorel — Michels — Acht)»⁴⁰⁴. Я привожу этот список работ, чтобы иметь право изложить свои взгляды в краткой форме.

тории, — неработающий, но господствующий класс держит массу трудящегося народа в социальном и политическом порабощении, принимающем различные формы. Государство представляет собой политическое соединение господствующего и угнетенного классов. В Новое время классовые противоречия обострились и приобрели форму борьбы массы пролетариев с капиталистами; в результате непрерывного присвоения предпринимателями-капиталистами продуктов труда пролетариев, в том числе «прибавочного», происходит их обнищание; этот процесс будет продолжаться до тех пор, пока собственность не сконцентрируется в руках немногих капиталистов, — тогда наступит катастрофа, последняя революция, благодаря которой пролетарии снова установят коммунизм. Ведь общество, согласно Марксу, в своей первоначальной фазе было организовано по-коммунистически; первоначальный коммунизм сменила стадия частной собственности. Современный капитализм представляет собой конечную фазу в развитии частной собственности; в обозримое время он уступит место коммунизму. Этот, уже зримый, коммунизм будет несколько отличаться от первоначального; он будет представлять собой сложную, но продуманную систему общественной организации. Наступление коммунистической эпохи предвидится научной историей, обосновывается ею. В практическом, социально-политическом отношении переворот, необходимо обусловленный объективным диалектическим процессом исторического развития, осуществится благодаря тому, что рабочий класс в последний момент капиталистической эпохи овладеет государством («диктатура»), уничтожит его и поднимет общество на высшую, коммунистическую, ступень развития. Эта ступень заканчивает историческое развитие.

Сам Маркс не изложил подробно историю этого развития; но в результате анализа капиталистического производства и обращения товаров попытался представить диалектический процесс развития в современную эпоху, то есть в новейшей истории; Энгельс применил Марксову схему ко всей истории общества.

Маркс (и Энгельс) являются по своей натуре историками, диалектиками в духе Гегеля. Поэтому они вообще не стремились нарисовать конкретную картину будущей общественной организации (того, что Конт в отличие от динамики называл социальной статикой). Но эту картину можно абстрагировать, исходя из истории. Для этого мы располагаем Марксовыми принципами так называемого исторического материализма.

По Марксу, совокупность производственных отношений, экономическая структура общества, образует реальный базис, на котором

зиждётся юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Эти производственные отношения не зависят от воли и сознания людей, возникли исторически и на определенной ступени развития соответствуют материальным производительным силам. На какой-то ступени своего развития материальные производительные силы общества оказываются в противоречии с имеющимися производственными отношениями (то есть отношениями собственности), в рамках которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. Вместе с изменением экономической основы медленнее или быстрее изменяется вся огромная надстройка. Наблюдая такие перевороты, следует постоянно отмечать различие между материальным, с естественно-научной точностью устанавливаемым переломом в экономических производственных условиях и юридическими, политическими, религиозными, художественными или философскими, короче, идеологическими формами, в которых люди осознают и разрешают этот конфликт. В грубых чертах Маркс различает азиатский, античный, феодальный и современный буржуазный способы производства в качестве свидетельствующих о прогрессе экономических общественных формаций. Буржуазный способ производства создал антагонизм между производительными силами и отношениями собственности, антагонизм, который разрешается посредством материальных условий, которые уже подготовила эта же самая буржуазная общественная формация. Человечество всегда ставит себе только такие задачи, которые может разрешить. Эти задачи, собственно, возникают лишь тогда, когда материальные условия их разрешения уже наличествуют, по крайней мере в зародыше.

Это знаменитая формулировка исторического, или экономического, материализма, посредством которой история изображается как диалектический, не зависящий от воли отдельного человека, объективный массовый процесс. Она взята из предисловия работы Маркса «К критике политической экономии» (1859). Первые подступы к этой формулировке имеются в его ранних работах, но сам Маркс, а еще больше Энгельс и их последователи позднее подвергли ее радикальным изменениям, когда «реальный базис» производственных отношений дополнялся или заменялся техникой (включая основополагающие науки, такие как математика, физика, химия и тому подобные!), расовыми свойствами, географической средой, силами, обуславливающими рост или сокращение народонаселе-

ния, и т. д. Одновременно исторический материализм под влиянием критики превратился в (эвристический) метод.

Было бы непонятно, как могла такая неясная и неверная формулировка оказывать столь мощное воздействие, если бы она не была в национальном и интернациональном масштабах основной научной формулой революционного социализма, который в Германии и в остальных странах организовал рабочие массы в социал-демократию.

Исторический материализм марксизма философски и социологически преодолен; история человечества имеет совсем иной смысл, чем тот, который придал ей Маркс на основе фейербаховского материализма в виде исторического материализма.

Не только теоретически, но и практически, социально-политически марксизм сдает свои позиции или, по крайней мере, существенно их модифицирует. Следует прямо-таки категорически подчеркнуть, что марксистская социал-демократия, в особенности в Германии и Австрии, была вынуждена осуществлять ревизию своего учения, приняв участие в политической парламентской деятельности. Ревизионизм не выдвинул такого выдающегося теоретика, каким был Маркс, — к ревизионизму привела политическая практика.

В Германии, Австрии, Италии, Бельгии, Франции и Англии марксисты в результате своей политической деятельности в собственной партии, в парламентах, общинах, профсоюзах и т. д. приходят к мнению, что государство и церковь не являются только надстройкой, как на это указывал Маркс (который говорит неясно, он понимает в качестве надстройки государство, политические идеи и право); точно так же марксист в своей практике учится ценить национальность как самостоятельную общественную организацию наряду с государственной и церковной — короче, он понимает в своей практической социально-политической работе, что сложная организация общества не может быть правильно постигнута посредством упрощенных формулировок исторического материализма. Одновременно марксист-практик сознает, что социал-демократия и ее программа не столь существенно отличаются от остальных демократических партий и программ, как это предполагают основатели социал-демократии и еще многие из ее вождей. «От секты к партии» (Бернштейн) — так в краткой форме лозунга звучит это мнение, которое во всех странах вызвало дискуссию о тактике марксистов.

Эта дискуссия в особенности касается возможного участия социал-демократов в правительстве. Если в этой дискуссии особое внимание уделяется вопросу, должны ли социал-демократы становиться министрами и принимать участие в голосовании при обсуждении

государственного бюджета, то это понятно, но вовсе не свидетельствует о достаточно критичном подходе к проблеме, ибо участие в управлении общиной есть, в сущности, то же самое, — не говоря уже о том, что берлинский городской советник может выполнять более важные функции, чем министр в Бадене.

Дискуссия о тактике должна была в конечном счете привести к ревизии понимания социальной революции. Следовало переосмыслить понятия «революция», «реформа», «эволюция». Социал-демократ, который как депутат участвует в работе парламента, то есть буржуазного института, представляющего собой какую-то часть осуждаемого, теоретически отрицаемого государства, практически выступает в поддержку тактики реформ, тем более что и история учит его тому, что окончательная социальная революция, ожидавшаяся Марксом и Энгельсом для своего времени, не наступила. Правда, это так же мало тревожит многих ожидавших ее, как и их предшественников хилиастов. Практически марксист, который революционно настроен и который стремится к (окончательной) социальной революции, поставлен перед дилеммой: смириться с современным, в соответствии с его программой совершенно неудовлетворительным состоянием общества, никоим образом его не улучшая, или улучшать его и тем самым признавать, что и то и другое противоречит букве марксизма.

Но и сама теория опровергает марксизм. Признано, что материализм Маркса и Энгельса не выдерживает критики, весь исторический материализм, как психологический и метафизический, просто ненаучен, все представление о надстройке неясно и не имеет смысла.

Как и материализм, позитивизм Маркса и Энгельса также и в теоретико-познавательном отношении несостоятелен, практически неосуществим.

Вместе с позитивизмом отпадает крайний историзм, попытка обосновать социализм как коммунизм чисто объективно, посредством закона развития. Если Маркс и Энгельс понятие науки и своего научного социализма трактовали в духе позитивистского историзма, то они исходили из совершенно неправильного учения, что для массы, общества, человечества (это понятие у Маркса и Энгельса не уточнено) и его истории сознание индивида является *quantité négligeable*⁴⁰⁵. Это соответствует также учению Конта и его пренебрежению к психологии, но является совершенно неверным. Когда Маркс говорит, что не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, общественное бытие определяет их сознание, — то этим не сказано ничего и, кроме того, это уловка (уравнение «бытия» и «общественного бытия»). Коллективного, массового или классового

сознания просто не существует; если Энгельс жертвует массе «ничтожного индивида», а его сознание элиминирует как *quantité négligeable*, то как раз это неправильно. Все, что Энгельс и марксисты трактуют при объяснении своего понимания идеологии как рефлекса, индикатора, сигнала и т. п., — также неясно и неправильно, ибо индивидуальное сознание не является неверным в том смысле, в каком считал Энгельс, трактуя индивидуальные мотивы как видимость, плод воображения и иллюзию.

Философия после Канта так настойчиво занималась психологией, социологией и, особенно, философией истории, что понятие массового сознания Маркса и Энгельса, несмотря на некоторые новейшие попытки [реанимации] à la Дюркгейм, мы спокойно можем отложить в сторону; дискуссия о сущности истории осуществляется столь прилежно, что мы также можем отказаться от Марксова понимания истории и его мнимообъективного историцизма. Не существует исторической диалектики, которая была переведена с гегелевского языка на Марксов как объективная «материальная диалектика».

Маркс и Энгельс преобразовали историзм в ультрапозитивистский аморализм, который беспочвенен, ибо индивидуальное сознание не может быть поглощено мифическим массовым сознанием (понятие массы неясно; последняя трактуется в зависимости от потребностей как партия и далее — вплоть до человечества). Маркс и Энгельс дедуцировали из понятия природного и исторического детерминизма несвободу индивидуальной воли, вместо того чтобы проблему так называемой свободы воли решить эмпирически посредством психологического анализа фактов. Так детерминизм превратился в фатализм.

Несмотря на это, практически Маркс и Энгельс апеллировали исключительно к этическому решению отдельного индивида; постоянно ссылались на революционную настроенность против капитализма; любая речь на социал-демократическом собрании, все социал-демократическое партийное воспитание представляет собой явное *désaveu*⁴⁰⁶ объективистского аморализма; теоретический аморализм устраняется практическим морализмом. Моральная проповедь представляется Марксу и Энгельсу скучной и неэффективной, но сами они являются проповедниками, ожидая от своих проповедей изменения буржуазного сознания. Марксизм как философская и социологическая система также является лишь идеологией, эта идеология была сформулирована до практического осуществления коммунизма; Марксова идеология — это не надстройка, а подстройка и предстройка!

Социализм можно обосновать лишь этически — в этом совершенно правы европейские и русские предшественники Маркса; критика, наука не устраняют мотивацию действий и выдвижение целей, утопизм заложен не в морали, а в некритичности и ненаучности. Поэтому и Марксов аморализм является утопией. Конечно, трудно понять и определить, как ход истории воздействует на отдельного индивида и как сильно индивидуальное сознание и воля проявляют себя в массе и развитии, но это не означает, что индивид ничтожен. Существуют различия между отдельными индивидами; историки говорят о великих людях, с деятельностью которых они связывают историю; правильно ли это — особый вопрос, но и так называемые великие люди — тоже индивиды. Бернштейн лишь высказывает общепризнанную истину, когда он хочет обосновать социализм субъективно, а не объективно, этически, а не исторически. Социализм — это этический вопрос.

Следовательно — назад к Канту? Это опять-таки — особый вопрос. Конечно, Энгельс признавал своими философскими предшественниками не только Гегеля, но и Канта и Фихте; и можно найти доводы, которые позволят соединить марксизм с кантианством. Форлендер и др. предприняли такую попытку, Туган-Барановский и др. подвергли ее критике. «Назад к Канту» может означать, что марксисты хотят обратиться к теоретико-познавательной критике, — лишь постольку этот лозунг оправдан. Но мировоззрение Канта является по существу этическим — как можно практически (естественно, органически) соединить аморальный позитивистский историцизм Маркса и Энгельса с Кантом?

Девиз «Назад к Марксу», который ортодоксы выдвигают в полемике с молодыми марксистами и ревизионистами, уместен во многих случаях, и особенно в политической экономии, — в философии Маркс преодолен, здесь ревизионизм не принес ничего нового.

Марксисты, то есть ортодоксальные марксисты, практикуют свою апологетику вполне схоластически — схоластика возникает всюду и всегда, когда мнимоабсолютные понятия и истины защищаются и толкуются вопреки прогрессу мышления. Для ортодоксов, разумеется, является скандальным тот факт, что так называемый неортодоксальный ревизионизм остается внутри партии; посредством схоластически многозначных резолюций съездов его терпят и сохраняют*.

* Исключение писателя Гильдебранда из-за его колониальной политики (в апреле 1912 года) правлением партии было подтверждено арбитражным судом 4 голосами против 3.

Социализм не идентичен марксизму, но марксизм является очень важной и значительной социалистической системой.

§ 158

Первую свою программу русская социал-демократическая эмиграция сформулировала в 1884 году.

Россия, вновь читаем мы там диагноз Маркса, страдает от развития капитализма, но также — от недостаточности этого развития; следствием такого положения вещей является отсутствие среднего класса, который в борьбе против абсолютизма мог бы взять инициативу в свои руки. Вот почему эту задачу должна брать на себя социалистическая интеллигенция, встав во главе освободительной борьбы. Ее цель — создание в России свободных политических институтов и демократической конституции; отдельные конституционные требования, в сущности, идентичны с требованиями «Народной воли».

Социалистическая интеллигенция должна стать во главе — во главе кого? Среднего класса нет, крестьянин консервативен, остается, следовательно, лишь рабочий класс, пролетариат; его должна организовать социалистическая интеллигенция, подготовив к борьбе против абсолютизма, но также против будущих буржуазных партий.

Наряду с этой подготовительной работой программа признает необходимость террористической борьбы против абсолютистского правительства; отношение к террористической партии «Народная воля» сведено исключительно к различиям по вопросам о так называемом «захвате власти революционной партией и о задачах непосредственной деятельности социалистов в среде рабочего класса»⁴⁰⁷.

Уже название новой группы «Освобождение труда» напоминает о Готской программе, которая содействовала объединению марксистов-«эйзенахцев» и лассальянцев (1875 год); но и без того программа в некоторых пунктах напоминает немецкую, особенно в связи с тем, что обе они были компромиссными программами. Русская программа выступает как марксистски сформулированная программа террористического Исполнительного комитета: марксистским является в ней лишь то, что имеет отношение к будущему, для настоящего рекомендуется тактика террористической «Народной воли».

Плеханов, который наряду с Верой Засулич и П. Аксельродом был руководителем группы, позднее признал двойственный харак-

тер программы, то есть что народникам были сделаны слишком большие уступки; сам он стремился исправить ошибки, уточнив принципы социал-демократии.

С этой целью в восьмидесятые годы Плеханов придерживался в своих брошюрах и статьях «Коммунистического манифеста» (особенно в работах «Социализм и политическая борьба», 1883, и «Наши разногласия», 1884), позднее, в девяностые годы, он в большей мере руководствовался тактикой немецкой социал-демократии.

Плеханов критикует своих социалистических предшественников — бакунинцев, бланкистов, последователей Лаврова и «Народную волю»; Герцен, Бакунин, Ткачев, Чернышевский изображаются народниками, а учение народничества отвергается; Плеханов ожидает дальнейшего развития капитализма, уже ставшего достаточно сильным к 1884 году, и одновременно — осуществления социалистических идеалов от социал-демократической рабочей партии. Как бывший народник и член «Народной воли», он считает утопическими прежние надежды, связанные с русским мужиком. Детский утопизм содержится в представлении, что 90% законодательного народного собрания, созданного на основе всеобщего избирательного права, выскажется за социалистическую (коммунистическую) программу! Единственная цель реально мыслящих русских социалистов может состоять лишь в том, чтобы подготовить демократическую конституцию, опирающуюся на всеобщее избирательное право, и заложить основу будущей социалистической рабочей партии. Для этого, согласно Плеханову, нужно заручиться всеобщей симпатией, приобрести доверие всего общества. Поэтому он предостерегает от того, чтобы напрасно не пугать «красным призраком»⁴⁰⁸ умеренных; так как крестьянин не мыслит социалистически, необходима подготовительная работа социалистически настроенной интеллигенции и городских рабочих. «Социалистам» Плеханов отводит ту же роль и ставит перед ними те же задачи, которые Маркс и Энгельс в 1848 году выдвигали перед «коммунистами».

Во всех ранних революционных направлениях, начиная от Герцена, Плеханов находит сильную дозу анархизма — политическая борьба, согласно его представлениям, состоит прежде всего в задаче политически пробудить рабочих и воспитать их в духе ненависти к абсолютизму: баррикады, взрывчатка и т. д. не являются единственными средствами политической борьбы.

Эти свои взгляды, изложенные в работе 1883 года («Социализм и политическая борьба»), Плеханов повторил в первом номере журнала «Заря» в 1902 году. Здесь он указал, что отличие его «политической» программы от программ Герцена и его последователей заклю-

чается в отрицательном отношении к анархизму, который был свойствен прежним революционерам. Плеханов уже воспринял парламентскую тактику немецкой социал-демократии и поэтому позднее последовательно выступал против бойкота Думы. В этом смысле Плеханов высказывался против якобинской анархистской теории «захвата власти». Этот захват власти в условиях неподготовленности масс необходимо закончится фиаско, ибо, в сущности, он не представляет собой ничего иного, чем эфемерный заговор. В противовес этому Плеханов выдвигает идею захвата власти массами, достаточно подготовленными для социальной революции, то есть рабочим классом. Но для России, по мнению Плеханова, этот момент еще долго не наступит.

Это противоборство с анархистским бланкизмом определило характер философского труда Плеханова, направленного против народников; я имею в виду работу «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Здесь Плеханов придает большое значение детерминизму, исходя из которого пытается более точно определить понятия свободы и необходимости. По существу, и здесь политической случайности и непредсказуемости бланкизма противопоставляется позитивистская вера в закономерный ход истории в качестве сущности и преимущества материалистического понимания истории*.

* Плеханов родился в 1857 году⁴⁰⁹. Уже будучи студентом Горного института в Петербурге, он приобщается к революционному народничеству. С самого начала своей революционной деятельности Плеханов отдавал предпочтение деятельности среди рабочих. Он стал членом «Земли и воли», а после раскола партии возглавил «Черный передел». В 1880 году бежал в Европу; здесь на короткое время стал сотрудником журнала «Вестник «Народной воли»», но антипатия к бланкизму развела его с прежними друзьями. Так он стал подлинным основателем русской социал-демократии и «отцом русского марксизма». По иронии судьбы он в 1895 году был выслан из Парижа за анархизм (в 1899 году был выслан из Женевы, но вскоре снова получил разрешение на въезд); конституционные свободы позволили Плеханову вернуться в Россию. Уже при расколе социал-демократической партии в 1903 году Плеханов, хотя и находясь на стороне меньшинства, занял особую позицию, которая привела к упомянутому нами выходу из фракции и своего рода изоляции. С 1905 года Плеханов по примеру Михайловского и Достоевского публикует свой «Дневник социал-демократа»; он также издает сборники сочинений, в которых содержатся литературные критические очерки (Народники в беллетристике: Наумов, Г. Успенский, Каронин — Некрасов — Горький — Ибсен)⁴¹⁰, статьи о Белинском, Чернышевском, Герцене, Погодине, а также философские, в большинстве своем полемические статьи о различных противниках историче-

§ 159

История русской социал-демократии является реальным опровержением марксистского исторического материализма.

Первая социал-демократическая партия, «Союз освобождения труда»⁴¹⁴, de facto представляла собой литературное объединение, которое популяризировало и распространяло идеи Маркса. Изоляция Плеханова после раскола партии также является *argumentum ad hominem*⁴¹⁵, то есть показывает, что философские идеи не так сильно зависят от экономических отношений, как это утверждает исторический материализм. Плеханов и вместе с ним ортодоксы *polentes volentes* являются фракцией социалистической интеллигенции. Точно так же Маркс и Энгельс были руководителями и организаторами немецкой социал-демократии, а после них социал-демократическая интеллигенция играет совершенно ту же роль духовных вождей. Как сказал Маркс, голод не делает истории, но он не делает также политики и партии. Марксистские идеи не являются только надстройкой, они предшествуют экономическому развитию — марксистская программа есть программа социально-политической работы, которая еще должна быть сделана, есть предвосхищение будущего; это не идеологическая надстройка, а предстройка.

Интеллигенция как класс и живой представитель духовного труда не укладывается в Марксову схему двухклассовой структуры общества. Точно так же нельзя согласиться с Марксовым пониманием государства, его политической и административной функции и политики вообще как идеологии. Ослабление царского абсолютизма, создание Думы, легализация предвыборной политической работы и партийной деятельности сами по себе имели большое значение для России и Европы. Союз социалистов с либералами был необходим и совершенно правилен — среди крестьян социалист может вести агитацию и пропаганду, а среди буржуазии нет? В этом смысле заслуживает Струве было то, что он пошел в среду буржуазии, как когда-то народники шли в народ; другой вопрос, по каким причинам он позднее отказался от марксизма.

ского материализма. Кроме двух работ против народников следует назвать также его перевод работы Энгельса о Фейербахе⁴¹¹ и предисловие к переводу книги Туна о русской революции (1906)⁴¹². Много статей Плеханова опубликовано на немецком языке в журнале «Neue Zeit». Отдельными изданиями, также на немецком языке, вышли работы: *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* (Holbach — Helvetius — Marx), 1898; N. G. Tschernishewsky, 1894; *Die Grundprobleme des Marxismus*, 1910⁴¹³.

Если Плеханов в 1883 и в 1884 годы придерживается «Коммунистического манифеста» и из него выводит принципы политической борьбы и сотрудничества с либералами и буржуазией, — то он совершенно прав; но в девяностые и последующие годы, а также во время революции он уже отказался от учения «Коммунистического манифеста», проповедуя, и довольно односторонне, взгляды Маркса и Энгельса, относящиеся к более поздней эпохе.

«Коммунистический манифест» содержит исторический материализм в еще неясной форме, он относится к политически радикальному, революционному периоду Маркса и Энгельса, когда они еще не были марксистами. Лишь позднее Маркс и Энгельс более точно сформулировали исторический материализм и придали экономическому базису решающее значение. Слабость политической революции 1848 года, победа реакции, вынужденный (практический) аполитизм эмиграции привели Маркса к историческому материализму; новый опыт в Англии склонил его к переоценке экономических отношений. С этой точки зрения, регулярная политическая деятельность представлялась довольно незначительной. Только парламентаризм, основанный на всеобщем избирательном праве, научил Энгельса выше оценивать политическую деятельность, а также противопоставлять парламентаризм революционизму.

Это политическое развитие марксизма и немецкой социал-демократии вызвало у Плеханова и русских марксистов замешательство.

В «Коммунистическом манифесте» Плеханов находил аргументы в пользу политической борьбы, союза с либералами, а также против чистого экономизма (русский экономизм не представлял собой ничего нового); «Коммунистический манифест» подходил для перехода от терроризма «Народной воли» к марксизму; но поздний марксизм в начале восьмидесятых годов уже совершенно не подходил для такого перехода и потому дал для учеников Плеханова аргументацию в пользу экономизма, против политической деятельности, против Думы, против государства вообще*. Однако в последнем пе-

* Различие представлений «Коммунистического манифеста» и позднего марксизма очень хорошо характеризует предисловие Энгельса к 5-му изданию 1891 года⁴¹⁶. Энгельс объясняет обозначение «коммунисты» и пишет: «Напротив, та часть рабочих, которая убедилась в недостаточности чисто политических переворотов, требовала коренного преобразования общества, называла себя тогда коммунистической»⁴¹⁷. Следовательно, «чисто политические перевороты» противопоставляются «коренному (= коммунистическому!) преобразованию общества (не только государства!)». В «Ма-

риоде развития Энгельса ученики Плеханова могли снова найти аргументы в пользу своей политической работы.

Создание Думы доставило марксистам ряд теоретических и практических затруднений. Первый вопрос заключался в том, должны ли марксисты вообще признать Думу или бойкотировать ее. Ответ был двояким.

Аграрный вопрос сразу же принял в Думе конкретную, практическую форму. Избирательное право гарантировало крестьянам определенное число депутатов — в Думе народники могли убедиться, действительно ли 90 % крестьян настроено социалистически. Конечно, в первую очередь это аргумент против народников, но и марксисты были вынуждены глубже изучить аграрную программу, чем это до сих пор делали марксисты в Германии и вообще в Европе.

Марксисты должны были также решать национальную проблему — отождествление любого национального чувства с шовинизмом и официальным патриотизмом оказалось неправильным; пока марксисты за границей мало общались с остальными эмигрантами из России, конкретный интернационализм живущих в России национальностей представлялся легкоосуществимым. Как только этот интернационал начал действовать в России легально, а конституция гарантировала наряду с политической и национальную свободу, перед русскими марксистами, как и в других многоязычных странах (прежде всего в Австро-Венгрии), возникла проблема языков и национальностей. Следовало теоретически и практически решить вопрос о рабочем языке Думы, о государственном языке, о языке преподавания и т. д. В России, так же как и на Западе, конституция лишь довела до сознания и *ad oculo*⁴¹⁹ продемонстрировала проблему языков и национальностей, то есть что национальность есть нечто большее, чем только «отражение» буржуазной экономики.

Едва марксизм — в середине девяностых годов — широко распространился в среде русской интеллигенции, едва была преодолена

нифесте» Маркс и Энгельс решительно выступают против экономизма в абзаце о буржуазном социализме: «Другая, менее систематическая, но более практическая форма этого социализма стремилась к тому, чтобы внушить рабочему классу отрицательное отношение ко всякому революционному движению, доказывая, что ему может быть полезно не то или иное политическое преобразование, а лишь изменение материальных условий жизни, экономических отношений»⁴¹⁸. Однако русский экономизм представляет собой нечто иное, чем то, что имели в виду Маркс и Энгельс в «Манифесте», выражая позицию профсоюзных организаций, отчасти — «чисто профсоюзных»; то, что профсоюзы могут быть также политическими и революционными, показывает «аполитичный» синдикализм.

на односторонность философии истории народников, — заявляет о себе ревизионизм, и не только под влиянием Бернштейна; ошибочность исторического материализма и новые моменты в эволюции взглядов Маркса и Энгельса не могли остаться незамеченными в России. Кризис внутри русской социал-демократии стал неизбежным следствием противоречия между реальным развитием и марксистскими теориями. Исторический опыт не соответствовал философско-исторической дедукции — отсюда колебания, незрелость, нерешительность марксистских вождей, особенно во время революции, несостоятельность социал-демократии в этой революции и после нее, вплоть до нынешнего дня. Марксисты одержали победу над философией истории народников, но они были не способны понять историю России в один из наиболее важных ее моментов.

§ 160

Маркс и Энгельс не имели ясного, однозначного определения революции; хотя это понятие в учении Маркса имеет решающее значение, ни он, ни Энгельс не пытались сформулировать его более точно. Маркс и Энгельс, исходя из настроения накануне революции 1848 года и во время нее, примкнули к радикальному, революционному направлению, объявили себя и свой социализм революционным *par excellence*⁴²⁰, но именно это, столь важное и наиболее важное, понятие революции не подвергли более тщательному анализу. И это нельзя объяснить только подцензурными условиями эпохи абсолютизма, здесь сказалось и внутреннее нежелание много говорить по поводу этой серьезной темы; революцию делают, не говоря о ней; для решительных, практичных людей все остальное разумеется само собой — революция должна иметь успех, иначе ее вообще не следует начинать, в этом все дело. Именно так я охарактеризовал бы настроение, которое скрывается за скудными, случайными, несистематическими высказываниями Маркса и Энгельса о революции.

Подход к философии революции содержится в «Тезисах о Фейербахе» (1845), но эта попытка оказалась весьма слабой.

Маркс исходит из теоретической революции Фейербаха и принимает ее следствия, заключающиеся в том, что религия понимается как антропоморфизм, а религиозный мир выводится из мира земного. Однако Маркс полагает, что после этого достижения Фейербаха нерешенной остается главная задача, а именно устранение

противоречия, заложенного в самом земном мире: люди поместили религиозный мир на небо, ибо их не удовлетворяла его мирская основа. Противоречие между религиозным и земным мирами является *de facto* противоречием в самом земном мире. Это противоречие, эта разорванность земного мира должна быть понята и устранена. И это тождественно осуществить только путем политической революции. Маркс порицает философов-материалистов за то, что они до сих пор понимали действительность лишь как объект, лишь созерцательно, а не как практическую, человеческую, чувственную деятельность, не субъективно. Идеалисты развивали деятельную сторону, но лишь абстрактно, ибо они не имели понятия о действительной чувственной деятельности. «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»⁴²¹. Это изменение должно произойти не по рецепту Оуэна, согласно которому люди являются продуктами обстоятельств и воспитания. Это ведет к тому, что общество разделяется на две части, из которых одна возвышается над обществом. Оуэн забыл, что обстоятельства изменяются самими людьми и что самих воспитателей нужно воспитывать. Изменение обстоятельств и вызывающую это изменение деятельность можно понять и рационально объяснить только как революционную практику.

Маркс говорит неясно об «обстоятельствах», о «мире», который следует «изменить». Это изменение без всяких оговорок отождествляется с «практически-критической» деятельностью революции. Уже здесь Маркс понимает историческое развитие слишком объективистски; уже здесь он объявляет индивида и субъекта «абстрактным индивидом», относящимся в действительности к определенной общественной формации. Эта общественная формация для Фейербаха и старого материализма является «буржуазным» обществом. Новый материализм Маркса знает только человеческое общество или обобществленное человечество.

Недостатки крайнего объективизма в этой теории революции проявляются совершенно отчетливо. Энгельс хвалит Маркса за то, что он не просто отбросил идеи Гегеля, а воспринял революционную сторону диалектического метода, превратив гегелевскую диалектику понятий в материалистическую диалектику. Здесь нас интересует только понятие революции, которое Энгельс и Маркс хотели совершенно объективистски вывести из мнимой диалектики мирового процесса. В противовес этому мы можем лишь подчеркнуть, что объективной диалектики не существует; в природе нет дуализма и диалектической триады; развитие мира нельзя понять ни посредством дуализма, ни посредством триады. Маркс и Энгельс просто

подставили под объективное субъективное, спроецировали вовне понятийные и психологические противоречия и контрасты и их разрешение, а затем совершенно некритически провозгласили это своего рода метафизическим мировым законом.

В развитии индивида существуют конфликты и кризисы, которые выступают как противоречие, но это — индивидуальные противоречия. Также существуют логические, понятийные контрасты различной степени и вида. В какой степени и в каком смысле можно говорить о противоречиях в общественной жизни и в истории — требует точного определения. Нельзя некритически переносить и в социологию психологические и логические противоречия. И тем менее мы можем вносить психологические и логические противоречия в природу и мировое целое, антропоморфизуя их.

Неправомерно прибегая к логическим и психологическим аналогиям, Маркс обосновывает свою теорию катастроф мнимой противоположностью двух классов; сам Маркс иногда противопоставлял этой конструкции более правильный взгляд*.

Со временем взгляды Маркса и Энгельса, касающиеся революции, претерпевают изменения, которые выразились в том, что социальная борьба стала пониматься в духе современного эволюционизма, то есть эволюционистски. Под политической и стратегической борьбой подразумевается не только кровавая борьба; в качестве революционной понимается также некровавая, экономическая борьба — стачки, в особенности массовые. Вообще, понятие революции трактуется в смысле постепенного, эволюционного продвижения к конечному социальному состоянию. В этом двойном смысле Энгельс часто говорит о своей партии как о «самой революционной партии, какую только знает история»⁴²³, о том, что капитализм революционизирует общество и т. п.

Позднее Маркс и Энгельс восприняли дарвинизм и благодаря этому, сами того достаточно ясно не сознавая, модифицировали гегельянство и его диалектику. Современные космологи понимают процесс развития не как процесс революций и катастроф, а именно как эволюцию, осуществляющуюся путем бесчисленных, бесконечно малых изменений количественного и качественного рода; геоло-

* Например, в «Критике Готской программы» буржуазия не понимается больше как единый класс, что, впрочем, имело место и в «Коммунистическом манифесте». Каутский в работе «Die Klassengegensätze von 1789»⁴²² (1889) также полемизирует с мнением, согласно которому теория исторического развития посредством классовой борьбы признает существование лишь двух лагерей внутри общества.

гическая и космическая катастрофы представляются как конечный результат многих изменений.

Подобным же образом многие историки трактуют историческую эволюцию, высказываясь от имени эволюционизма против политического революционизма. В этом заключается также точка зрения ревизионистов-реформаторов — от них мы слышим требование реформ, а не революций.

Эволюционистский аргумент против политической революции не является совершенно очевидным и совершенно непоколебимым. Эволюция может содержать в себе революции; фактически революции имели место вплоть до сегодняшнего дня. Тем не менее эволюционисты и историки выдвигают теорию постепенной эволюции. Кроме того, современные эволюционисты склоняются к тому, чтобы признавать существование скачкообразной эволюции. С этой точки зрения можно сохранить революцию для истории и политики, а скачкообразное развитие интерпретировать в духе реформизма.

В методическом отношении следует подчеркнуть, что космологическая или ботаническая аналогия не может служить доказательством для социолога. Политическая революция, как социально-исторический факт, требует социологического объяснения.

После 1848 года и в первые годы реакции Марксу чаще представлялся удобный случай высказываться в своих статьях о революции 1848 года и о революции вообще. Но само понятие не уточнялось. Так, например, в статьях по восточному вопросу (1853—1856 годы) Маркс пишет о взрывной силе демократических идей, о прирожденной жажде свободы у человечества и т. п. Абсолютистской России противопоставляются революция и демократия Европы. В «Коммунистическом манифесте», в сочинении против Прудона⁴²⁴, в серии статей «Революция и контрреволюция»⁴²⁵ предполагается, что вскоре может произойти окончательная социальная революция.

Маркс всегда становится на чисто практическую точку зрения. Он высказывается против «произвольного революционерства» многих социалистов и своих собственных сторонников. Он показывает (в статье о Кёльнском процессе против коммунистов), что свержение правительства является лишь эпизодом в предстоящей большой борьбе, что речь идет о том, чтобы подготовиться к этому последнему решающему сражению, ибо капитализм является более мощной и страшной силой, чем деспотизм⁴²⁶. Совершенно так же Энгельс в 1890 году проводит различие между «основательным преобразованием общества» и «чисто политическим изменением», чтобы незадолго до своей кончины (в 1895 году) вообще поставить под вопрос возможность и необходимость революции.

Таким образом, в отношении Маркса (и Энгельса) нужно обязательно принять во внимание следующее обстоятельство. Маркс проводит различие между окончательной, «последней и решающей» революцией как тотальным преобразованием отношений производства и собственности в соответствии с гегелевской формулой — отрицанием отрицания — и более мелкими, не имеющими решающего значения революциями. Неясно обстоит дело с вопросом о том, насколько полезны эти революции для большой революции, но, исходя из «Коммунистического манифеста», можно предположить, что и эти революции имеют значение. Естественно, при таком различии возникает критически важный для революционера вопрос: когда наступает окончательная революция? На основе чего мы можем распознать наступление решающего момента? Кто определит, что этот решающий момент наступил?

Согласно Марксу, само собой разумеется, что окончательная революция должна быть массовой революцией; под этим углом зрения Маркс в литературной и политической борьбе против Штирнера и Бакунина резко противопоставлял социализм как тактику и систему анархизму. Марксистское понятие массы устраняет индивида и его сознание; одновременно чисто объективный исторический процесс рассматривается вне каких-либо моральных оценок.

Маркс заявил (в 1872 году в Амстердаме), что в Соединенных Штатах Америки и в Англии социальный переворот может быть осуществлен легально; а что касается особенно Англии, то позднее Маркс считал, что можно будет вместо насильственной экспроприации выкупить землю у лендлордов. Благодаря этому теория катастроф модифицируется в духе эволюции; при этом высоко оценивается политическая конституция (а для Америки — республика)*.

Наконец, Энгельс в часто упоминавшемся предисловии к сочинению Маркса «Классовая борьба во Франции» (1895) писал, что речь идет не только о революции, что революционер должен быть также политическим деятелем и тактиком. Парламентская деятель-

* Каутский заявил по поводу Эрфуртской программы, что окончательный переворот может принять самые разнообразные формы, он ни в коем случае не должен быть обязательно связанным с насильственными действиями и пролитием крови. Каутский признает, к примеру, что переход к коллективистской организации общества ни в коем случае не означает экспроприации мелких ремесленников и крестьян. Только крупные предприятия должны перейти в общественную собственность и контролироваться государством. Марксизм лишь требует, чтобы средства производства стали кооперативной собственностью.

ность и повседневная политическая работа на основе всеобщего избирательного права становятся «острейшим оружием», уличная борьба, напротив, объявляется невозможной («Безумцем был бы тот революционер, который сам избрал бы для баррикадной борьбы новые рабочие кварталы в северной и восточной части Берлина»⁴²⁷). Энгельс объявляет «неторопливую пропагандистскую работу и парламентскую деятельность» ближайшей задачей партии; «мы — «революционеры», «ниспровергатели», мы гораздо больше преуспеваем с помощью легальных средств, чем с помощью нелегальных или с помощью переворота»⁴²⁸. «Мы» — это немецкая социал-демократия.

Эти заявления Энгельса различным образом, вкривь и вкось интерпретировались и интерпретируются ортодоксальной марксистской схоластикой, но даже Каутский и Меринг, ортодоксы, говорят в журнале «Neue Zeit» с презрением о «революционной романтике» и «революционных филистерах». Ревизионисты же совершенно недвусмысленно требуют реформизма, отвергая революционизм.

Одновременно с признанием парламентаризма марксисты все больше признают экономическую, общественную и кооперативную организацию и самопомощь рабочих; пролетарская диктатура и захват политической власти, политизм вообще по сравнению с новейшим экономизмом все больше отступают на задний план*.

С отклонением революционизма связано явное замалчивание ортодоксами коммунизма. Коммунизм является подлинным, во всяком случае наиболее важным социальным требованием марксизма, но в настоящее время это требование, собственно, едва ли вообще ставится, по крайней мере оно не выдвигается на передний план программы.

Против ревизионистского реформизма в социал-демократии возникла оппозиция; вопрос о революции подробно обсуждается в партийных органах печати; дискуссия далеко не окончена.

В настоящее время⁴²⁹ с точки зрения тактики можно выделить в марксистской социал-демократии три направления; дело в том, что радикальные противники реформизма разделены на два лагеря.

* Реформист Бономи («Le vie nuove del socialismo») обращает внимание на то, что Маркс учил об окончательном захвате государственной власти, о диктатуре пролетариата как условии экономического преобразования общества в духе социализма, ибо он не мог предвидеть улучшения материального положения пролетариата в результате профсоюзного движения и постепенного завоевания политической власти посредством всеобщего избирательного права. Государство не является, как полагал Маркс, исполнительным органом буржуазии, оно может также служить рабочей партии.

Каутский, литературный противник ревизионизма, отклоняет реформизм; в пользу радикальной революционной тактики он может сослаться на Маркса и Энгельса — разумеется, на Маркса и Энгельса раннего периода. Каутский защищает тезис, согласно которому партия предварительно должна подготовить окончательную массовую революцию, чтобы в подходящий момент посредством диктатуры осуществить социальный переворот.

Против этого, в основном ортодоксального, понимания революции выступили представители радикализма и противники ревизионистского реформизма, утверждая, что подготовка окончательной революции необходимо должна привести к пассивности и, несмотря на весь радикализм в теории, к реформизму. Представители этой трактовки революции требуют, чтобы масса держалась в постоянной готовности к прямому действию. Само же партийное руководство должно взять на себя революционную инициативу, а не удовлетворяться управлением партийной организацией. Со ссылкой на революционную программу французского синдикализма действие масс рассматривается как дополнение и корректура парламентаризма. В профсоюзах и кооперативах, вообще во всех социал-демократических организациях следует не только сохранять и укреплять революционные настроения, но и практическим образом действовать, используя все удобные случаи и поводы. В противном случае и радикализм, который стремится к конечной цели и окончательной революции, может вырождаться политически в чисто парламентскую оппозицию, а экономически — в тактику улучшения экономического положения.

§ 161

Те же самые трудности и неясности, которые имеются у Маркса и Энгельса и их немецких последователей в вопросах тактики и, особенно, революции, мы можем встретить и у русских марксистов. Ведь именно немецкие теоретики марксизма оказали наибольшее влияние на русских марксистов. Вместе с распространением марксизма в середине девяностых годов в России проявил себя и ревизионизм с антиреволюционным реформизмом.

Свою дискуссию о тактике, начатую в восьмидесятых годах, Плеханов продолжает вплоть до сегодняшнего дня⁴³⁰. Принципы и основные аргументы остаются в целом теми же самыми, но изменяет-

ся социально-политическая ситуация и вместе с ней появляются новые, специфически русские проблемы. Во время реакции восьмидесятых годов повсюду распространился своего рода вынужденный аполитизм. Дискуссия с народниками имела в большей степени философско-исторический, чем политический, характер. В девяностые годы положение меняется, политические устремления становятся все сильнее и сильнее, пока наконец в начале нового столетия не разражается революция террористов-одиночек, которая приводит к массовой революции. Провозглашение конституции, новые конституционные задачи и, вообще, живой опыт последнего десятилетия придают дискуссии о тактике повышенный интерес.

Как Маркс вел борьбу с Бакуниным и его революционизмом, так и Плеханов (после распада «Земли и воли»), собственно, продолжает эту борьбу против сторонников Бакунина и его тактики. Сначала он находился в оппозиции к «Народной воле», затем — к социалистам-революционерам и, наконец, к сторонникам революционизма в собственной партии. Полемика вокруг вопроса о значении и деятельности политизма и экономизма в результате создания Думы приобретает совершенно практический поворот; вопрос теперь звучит так: за или против Думы? Вначале ответ на него давался абстрактно; только практика показала, что в этом вопросе заключен целый ряд конкретных частных проблем. Теоретический и практический бойкот Думы («активное» = насильственное противодействие выборам), с одной стороны, признание Думы — с другой, — все это содержало в себе вопросы об отношении партии к другим партиям и их программам, вопросы о том, может ли она заключить политические союзы и если да, то с кем и т. д.

Плеханов и его сторонники могли и должны были подчеркивать необходимость оценки нового конституционализма чисто практически, утилитаристски. Создана впервые Дума, что можно с ее помощью сделать для социализма? Для усиления этой позиции можно было сослаться на немецкий пример и немецкие теории (Энгельс!).

Сами выборы в Думу вынудили к ревизии взглядов о подлинной сущности организации масс и показали всю недостаточность прежней тайной организации; полемика, которая в конце девяностых годов велась по поводу «кружковщины»*, по поводу тайных подпольных союзов и заговорщичества, а тем самым и по поводу легко

* Понятие «кружковщина» происходит от слова «кружок», что обозначает небольшой круг лиц; это слово часто употребляют марксисты по отношению к сторонникам революции. Против кружковщины высказывались и некоторые террористы, к примеру, даже Ткачев.

возникавшего из них макиавеллизма и иезуитства, затрагивала на деле сущность демократии: публичность выступает как противоположность аристократизма и аристократического абсолютизма.

В спорах большинства и меньшинства этот момент отмечается — Ленин протестовал против заговорщичества, но его противники упрекали его в нем, указывая на аристократизм требуемого им Центрального комитета профессиональных революционеров. Действительно, социал-демократической партией руководит Центральный комитет, который связан с местными комитетами; руководителями партии являются по преимуществу интеллигенты. Поэтому социал-демократическая организация также имеет характер недемократического, аристократического тайного сообщества. Однако следует учитывать русские условия, которые делают невозможной единую организацию в том виде, как она существует в Европе. В России объединение и ассоциация рабочих должны были преодолеть препятствия, которых в таком объеме нет в Европе. Плохие коммуникации затрудняют создание единого и гибкого объединения масс; промышленные и рабочие центры отделены друг от друга, города не так велики и не так густо населены, как в Европе, количество рабочих не так велико, а число политически образованных рабочих и того меньше. К этому добавляются еще репрессии со стороны правительства, которое не хочет легализовать радикальные партии. Наконец, не следует недооценивать неграмотность русского рабочего — такой рабочий более зависим от образованного руководителя*. То обстоятельство, что большинство русских рабочих профессионально не обучено, сам по себе превращает квалифицированных рабочих в рабочую аристократию.

Поэтому полемика между централистами и автономистами внутри русской социал-демократии находит свое обоснование в свойствах рабочей среды; автономисты используют аргумент Либкнехта против централизации, который заключается в том, что ликвидация центрального руководства означала бы уничтожение всей партии. При этом они указывают на историю «Народной воли». Однако указание Острогорского и в недавнее время⁴³¹ Михельса на олигархический характер массовых, в том числе и рабочих, организаций получает новое подтверждение именно в русских условиях.

Впрочем, отказ от тайных кружков и заговорщичества проистекает не только из утилитаристских, но и из моральных мотивов: именно неискренность и часто связанная с ней конспиративность

* На объединительном съезде 1906 года 35 делегатов были рабочими, 100 делегатов имели среднее и высшее образование.

макиавеллизма и иезуитства отталкивают открытые, мужественные натуры*.

Амнистия, предоставленная вместе с принятием конституции, и возвращение многих революционеров с чужбины домой усилили на некоторое время позиции сторонников легальной политической деятельности; но последовавшая вскоре реакция и стремление абсолютизма дискредитировать Думу указанием на ее бездеятельность и безрезультатность ее существования снова усилили позиции противников политической активности — примечательно, как радикализм в этом вопросе совпадает с абсолютизмом!

Борьба с тайными кружками ведет к борьбе с терроризмом. На теоретическом базисе, защищаемом Плехановым, марксисты (ортодоксы!) пришли к выводу о необходимости осуждения терроризма как тактики анархизма. Не кто иной, как сама Вера Засулич, основательница социал-демократической партии, сделала это в ряде статей против социалистов-революционеров.

Вера Засулич пыталась доказать, что отдельные покушения не могут уничтожить абсолютизм, не могут даже его ослабить, что они, наоборот, содействуют ему, производя естественный отбор среди его столпов; отдельные террористические акты являются лишь демонстрацией, но не борьбой; возможно, они удовлетворяют чувство личной мести, но русский революционер не ставит перед собой задачу отомстить за массы или защитить их, он должен действовать в *массах*, а не *за* них. Он должен воодушевлять и увлекать массы. Вера Засулич усматривает в организованном социалистами-революционерами терроре лишь бюрократическое управление спонтанными проявлениями личных чувств и осуждает систематический терроризм так же решительно, как и спонтанные акты мести отдельных революционеров.

Ситуация, несомненно, примечательная: террористка 1878 года в 1902 году пишет пламенную филиппику против терроризма, а ее партия в полемике с большевиками признает террор как временную меру революции! **

* Плеханов сам заявил, что он как член «Земли и воли» в противоположность большинству тогдашних товарищей по партии не одобрял тактику, которая применялась в упоминавшемся Чигиринском крестьянском восстании.

** Социалисты-революционеры ссылаются на авторитет Маркса как на аргумент в пользу терроризма; Маркс в апреле 1881 года писал дочери о специфически русской тактике террористов, называя их «дельными людьми без мелодраматической позы, простыми, деловыми, героическими», а

Естественно, среди политически мыслящих людей не может иметь место разногласие по поводу того, что было бы политически более действенным — террористическое убийство деспота или парламентское решение большинства, и даже квалифицированного большинства, снизить ежегодное денежное содержание президента республики. Правда, этот парламент предполагает такой уровень политической зрелости не только депутатов, но и их избирателей, какого еще нет и в Европе. Тем понятнее в условиях России требование Плеханова, чтобы революция прежде всего произошла в головах.

Без основательной революции в головах, то есть в миллионах и миллионах голов, не может быть осуществлена радикальная программа социализма. Если Маркс в Готской программе 1875 года считает правильным отказ от требования демократической республики для Германии, то для России в 1905—1913 годы возникает вопрос, должно ли быть требование социальной или, по крайней мере, демократической республики постоянной темой политических дискуссий.

Заслуга Плеханова состоит в том, что он вскрывает слабость революционных партий и особенно социал-демократии, и противопоставляет слепому радикализму свою реалистическую критику данной ситуации и соотношения политических сил. Плеханов в достаточной степени подчеркнул закономерность и постоянство развития, вследствие которых родовые схватки при появлении нового общественного строя можно будет облегчить или хотя бы сократить, но их нельзя избежать.

Благодаря этому Плеханов, сам того не желая, усилил реформизм ревизионистов. Подчеркивая закономерность социально-политического и в том числе капиталистического развития, выступая

их способ действия представляя как «исторически неизбежный»⁴³². В этих суждениях Маркса ничего не говорится о политической действенности терроризма, и еще менее можно из них сделать вывод в пользу терроризма теперь, при существовании Думы. Каутский в 1900 году охарактеризовал терроризм, который начался с покушения Веры Засулич на Трепова, как величайшую борьбу кучки героев, но он также сказал следующее: «...какими бы героями ни были отдельные террористы и каким бы глубоким и возвышающим ни было впечатление от их самопожертвования в неравной борьбе за великое дело, сама система терроризма все же была продуктом слабости социальных сил, противостоящих царизму. Пока противники царизма ограничиваются терроризмом как средством борьбы, они могут убить отдельных министров и даже царя, но не могут уничтожить царский абсолютизм».

против терроризма и его тактики, раскрывая слепоту непредсказуемого и потому непрозорливого радикализма, призывая, далее, к сотрудничеству с либералами, Плеханов укреплял позиции конституционализма и его представителей и облегчал ревизионистам осуществление программы реформизма.

Тем больший интерес вызывает отношение Плеханова к русскому реформизму. Струве, который в середине девяностых годов выступил одновременно с Плехановым как марксист против народников, выдвигал против революционизма и терроризма, в сущности, один аргумент, говоря о постоянстве исторического развития: природа не делает скачков, изменения в общественной жизни не являясь дискретными. Наряду с этим Струве выступил против Марксовой теории обнищания. И он, естественно, прав, утверждая, что дегенерировавший класс не мог бы совершить великого социального переворота. По существу, этот аргумент также исходит из эволюционистских представлений.

Старые русские марксисты прошли школу Михайловского и Лаврова, которые трактовали эволюцию как противоположность революции, тем самым подготавливая появление ревизионизма и реформизма.

Уже подчеркивалось, что эти эволюционистские аргументы не исчерпывают проблемы реформизма и революционизма и даже не проясняют ее; по-видимому, это почувствовал Струве, который пытался защитить реформизм от революционистов, полностью отвергая революцию как в гносеологическом отношении не постигаемую. Эту формулировку едва ли можно обосновать, во всяком случае, сам Струве этого не сделал. В теоретико-познавательном отношении революция постижима, поскольку она была и есть. В сборнике «Вехи», который еще будет нами рассматриваться, бывшие марксисты вместе со Струве занимают иную позицию: революция 1905—1906 годов становится поводом для их философской исповеди, в которой они отказываются не только от этой революции, но и от всего революционного духа интеллигенции, который пестовался в течение десятилетий, поскольку считают его теоретическим и моральным заблуждением. Революция осуждается не в гносеологическом, а в этическом отношении как нигилизм.

Теоретически революцию можно понять, но весь вопрос в том, допустима ли революция этически, в особенности кровавая революция, хотя этот вопрос можно и нужно ставить вообще применительно к любой революции, в том числе и к теоретической. Маркс и Энгельс со своим аморализмом легко справились с этим вопросом. Энгельс заявил, что право на революцию есть право чисто историче-

ское, ибо фактически все современные государства возникли в результате революций.

Разумеется, дело обстоит не так просто; но пока мы хотим лишь познакомиться с позицией марксистов по этому вопросу. Ортодоксы рекламируют «право» (в духе их аморализма это слово обязательно берется в кавычки) на революцию; одни думают при этом о будущей окончательной революции, в то время как другие поддерживают непрерывный революционизм. Однако даже ортодоксы не дали сколько-нибудь удовлетворительного рассмотрения проблемы революции*.

* Попытка такого рода была предпринята А. Богдановым. Богданов также являлся ревизионистом, поскольку он хочет соединить марксизм с идеями Маха (и Дишгена). Согласно теории «эмпириомонизма» (монизма — не критицизма!), революция возникает из противоречий общественной жизни, из борьбы производительных сил общества с идеологическими формами — революция есть социальная критика и социальное творчество, есть гармонизация человеческого бытия. Философия возникает в результате познания противоречий человеческого опыта посредством исторически унаследованных понятий и понятийных форм. Маркс первым точно установил природу этого противоречия, а именно что люди рассматривали свою социальную и историческую жизнь как управляемую разумом божества или людей. Исходя из этой точки зрения, возникли социал-реформаторские утопии. Маркс понял, что бытие определяет сознание, а не наоборот. Так он основал первую настоящую философию. Вслед за О. Контом Богданов понимает утопическую стадию философии как религиозный и метафизический фетишизм, усматривая сущность этого фетишизма в дуализме (дуализм Декарта откровенен, дуализм Спинозы скрыт), вызванном индивидуалистической атомизацией социального целого. Если уж быть точным, то Бог Спинозы является лишь «кристаллизованным отражением» стихийно дающей себя почувствовать связи всех элементов общества, основанного на обмене. Фетишистский дуализм должен уступить место научному монизму, — но монизм равнозначен философии, то есть истинной и подлинной философии: революция, которая гармонизирует жизнь, создаст новые мотивы и новый материал для гармонизации познания. Старая философия была лишь иногда и лишь инстинктивно революционной или консервативной, новая философия, познавшая самое себя, является исключительно революционной. Когда исчезнет противоположность классов, классовая борьба закончится; так, революция разрешится в последовательном и гармоничном прогрессе общества, философия — в последовательном и гармоничном прогрессе монизма науки. Согласно Богданову, современная философия должна быть естественно-научной, ибо естественная наука является лишь систематизацией технического опыта, то есть того, что Маркс называл производительными силами общества. Поэтому Богданов, в отличие от Плеханова, признает Маха; в его логической последователь-

§ 162

Противоречия, которые проявились у русских марксистов во взглядах на революцию, особенно усилились в оценках и анализе русской революции 1905—1906 годов.

Эта тема активно обсуждалась. Понятно, что современники, которые, возможно, сами участвовали в этом событии, исследуют ближайшие причины революции. Ставится вопрос о том, была ли она рабочей, крестьянской или буржуазной; делаются попытки определить значение революции, исходя из социалистической точки зрения: была ли она полезна или вредна и в какой степени отдельным классам, особенно рабочему, содействовала ли она или препятствовала достижению конечной социалистической цели.

Дискуссия эта поучительна, но довольно сумбурна. Участие рабочих в событиях не делает революцию социалистической; многозначными являются также понятия: «буржуазия», «либерализм»,

ности и в его беспощадном позитивистском уничтожении всех мысленных фетишей он находит столь необходимую философскую революцию. Эти мысли Богданов высказал в своем предисловии к русскому переводу книги Маха «Analyse der Empfindungen»⁴³³ и в других работах (особенно в сочинении «Революция и философия»⁴³⁴). Нет необходимости подвергать попытку Богданова детальной критике; она, по существу, является распространенным изложением Марксовых «Тезисов о Фейербахе» и содержит в себе все ошибки позитивистского материализма и аморализма. Связь революции и философии не выясняется, ибо существует разница, революционируем ли мы головы в духе Плеханова или же разбиваем их. Монизм приводит Богданова к дедуктивному параллелизму революции и философии, который противоречит эмпиризму естественных наук. (NB. Маркс не был естествоиспытателем и, однако, основал правильную философию!) Когда нам говорят о Марксе, что в нем философия нашла самое себя, свое положение в природе и обществе, а именно «над ними, а не вне их»⁴³⁵, то это едва ли является строго позитивистским и монистическим, хотя в остальном Богданов — горячий сторонник позитивизма. Он пишет также «фантастические» романы, в которых изображает будущее общество под маской описания жизни на Марсе. Там находит себе применение и «всеобщая организационная наука», которая легко разрешает самые запутанные задачи организации по образцу математических расчетов в практической механике. Жители Марса явно весьма добродушно относятся к этим расчетам в своем аморальном объективизме. «Всеобщая организационная наука» создана учеником Маркса, а марсианского Маркса зовут Ксарма. Я понимаю, почему Плеханов упрекал Богданова в том, что он не является больше марксистом.

«интеллигенция» и т. д. Точно не установлено, как велико было фактическое участие в революции капиталистов наряду с крупными земельными собственниками, а с некоего момента — без них; когда тот или иной класс подключался к движению, когда и почему он выходил из него и т. д. Так же трудно определить роль марксистов и социалистов-революционеров.

Речь идет не только о непосредственном активном участии в борьбе, важно и то, какую поддержку находили революционеры в различных слоях населения. Далее, нужно изучить, каковы были последствия революции, в каком направлении и по каким причинам они проявлялись так или иначе.

И, наконец, следует философски оценить значение отдельных фактов и всей революции в связи с историческим развитием России.

Назову имеющиеся в переводе работы русских авторов о революции, которые дают возможность ознакомиться с дискуссией. В книге Череванина, написанной с точки зрения меньшевиков, высказывается мнение, что экономическое развитие должно было все слои населения, исключая феодальное дворянство, поставить в сплоченную оппозицию правительству и в конечном итоге привести их к участию в революции. Рабочий класс действительно играл важнейшую роль в этой антиабсолютистской коалиции, но терпел поражения и препятствовал дальнейшему развитию революции, ибо не сумел действовать в союзе с либеральной буржуазией. Череванин видит в насильственном введении восьмичасового рабочего дня и вообще во всех чрезмерных требованиях и действиях рабочих тактическую ошибку, которая привела к разделению рабочих и либералов и тем самым — к победе реакции. Такую же тактическую ошибку Череванин усматривает в бойкоте Думы, характерном для этой ошибочной тактики и обусловившем другие тактические ошибки рабочих вождей.

Естественно, не так трудно ex post⁴³⁶ отмечать ошибки революции. Следует добавить, что не только рабочие, но и либералы совершили много крупных ошибок. В целом же создается впечатление, что революция была проведена лучше, чем можно было ожидать при недостатке прочных и испытанных временем организаций. Я полагаю, что Совет рабочих депутатов в Петербурге работал довольно хорошо, несмотря на некоторую слабость и некоторые колебания. Но также очевидно, что первые успехи вскружили голову вождям рабочих и что была сделана завышенная оценка революционных сил и слабости правительства.

В целом революция 1905—1906 годов способствовала развитию России — она стала серьезным предупреждением правительствам и

династии и хорошим уроком для революционеров*. Но русская революция не была социальной в смысле конечной социалистической цели, а заслуга социализма, и особенно марксизма, состояла в том, что революционное настроение разрядилось в массовой революции и что была организована сама борьба.

IV § 163

Нам следует еще посвятить небольшой раздел рассмотрению позиции марксизма среди новейших философских, и особенно философско-религиозных, направлений. Именно в России проявилось сильное воздействие философии Маркса. Этим объясняется, почему внутри русского марксизма живейшим образом обсуждались философские проблемы. Оно и понятно. Ведь со времен Герцена речь шла о самих основах социализма. Марксизм в России был подготовлен в философском отношении; все элементы, которые его конституировали философски, в России были уже освоены — Гегель, Фейербах, французский и английский позитивизм, материализм. Но как раз поэтому марксизм не захватил россиян надолго.

Отчасти это объясняется тем, что сам Маркс не изложил систематически философские основы своего учения и представил их лишь *in concreto* в своих политических и экономических сочинениях. Правда, Маркс собирался стать доцентом философии; нам известны его первые философские работы, но предполагаемая доцентура превратилась в результате дальнейшего развития и событий, приведших к 1848 году, в революционную политику и публицистику, которые нашли свое завершение в критической и революционной политэкономии.

В Германии противники Маркса давно занимались почти исключительно его экономическими работами; философское содержание его учения при этом оставалось обойденным.

* Ср.: *Tscherevanin A. Das Proletariat und die russische Revolution* (1908)⁴³⁷. Чрезмерную критику революции Череваниным, который слишком буквально следует политическому курсу Плеханова, с успехом исправляет сочинение Н. Троцкого «*Russland in der Revolution*» (1909)⁴³⁸. Троцкий был членом и одним из главных руководителей Совета рабочих депутатов.

Кроме того, Маркс никогда не формулировал точно и ясно свою философию; его интерпретаторы не могут достигнуть единства в том, насколько он оставался гегельянцем, насколько в нем присутствует Фейербах или позитивисты и материалисты. Маркс, увлеченный гегелевским непризнанием принципа противоречия, удовлетворился в теоретико-познавательном отношении не критичным позитивизмом и позитивистским историцизмом — поэтому его формулировка исторического материализма осталась такой неопределенной.

Энгельс предпринял попытку посредством критики философии Дюринга привести философию марксизма в некую систему; но «переворот в науке» Дюринга с нозтической точки зрения есть не что иное, как наивное изложение наивного реализма. Если поэтому русские ортодоксы, в особенности Плеханов (но также Ленин) в гноселогическом отношении исходят из Энгельса (Плеханов это подчеркивает), то от философской полемики марксистов заранее нельзя ожидать многого.

«Отец русского марксизма» фактически удовлетворился наивным реализмом Энгельса*. Несмотря на это он полагает, что остается марксистски ортодоксальным, когда объявляет материализм монизмом, а последний по возможности приближает к спинозизму и даже отождествляет с ним. Материализм Маркса и Энгельса, но также Фейербаха и Дидро есть-де не что иное, как вид спинозизма. Одновременно Плеханов защищает материалистические основы диалектики, в которой он усматривает подлинную сущность философии Маркса и Энгельса, исторического материализма.

Отождествление марксизма со спинозизмом, естественно, не является правомерным, как это подчеркивали даже сами марксисты (например, Штейн в своей книге о Спинозе); Спиноза предполагает параллелизм бытия и мышления, в то время как Маркс и Энгельс

* В его недавно вышедшем полемическом сочинении «От обороны к наступлению» вещь-в-себе Канта и субъективизм отвергаются на том основании, что современная наука не только исследует вещи посредством анализа, но и воспроизводит их, а то, что можно воспроизвести, не является непознаваемым. Основная теоретико-познавательная формулировка Плеханова дословно гласит: «Материальными предметами (телами) мы называем такие предметы, которые существуют независимо от нашего сознания и, действуя на наши чувства, вызывают в нас известные ощущения, в свою очередь лежащие в основу наших представлений о внешнем мире, то есть о тех же материальных предметах, а равно и об их взаимных отношениях»⁴³⁹. Михайловский также был материалистом, но, по крайней мере, признавал субъективный момент восприятия.

понимают их отношение как причинное, подчеркивая, что бытие определяет мышление. Будучи параллелистом, Спиноза является рационалистом, и даже ультрарационалистом, Маркс же ультраэмпирик и т. д. Впрочем, Плеханов мог бы удостовериться, Энгельс уже в 1844 году в своей критике Карлейля отвергал спинозизм как пантеизм, опираясь на Фейербаха. Плехановская вера в объективную, основывающуюся на материализме диалектику также необоснованна: нет никакой объективной диалектики. Плеханов ослабляет свою позицию тем, что часто представляет и восхваляет диалектику как метод. Этому он научился от Энгельса; и тем не менее он заблуждается — исторический материализм может как материализм при объяснении истории выработать свой собственный метод, но сам он не является методом. Поэтому Струве, вопреки Плеханову, утверждал, что диалектика, собственно, не относится к марксизму (материализму). Правда, у Плеханова есть два аргумента в пользу объективной диалектики: движение и становление содержат внутреннее противоречие — таким образом, древний Зенон снова оказывается в чести, а в понятие становления вносится антиэволюционистское противоречие, которое является, однако, именно субъективным, понятийным, а не объективным.

В противовес ревизионистам, которые возвращаются к Канту, Плеханов использует антикантовский аргумент Якоби; исходя из Канта, мы приходим к дилемме: или материализм Фейербаха («Я есть действительное, чувственное существо, тело в его тотальности есть мое Я, сама моя сущность»⁴⁴⁰), или солипсизм Фихте — солипсизм абсурден (моя мать существует не только во мне), следовательно, нам остается лишь материализм.

Нет необходимости заниматься опровержением подобной дизъюнкции и подобных аргументов. Можно отвергать идеи Канта, его априоризм и субъективизм, можно отвергать также идеи Фихте, но отсюда не следует, что субъективизм вообще совершенно неверен и что материализм как наивный реализм, или объективизм, является правильным. Все усилия новой философии состоят в том, чтобы пересмотреть взгляды Юма и Канта и обосновать эмпиризм критически — критически в смысле критицизма. В этой ревизии марксисты до сих пор не участвовали — кто серьезно попытался это сделать, тот не мог оставаться материалистом.

Когда Плеханов решительно отвергает крайний субъективизм как скептицизм, то он в этом совершенно прав; Белинский, Бакунин, славянофилы, Михайловский и др. занимали эту правильную позицию. Плеханов видит в скептицизме, распространявшемся с XVIII столетия, явление декаданса, порожденное упадком, вырож-

дением светской и духовной аристократии XVIII века и вырождением, упадком буржуазии в XIX и XX веков. Плеханов поясняет далее, что скепсис не распространяется лишь на теологические («внечеловеческие») учения. Это идеологи буржуазии «инстинктивно» чувствуют приближение упадка своего класса. Отсюда и ощущение глубокой неудовлетворенности, которое выражается в скептицизме, пессимизме и т. д. Напротив, идеологи пролетариата полны чувства энергичной радости жизни, каждый из них восклицает вместе с Гуттенем: «Какое наслаждение — жить (в наше время)!». Пролетарий не знает скептицизма!

Поэтому Плеханов отвергает не только Канта, но и Юма; дескать Юма невозможно соединить с марксизмом. Отказ от Юма затрагивает и современных юмистов, особенно Маха; Плеханов решительно выступает против Богданова и других марксистов, склоняющихся к махизму.

Ленин, противник Плеханова, также защищает марксистский материализм в работе об эмпириокритицизме. Ленин считает, что у Авенариуса, Маха и их русских последователей нет ничего, кроме скрытого солипсизма Фихте и Беркли. Субъективизм содействовал религии, то есть одному из столпов господства буржуазии, благодаря тому, что он подрывал веру здорового человеческого рассудка в существование объективного, закономерного мира; поэтому эмпириокритицизм является реакционной философией.

Книга Ленина написана довольно остроумно; Авенариус, Шуппе и другие резко критикуются, но спорные вопросы не выясняются; Ленин также не выходит за рамки, установленные Энгельсом.

§ 164

Старый спор в русской философии между объективизмом и субъективизмом становится ключевым вопросом в борьбе русских ортодоксов с ревизионистами. Когда Бернштейн обосновывает социализм не объективно, а субъективно — как подлинное волеизъявление и как личную мотивацию, то он совершенно правильно в гносеологическом отношении определяет свою противоположность марксизму. Марксизм Маркса и Энгельса представляет собой крайний объективизм — индивид вместе со своим сознанием полностью растворяется в массе, индивидуальное сознание подчиняется массовому. Из этой основы исходят и русские ортодоксальные марксисты; поэтому они ведут борьбу с субъективизмом Михайловского и Лаврова и их признанием этики и этических це-

лей; объективистский марксизм является объективно-историческим и аморальным.

Основоположником русского ревизионизма стал Струве. Струве одновременно выступает не только за этический, но и за метафизический индивидуализм; им признается сознание и понятие субстанции; вместе с сознанием получают свои права — в большей степени, чем у Канта, — душевная субстанция и свобода воли.

От позитивизма и материализма Струве напрямую возвращается к метафизике; с метафизикой воскресают религия и мистика; очень скоро о марксистском ревизионизме не было и речи, ревизионисты просто стали «идеалистами»; под этим названием друзья и враги понимают противоположность материализму и позитивизму («От материализма к идеализму» — С. Булгаков).

Лозунг «Назад к Канту» был для россиян слишком неопределенной философской программой, ибо Канта в России еще глубоко не изучали, — мы могли лишь указать на знание Канта как на заслугу Вл. Соловьева. Для русских ревизионистов Кант является больше девизом, как, впрочем, и для немецких, — *de facto* подразумевается неокантианство, а еще точнее — различные современные немецкие философы, которые имеют отношение к Канту. Можно назвать следующие имена: Ф. А. Ланге, Шуппе, Риль, Коген, Виндельбанд, Риккерт, Штаммлер и др.; все они являются учителями русских ревизионистов.

Поэтому, собственно, русский ревизионизм возвращается к Михайловскому; ревизионисты принимают его субъективный метод. Ортодоксы усматривают в этом поворот к народничеству; по крайней мере, Плеханов отождествляет субъективизм с народничеством. Однако один Михайловский недостаточен для ревизионистов в метафизическом и философско-религиозном отношении; и потому бывшие марксисты обращаются к Соловьеву и Достоевскому.

Этот отход от марксизма как воплощения материализма был таким всеобщим, что даже ортодоксы начинали отказываться от своего Маркса. Авенариус, Мах, эмпириокритицизм стали авторитетами для многих ортодоксов, даже Дицгена вытащили на божий свет и поставили на место Энгельса; Плеханов, а также Ленин ведут борьбу с этими авторитетами своих товарищей не совсем правомерно, ибо позитивизм Маркса вполне мог примкнуть к Маху или Юму. Впрочем, речь идет не только о гносеологии и метафизике, но и об этике, — но с этой стороны имморализм Маркса не может быть соединен с Юмом. По-видимому, Плеханов также заболел ревизионистской идейной бледной немочью — почему он делает из Маркса Спинозиста?

Спор вокруг объективизма и субъективизма имеет для марксистов не только теоретическое значение, а носит практический, этический характер: со времен Юма и Канта субъективизм не зря был, по существу, моральным мировоззрением. В споре ортодоксов с ревизионистами речь идет об этической проблеме — должны ли быть обоснование и оценка социализма и его программы этическими или аморально-историческими. Для ортодоксов главное заключается в обосновании и защите революции и революционного образа мыслей; последний становится пробным камнем философии. С этих позиций Плеханов защищает материализм как объективизм по отношению к субъективизму, который он упрекает в скептицизме, ослаблении и умиртвлении революционного духа*.

Этическая проблема занимает Плеханова в его главном философском сочинении («К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»), которое, собственно, посвящено вопросу о необходимости и свободе. Как можно объяснить сознание, волевое решение и мотивацию совершенно объективистски? Как можно хотя бы отчасти понять именно волевое решение как «отражение» объекта и т. п.? В таком случае рушится объективизм Маркса и Эн-

* Еще в 1893 году в послесловии к переводу книги Туна о русской революции Плеханов пишет, выступая против так называемого субъективного метода Лаврова: Задача науки и поэтому также научного социализма заключается в том, чтобы объяснять субъект посредством объекта, поскольку наука вообще может считаться с субъектом. Русская прогрессивная мысль всегда была тем более объективистской, чем сильнее в ней был революционный дух; она становилась тем более субъективистской, чем беднее было ее революционное содержание. Чернышевский и Добролюбов были весьма далеки от субъективизма. Несомненно, они не были также крайними объективистами, признавали этику и обосновывали социализм этически; народовольцы и террористы также представляли революционный долг как этическую заповедь. Роза Люксембург (в статье против Ленина, опубликованной в «Искре» в 1904 году) усматривает субъективизм в пристрастии сторонников Ленина к централизму; угнетаемое абсолютизмом «я» в отместку садится на трон и объявляет себя конспиративным комитетом, всемогущей «народной волей». Однако очень скоро субъективное «я» осознает, что «объект» — абсолютистский кнут — оказывается сильнее. Поэтому Люксембург, опираясь на Маркса и Энгельса, объявляет массовое «я» рабочего класса истинным и подлинным деятелем истории. Оставляя в стороне вопрос о том, существует ли и каким образом существует массовое «я» без отдельного «я», привожу эту выдержку как свидетельство того, что русские марксисты (ортодоксы) осуждают субъективизм во всех его формах и по всевозможным поводам.

гельса! Несмотря на весь свою правоверность, Плеханов ищет прибежища... у Спинозы*.

§ 165

Если говорят: «От марксизма к идеализму», то под идеализмом следует понимать религию как подлинную противоположность материализму. Именно в России материализм означает иррелигиозность и антирелигиозность, в более узком смысле — атеизм.

Поворот к религии, который совершили ревизионисты, произошел отчасти благодаря примеру немецких ревизионистов. Но в основном русские ревизионисты следуют направлению, которое представлено Соловьевым и Достоевским. В настоящее время, как уже указывалось, нельзя больше говорить о Струве, Булгакове и других как о ревизионистах; в противоположность этому есть марксисты, благожелательно относящиеся к религии; из них наиболее известен Луначарский, если не называть Горького, который ввел в оборот слово «богостроители» (не богоискатели!); именно это слово используется для определения направления его противниками. Во главе этих марксистских противников мы снова видим Плеханова; он особенно выступает против Луначарского, который изложил свою позицию в двухтомной книге⁴⁴³.

* Обратите внимание: Плеханов, собственно, не исключает субъект точно так же, как и Энгельс! В переводе сочинения Энгельса о Фейербахе (1892) Плеханов совершенно в духе Декарта объявляет собственное существование не вызывающим никакого сомнения, поскольку его гарантирует «ничем не устранимое внутреннее убеждение»⁴⁴¹. В полемике с Кантом указывается, что с объективной стороны позиция Энгельса представляется следующим образом: в историческом процессе перехода от одной формы к другой действительность завладела им как одним из необходимых инструментов предстоящего переворота; с субъективной стороны оказывается, что Энгельсу было приятно это участие в историческом процессе, что он его рассматривает в качестве своего долга. Объективный исторический процесс осознается индивидом как нечто приятное и в качестве долга — следовательно, Плеханов не является здесь аморальным в строго ортодоксальном смысле, спинозизм с его параллелизмом не отпускает Плеханова. Поэтому я утверждаю, что Плеханов также пересматривает и ревизует. Ведь и высказывание о «красном призраке» принадлежит ему, а Ленин уже иронизировал над его революционизмом словами: «Kill with kindness»⁴⁴².

Дискуссия была довольно безотрадной и сумбурной; для ориентации могло бы служить следующее.

Часто спрашивают, в каком отношении социализм находится к религии; вспоминая историю социализма, можно сказать, что социализм и религия не исключают друг друга. При ответе на вопрос о том, сочетается или нет социализм с христианством, важно знать, что понимают под христианством — учение Иисуса или данные церковные формы, — и какая система социализма имеется в виду. Одни стремятся доказать, что материализм вообще несовместим с христианством и религией; другие полагают, что марксизм можно объединить с религией и особенно с христианством.

Проблема формулируется иначе, когда сам социализм, особенно социал-демократическое движение, определяется в качестве религии, как это сделал Дицген, на авторитет которого в данном вопросе ссылаются не только марксисты и социалисты, — так, к примеру, я обнаруживаю у писателя Философова ссылку на Дицгена и упоминание о том, что он был в России. Философов относится к тем, кто признает большое значение социализма и именно потому неохотно слышит о том, что религия с ним несовместима.

Иногда социализм (социал-демократия) также представляют как новую ступень религиозного сознания, к которому церковная религия должна приспособиться и присоединиться.

Во всех этих формулировках следует уточнить понятие религии, а также выделить ее важнейшие элементы, особенно имея в виду данную церковную религию.

Очень часто под религиозностью социализма понимают веру, силу веры, убежденность и надежды социалистов; эту силу веры в социализме восхваляет и Плеханов в противоположность скепсису буржуазии, утверждая, что пролетарий в особенности лишен скептицизма. До Плеханова почти все социалисты, особенно революционные, требовали и восхваляли эту силу веры. В этом смысле нигилисты были, к примеру, «религиозными», то есть верующими. Мы помним, как, начиная с Белинского и Герцена, требовалась вера и осуждался скепсис. Именно поэтому следует проводить необходимое различие между верой и религиозной верой, между верой и религией.

В тесной взаимосвязи с верой находится воодушевление, признаваемое за социалистами даже их противниками, энтузиазм, а при известных обстоятельствах и фанатизм.

Другим моментом является жертвенность и деятельное братство товарищей по партии, кто сущность религии усматривает в нравственности, охотно припишет социалистам религиозность.

Далее, следует учитывать мистический момент и веру в чудо — элементы, которые именно в России имеют большое значение для понимания религии. В то время как ортодоксы твердо придерживаются марксистского рационализма и его просветительской тенденции, марксисты, благожелательно относящиеся к религии (Плеханов, естественно, не называет их больше марксистами), обращаются к мистике, даже требуют ее как необходимое дополнение к чисто научному, односторонне научному марксизму. Исходя из этого признается и торжественно-церемониальный, символический момент (к примеру, для Луначарского производительные силы являются отцом, пролетариат — сыном, научный социализм — святым духом).

Наконец, обращаются к религии как к авторитету (к примеру, В. Базаров, который в философском отношении исходит из эмпиризма Энгельса), чтобы посредством более высокого религиозного авторитета сохранить порядок в обществе, расколотом на классы и сословия и не имеющем единства.

При исследовании вопроса об отношении русского социализма к религии обнаруживается интересное явление, а именно то, что в России вообще нет христианского социализма. Хотя духовные лица присоединяются к освободительному движению, а некоторые из них вступают в социал-демократическую партию, и социал-демократы ведут агитацию среди сектантов и староверов, существуют лишь едва заметные ростки христианского социализма. В то время как во Франции, Англии и Германии и вообще на Западе социализм сначала проявил себя как христианский или религиозный социализм, русский социализм с самого начала выступил как философский социализм, находясь под влиянием западных учений*.

* Социал-демократия с ее минимальной парламентской программой воспринималась священниками-практиками легче, чем теоретический марксизм. Естественно, следует учитывать конфессиональное различие — протестантский пастор в Германии или Америке есть нечто иное, чем русский поп. Работа среди сектантов является политической и социально-реформаторской (примером может служить издававшаяся писателем Бонч-Бруевичем для социал-демократии в 1904 году в Женеве газета «L'aube»⁴⁴⁴ (Социал-демократический листок для сектантов). Луначарский зачисляет в ряды сторонников христианского социализма Булгакова, а также Соловьева и Толстого, хотя последнего он причисляет к христианскому анархизму, а о первом говорит, что он не был социалистом. Во всяком случае, бывших марксистов не следует называть христианскими социалистами, ибо они не являются больше марксистами. Поэтому Плеханов прав, когда он в своих полемических статьях этих своих противников называет не «товарищами», а только «господами».

Плеханов в своей философии религии примыкает к Фейербаху, антропоморфную теорию которого он дополняет для первых стадий развития анимизмом Тейлора; но все же основные религиозные понятия являются для него отражением производительных сил и материальных отношений вообще (и философия — отражение, правовые воззрения — также отражение и т. д. — не слишком ли много отражений!). Плеханов отрицает не только откровение, он оспаривает также природенную субъективную потребность в религии; для него религия в соответствии со взглядами Конта является, по существу, низшей стадией объяснения мира, основные теологические учения (например, о сотворении мира Богом, который сам создается аналогично примитивной или развитой технике) являются гипотезами, от которых окрепнувший разум позднее отказывается. Поэтому, согласно воззрениям Плеханова, между моралью и религией нет никакой внутренней связи; мораль как кодекс взаимоотношений между людьми возникает до религии и подчиняется последней только на более поздней ступени развития; обязанности представляются как заповеди Божьи. Когда господствовала деспотия, Бог понимался как деспот, а Бог деистов имел свой небесный конституционный парламент — так Плеханов дословно повторяет Фейербаха. Религия, согласно Плеханову, исчезнет, и она исчезает в той мере, в какой человек познает общественную жизнь и свои взаимоотношения и приобретает власть над природой и самим собой.

Как мы видим, Плеханов дополняет философию религии Фейербаха позитивной философией Конта; в то время как Фейербах сохраняет религию как религию гуманности — в этом он приходит в согласие с поздней философией Конта, — Плеханов отделяет гуманность от религии. С его точки зрения, религия эфемерна, он не признает никакой естественной потребности в религии, которую признавал Фейербах вслед за Шлейермахером.

Плеханов разделяет огромное заблуждение Конта и позитивизма, когда он представляет религию как низшую степень развития. Как может заменить религию позитивное мировоззрение, если она совершенно отлична от него? Конт неправомерно смешивал теологию, миф с религией; поэтому он установил свои три стадии, которые противоречат истории и понятию развития и прогресса. С самого начала представляется невероятным, чтобы религия прекратила свое существование и уступила место науке, если она ведет свое развитие с начала истории. Человечество существует уже тысячи, возможно, сотни тысяч лет, и в течение этого долгого времени религия непрерывно развивалась — и теперь она должна перестать существовать? Не будет ли так — а с эволюционистской точки зрения это

более вероятно, — что религия и дальше будет развиваться рядом с наукой так же, как и последняя до сих пор развивалась вместе с религией?

Плеханов примыкает к Энгельсу, который (в упоминавшейся критике Карлейля) заявил, что все возможности религии исчерпаны и что не появится больше никакой иной формы религии. Такое утверждение является довольно смелым, оно основывается на неверной философии религии и истории, на гноселогическом смешении религии и мифа.

Луначарский, который хотел бы соединить своего Маркса с Авенариусом и прочими, также придерживается Конта и Фейербаха, но приходит к иным выводам, чем Плеханов; он также принимает позитивистскую фазу развития религии. По Луначарскому, атеизм является религиозным — место Бога занимает человек, контовская религия гуманности; Бог исчезает, то есть он, согласно Фейербаху, превращается в человека; *homo homini deus*⁴⁴⁵ — повторяет Луначарский вслед за Фейербахом. Или, иначе говоря, демократия является не только политической, но и религиозной системой; идеализм класса и рода управляет стремлениями обладающего научным сознанием социалиста. Коллективизм является религиозным, социализм есть религиозная система, особенно, марксистский социализм является прямо-таки «пятой великой религией, сформулированной иудейством»⁴⁴⁶.

Начиная с Герцена, русские социалисты следуют Фейербаху. Поэтому Булгаков⁴⁴⁷, который выдвинул лозунг: «От марксизма к идеализму»⁴⁴⁸, не без основания отказался именно от Фейербаха. В работе «Религия человекобожества у Л. Фейербаха» (1906), которая с опозданием была издана к столетию философа (1904), бывший марксист объявляет фейербаховскую религию гуманности недостаточной; не Человекобог, не Бог человечества, а Богочеловек — Христос — является подлинным объектом религиозного поклонения. Как уже показывает терминология, Булгаков также отходит от Фейербаха, поворачиваясь к Соловьеву и Достоевскому. Булгаков выдвигает дизъюнкцию: «Гуманизм с Христом и от его имени или против Христа и от собственного имени»⁴⁴⁹; несмотря на это, Фейербах помещается среди святых христианского календаря (Соловьев оказал эту честь Конту), ибо социальная свобода человека была и остается условием Божьего царства на земле, а Фейербах, несмотря на свой атеизм, добросовестно содействовал совершенствованию этого царства...

§ 166

Марксизм был и есть как для России, так и для Европы не только живое *memento*⁴⁵⁰ для защитников старого общественного строя, но и творческая, позитивная сила.

Не говоря о научных достижениях в области экономики и истории хозяйства, марксизм в девяностых годах пробудил и заново оживил русскую интеллигенцию; ревизия народничества и его документальное опровержение посредством экономической и финансовой статистики были большой заслугой, благодаря которой реализм стал полностью реалистичным. Слепая надежда на крестьянина была утрачена; следует признать, что марксисты в своей борьбе с народничеством по некоторым пунктам пытались доказать больше, чем это требовалось.

Особенно значительны были политические достижения марксизма. Плеханов и его товарищи благодаря своей защите политической активности провели резкую границу между социализмом и анархизмом; хотя, несмотря на это, в течение некоторого времени Маркс был вытеснен Бакуниным и лишь меньшинство марксистов оказалось на уровне своих задач, но взгляды этого меньшинства распространялись все шире. В горячие дни революции, которая принималась всеми прогрессивными партиями и одобрялась и поддерживалась даже правым крылом либерализма, марксисты показали свои организаторские способности.

Марксистская социал-демократия учит рабочих действовать легально; Дума и конституция все лучше используются для осуществления минимальной программы. Повседневная политическая и административная работа в отдельных организациях (профсоюзах, кооперативах и т. д.) привлекает новое поколение рабочих; организация рабочей массы, помимо всего прочего, требует больших политических способностей.

Тактическая борьба между экономистами и политиками теряет свою остроту; воспитательная работа приводит к повышению среди рабочих уровня образованности и в первую очередь — политической. Последней в значительной мере содействует осознание партийной принадлежности и интернационализм; осведомленность о социальном и политическом движении во всем мире ставит русского рабочего социал-демократа в политическом отношении выше среднего либерала. Вожди рабочих играют ту же роль, которую при Александре I в армии и обществе играли офицеры, побывавшие в Европе; эти вожди также знали Европу по собственному опыту. По-

этому марксизм в целом представляет собой обновленное, радикальное западничество. Благодаря своему интернационализму он именно в России с ее многочисленными народами выполняет благословенную миссию.

Вопрос о том, удастся ли и когда удастся русским марксистам завоевать крестьянина, пока что остается открытым; решение аграрного вопроса является для русских марксистов более настоящей задачей, чем для европейских.

Нельзя переоценить тот факт, что социал-демократия принципиально признала значение науки и для политической практики, стремится к строго научной политике, покоящейся на исторических и социологических знаниях. Марксизм продолжает здесь традиции Герцена и его последователей.

В философском отношении религиозная проблема ставит перед марксистами большие задачи, — конечно, эти задачи должны решать и остальные партии, особенно представители самой церкви. Отрицание с помощью Фейербаха оказалось недостаточным; возможно, оно было сильнейшим средством оппозиции в борьбе против теократического цезарепапизма, но старую религию можно одолеть только с помощью новой.

Марксизм отчасти заменяет религию пестованием искусства. В литературе марксисты выступают хотя бы как критики; литературная критика играет для марксизма такую же роль, как и для остальных направлений. Марксисты пытались также разработать систематическую историю литературы, но они должны были разделить эту работу с народниками, либералами и социалистами-революционерами. Сами они были еще слишком слабы для выполнения такой задачи.

Из творческой интеллигенции марксисты могли бы с известным правом притязать на Горького; однако ортодоксы причисляют его к ревизионистам или также к социалистам-революционерам.

В области изобразительного искусства марксизм еще совсем слаб. Следует также заметить, что он еще почти ничего не сделал для популяризации искусства, а его усилия по популяризации науки носят одностороннее-интеллектуалистский характер.

Однако заслугой марксизма следует признать то, что он ведет борьбу против литературного декадентства, которое проявляется не только в санинизме, но и в метафизических, религиозных и политических метаниях*. Сочинения Андреева, Мережковского, Сологуба

* Двухтомный сборник антидекадентских сочинений («Литературный распад: Критический сборник») появился в 1908 и в 1909 годах.

(Федора) правильно осуждаются, Ницше и его культ получают подобающую оценку. Причина декадентства усматривается в социальной системе капитализма; пессимизм, идеализм и мистицизм являются лишь различными формами проявления всеобщего *taedium vitae*⁴⁵¹, которое характеризует упадок пресыщенной и обессилившей старой эпохи. Плеханов, как мы помним, видит в скептицизме, происходящем, в свою очередь, из субъективизма, симптом буржуазного декаданса; совершенно так же писали о скепсисе Бакунин, да и Михайловский, который, кроме того, указывал на симптоматическое значение самоубийства. Эпидемию самоубийств среди русской молодежи не так давно (в январе 1912 года) анализировал Горький, выступив со страстным обвинением против «отцов», которые побуждают своих «сыновей» к самоубийству⁴⁵². Понятно, что некоторые декаденты использовали социал-демократию и даже революцию в качестве *excitans*⁴⁵³, — декадент мечется между церковью и публичным домом, в своей физической и духовной расслабленности он иногда попадает и на баррикаду.

Но, сколько бы я ни признавал демократические устремления марксизма и социал-демократии и ни принимал сам социализм — не коммунизм! — я должен выразить сожаление по поводу схоластики марксистской ортодоксии и ее философской и научной бесплодности.

V

§ 167

Мы дали исторический очерк развития революционных партий в России, мы познакомились также с радикальной программой и сущностью террористической революции, которая завершилась убийством Александра II.

После смерти Александра II члены «Народной воли» оставались участниками небольших местных кружков; эти кружки все время распадались и снова организовывались, или же возникали новые малые центры партии. Они устанавливали в одних местах дружественные, а в других — недружественные и даже враждебные отношения с развивающейся социал-демократией.

Осенью 1901 года различные революционные элементы объединились в партию социалистов-революционеров со своим Центральным комитетом; наряду с этим Центральным комитетом образовалась более или менее независимая боевая организация. Ее жертвами пали Боголепов, Сипягин, Плеве, [великий князь] Сергей, Шувалов и др.

Название «социалисты-революционеры» исходит от Бакунина; оно указывает на планируемую окончательную социальную революцию; однако это название призвано подчеркнуть прежде всего революционную тактику, «главный вопрос» находится на переднем плане.

В организационном и программном отношении партия соперничает с социал-демократией; различия между ними можно кратко охарактеризовать путем такого сопоставления.

Социалисты-революционеры

— Представляют труд вообще, являются противниками любой эксплуатации трудящихся; партия не является классовой, она объединяет интеллигенцию, крестьян и рабочих.

— Крестьяне образуют многочисленную массу, они должны быть революционизированы; фабричные рабочие присоединятся к ним. Крестьянин не является мелким буржуа, он — коллективист.

— В «мире» присутствует социалистический элемент; у него есть недостатки, но их можно устранить.

— Мелкие крестьянские хозяйства не поглощаются крупными, помещичьими — наоборот, их число растет.

— Никто не должен иметь частной собственности на землю: земля принадлежит всем (национализация земли). Частная собственность и свобода собственности приносит пользу лишь богатым.

— Терроризм этически и политически оправдывается как дополнение массовой революции; но им должна руководить партия, он не должен предприниматься под личную ответственность.

Социал-демократы

— Представляют фабричных рабочих, пролетариат как класс, который положит конец классовой борьбе.

— Крестьянин как революционная сила следует за фабричным рабочим; он является мелким буржуа.

— «Мир» сыграл свою роль, теперь он является отмирающим, реакционным институтом.

— Мелкие крестьяне поглощаются крупными земельными собственниками.

— В результате свободы собственности на землю может быть ускорена концентрация земельной собственности.

— Терроризм причиняет вред массовой революции, он бесполезен.

Социал-революционеры

— Все революционные партии должны объединиться.

— Организация партии является централистской.

— Борьба за республику возможна уже сейчас.

— Думу следует бойкотировать.

Социал-демократы

— Сотрудничество с остальными революционными партиями возможно лишь ad hoc⁴⁵⁴.

— Партийные организации являются централистскими или автономными.

— Борьба за республику возможна в перспективе.

— Думу следует бойкотировать (большинство), в ней следует участвовать (меньшинство)*.

Как видим, программа социалистов-революционеров является социалистически переработанной программой народников; народные социалисты (социалисты-народники) и неонародники развиваются параллельно, примыкая к социалистам-революционерам. Так как вопрос тактики — революция, террор — имеет для социалистов-революционеров решающее значение, экономическим задачам уделяется меньшее внимание; они передаются на усмотрение народников и их основного органа («Русское богатство»). Даже закон от 9 ноября 1906 года, представляющий угрозу самому существованию «мира», не вызвал среди социалистов-революционеров особой дискуссии, хотя при его обсуждении прямо признавалось, что вследствие действия этого закона «мир» исчезает через два-три десятилетия и что поэтому огромные надежды народничества на русский социализм становятся иллюзией...

Опыт революции 1905 года внес в ряды социалистов-революционеров большую неуверенность, что проявилось в распаде партии на многочисленные, часто эфемерные фракции. Мы уже упоминали максималистов и минималистов, рассматривая историю социал-демократии; одно время поговаривали об «инициативистах», действовавших в духе радикального терроризма по примеру народовольцев. Есть органы, которые проповедуют бойкот Думы, но есть и один орган, который выступает против бойкота. Во время выборов действительно три раза проводился бойкот, Вторая Дума не бойкотировалась.

В вопросе революционного терроризма партия также не имеет единства и ясности. В момент своего создания партия не была ис-

* Интересный материал для сравнения социал-демократов и социалистов-революционеров дают переводы книги Туна и дополнения к ней, сделанные отчасти Плехановым, отчасти Шишко. (Шишко был членом «Народной воли», одним из немногих старых социалистов-революционеров; уже умер⁴⁵⁵.)

ключительно террористической; после периода активной террористической деятельности и революции на съезде в июне 1906 года было принято решение временно отказаться от террористической борьбы. Это был шаг навстречу общему настроению; если первые террористические акты, хотя и молчаливо, одобрялись всеми партиями и направлениями, то после революции терроризм решительно осуждался.

Последовавшая за революцией контрреволюция наводила на мысль, не являются ли отдельные покушения, по меньшей мере, бесполезными, если даже массовая революция не смогла одержать победу; в то же время терроризм был скомпрометирован бандитизмом от имени революции и революционными экспроприациями, которые разлагали революционные организации.

Уже упоминалось о том, что особенно большой вред партии принесли деятельность и разоблачение Азефа. Теперь террористы никогда не могли быть уверены, что не служат провокации, и, кроме того, следовало поразмыслить о действенности терроризма, то есть о том, является ли террор, отдельные покушения правильным, достигающим своей цели методом борьбы, если само правительство приносит в жертву значительных личностей, чтобы можно было держать в страхе общество и беспрепятственно проводить реакционный курс? Фактически после разоблачения Азефа партия социалистов-революционеров понесла большие потери; Азеф пользовался в партии большим авторитетом; по свидетельству партийного органа, как революционера его ставили выше Желябова и Гершуни — и вдруг такое сокрушительное разочарование! Тот факт, что сама партия обнаружила провокатора (Бурцев, который разоблачил Азефа, был ее членом), малоутешителен; не действовал и аргумент, что среди социал-демократов и в «Бунде» также были обнаружены провокаторы, ибо последние не играли такой ведущей роли, как Азеф в партии социалистов-революционеров и Дегаев в «Народной воле». Когда поэтому в 1909 году на конференции партийного совета было отменено решение 1906 года и принято новое — о том, что партия, несмотря на историю с Азефом или даже именно благодаря ей, должна продолжать террористическую борьбу, то это выглядело как стремление замаскировать разложение партии*. Меньшинство,

* «Участие Азефа в ряде террористических фактов в глазах партии не дискредитировало и не могло дискредитировать этого метода борьбы. Встревоженное партийное собрание по мере того, как выяснялась фактическая сторона дела, все более и более приходило к одному несомненному выводу: что хотя участие авантюриста-провокатора и не помешало в этой

которое конституировалось в Париже в «Союз левых революционных социалистов» и организовало там свою публицистическую и литературную деятельность, предпринимает под руководством неутомимого историка и журналистского вождя Бурцева попытку освободить партию и ее организацию от «революционного филистерства» путем беспощадной самокритики. Творческая деятельность индивида и активная борьба организованного инициативного меньшинства могут и должны полностью проявить себя, ибо партия должна осознать, что она является и может быть лишь меньшинством, что не существует революционной массы; всегда меньшинство руководило массой. В соответствии с этим партия должна отказаться от своей централистской организации — вся история с Азефом является результатом централизации. Величайший и, в сущности, единственный враг социализма, и не только русского, но и зарубежного — это автократия, а конкретно — династия Романовых; она служит опорой любой реакции, поэтому против нее и нужно прежде всего вести борьбу, ее следует уничтожить. Автократия также *de facto* является лишь меньшинством.

Интересно, что максималисты высказали возражения против программы этих «левых».

Максималисты противостоят минималистам; минимум социалистической (и эсеровской) программы составляют в целом те требования, которые могут быть осуществлены при господстве старого режима; правда, этот минимум является довольно растяжимым в зависимости от того, каким образом определяется то, что должно быть выполнено; это может быть определено реформистским или революционным образом.

Максималисты, которые начали организовываться в конце 1905 года, требовали социальной революции; именно поэтому они

области отдельным крупным победам, но оно обессилило террор в самую критическую для правительства и для революции эпоху; оно воспрепятствовало проявлению всей силы этого метода борьбы и всей энергии, которую могла развить Партия в пользовании этим методом; оно усилило уверенность правительства в своей безопасности и тем самым увеличило его решительность как раз в те моменты, когда оно в этой решительности более всего нуждалось. И если раскрытие провокатуры Азефа у некоторых отдельных личностей вызывало разочарование в терроризме, то Партия в целом в подавляющем большинстве своем нашла в раскрытии провокатуры Азефа лишь ответ на то, почему террор не дал партии и революции всего, что он мог дать и что он даст при своем возрождении. И в этом вопросе Партия осталась на своей старой боевой позиции»⁴⁵⁶.

скептически относились к политической революции «левых» — если меньшинство в состоянии овладеть политической властью, почему оно не может стремиться прямо к социальной революции? Чисто политическая диктатура меньшинства отвергается максималистами как требование марксизма и социально-политического реализма*.

Максималисты расширили программу социализации земли до социализации фабрик и предприятий; соответственно этому политический террор расширился до «экономического (аграрного) террора»; экспроприация осуществляется в результате отдельных актов борьбы против капиталистов.

Партийная организация должна быть демократической; максималисты осуждают централизацию, но требуют создания «сильного центра». Демократию, по мнению максималистов, можно осуществить путем федерации автономных революционных коммун; поэтому они отстаивают «метод коммунальной революции». Это требование возвращает нас к Бакунину и Прудону; мне кажется, что при этом они не учитывают социальной сущности современных крупных городов и их административных функций. Как можно революционизировать такой город, как Петербург или Москва (не говоря о Лондоне)? И, с другой стороны, — как можно революционизировать русскую деревню? Максималистская программа является также слишком абстрактной, слишком схематичной. Характерно, что на своем первом съезде — насколько об этом можно судить по скудным известиям — максималисты нашли симпатии главным образом у крестьян и у представителей мелких городов.

Максималисты являются решительными противниками марксизма и социал-демократии; в противоположность этим «научным реакционерам» они превозносят личную инициативу прежде всего студенческой молодежи, стремятся к объединению класса с внеклассовой интеллигенцией.

§ 168

Акцентирование внимания на революционной тактике привело максималистов, и вообще революционеров, к пересмотру устоявшихся представлений о революции. Этот пересмотр закончился полным признанием этики предшественни-

* Печатный орган максималистов «Коммуна» появился в декабре 1905 года; в следующем, 1906 году состоялся первый съезд группы.

ков и отклонением аморальной позиции марксистов; Михайловский и Лавров победили Маркса.

В то же время принятые экспроприаторами правила показывают, что проводится различие между социал-революционной экспроприацией и воровством, между социал-революционным покушением и грубым убийством с целью ограбления. В первую очередь следует реквизировать деньги, принадлежащие государству, и лишь во вторую — деньги капиталистов; все они должны использоваться исключительно на нужды революционной партии (содержание партийного аппарата, покупка химических веществ и т. д.).

Поучительно понаблюдать, как русское общественное мнение относилось к экспроприации: даже самыми консервативными кругами политическое покушение отнюдь не осуждалось так категорично, как «воровство» и «убийство с целью ограбления»; экспроприации вообще санкционировали общепринятое разделение политического и обыденного преступления. Но крестьяне в деревне поддерживали «благородное разбойничество» и высоко ценили его героев*.

Этические проблемы революции и терроризма прочувствованы и живо изображены одним молодым максималистом — Григорием Нестроевым**.

Нестроев начинает свою революционную деятельность студентом в 1899 году, в период студенческих волнений; вскоре он устанавливает личные отношения с Гершуни, а также с Азефом и другими известными революционерами; в 1902 году в первый раз был арестован. После освобождения принимает практическое участие в революции, в некоторых значительных революционных акциях, снова арестовывается, ссылается в Сибирь и оттуда бежит за границу.

Собственный опыт убедил Нестроева в необходимости признания этики, в необходимости этической оценки революции и революционного процесса.

Самое революцию, и особенно террор, Нестроев вслед за Степняком оправдывает как возмездие и наказание. Он охотно провел бы в этом отношении границу между анархизмом и максимализмом, но это ему едва ли удастся. В конце концов он признает между ними следующее различие: анархизм осуществляет малый террор

* Получил известность Сашко Савицкий. В 1905 году он примкнул к революционному движению, в конце 1906 года возвратился в леса Черниговской губернии, где разбойничал при поддержке сельских жителей, только в 1909 году в результате предательства своих товарищей был застрелен предшествовавшими его солдатами.

** Из дневника максималиста. Предисловие Вл. Л. Бурцева. Париж, 1910.

(убийство полицейских, шпионов и т. п.), максимализм хотел бы обойтись без этого бесполезного и бессмысленного кровопролития и, особенно, без потерь в собственных рядах. Поэтому его интерес сосредоточен на «центральном терроре», то есть терроре против верхов абсолютизма, в особенности же против центра «центров» («центрального центра»). Но для этого необходимы гениальные организаторы, «творческие террористы», такие как Гершуни и другие, а также большие средства и большие связи.

Качество революционеров здесь имеет решающее значение — только качество может предохранить партию от Азефов.

Нестроев достаточно критичен, чтобы осудить и этих Наполеонов революции. При всей высокой оценке одного из них — М. И. Соколова — он вынужден признать, что последний слишком легко относится к собственной и чужой жизни; ему принадлежит весьма характерное высказывание, что русские террористы стремятся скорее умереть, чем победить. Нестроев осуждает своего героя как прирожденного диктатора, хотя он стоял во главе демократического общества, и, наконец, обвиняет его в небрежном подборе людей.

Нестроев подчеркивает также романтизм многих террористов — наслаждение опасностью, даже смертью: «Смерть ради смерти, подвиг ради подвига, в чем он усматривал красоту жизни, — вот его характеристика»⁴⁵⁷.

Нестроев описывает нам некоторые типы революционеров, которых он называет «индивидуалистами». У одного из них незадолго до казни возникает вопрос: «Для построения храма будущего допустимы все средства?»⁴⁵⁸ Так он формулирует искушение путем предательства партии и революции спасти свою жизнь; но он сопротивляется этому искушению, опираясь на понятие чести, и идет на смерть. Другой видит в Азефе пример для себя: Провокация опасна лишь для слабых, не для сильных — я сильный! Кто отказывается от понятия долга как религии господ — не может признать понятие революционного долга. Я не хочу быть рабом традиции, но также и партийной морали, следовательно: новые пути, смело вперед, дерзай!

Нестроев также часто имел возможность наблюдать бандитизм и его представителей — «разбойников революции» и «идейных мошенников»; такой изолгавшийся вороватый люмпен-революционер объясняет, что он не может спокойно жить и что он любит опасность, то есть ощущение опасности. Естественно, этот индивидуалист давно отказался от каких-либо этических ценностей — «Почему врать нечестно? Что такое мораль? Что такое грязь?»⁴⁵⁹ и т. д. Его метафизика венчается фразой: «Что такое человек? Кусок мяса и больше ничего»⁴⁶⁰.

Нестроев спрашивает себя в связи с такой интерпретацией и практическим осуществлением принципов, которые он также одобряет: «Даст ли революция, даже при победе, что-либо такой элемент?»⁴⁶¹.

В Сибири среди таких элементов создаются также «пролетарские коммуны», и тех экспроприаторов, которые не согласны, убеждают ножом*.

«Мертвый дом» с его ненормальностью, как заключает Нестроев, плохо действует на людей; но и опыт эмиграции Нестроев принимает сдержанно, если не пессимистично, — там проявляется низменность человеческой природы, различия и противоречия личной жизни находятся в резком диссонансе с партийными принципами, образуется глубокая пропасть между «верхами» и массой...

В предисловии к дневниковым записям Нестроева Бурцев пишет, что они могут содействовать восстановлению уважения к русскому революционеру, которым он пользовался до революции 1905—1906 годов. Критика Нестроевым революционеров на деле преследовала цель отделить истинную революцию от несправедливой, — но где критерий истинной революции?

Это — та проблема, которая беспокоит Нестроева. Говоря о своем собственном развитии, он пишет, что сам вначале присоединился к социал-демократии, но его оттолкнула антитеррористическая борьба против социалистов-революционеров и анархистов (себя Нестроев ощущал анархистом). Поэтому он перешел к социалистам-революционерам, ибо в этой партии он встретил свой собственный, воспринятый от Степняка, лозунг «Смерть за смерть», который осуществлялся правильным образом. «Исторические письма» Лаврова, Михайловский, «История революционного движения» Туна и «Подпольная Россия» Степняка укрепили его в этом решении.

Но Нестроев недоволен также социалистами-революционерами и переходит к максималистам. Мы познакомились с практическими требованиями максималистской фракции социалистов-революционеров; теперь можно дать заключительную оценку.

Программа в отдельных моментах и в целом недостаточно определена; мы имеем перед собой неорганичный синтез анархизма и марксистского социализма.

Нестроев формулирует задачи максимализма в пяти требованиях: развитие классового сознания рабочих — формирование рабочих в класс — революционизация воли — уничтожение фетишизма

* Не только в Сибири, но и в России многие участники революции обратились к воровству, образовав коммунистические воровские общества, квазисиндикаты.

частной собственности — уничтожение в народе чувства законности и укрепление чувства возмущения.

Все эти требования не противоречат марксизму; не противоречит марксистскому рационализму и волюнтаристская заповедь о революционизации воли, хотя Нестроев несколько предубежден против руководящей роли интеллигенции. От марксизма максимализм Нестроева отличается категорической этической позицией; социализм является для него прямо-таки этическим долгом, этической обязанностью, желанием.

Однако возникает вопрос, насколько то, что является этическим, является также возможным? В связи с этим мы узнаем от Нестроева, что максимализм оправдан с точки зрения возможности, то есть что социальная революция может быть осуществлена *немедленно*... Не говоря о тех элементах, которые внушили Нестроеву в Сибири сомнение в спасительности революции, не должен ли максимализм сначала воспитать своих сторонников, чтобы они превратились в класс и революционизировались? И не будет ли это воспитание продолжаться очень и очень долго, если окончательная революция в самом деле должна быть принята и осуществлена, по крайней мере, значительным меньшинством европейских народов? Как же в таком случае можно осуществить окончательную социальную революцию *немедленно*?!

Проблема эта не только теоретическая, но этическая и в высшей степени практическая, — только хорошее знание людей и обстоятельств, всех социально-политических сил позволяет сделать вывод о том, возможна ли уже окончательная социальная революция. Я не претендую на такое знание; но, основываясь на опыте революционных событий с 1905 года, прихожу к заключению, что ни в России, ни в Европе такой переворот не может быть осуществлен немедленно. Но в таком случае максимализм утратил бы для Нестроева свое оправдание — однако сам он придерживается иного, противоположного, философско-исторического взгляда, утверждая, что то, что должно быть, возможно и должно быть возможным. «Ты можешь, ибо ты должен»⁴⁶².

§ 169

Философские и научные достижения социалистов-революционеров нельзя определить с той же точностью, что и достижения марксистов, ибо эсеровская программа не является такой законченной и исключительной. В философии и со-

циологии социалисты-революционеры исходят из Лаврова, и особенно из Михайловского, Чернышевский и Герцен также остаются их авторитетами, а в экономическом и философско-историческом отношении они являются народниками; в отдельных случаях трудно решить, является ли тот или иной писатель социалистом-революционером или народником. Народники, или неонародники, больше интересуются теоретическими вопросами, а социалисты-революционеры — политическими. Марксизм оказывает большое влияние на социалистов-революционеров, а также на народников, хотя они ведут с ним борьбу; в этой борьбе ревизионизм является для них желанным союзником.

Для ориентации я остановлюсь здесь на работе Чернова «Философские и социологические этюды» (1907).

На примере Чернова видно, как он в философском отношении ориентируется на Маркса, как, по крайней мере, осознает понятия, воспринятые от Лаврова и Михайловского, полемически — по отношению к Марксу; Чернов является «горячим и искренним» почитателем Маркса, но делает попытку навести мост от Маркса к «этико-социологической школе» (Лавров — Михайловский), и этот мост образуют Риль и Уорд. Мост? В личностном плане, в процессе развития и созревания мысли такие мосты возможны, но в содержательном отношении они не оправданны. Чернов отказывается от экономического и метафизического материализма Маркса и Энгельса и воспринимает эмпириокритицизм Авенариуса (с добавлением идей Маха) — какое отношение к этому имеют Риль и Уорд? Чернов явно научился у Рилиа гносологической критике, поэтому родной реализм становится для него эмпириокритицизмом; «динамическая социология» Уорда определяет для него «активно-динамическую» школу социологии и «активный реализм» вообще.

Когда Чернов намеревается создать «синтетическое социально-революционное мирозерцание»⁴⁶³, то возникает вопрос, не впадает ли он в столь осуждаемый им и его партией эклектизм больше, чем это хотелось бы ему признать.

Чернов хвалит в эмпириокритицизме то, что он является врагом любой метафизики, всего сверхъестественного и трансцендентного, — человек не может выйти за пределы «чистого опыта»; он пытается доказать, что позитивизм Михайловского, по существу, уже был эмпириокритическим в духе Авенариуса и Маха. Чернов является категорическим монистом, его позиция кажется ему, что касается понимания истории, более монистичной, чем позиция экономического материализма, в которой он усматривает наличие дуализма. Идеи как значительная часть действительности просто даны и по-

этому должны быть признаны как социальные силы; однако Чернов признает (ссылаясь на Уорда), что идеи, собственно, не являются первичными силами; над человеком господствует чувство, чувство является движущей силой, а интеллект — только управляющей. Почему Чернов исходит здесь от Уорда, хотя не только Спенсер, но и Конт, учитель Михайловского, признавали вторичность интеллекта? «Динамическая социология» Уорда вскружила ему голову — от динамического, как ему кажется, не так далеко до революции, хотя у Уорда понятие динамического, как и вся его социология, содержит очень мало революционного.

У Чернова динамическое проявляется субъективно как волюнтаризм. Как и многие волюнтаристы, Чернов определяет понятие истины утилитаристски; сохранение индивида является «корнем» теоретической истины. Чернов не подумал о том, что от этой позиции можно без труда прийти к ненавидимой им метафизике и даже к религии, ибо очень легко (по примеру, Б. Кидда!) религия может оказаться полезной для сохранения индивида и рода.

Чернов выступает — а в этом он мог бы сослаться также на Герцена — за единство (и здесь слово «монизм» играет свою роль!) теории и практики; тут он исходит также из Маркса, который представлял «практически-критическую» деятельность как преобразующую, революционную практику. С точки зрения Чернова, социализм исследует и одновременно оценивает; это революционное мировоззрение, философия действительности и деятельности одновременно*. «Активно-динамическая» школа социологии является научным эквивалентом практического революционного социализма.

В противоположность Марксу и Энгельсу Чернов признает всеобщую мораль: сознательная, критически мыслящая личность (занимавшаяся у Лаврова) не признает классовой морали, ибо последняя относится к простым случайностям (рождению, окружению и т. д.); социализм должен признавать всеобщую мораль. Позитивистское, историческое предвидение не удовлетворяет человека действия, революционера; предвидение распространяется только на временный результат решения, но социалист имеет идеалы, а идеал — это не просто предвидение; предвидение вытекает из наблюдения, а идеальная цель определяется чувством. Следовательно, революция, согласно Чернову, возникает от субъективных, идеальных элементов, в то время как Маркс преклонялся перед фаталистским оптимизмом исторического предвидения.

* Русские слова «действительность» и «деяние» облегчают это уравнивание.

Чернов не выходит здесь, как, впрочем, и везде, за рамки психологического. Видно, что он находится под влиянием антиисторизма, волюнтаризма и эмоционализма Ницше (естественно, также Шопенгауэра и др.); он не дает гносологического обоснования, классификации и рассмотрения морали — почему чувство лучше, правильнее, чем интеллект, какое чувство и т. д. Вообще, теория познания в эмпириокритицизме Чернова не развита; хотя он делает попытку прежде всего опровергнуть априоризм, но при этом он не идет дальше Михайловского с его эмпирическим объяснением аксиомы. Для настоящего времени этого явно недостаточно.

Вообще, Чернов должен был бы более тщательно рассмотреть этическую проблему, если он так сильно акцентирует значение этики в противовес аморализму Маркса; более точно следовало бы также сформулировать проблему революции с точки зрения партии социалистов-революционеров, главным образом потому, что она поддается практике. В новейшее время эта проблема разрабатывалась и теоретически; именно ей посвящены, в особенности, романы Ропшина. Критические замечания максималистов, о которых мы уже упоминали, также достойны внимания.

Чернов в самом деле посвятил этому предмету ряд статей в партийном органе печати «Заветы», который уже год как выходит. Он правильно полагает, что революция 1905 года имеет важное значение прежде всего для формирования новой этики. Чернов призывает, совершенно так же, как Бакунин, создать новую этику, этику нового человека, нового человечества, которое возникнет в результате социального переворота.

Чернов много занимается Ницше, но он не отождествляет своего нового человека со сверхчеловеком; наоборот, выясняется, что новая этика, собственно, выдвигает те же самые требования, что и старая, только она подчеркивает социальный момент — требование личного совершенствования выдвигают как новая, так и старая этика, только работа над собственным совершенствованием должна происходить при постоянном учете социального целого и в его, а не в чисто индивидуальных интересах.

Чернов называет свою этику динамичной; но новое название выражает фактически очень старое содержание: новая этика хотела бы предоставить место сильному и мощному выражению личности... Одновременно понятие динамического в этической области, в соответствии со взглядами Конта, определяется тем, что социальной статике соответствует моральный максимум, социальной динамике — моральный минимум. Этический максимализм есть требование всеобщей идейной гармонии всего человечества, всех его чле-

нов; моральный минимум образует мост к максималистскому идеалу.

Можно лишь приветствовать то, что Чернов хочет соединить социалистическую этику с социологией и историей; ясно, что политически активный и деятельный социалист и любой политик вообще должен обладать знаниями в сфере политики — это старое требование; заслуживает признания то, что Чернов хочет, чтобы даже в существующих русских условиях политика была обоснована и ориентирована этически. Однако здесь мы оказываемся перед очень старой проблемой, которую рассматривали предшественники Чернова, когда они размышляли над вопросом свободы и необходимости, особенно исторической необходимости. Здесь мы все время снова оказываемся перед главным вопросом: что представляет собой индивид внутри общественного целого, которое является исторически развивающимся целым, и являются ли его волевые решения свободными.

Чернов, с одной стороны, подчеркивает сильную индивидуальность, но, с другой стороны, хочет учитывать и общественное целое; но, так как целое развивается, так как идеальный максимум не может быть достигнут уже сейчас, Чернов допускает компромисс «с жизнью». Правильный компромисс выражается в том, что он является шагом к идеалу, а не от него.

Я не верю, чтобы эта новая социалистическая этика Чернова могла ослабить сомнения максималиста Нестроева, не говоря уже о том, чтобы устранить их. Чернов заявляет, что этический максимализм исключает любое насилие; но этический минимализм допускает насильственную деятельность. Революционер ставит совершенно конкретный вопрос: разрешается ли мне, могу ли я, должен ли я убивать, экспроприировать? Чернов отвечает на это: этический максимализм запрещает любую насильственную деятельность; действительно, этический максимализм с логической необходимостью приходит к толстовскому непротивлению злу насилием; но этический минимализм разрешает революцию и террор, если они являются шагом к идеалу. Революционер, естественно, мог бы спросить: является ли какое-то совершенно определенное деяние, скажем революция 1905 года, таким шагом? Чернов отвечает: на это социалистическая этика может получить ответ от социологии и истории. Мыслящего революционера, естественно, такой ответ не удовлетворит и не может удовлетворить; он будет спрашивать, может ли, обязан ли, должен ли он, то есть совершенно определенный индивид, а не революция вообще, не какая-то эпоха и т. п., решиться на действия?

На этот вопрос у Чернова нельзя найти ясного и определенного ответа; тут «новая этика» оказывается несостоятельной. Мы лишь узнаем, что максималистский идеал «должен быть осуществлен посредством сознания и воли всех или, по крайней мере, большинства»⁴⁶⁴. Это большинство раскрывается затем не как большинство, к примеру, русского народа, а как большинство партии, которая, как коллективное целое, объединена одним и тем же идеалом, тем идеалом, который может быть осуществлен в результате совместного действия. Мы слышим дальше, что принцип большинства допускает подчинение меньшинства и индивида большинству — меньшинство и индивид должны повиноваться и признавать моральную силу совместного образа действий.

Слабо, очень слабо! Печатный орган, в котором Чернов излагает эти взгляды, провозгласил и за Чернова по случаю семидесятилетнего юбилея Михайловского, что социалисты-революционеры считают себя его учениками, — на такое преуменьшение роли личности Михайловский бы никогда не отважился, к тому же в настоящее время он более решительно продумывал бы проблему революции. Чернов располагал не только «дневником» Нестроева, он имел перед собой работы своего товарища по партии Ропшина, а они требуют другого обращения! Впрочем, Чернов высказывался и о Ропшине — мы коснемся этой специальной темы; но сначала необходимы разъяснения по поводу некоторых важных понятий или направлений.

Глава двадцатая

НОВЕЙШИЙ АНАРХИЗМ. — П. КРОПОТКИН. АНАРХИЗМ И СОЦИАЛИЗМ

1 § 170

Чтобы охарактеризовать новейший русский анархизм, мы должны прежде всего рассмотреть систему Петра Кропоткина*. Кропоткин примыкает главным образом к Бакунину: можно, пожалуй, сказать, что он как бы является зрелым Бакуниным; Кропоткин как революционер не так нервозен, как Бакунин,

* Князь Петр Кропоткин происходит из рода Рюриковичей; он родился в 1842 году. Военное образование получил в Пажеском корпусе, в 1863—1867 годах был адъютантом наместника Забайкалья. Вскоре он увольняется из военной службы и в 1868—1872 годы изучает географию, геологию, вообще естественные науки. Как географ он приобрел известность благодаря своим тонким наблюдениям (орография⁴⁶⁵ Азии). В 1872 году уезжает в Европу, где знакомится с Международной ассоциацией рабочих. В 1874 году был арестован [в России] как член кружка Чайковского, в 1876 году из госпиталя Петропавловской крепости бежал в Европу. Здесь он более тесно связывается с бакунинским направлением Интернационала, помогая создавать анархистские организации. За участие во Втором съезде анархистов в Женеве арестовывается французским правительством и после весьма не объективного процесса (в 1883 году) приговаривается к пяти годам тюрьмы. В 1886 году после помилования переселяется в Лондон. Известностью пользуются его двухтомные «Записки революционера», часто переиздаю-

он формулирует свой анархизм — я бы сказал — мягче или, может быть, благороднее, не только по его выражению, но и по духу. Бакунинская всеобщая деструкция выступает как социологическая и этическая критика и отрицание старого общественного строя, который должен быть устранен посредством революции.

Этот старый общественный строй, согласно Кропоткину, представляет собой господство отдельных индивидов над обществом, в настоящее время — господство немногих капиталистов; хотя официально проповедуются любовь к ближнему, дело ограничивается одной проповедью, то же происходит и с заповедью «Не лги»! Притворство и софистика являются основой всей нашей жизни. Потому эта жизнь не может быть сохранена, она должна быть изменена в своей основе. Однако вопрос этого изменения не является вопросом только о хлебе насущном, ибо должна быть изменена вся человеческая деятельность: новый мир может быть построен только с помощью новой веры. Новый мир означает политическую и социальную свободу для всех.

Анархизм Кропоткин трактует как метод и естественную социальную философию и как философию вообще. Точно так же, как Маркс провозглашает свой социализм наукой, Кропоткин называет наукой анархизм.

Анархизм Кропоткина направлен против власти и господства государства; обосновывает антигосударственность и аполитичность вообще, выступает против любого авторитета. Поэтому Кропоткин считает заклятыми врагами мышления властителей, стражей закона и набожных людей; в другом месте он противопоставляет авторитету разум и отвергает Библию и Евангелие, Канта (его категорический императив), Бентама и утилитаристов (правильно понятый интерес), все предшествующее религиозное и моральное воспитание. Как и Бакунин, Кропоткин требует, как он выражается, совершенно новой морали и совершенно новой веры, причем имеется в виду, собственно, не новая религия, а новая философия.

щиеся⁴⁶⁶. Свое анархистское учение Кропоткин излагал неоднократно, очень кратко в работе «The Scientific Basis of Anarchy» (Nineteenth Century, 1887)⁴⁶⁷, подробнее в работе «La Morale anarchiste»⁴⁶⁸ (1891), а также в «Paroles d'un Révolté, ouvrage publié, annoté et accompagné d'une préface par Élisée Reclus»⁴⁶⁹. В сочинении «Ideale und Wirklichkeit in der russischen Literatur»⁴⁷⁰ (1906) Кропоткин дает оценку известнейшим представителям русской литературы, в книге «Die französische Revolution 1789—1793»⁴⁷¹ (1909) рассматривает великую революцию со своей точки зрения; кроме того, им опубликовано естественно-научное сочинение «Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung»⁴⁷² (1905, пер. с англ. яз.)^{472a}.

Отрицая государство, Кропоткин, как и многие анархисты, оказывается в затруднительном положении. Согласно его взглядам, группа индивидов объединяется, чтобы начать какое-либо дело; выясняется, что один из них довольно непорядочен и ленив, — что с ним делать? Нужно ли группу распустить или дать ей руководителя, который будет определять штрафы или делать отметки о присутствии? Кропоткин разрешает эту трудность следующим образом. Товарищи скажут тому человеку, который причиняет вред их предприятию: «Друг мой, мы очень охотно работали бы с тобою вместе (не с Тобою?), но так как ты часто не исполняешь своих обязанностей и относишься к делу небрежно, то нам приходится расстаться. Ищи себе других товарищей, которые примирились бы с твоей небрежностью»⁴⁷³. Очень мило, — но по-детски; Ленин снова бы сказал: «Kill with kindness!»⁴⁷⁴.

Если Бакунин свой анархизм обозначает как революционный социализм (а также — социальный, или социалистический, демократизм), то Кропоткин называет свое учение анархическим социализмом. Кропоткин отличает анархизм от социализма только как метод.

Кропоткин излагает отношение анархизма и социализма следующим образом. Социализм развился из трех источников, тремя способами: из сенсимонизма произошла социал-демократия (государственный социализм), из прудонизма — анархизм, из оуэнизма — автономный тред-юнионизм и муниципальный социализм. Все эти три системы представляют собой три направления, три метода и три пути к единой общей цели; сам анархизм имеет гораздо больше точек соприкосновения с оуэнизмом, чем с сенсимонизмом. Анархический социализм отличается от социал-демократии прежде всего различным пониманием и оценкой организации, то есть государственного социализма. Кропоткин является противником централизации, он требует — так же как Бакунин и Прудон — автономной федерации отдельных объединений, которые, как он полагает, будут созданы не территориально, а, наоборот, из сравнительно небольшого числа людей в различных местах. В качестве примера анархической организации будущего общества Кропоткин указывает на почту. Как почта прекрасно функционирует в различных государствах, не имея центрального ведомства, так и более мелкие автономные социальные образования можно построить на федеративных началах и интернационально объединить. Впрочем, Кропоткин забывает, что международные почтовые договоры регулируются и гарантируются государствами.

Кропоткин отвергает не только централизм, он отвергает также индивидуализм. Он не признает никаких прав индивида, ибо они не являются равными правами для всех, а означают права немногих в ущерб многим. В особенности Кропоткин отвергает Ницше; он для него — чрезвычайно смутный, а когда эта смутность отсутствует, очень узкий дух⁴⁷⁵. Вместе с Ницше он отвергает и русских аристократов духа, таких как Мережковский.

В оценке государства Кропоткин отчасти согласен с политическим радикализмом, но является принципиальным противником государства. Радикалы, по его словам, надеются найти спасение в республике и во всеобщем избирательном праве, но напрасно. Парламент не в состоянии помочь слабым и примирить противоречия; большинство же всегда обеспечивает господство посредственности. Выборы не в состоянии выявить людей, которые могли бы представлять народ. Вся политика есть одна наглая лож; зло существует в самом принципе государства. Поэтому все функции последнего следует свести не к минимуму, а к нулю. Анархизм есть государственный нигилизм, анархия, — как Кропоткин говорит вслед за Бакуниным.

Кропоткин часто высказывается против социал-демократии, но он, собственно, не полемизирует с ней; он, так же как и Бакунин, особенно настроен против марксизма и против Маркса, но мы не обнаруживаем достаточных причин для такой антипатии. Кропоткин не принимал во внимание развитие Маркса, Энгельса и марксизма, например, не видел, что Маркс также был против государства и восторженно приветствовал революцию; по основному вопросу исторического материализма мы найдем у Кропоткина очень неопределенные высказывания*.

* Вопрос о хлебе насущном иногда объявляется основным вопросом, но это не выражает сущности исторического материализма. В работе «Французская революция» Кропоткин, к примеру, пишет: «Два главных течения подготовили и совершили Революцию. Одно из них, наплыв новых понятий относительно политического переустройства государства, исходило из буржуазии. Другое, элемент действия, исходило из народных масс: крестьянства и городского пролетариата, стремившихся к непосредственному и осязательному улучшению своего экономического положения. И когда два этих течения встретились и объединились ввиду одной, вначале общей им цели и на некоторое время оказали друг другу взаимную поддержку, тогда наступила Революция <...> Чтобы достигнуть таких крупных результатов, чтобы движение приняло размер революции, — еще недостаточно было того, чтобы среди образованных классов проявилось известное идейное течение, как бы это течение ни было глубоко, недостаточно было и одних

Взгляды Кропоткина особенно отличаются от идей марксизма в связи с тем, что он признает мораль. Хотя он отрицает старую мораль, но его точка зрения не является имморальной ни в смысле Маркса и Энгельса, ни в смысле Ницше. Кропоткин вслед за Бакуниным хочет создать новую мораль. Для него хорошо то, что полезно обществу, а плохо то, что обществу вредно. Достаточно ли такая дефиниция — это мало беспокоит Кропоткина. Кроме того, он недостаточно точно определяет понятие общества. Он полностью отождествляет понятие общества с понятием расы, в этом же смысле употребляет слово «человечество». Кропоткин является противником Бентама и утилитаристов вообще, но, в сущности, не выходит за рамки утилитаристского обоснования своей морали. Он выступает как рационалистический утилитарист, примыкая непосредственно к английским утилитаристам XVIII века. Кропоткин особенно отмечает А. Смита. Он утверждает, что человек обладает естественной симпатией, которая достаточно для того, чтобы быть принципом морали. Согласно Кропоткину, эта естественная симпатия является одновременно чувством сплочения и объединения; так правильная организация общества осуществляется само собой. Кропоткин обнаруживает это социальное чувство сплоченности и у животных. Поэтому общественное сплочение является для него естественным законом. Взаимное оказание помощи — это естественный закон для всех живых существ, не только для людей, но и для животных. Борьба за существование, классовая борьба не является единственным законом природы и общества.

народных бунтов, как бы они ни были многочисленны и как бы широко они ни распространялись. Нужно было, *чтобы революционное действие, исходящее из народа, совпало с движением революционной мысли*, шедшим обыкновенно до тех пор от образованных классов. Нужно было, чтобы они, хотя бы на время, подали друг другу руку»⁴⁷⁶. Обращает на себя внимание неопределенность понятий: «идейное течение», «революционное мышление», «буржуазия», «образованные классы» и — «действие», «народные массы», «крестьяне» и «пролетарии», «народ», «экономическое положение». Совпадение действия и мышления в любом случае можно приписать лишь счастливым обстоятельствам; однако представление в целом неправильно и неясно — не только народ действовал революционно, но и образованные классы; и, само собой разумеется, нужно было бы более точно объяснить, когда и как возникли революционные идеи, как им следовало революционное действие, какие фазы оно прошло в своем развитии и т. д. Также неправильно, когда Кропоткин представляет марксизм как оживление государственного коллективизма Пекёра и Видаля; такого рода неправильные утверждения мы часто встречаем у Кропоткина.

Кропоткин называет этот естественный общественный строй мютюэлизмом⁴⁷⁷. В этом его взгляды отличаются не только от Дарвина, но и от Спенсера. Великий прогресс общества не осуществится, как учил Спенсер, только в будущем, когда счастье отдельного индивида совпадет со счастьем общественного целого. Кропоткин полагает, что счастье отдельного человека и счастье общественного целого с самого начала не были противоположны друг другу, ибо гармония между ними существовала всегда; иначе не смог бы сохраниться человеческий род и ни один вид животных не смог бы достигнуть современного уровня развития. Возможные возражения против этой предустановленной гармонии Кропоткин отклоняет замечанием, что всегда имелось большое число отдельных индивидов (как среди людей, так и среди животных), которые не признавали эту гармонию и взаимность. Но это указывает лишь на недостаток разумности, свидетельствует об ограниченности и тупоумии; однако всегда имелись отдельные индивиды, которые понимали действительное положение вещей и именно поэтому жили социально полнокровной жизнью.

Так же как многие позитивисты и эволюционисты, Кропоткин не в состоянии привести в согласие этику и историческое развитие. Он понимает этику как позитивную науку, которая просто должна устанавливать факты. Эта этика не имеет императива. Анархист рассматривает общество и пытается понять тенденции его развития в прошлом и настоящем — его идеал лишь свидетельствует о том, в каком направлении происходит эволюция. Стоит ли говорить о том, что такое социологическое руководство к действию является очень расплывчатым и непрактичным. Кропоткин признает четыре великие исторические стадии: первоначальный родовой общественный строй, феодализм, городское общество, наконец, государственно-централизованный общественный строй, который должен уступить место безгосударственной коммунистической федерации. Что следует из этого (предположительно, совершенно правильного) знания для практического действия *in concreto* — для самого князя Кропоткина? Действует ли князь Кропоткин, лишь исходя из этого знания?

В этом, эволюционистском, разрешении вопроса о свободе Кропоткин полностью следует Гюйо, которого он восхваляет как создателя анархистской этики⁴⁷⁸. Кропоткин избегает императива посредством действительно простого оборота речи. Так как он не может не требовать права и даже обязанности совершить революцию и убить тирана, то этому требованию он придает гипотетическую форму: «...всякий благородный человек заранее потребует, чтобы его убили, если он станет на место <...> тирана»⁴⁷⁹. Словечко «если», есте-

ственно, не устраняет императива; но Кропоткин предполагает устранить его благодаря тому, что он моральное чувство объявляет естественным даром, который так же естественен, как обоняние и осязание. Поэтому мораль не нуждается ни в какой санкции и ни в каком обязательстве (*une moral sans obligation ni sanction* — говорит Гюйо)⁴⁸⁰. Если же Кропоткин употребляет слово «право», то на этот счет мы сразу получаем разъяснение, что это слово не означает ничего другого, кроме как осознание доброго дела. Кропоткин не признает права, закона, принуждения — естественной склонности человека достаточно для объяснения его действий. Просто каждый человек обращается с другими так, как он хотел бы, чтобы обращались с ним.

От Гюйо Кропоткин воспринял и этическое мерило интенсивности: чем интенсивнее моральное чувство человека, тем больше он делает для общества; и чем больше он живет для общества, тем интенсивнее он живет. Это следует из изложенной выше взаимности индивида и общества. Поэтому Кропоткин осуждает мораль простого равенства, жизнь, в которой всем все отмерялось бы равной мерой: это была бы серая, однообразная жизнь, без сильных впечатлений, без больших радостей, без больших страданий, растительная жизнь посредственностей, жизнь в гнилом болоте. «Будь сильным!»⁴⁸¹ — обращается Кропоткин к своему ближнему и требует от него полной, льющейся через край жизни. Мы должны стремиться к тому, чтобы отдавать намного больше того, что мы получаем, мы должны создавать нечто гораздо более великое, прекрасное и могучее...

А жить — значит расти, жить — значит стремиться к абсолютной свободе, ибо только справедливость, только равенство были бы смертью общества — анархист должен быть сильным и деятельным, он должен создавать великое, величайшее!

Отдавал ли себе Кропоткин — коммунист Кропоткин — отчет в том, что он заимствует мысли и доводы у аристократизма Гюйо, возможно даже у «аристократического радикализма» Ницше?

Аристократической можно также назвать теорию революции Кропоткина, поскольку революция является великим деянием, которого он требует от анархиста.

Революция для Кропоткина — лишь одна из форм естественной эволюции; революция представляет собой период ускоренного развития и скачкообразного прогресса в новом устройстве общества. Революция так же естественна и необходима, как и медленное развитие.

Поэтому задача социолога и политика состоит не в том, чтобы определить, как мы могли бы избежать революции, а в том, чтобы

поразмуслить над тем, как революция могла бы привести к наибольшим достижениям.

Здесь Кропоткин расходится с Бакуниным. Если Бакунин не беспокоится о планировании будущего и хочет лишь отдаться негативной страсти, инстинкту всеобщего разрушения, то Кропоткин требует ясного плана, определенной цели и выбора правильных средств революции. Кропоткин хочет возможно более ограничить гражданскую войну; число жертв должно быть наименьшим; следует также попытаться обойтись минимумом взаимного ожесточения сражающихся.

Для достижения этих практических и гуманных ограничений есть лишь одно средство. Революционная, угнетенная часть общества должна обладать полной ясностью в отношении цели и средств гражданской войны и иметь необходимое воодушевление для достижения этой цели. Поэтому Кропоткин, в отличие от Бакунина, выступает против революционной тайной организации. Массовая революция должна стать результатом согласия всех.

Революции обеспечен успех, если общественный класс, против которого идет борьба, признает новые идеалы революционеров. Уже сейчас господствующие классы ссылаются не на право старого режима, а на его полезность — поэтому победа предстоящей великой революции наполовину обеспечена.

В качестве взятого из новейшей истории примера неправильной и ошибочной революции Кропоткин указывает на Парижскую коммуны 1871 года. В то время как Бакунин видит в этой гражданской войне «убедительное и практическое выражение» своего революционного социализма⁴⁸², а Маркс решительно берет Коммуну под защиту, Кропоткин осуждает ее как ужасный пример революции без ясных целей. Напротив, Великую революцию он описывает с любовью и восхищением. Как анархист, он не признает установленного революцией парламентаризма, но восхищается вовлеченными в революцию народными массами, не только городскими пролетариями, но и крестьянами. Бесспорно, он думает при этом о возможности великой русской крестьянской революции, о которой мечтал и Бакунин. Тогдашнюю буржуазию он, наоборот, судит весьма строго, особенно жирондистов, что противоречит тому образу Жиронды и ее политики, который был создан либеральными историками. При этом Кропоткин идеализирует деятелей Парижской коммуны (Жака Ру, Варле и др.) и Шометта как подлинного представителя рабочих. Кропоткин явно не был ученым-историком, его исторические сочинения обосновывают его социально-политические идеалы.

Кропоткин признает оправданность и неизбежность не только массовой революции, но и отдельных покушений; однако в соответствии со своими представлениями о революции он требует, чтобы покушение было актом необходимой обороны, самозащиты. Он одобряет, к примеру, Перовскую, совершившую покушение; со Степняком у него были сердечные дружеские отношения, и он очень хвалил его роман, в котором описывается жизнь террористов. Убийство тирана, по мнению Кропоткина, разрешено этически: мы имеем на него «право», ибо террорист с самого начала заявляет, что убить можно и его, если он когда-нибудь станет тираном, «гадюкой», для своих сограждан. «Поступай с другими так, как бы ты хотел, чтобы в тех же условиях другие поступали с тобой»⁴⁸³, убийство тарана так же оправданно, как убийство гадюки⁴⁸⁴.

На примере Кропоткина мы имеем еще одно свидетельство о психологии русского революционера. Гуманнейший человек, джентльмен в самом высоком смысле этого слова в понятии «гадюка» в концентрированной форме выражает свое революционное ощущение жизни — собственный опыт того, как он несправедливо преследовался правительством и самим двором, как его любимый брат избежал невыносимой сибирской ссылки посредством самоубийства, понимание русских условий, как они определялись крепостничеством (эти условия отравляли ребенку жизнь в отцовском доме), — гуманнейший по природе и в результате философского самообразования человек разрешает и приказывает убивать тиранов как гадюк! С таким настроением Кропоткин описал и заклеил «белый террор» (§ 36).

Для полноты данного очерка мы хотели бы кратко коснуться вопроса об отношении Кропоткина к его русским предшественникам и современникам, а также к русской литературе и ее важнейшим течениям. Свою систему анархизма Кропоткин понимает как философское воззрение на мир и жизнь.

Русским учителем Кропоткина является прежде всего Бакунин, в котором он признает основателя современного анархизма или враждебного государству социализма. Мы уже указывали на отклонения взглядов Кропоткина от воззрений Бакунина. Важнейшее различие в этом плане между обоими мыслителями состоит в том, что Кропоткин не испытал на себе такого сильного и непосредственного влияния Фейербаха. Поэтому бакунинский «антитеологизм» приобретает у Кропоткина смягченную форму.

Кропоткин поддерживает, далее, взгляды своего личного друга Лаврова (с Бакуниным Кропоткин не был знаком, тот умер именно тогда, когда Кропоткин бежал в Европу), и особенно его «Истори-

ческие письма», в которых он усматривает правильное разрешение проблемы народа и индивида: «<...> он обладал чересчур широким образованием и был чересчур философом, чтобы разделять идеалы немецких социал-демократов о централизованном коммунистическом государстве или сочувствовать их узкому пониманию истории»⁴⁸⁵.

Кропоткин согласен с социализмом Чернышевского. Он также хочет, чтобы освобожденные крестьяне получили землю, а в «мире» видит основу будущей федеративной автономии. Кропоткин согласен с Чернышевским в оценке типа нигилиста, но особенно он восхищен его женским типом; он воспринимает из «Что делать?» разрешение вопросов брака и развода. И Пушкина он хвалит за уважение, оказываемое женщине.

Кропоткин был молодым человеком двадцати лет, когда разгорелась борьба вокруг тургеневского Базарова и распространился нигилизм. Он воспринимает нигилизм и интерпретирует его как анархистское мировоззрение.

С этой точки зрения Кропоткин вслед за Герценом подозревает резкое различие между терроризмом и нигилизмом, Нигилист для него имеет гораздо более глубокое и большее значение, чем террорист. Кропоткин не согласен с типом Базарова, он его не удовлетворяет, однако он принимает, как уже говорилось, идеалы Чернышевского («Что делать?»).

Влияние Герцена — в том числе и литературное — на Кропоткина было очень значительным. В литературном и философском отношении Кропоткин также связан с Тургеневым, а еще больше — с Некрасовым и Толстым. С Толстым его соединяет этический анархизм, Некрасов восхищает его своим изображением матери и апофеозом женщины из народа. По этой же причине Кропоткин исполнен любви к тем русским писателям, которые удачно анализируют образ русской женщины (Хвошинская, И. Панаев). Достоевский же остался ему чужд; он питает отвращение к его мистике, будучи, как рационалистический позитивист, противником любой мистики; он отрицательно относится к нигилистическому типу Раскольникова. Кропоткин не признает и анализ нигилизма у Гончарова.

Кропоткин также отвергает Салтыкова, который кажется ему в политическом отношении слишком нерешительным; напротив, любит поэта Огарева, а также Горького и Чехова. Что касается Гоголя, то он, с его точки зрения, — и здесь он согласен с поздним суждением Белинского — был слабым мыслителем, но как художник нес вперед факел социального духа русской литературы.

Из философствующих и политизирующих критиков на Кропоткина оказали влияние помимо Чернышевского Белинский — «учитель и воспитатель русского общества не только в области искусства <...> но также в области политики, социальных вопросов и гуманитарных стремлений»⁴⁸⁶, — Добролюбов и еще больше — Писарев. Михайловский был ему симпатичен как противник дарвинизма и как критик.

Кропоткин сам является народником в смысле высокой оценки русского народа. В этом он также согласен с более прогрессивными славянофилами. В «мире» крестьянина он видит социальный принцип федерации; Древняя Русь не была, по его мнению, до монгольского господства целостным государством, а представляла собой федерацию отдельных народных общин, которая и после установления монгольского царизма и официальной церкви оставалась очагом народного права (в противоположность государственному праву, праву, данному государством) и федеративного мышления.

С этой позицией совпадает и неприятие Кропоткиным интеллигенции. Он хвалит Чехова и Хвощинскую за то, что они изображали и анализировали полное интеллектуальное и моральное банкротство интеллигенции, и симпатизирует горьковскому босяку-разбойнику, видя в нем не сверхчеловека Ницше, а сильного, коллективистски настроенного героя из народа, который восстает против общества.

Из европейских влияний следует в первую очередь указать на позитивизм. Если Кропоткину особенно близки формулировки Гюйо, то это происходит лишь потому, что он уже непосредственно или опосредованно, через своих русских учителей, воспринял позитивизм Конта. Многому научился Кропоткин у английских мыслителей, у Бентама, Милля, Спенсера. Дарвина он модифицировал, Мальтуса и его учение, как и Маркс, категорически отвергал. В целом английское влияние очень ощущается (Кропоткин дольше всего жил в Англии).

Немецкие философы сообщали или в отдельности оказали на Кропоткина незначительное воздействие. Ницше ему близок как эволюционист, он разделяет и его девиз «Будь сильным», но придает ему иной, более гуманный, смысл. Сверхчеловек его не привлекал.

Наконец, французские социалисты были хорошо известны Кропоткину, в меньшей степени — Маркс и Энгельс. С новейшими анархистами — Реклю и др. — он усердно работал над созданием анархистских организаций, сотрудничал с ними в различных партийных органах.

В обстоятельной критике Кропоткина нет необходимости. Кропоткин — очень симпатичный человек, но он не является глубоким

мыслителем. Он высказывается, к примеру, за отмену разделения труда, но его удовлетворило бы, если бы сам писатель набирал свое произведение; защищая последовательную отмену разделения труда, естественно, не следует использовать в качестве аргумента наборную кассу. Способ, каким он, далее, оправдывает роскошь в новом обществе, как он объясняет категорический императив (пьяница, привыкший к выпивке, также испытывает непреодолимую жажду) и т. д., — все это довольно слабо.

Кропоткин также не всегда точен в констатации фактов; его литературные труды и книга о Французской революции более чем просто подтверждают это.

II

§ 171

Учитывая то большое значение, которое имеет анархизм для понимания России, мы должны подробнее рассмотреть его сущность.

Прежде всего следует учесть, что в новейшее время анархизм как теория и как движение, особенно как массовое движение, выступает сильнее в России и в Европе. В России анархизм приблизительно с 1901 года усилился настолько, что не только за границей, но и в самой России (естественно, тайно) стали организовываться чисто анархистские группы.

В программах заметно революционное возбуждение эпохи и близость к программам радикальных партий. Мы должны помнить, что в это же самое время усиливаются социалисты-революционеры, что социал-демократы радикализируются вплоть до образования самостоятельного направления — большевизма. Представители левого крыла большевиков прямо называют себя анархо-коммунистами. От социалистов-революционеров отделяются максималисты. Возникновение этого направления явно произошло под влиянием европейского анархизма, хотя сами максималисты не могут быть названы анархистами. Социалисты-революционеры и большевики публично очень часто и настойчиво протестовали против анархистских методов борьбы (убийство и экспроприация частных лиц и собственности и т. д.). Так называемые махаевцы также под влиянием анархизма отделились от социал-демократов. Взгляды Вольского (псевдоним поляка Махаевского), основателя этого направления, представляет собой конгломерат синдикализма, анархизма и

марксизма вместе с ожесточенной полемикой против интеллигенции, то есть своего рода анархистское босячество*.

В усилении анархизма после 1901 года я усматриваю выражение революционных настроений, которые в 1905 году привели к революции, а после контрреволюции действуют в направлении к новой революции. Бесспорным является то, что новейшее русское революционное движение характеризуется анархистскими настроениями. После Бакунина представителями анархизма были только Кропоткин да еще, пожалуй, князь Черкезов**, после 1901 года анархизм становится более массовым.

* Вольский сначала был марксистом. В 1904 году он опубликовал в Женеве свою работу «Умственный рабочий», в которой подвергает критике социал-демократию и анархизм (Кропоткина) за излишнюю буржуазность.

** Князь Черкезов — один из лучших теоретиков бакунинских «федералистских коммунистов», сторонник «Народной воли» и ее терроризма. В 1866 году он был сослан в Сибирь за участие в покушении Каракозова, в 1876 году бежал. Ср. его критику марксизма в статье «Doctrines et actes de la social-démocratie»⁴⁸⁷, опубликованной в журнале «Pages d'histoire socialiste» («Страницы истории социализма») в 1896 году. В Женеве в 1903 году стал выходить анархистский орган «Хлеб и воля» (измененное название старой «Земли и воли»). Этот орган приблизительно выражал направление Кропоткина. Газета «Безначалие» (1906) была более радикальной, более индивидуалистической. Газеты «Новый мир», «Буревестник» (название известного стихотворения Горького) были синдикалистскими. В 1907 году возникла организация «Русская федерация революционных анархистов». Я привожу далее наиболее важные требования из Программы «Хлеба и воли». Анархизм выступает против правительства любого вида, поэтому он также против всех попыток создания русской конституции. Он отвергает организацию партийных центральных комитетов, признавая лишь свободные группы, единство которых обеспечивает общность принципов, последней цели и общие революционные устремления. Группирование анархистов и образование партии возможно только благодаря добровольному согласию членов группы и отдельных групп между собой. Исключается любое сотрудничество с другими партиями. Целью и задачей совершенно свободных объединений является лишь усиленное формирование революционного духа, духа возмущения в народе, все остальное — заговор, революция — приложится. Последней целью анархизма является социальная революция, которая вместо государства и капитализма должна установить анархистский коммунизм. Социальная революция должна быть народной революцией. Анархизм отвергает социал-демократию и социалистов-революционеров. Последние хотя и требуют социализации земли, но это требование делается зависимым от осуществления политической свободы, а это означает, что признается парламент. Анархисты не признают национализации земли, она должна принадлежать не нации, а крестьянам. Что касается

Усиление анархизма как революционного настроения можно отчасти объяснить зарубежными влияниями. В Европе также в последние годы прошлого столетия анархизм усилился: в Испании, во Франции (синдикализм!), в Италии, в Германии («молодые» — «локализаторы»⁴⁸⁸); даже в Англии и США обнаруживается анархистское движение. Это усиление анархизма проявилось в создании анархистского «Либеритарного коммунистического интернационала» вместе с «Интернациональным Корреспонденц-бюро» (Амстердам, 1907 год).

Следует учесть, что это движение распространилось не только среди интеллигенции, но и среди рабочих. Поэтому оно имеет преимущественно коммунистический характер и пользуется в целом методами агитации и организации, испытанными социал-демократией.

Неудовлетворенность парламентаризмом и ревизионизмом, несомненно, побуждает к аполитичности и к революции; синдикалистская «прямая акция» вполне понятна в период постоянных стачек в промышленности.

Одновременно увеличилась анархистская литература; появилось больше, чем раньше, теоретиков анархизма; особенно обстоятельнее, чем прежде, рассматривается проблема отрицания государства и окончательной революции. Мне вспоминаются имена: Реклю, Грав, Корнелиссен, Ньювенгейс, Кафиеро, Фабри, Ландауэр, Фридеберг, Такер, затем синдикалистские теоретики Сорель, Лагардель и многие другие^{488а}.

терроризма, то «Хлеб и воля» требует, чтобы он служил не только политическим, но и экономическим целям. Поэтому террор должен быть направлен не только против правительства, но и против капиталистов, крупных помещиков и т. д. Террор должен быть также анархистским, то есть свободным, — он не должен контролироваться партией. Решение о террористическом акте принимается теми лицами, которые его совершают. Террор, руководимый Центральным комитетом, превращается в поединок двух правительств, а он должен остаться борьбой народа против правящего класса. В качестве представителя индивидуалистического анархизма выступил Новомирский (псевдоним). Исходя из французского синдикализма, он понимает коммунизм как переходную стадию. В особенности анархистский коммунизм есть лишь этап на пути развития к анархизму. В философском отношении Новомирский является волюнтаристом, противником марксистского рационализма. Революционный долг понимается им вслед за Кропоткиным как естественная жертва — прекрасную смерть следует ценить выше, чем прекрасную жизнь, смерть является лишь высшей ступенью интенсивной, насыщенной жизни.

Следует также указать, что анархизму и его истории в последнее время посвящалось много научных исследований — Ницше, Штирнером, Бакуниным, Интернационалом занимаются очень много теоретиков и историков.

С этим связано то, что в это же самое время философы и поэты, которых можно назвать анархистами, стали проявлять себя более активно. Ницше, а также Штирнер наряду с Ибсеном продолжают оказывать большое влияние; и, само собой разумеется, здесь следует упомянуть прежде всего Толстого. Кроме них нужно назвать и более молодых — Маккея, Тайада и др. Конечно, идеи и идеалы этих мыслителей не воспринимались в широких пролетарских кругах в их подлинном значении. В этом случае анархизм, говоря словами Гейне об атеизме, начинает пахнуть сыром и шнапсом.

Это теоретическое и политическое движение оказало свое воздействие на Россию.

Первые анархистские журналы появились за границей и потому находились под непосредственным влиянием зарубежного анархизма. Одновременно литература, посвященная анархизму, становилась известна широким кругам, особенно рабочим, благодаря переводам (Эльцбахера и др.). Усердно изучался и французский синдикализм.

В России также наряду с Толстым особенно ощущается влияние Ницше, Штирнера и Ибсена. В новейшей литературе есть несколько писателей, которые под влиянием этих и других европейских образцов пришли к анархистским взглядам. Я могу назвать Ф. Сологуба с его солипсистскими порывами и Л. Шестова, который прямо подражает не только Штирнеру, но и Ницше (даже стилистически).

Здесь также следует назвать Достоевского, поскольку описанный им индивидуалистический анархизм — прежде всего в образе Ивана Карамазова — позитивно понимался и воспринимался анархистами.

§ 172

Если мы хотим понять значение анархизма вообще и, особенно, русского, то мы должны попытаться более точно определить само понятие; это можно будет сделать легче теперь, после того как мы познакомились с некоторыми анархистскими системами.

В методическом отношении было бы правильно не поддаваться воздействию самого названия и распространившимся предубеждениям. Анархизм в настоящее время стал расхожим словом для обозначения любого более или менее радикального противостояния су-

ществующему строю; само это название для многих звучит так, как прежде звучали «коммунизм» и «социализм». Даже ужасный призрак революции звучит более мягко, хотя для большей части общества все эти названия («революционер», «коммунист», «социалист», «анархист») обозначают социально-политическое состояние «Боже, упаси». В последнее время анархизм обрел дурную славу также вследствие резко враждебного к нему отношения со стороны марксистов и (марксистской) социал-демократии — «ведь даже социал-демократы осуждают анархизм!».

Следует, далее, учитывать большие принципиальные различия между отдельными анархистскими системами; существуют как различные системы социализма, так и различные системы анархизма. При этом смысл и значение отдельных программных требований следует понимать, исходя из систем в целом. Возьмем, к примеру, классификацию Эльцбахера. Эмпирическим путем он выделяет семь представителей анархизма (Годвин, Прудон, Штирнер, Бакунин, Кропоткин, Такер, Толстой), но не выявляет связи между ними ни в содержательном, ни в историческом отношении. Эльцбахер составляет юридический протокол их воззрений на право, государство, собственность и тактику, но возникающая при этом дифференциация анархизма остается непонятной. Штирнер и Толстой выступают против права, государства и собственности, но обоснование этих взглядов у обоих так принципиально различается, что ставить их один ряд невозможно. Или если Мост и Толстой защищают «анархистски» один и тот же тезис (например, их протест против патриотизма), то когда обоих называют «анархистами» — это не более чем пустой звук.

Название анархизма означает отрицание архизма, — если нам позволительно употребить это слово. Ан-архизм (Бакунин) выступает как оппозиция архизму. Поэтому анархизмов столько, сколько имеется архизмов. Анархизм обычно в политическом отношении понимают как отрицание государства — общество должно существовать без государства. Но многое зависит от того, как будет определено понятие государства. Очень часто это понятие мыслится довольно абстрактно; поэтому и понятие анархизма, отрицающего государство, остается абстрактным. Нужно различать, выступает ли анархизм против абсолютистского государства или отрицает также конституционное государство, республику; далее, нам необходимо расчленить понятие государства, различая в нем династию, правительство, парламент, милитаризм, закон и право, государственную администрацию, начиная от центральных органов и кончая общинами и отдельными объединениями. Следует более точно рассмотреть у отдельных представителей анархизма, как они понимают

государство и что именно они в нем отвергают. Далее необходимо исследовать, насколько и каким образом государство фактически осуществляет отвергаемое анархистами главенство среди различных общественных организаций (церковь, нация и т. п.), насколько оно заслуживает того высокого значения, которое придают ему именно анархисты.

Анархисты отрицают не только государство, но и политику вообще (часто говорят об их аполитизме), а это означает, что отрицанию должна подвергнуться и политическая деятельность партий; особенно ведется борьба против участия в парламентской системе.

Анархисты идут еще дальше и выступают против любого авторитета вообще; признается только собственный индивидуальный рас-судок и логика; но и они теперь подчиняются чувству, воле и ин-стинкту. Анархисты развиваются вместе с философией, обращаясь от рационализма к эволюционизму. Правда, отвращение к Евклиду и его геометрии анархистам внушил один защитник абсолютизма (Мерсье де ла Ривьер).

Анархисты противопоставляют авторитету требование свободы; равенство требуется менее категорично, еще менее — братство.

В противоположность государству и авторитету анархизм про-кламирует индивидуализм; анархизм определяется именно как ин-дивидуализм. Это понятие также довольно многозначно; здесь я хо-тел бы его особенно отделить от понятия субъективизма, с которым оно часто соединяется. «Индивидуализм» является по преимуще-ству этическим и социально-политическим понятием, в то время как «субъективизм» следует понимать главным образом психологи-чески и гносеологически. В случае индивидуализма речь идет об от-ношении индивида к общественному целому, возможно, к мировому целому, то есть об этическом, социально-политическом и метафи-зическом отношении; в случае субъективизма мы имеем в виду про-тивоположность к объекту, как она определяется психологически и гносеологически, но также и метафизически*.

Как в индивидуализме, так и в субъективизме мы должны разли-чать виды и степени; обычно подразумевают крайний индивиду-ализм и крайний субъективизм.

Крайний индивидуализм (если только мы не имеем в виду силь-ную развитую личность) часто означает пренебрежение государ-ственным целым или, иначе говоря, индивид противопоставляется органическому целому и возвышается над ним. Индивидуализм проявляется тогда как аристократизм.

* Само собой разумеется, под словом «субъективный» мы не имеем здесь в виду «чувствительный», «интимный» и другие подобные обозначения.

Крайний субъективизм, или солипсизм, является одновременно крайним индивидуализмом; наоборот, крайний индивидуализм не всегда должен быть субъективизмом. Солипсизм является eo ipso аристократичным.

Если индивидуализм принципиально противоположен государ-ству и государственной организации общества, то возникает во-прос, как анархизм вообще представляет себе организацию обще-ства, признает ли он какую-либо организацию и каким образом она может быть осуществлена. Так как сосуществуют много индивидов (абсурдность солипсизма слишком очевидна), то анархист не может выйти за рамки этого сосуществования. Логически отношение ин-дивида к организованному общественному целому не дано априор-но как противоположность и как анархистская противоположность. Исторически анархизм также возник на более поздней ступени го-сударственной и общественной организации. Организованному це-лому, скорее, соответствует как противоположность неорганизован-ное целое. При этом понятие «организованное» не должно прямо идентифицироваться с правительством (архе, архизм). Напротив, неорганизованное целое (я намеренно не употребляю здесь выра-жения «находящееся вне организации») нужно, разумеется, пони-мать как анархистское (даже в духе большинства анархистов).

Большинство представителей анархизма признают необходи-мость общественной организации; они только осуждают любую, особенно государственную, организацию, когда она есть принужде-ние, жестокость, насилие. Анархисты признают и желают осуществ-ления своего рода социальной спонтанности, спонтанной организа-ции, причем следовало бы более точно установить, выводится ли эта анархистская организация из естественной любви (симпатия, гума-низм и т. п.), или эгоизма (степень последнего!), или, наконец, из других мотивов и причин.

Конечно, не следует допускать, чтобы анархистская терминологи-я сбивала нас с толку, и мы попытаемся выяснить, не является ли организация, признаваемая анархистами, в конечном итоге госу-дарственной. Если, к примеру, Прудон намерен организовать обще-ство на федеративных началах, то разве в этом вообще нет ничего государственного? Даже самый минимальный минимум государ-ства, или государственной централизации, является государством. Автономно и федерацию вообще нельзя представить без соответ-ствующей централизации. Главным является организация, но сво-бодная, совершенно свободная, и самая свободная организация есть организация индивидов, есть общественное целое.

Анархисты, как правило, не признают экономического материализма и не видят в классах и классовой борьбе движущую силу развития, как марксисты. Некоторые анархисты имеют в виду организацию, часто или постоянно изменяющуюся. Само понятие «организация» не относится к ясным, но предполагаются изменяющиеся, временные объединения индивидов или групп, свободные договоры, сообщества *ad hoc* для отдельных общественных потребностей и целей.

Часто для переходного периода допускается организация анархистских партий и союзов, предложенная или навязанная исторически данной общественной организацией.

Следует проводить различие между желаемым анархистским общим состоянием, анархистским идеалом, конечным состоянием и анархистскими средствами для его достижения. Анархистскую конечную цель определить легко — это абсолютно свободное от государства и насилия объединение индивидов и удовлетворение их экономических, биологических и духовных потребностей. Не так легко и не так однозначно определяются средства, рекомендуемые анархистами. Для анархистов между конечной целью и средством существует гораздо большее различие, чем для социалистов.

Анархизм требует дезорганизации данного общественного строя, основанного на насилии; он представляет собой принципиальное отрицание этого старого строя, он принципиально революционен. Революция мыслится им как массовая революция; он считает уже возможной окончательную, последнюю революцию и переворот.

Меньшинство анархистов понимает эту революцию не как кровавую и не как насильственную. Есть анархисты, которые принципиально отвергают насилие как средство; дезорганизация должна быть реорганизацией; прокламируется воспитание, реформа. Об этих анархистах говорят как об этических анархистах (Толстой!).

Естественно, имеются анархисты, защищающие реформу наряду и вместе с революцией. Бакунин стремился только к дезорганизации; он не ломал себе голову над реорганизацией. Подобным же образом мыслит и чувствует все еще большинство анархистов. Анархизм является поэтому негативным. Эти анархисты признают террористическую партизанскую войну, действия одиночек. Анархизм все еще понимается как пропаганда покушений, хотя его представители признают теперь и забастовку, особенно генеральную, как анархистское, революционное средство. Последовательные анархисты признают только действие одиночки в строгом смысле слова — действием не должна руководить анархистская группа, оно должно быть совершенно спонтанным. Возможно ли строгое вы-

полнение этого требования и каким образом его надо осуществлять — до сих пор остается неясным.

Анархизм одобряет вообще все дезорганизующие средства, посредством которых сохраняется и усиливается революционный дух, революционное воодушевление. Анархизм является принципиальным революционизмом.

Анархисты отвергают не только государственную, но и национальную организацию; они отрицают также патриотизм, независимо от того, понимается ли он более узкополитически или более широко — националистически; объявляют борьбу и национальности, не только государству.

Отвергается ими и церковная организация, церковь, особенно государственная. Так называемый этический анархизм допускает иногда своего рода церковь, хотя она должна быть только этическим, а не религиозным объединением. Но есть анархисты, которые являются только антигосударственниками и поэтому допускают все формы объединения, кроме государственной, по крайней мере, не отвергают их столь принципиально.

Остается еще экономическая организация. Новейшие анархисты являются коммунистами или коллективистами; в этой области анархисты должны решать все проблемы, которые пытается решить социализм, — разделение и организация труда, распределение трудового дохода и т. д.

Анархист требует обновления общества, нового человека, нового человечества; поэтому возникает проблема «новой этики». Так сформулировал задачу Бакунин; подвергают ли Писарев и Ницше старые ценности переоценке, требуют ли они сверхчеловека или выражают свои пожелания как-то иначе, — каждый раз вновь и вновь мы имеем дело с этикой.

Проблема проблем звучит для анархистов так: можно ли несправедливый, насильственно осуществленный и насильственно действующий общественный строй насильственно устранить и создать строй новый, не знающий насилия? Будет ли человек, совершающий сегодня насильственное действие — покушение и экспроприацию, — миролюбивым братом завтра? Анархизм принципиально против любой насильственной деятельности; можно ли тогда убивать и экспроприровать, изгонять черта Вельзевулом? Поэтому теоретики анархизма стремятся доказать право на убийство. Однако они при этом не могут выйти за рамки старого правила «Око за око, зуб за зуб». Анархистская формула в своем общем виде гласит: «Все дозволено».

Но сами представители анархизма проводят различие между анархистским деянием и обычным преступлением. Э. Реклю осудил

покушение, совершенное Эмилем Анри^{488б} (1894 год), и даже Мост посчитал смерть императрицы Елизаветы бесполезной. Правда, сами анархисты выступают с угрозами по отношению друг к другу; к примеру, анархисты угрожали смертью Кропоткину и Реклю.

Довольно часто анархисты выступают против брака, моногамного брака, требуя свободного супружества и любви (своего рода коммунизм), однако это учение не является для социально-политического анархизма исключительно характерным.

Новая мораль, которая уничтожает государство и политику, по примеру Штирнера и Фейербаха, отрицает Бога. Атеизм понимается как сам собой разумеющийся — *ni Dieu ni maitre!*⁴⁸⁹ Это вытекает для анархистов из осознания сущности теократии. Анархистский атеизм не удовлетворяется только антимонархизмом, он приходит к отрицанию государства вообще. В крайнем случае он как солипсизм прокламирует самого себя в качестве Бога, в качестве царя.

Анархизм легко становится анархизмом анархизма — анархистское понимание свободы приводит Бакунина к прокламированию хаоса. Метафизика анархизма становится индетерминистской, чудо играет в анархистском хаосе свою старую роль, анархистские философы становятся поэтами, анархистские политики — утопистами.

Анархизм заметным образом связан с так называемым декадансом. Об этом свидетельствуют Ницше и такие поэты, как Тайад и др. Анархистские идеалы и средства, прежде всего — преступление, должны служить усталым душам, собственно, как возбуждающее лекарство*.

НВ. Кто лишь поверхностно ознакомился с этой литературой, не должен поддаваться декадентской напыщенности; к примеру, есть книжонка «Право грешить» (на обложке: титан несет на себе скалу); но содержание совершенно безобидно — провозглашается право противостоять старому строю.

§ 173

Для уяснения понятий необходимо подробнее остановиться на отношении анархизма к социализму.

Уже сравнение Бакунина с Марксом (§ 94) нам показало, что между анархизмом и социализмом имеется много точек соприкосновения; даже возникает сомнение, существует ли между ними

* В Брюсселе существовало анархистское «Cafe au tombeau»⁴⁹⁰: столы в форме гробов, посуда в виде черепов и урн и т. д.

такая резкая противоположность, как полагают Маркс и марксисты. Враждебность между анархизмом и марксизмом не должна вводить нас в заблуждение, часто даже самые близкие партии и направления являются злейшими врагами. Борьбу Маркса против Бакунина, Прудона и Штирнера, а также Либкнехта против Моста и т. д. нельзя считать без проверки доказательством принципиальной противоположности. Фактически она лишь в последние годы стала подчеркиваться марксистами столь решительно (исключение анархистов на съездах, съезды анархистов, направленные против социалистов).

История анархизма и социализма показывает, что обе системы вначале резко не разделялись; только после исключения Бакунина из Интернационала (1872 год) оба направления (социалистическо-марксистское и анархистско-бакунинское) расходятся; но вначале расхождение было больше между личностями, чем между принципами.

Хронологически Маркс и Штирнер развивались одновременно; можно также провести параллели и для более раннего периода (Годвин — Бабэф и т. д.). Несмотря на официальное исключение анархистов на Лондонском конгрессе Интернационала (1896 год), анархисты — не говоря уже о синдикалистах — и социалисты во Франции, Италии, России не разделялись в различных политических и профессиональных организациях; они сотрудничали, даже не вполне осознавая свое различие. Многие анархистские публицисты в последнее время пытаются затушевать различие между анархистами и социалистами; они признают, что в начале своего развития, когда анархизм больше пестовался философами и поэтами, он отличался от социализма, по крайней мере в вопросах организации и экономической политики; но сейчас различие исчезает, ибо анархисты, так же как и социалисты, организуют рабочие массы и сами их организации даже состоят из рабочих. Так, примерно, утверждают голландец Корнелиссен, итальянец Фабри и др. С этой стороны также признается, что анархизм раньше — а где-то и сегодня — шел и идет по неправильному пути, но проявляется стремление рассматривать его как направление, фракцию или секту социализма.

Вместе с тем и с социалистической стороны можно услышать голоса в пользу ослабления официального осуждения анархизма. Сама терминология указывает на внутреннюю связь анархизма и социализма. Долгое время названия «анархист», «социалист», «революционер» использовались попеременно; еще и теперь в употреблении социологов и политиков эти названия и понятия переходят друг в друга. Сами анархисты называют себя: революционными социалистами, революционными анархистами, анархо-коммуниста-

ми, либеритарными социалистами, «молодыми». Названия анархистских журналов звучат так: «Революционер», «Бедный Конрад», «Бедный сатана», «Познание» и т. д. Эти названия могли бы принять и социалисты.

В более подробном исследовании столь же тщательно надо было бы сравнить отдельные системы социализма с определенными системами анархизма и изучить историю их развития. Для наших целей достаточно сопоставить существующее понимание анархизма с пониманием социализма, как оно сформулировано в последнее время социал-демократией, то есть мы имеем в виду марксизм в его последней стадии развития.

Довольно однозначно с обеих сторон определяется основное различие. Анархизм является по преимуществу индивидуализмом, он более индивидуалистичен, чем социализм. Действительно, противоположность крайнего индивидуализма и социализма является самой важной.

Слово «социализм» первоначально употреблялось в социологическом смысле, выражая обобществление; это значение оно сохраняет и теперь наряду со своим более точным смыслом. Марксизм является ярко выраженным противником крайнего индивидуализма, особенно если он понимается субъективистски, солипсистски.

Метафизически солипсизм означает одно: «я» есть Бог, «я» есть господин и творец Вселенной — естественно, этот апофеоз «ячества» имеет свою границу в фактических возможностях, во власти, которая не является большой. Поэтому так тоскует Ницше по власти! Солипсист, если он, хотя бы отчасти, поразмыслит серьезно и если он хочет серьезно действовать, должен осознать свою слабость, то есть признать абсурдность своей гносеологической и метафизической изоляции.

Для этической и социальной оценок субъективизма, и прежде всего крайнего субъективизма — солипсизма, одни исследователи продолжают ссылаться на Штирнера и его абсолютный эгоизм как на образец, другие — как на отпугивающий пример. Допустим, что штирнеровское отождествление солипсизма и эгоизма правильно, но из этого не вытекает этическая оценка всякого субъективизма. Солипсист не должен быть обязательно эгоистом, и только эгоистом. Если мы рассмотрим учение Шопенгауэра, то, несмотря на свой солипсизм и нигилизм, он объявляет сострадание основной подлинной нравственности. Точно так же Ницше отнюдь не отрицал мораль, хотя проповедовал переоценку ценностей и принцип: «По ту сторону добра и зла», — сострадание и для него превращало сверхчеловека в человека.

Существует эгоизм — и эгоизм. Степень, качество эгоизма может быть очень различной. Эгоист и эгоистический субъективист, если он не является абсолютным солипсистом (а таких нет, собственно, не может быть), при всем своем абсолютизме, эгоизме и ощущении суверенности собственной личности, может признавать права других, он может быть, скажем, конституционалистом и даже парламентаристом.

Именно субъективистская немецкая философия так сильно подчеркивала значение этики. Все субъективисты являются завзятыми моралистами и проповедниками морали — Фихте, Шопенгауэр, Штирнер, Ницше. Это — знак, который не должен быть неправильно понят!

Как абсурден солипсизм и солипсистский индивидуализм, так же абсурден и крайний объективизм Маркса и Энгельса. Если слово «сознание» понимать психологически, то просто не существует массового и классового сознания, нет народного духа, *sensus communis*⁴⁹¹, общей воли и т. п.: есть взгляды классов и масс или, как еще можно сказать, так называемые коллективные суждения и воззрения, созданные в результате взаимодействия индивидов.

Я уже обращал внимание (§ 44) на то, что фихтевское «я» не было столь ужасным. Несмотря на это, солипсизму Фихте Шеллинг противопоставил свой природный пантеизм. Этот пантеизм у Гегеля стал историческим, у Маркса еще и социальным. Но социальный пантеизм психологически и логически абсурден. Общество не является единым организмом, нет единого социального сознания.

Маркс противопоставил свой крайний, социальный, объективизм крайности штирнеровского субъективизма и индивидуализма; однако Маркс, так же как и Штирнер, проповедовал эгоизм, отрицая этику, хотя и не с антиморальной, а с моральной точки зрения.

Как психологически, так и гносеологически и метафизически, как этически, так и социально мы отвергаем индивидуалистический солипсизм и социальный солонизм⁴⁹² (я прошу прощения у филологов за этот варваризм).

Для анархизма, как и для социализма, отношение индивида к обществу представляет собой основной вопрос. Что такое индивид? Что такое общество? Я и мир, особенно общество, субъект и объект, — это вопрос, на который философия со времени Юма и Канта пытается дать сознательный ответ.

Я — ты, мы — они? Мы — они: некоторые — многие, большинство — все?

Общество является своеобразной организацией организаций; так, мы имеем отдельные организации государства, церкви, школы,

организации национальную и экономическую, более мелкие организации — партийные, классовые и т. д. Общественное целое состоит из вовлеченных в общественную жизнь, организованных индивидов, поэтому проблема не гласит: *или* индивидум, *или* общество, а означает и должна означать лишь: *индивид* и *общество*. Нет индивида вне общества и нет общества вне индивида. Как абсурден крайний индивидуализм, индивидуализм, понятый солипсистски, так абсурден и крайний социализм, который в своем крайнем объективизме соломнистически отрицает индивида. Индивид не должен и не может быть принесен в жертву обществу, общество не должно быть и не может быть принесено в жертву индивиду.

Не индивидуализм и социализм, а солипсизм и соломнизм, конкретно Штирнер и Маркс, исключают друг друга; и оба не правы.

Я надеюсь, что это будут не пустые слова, если скажу, что индивидуализм как стремление к максимальному развитию и совершенствованию собственной личности в рамках общества оправдан и должен быть возможным и желательным в любой политической системе, то есть и в социалистической. В этом смысле мы принимаем индивидуализм и его стремление к свободе.

Многие индивидуалисты провозглашают с суверенной гордостью и презрением *odi profanum...*⁴⁹³ Публичность, общность, которую требует социализм, не затрагивает самого внутреннего, самого святого отдельной души, демократизм лишь требует, чтобы каждый работал в составе целого, вместе с целым и для целого, и не возражает против того, чтобы работа носила достаточно личностный характер. Демократия не ограничивает гениев, поэтов, писателей и художников.

Общество и обобществление в пространственном и временном отношении столь постоянны, что отдельный индивид сам не может присоединиться к обществу лишь на время и на пробу, он *volens* все время связан с общественным целым, договор *à la minute*⁴⁹⁴, как хотели бы его отдельные индивидуалисты, фактически невозможен. Одиночество и обособление, необходимые каждому отдельному индивиду для обретения духовной сосредоточенности, есть нечто иное, чем насильственная изоляция солипсиста, которая неминуемо ведет к метафизическому краху.

Как бы ни определял социализм понятие массы, оно связано с понятием организации, которое имеет для него практическое значение.

Социалистическая организация, как правило, мыслится очень централистской; хотя, в противовес требованию свободы, подчеркиваются равенство и братство, но требуется дисциплина; центра-

лизация без определенного принуждения, без единого авторитета почти невозможна. В противоположность этому анархисты подчеркивают свободу и различные формы федерации.

Социализм, в особенности марксизм, хочет приучить своих сторонников к порядку, порядок и свобода должны сосуществовать; анархисты же хотят прежде всего свободы, а порядок будто бы сам собой возникнет из нее.

Марксистский социализм является *ex thesi*⁴⁹⁵ рабочим социализмом, пролетарским — анархизм был пролетарским лишь у некоторых своих представителей, только в новейшее время он провозглашает себя представителем пролетариата. Он даже выступает против марксизма и социал-демократии как будто бы подлинный, демократический представитель пролетариата. Марксисты наклеили на него ярлык представителя люмпен-пролетариата.

Марксизм в большей степени, чем анархизм, является экономическим учением. Не только научная разработка экономики ведется со стороны социалистов гораздо более интенсивно, чем со стороны анархистов, — марксизм также в социальном и экономическом отношении более практичен, чем анархизм. Бакунин и Кропоткин — слабые экономисты. Последний, к примеру, не замечает, что свободные группы рабочих, которые он противопоставляет социалистической централизации более крупных общественных образований, в сущности, должны были привести к своего рода экономике среднего сословия, то есть являются чем угодно, только не более лучшей экономической системой.

Марксизм является категорическим коммунизмом. Бакунин, как и Прудон, был против коммунизма, отстаивая федеративный коллективизм. В настоящее время многие анархисты являются коммунистами, осуждая коллективизм, который, напротив, стал требованием многих социалистов (ревизионистов), видящих в нем смягченную форму первоначального коммунизма. Анархизм теперь явно разделяется на два направления — индивидуалистический и коммунистический анархизм.

Социализм также против государства. Согласно Марксу и Энгельсу, государственная диктатура пролетариата должна быть установлена с целью уничтожения государства; впрочем, марксизм становился все более политичным — в настоящее время парламентаризм является его сильнейшим оружием.

Социализм также против национализма; только в недавнее время он кое-где стал националистическим.

Социализм также революционен; им проповедуется классовая борьба и окончательная социальная революция; забастовка испол-

зуется как революционное средство, насаждается революционное сознание. Однако анархизм более революционен: он признает революцию во всех формах, и особенно индивидуальный терроризм, который социализм принципиально отвергает.

Марксисты ведут борьбу с анархизмом как с утопизмом в том смысле, что он считает окончательную социальную революцию уже возможной; не все предложенные анархистами средства они считают столь действенными, как это кажется анархистам. Первоначально и довольно долго Маркс и Энгельс также были утопистами; их ученики все больше переходят к эволюционистской тактике, ибо историческое развитие не подтвердило учения Маркса о непримиримой противоположности капиталистов (буржуазии) и пролетариата (теория краха, обнищания, кризисов). Анархисты, напротив, защищаются (не по-анархистски!) авторитетом Маркса.

Как философская система, марксизм со своим материализмом, позитивизмом и эволюционизмом принципиально не отличается от анархизма. Однако в марксизме более силен историцизм; анархизм менее историчен, более философичен; позитивистская научность также выступает в нем в менее программной форме.

Марксизм особенно характеризуется своим аморализмом, который совпадает с соломнизмом. Анархизм морален.

Лишь немногие анархисты принимают исторический материализм в его марксистской ортодоксальности. Поэтому анархистская философия истории, определение конечной цели иное, чем у Маркса. Классовая борьба, ее устранение для анархистов лишь шаг на пути к конечной цели, которая состоит в полном экономическом и духовном освобождении личности, выходящем за классовые цели, и создании такого общества, в котором не будет правительства.

В религиозном и метафизическом отношении оба направления атеистичны, материалистичны. Социализм определенно детерминистичен, анархизм скорее индетерминистичен. Проблема необходимости и свободы для обеих систем имеет большое значение.

§ 174

Если рассмотреть специально отношение самого Маркса к анархизму, то следует подчеркнуть, что оно изменялось. В первый период своего развития Маркс и Энгельс мыслили иначе, чем в поздний; особенно это касается различия в понимании революционизма.

Короче говоря, Маркс периода «Коммунистического манифеста» вплоть до I тома «Капитала» более анархичен, чем поздний Маркс. В этот период Маркс более решительно отрицает государство — мы встречаем резкие возражения против милитаризма, парламентаризма, патриотизма. В этот период Маркс очень революционен. Разумеется, можно спорить о том, является ли революционизм более сильным реально, если он выступает в более воодушевленной, эмоциональной форме, — фактом остается то, что Маркс в период 1848 года и еще долго после него ощущал себя человеком сорок восьмого года и везде проявлял эти свои ощущения. Маркс и Энгельс очень долго считали окончательную социальную революцию уже возможной — в глубине своих сердец они оставались этими утопистами до конца своих дней. В этом смысле я говорю, что Маркс вначале был более анархичен. Показательно, что еще в 1872 году, когда Маркс исключил Бакунина из Интернационала, его не пугало обозначение «анархист»*.

Если поэтому французские синдикалисты так охотно ссылаются на Маркса, то они в этом отношении совершенно правы — не только синдикалисты, но и многие ярко выраженные анархисты являются решительными марксистами.

Марксисты, во всяком случае, не могут принципиально выступать против анархистского революционизма; разногласия может вызывать лишь вопрос тактики и ее успешности в определенном месте и времени, как мы это видели, к примеру, во время русской революции.

Ревизионисты также по некоторым пунктам сближаются с анархизмом в результате того, что они отказываются от марксистского соломнизма, подчеркивают индивидуализм и субъективизм (назад к Канту) и противопоставляют крайнему историцизму значение этики. Поэтому кое-когда ревизионисты одобряют согласие с анархистами.

Однако благодаря тому, что ревизионисты подчеркивают политизм и смягчают революционизм в сторону реформизма, они оказываются в противоречии с анархизмом — правда, лишь с тем анархизмом, который проповедует насильственную революцию (Толстой, Такер, д-р Фридеберг и др. против насильственной революции!).

* *Marx*. Les prétendues (!) Scissions de l'Internationale 1872: «Tous les socialistes entendent par anarchie ceci: le but du mouvement prolétaire, l'abolition des classes, une fois atteint, le pouvoir de l'Etat, qui sert à maintenir la grande majorité productrice sous le joug d'une minorité exploitante peu nombreuse, disparaît et les fonctions gouvernementales se transforment en de simples fonctions administratives»⁴⁹⁶.

§ 175

После всего сказанного суть отношения анархизма и социализма я определил бы таким образом, что коммунистический анархизм есть одна из систем социализма. Индивидуалистический анархизм, прежде всего крайний, не является социалистическим. Индивидуалисты-анархисты согласны с марксистами в том, что (индивидуалистический!) анархизм и коммунизм представляют собой *contradictio in adjecto*⁴⁹⁷. Так считают, например, Такер и Плеханов. Они полагают, что Кропоткин вообще не является анархистом, ибо он требует обобществления средств производства. Это требование, как утверждает Плеханов, невозможно осуществить без определенного законодательного авторитета*.

Совершенно очевидно, что новый практический анархизм возник из социализма и, особенно, из марксизма.

Весьма примечательно то, что многие анархисты являются марксистами и были социал-демократами (к примеру, Сорель и др. синдикалисты). Поэтому для них социализм представляет собой переходную стадию анархизма, а анархизм — систему, разновидность и т. п. социализма.

Можно фактически констатировать разнообразные переходы практического анархизма к социализму и *vice versa*⁴⁹⁸, а также комбинации и синтез обеих систем.

Очень часто анархизм отличается от социализма как более радикальный и революционный. Само название не должно вводить в заблуждение. Если, к примеру, анархизм выступает против завышенной оценки парламентаризма со стороны социализма, то следует заметить, что и в рамках социализма осуждается такая переоценка. Там, где социализм приходит в упадок или находится в состоянии дезорганизации, легко возникает более радикальное, революционное направление социализма, — но также и там, где социализм еще недостаточно силен. И, наоборот, там, где социализм более революционен, он, со своей стороны, ослабляет позиции анархизма.

Это — не принципиальные различия, не говоря уже о том, что есть радикализм — и радикализм, революционизм — и революционизм. Часто радикализм слеп, и не всякая революция представляет собой шаг на пути к конечной цели. Преимущество марксистского

* Русский марксист Туган-Барановский следующим образом определяет отношение анархизма к социализму в своей классификации социалистических систем: 1) централистский, 2) федералистский, 3) корпоративный социализм, 4) анархизм.

социализма перед анархистским радикализмом состоит в том, что первый мыслит конечную цель философско-исторически и экономически в более научной форме и более серьезно относится к революции. Это не означает, что иногда отважный и слепой радикализм не может выбрать правильный момент для действия — отвага и осмотрительность всегда противостоят друг другу.

Наконец, следует еще раз подчеркнуть, что не только социализм, но и анархизм развивался и что последний в настоящее время является более социалистическим и коммунистическим, чем когда-либо. Системы анархизма по своему научному содержанию и обоснованию менее разработаны и более утопичны, чем социалистические.

В анархизме в теоретическом, этическом и политическом отношении слишком много сторонников отрицания и хаоса, особенно это относится к бакунизму, этому анархическому анархизму..

Социализм, прежде всего марксистский, в литературном и художественном отношении является принципиальным противником декаданса.

§ 176

Всем признается, что анархизм более распространен в романских странах, чем у немцев. Испания, Италия, Франция являются странами анархизма; в Германии, Англии и Америке отечественный анархизм менее распространен и менее революционен. Англия, Америка и, отчасти, Швейцария не боятся давать у себя приют иностранным анархистам. Имеет ли это территориальное различие и содержательные основания и какие, — будет показано позднее.

Всем признается также, что анархизм особенно распространен в России. Многие авторы, в том числе русские, объясняют русский анархизм тем, что славяне вообще, а русские в особенности, по природе являются анархистами. Под анархизмом эти авторы понимают прирожденную неспособность к государственности вообще, русским также (сами русские) отказывают в способности понимать правовые идеи. Некоторые авторы при этом больше имеют в виду прирожденную склонность к демократии и свободе.

Для подтверждения этого мнения указывают на Бакунина как на основателя новейшего анархизма, а также на Толстого.

Установим прежде всего факты. Я затрагивал эту тему уже при рассмотрении Древней Руси (§ 1, д). Если мы вспомним новейшие

социально-политические направления, то можно сказать, что славнофилы преуменьшали значение государства, — но на Западе это делают все те, кто пытается усилить церковь по отношению к государству. Белинский, еще больше — Герцен настроены революционно; Герцен некоторое время был ярко выраженным анархистом, но позднее стал более умеренным. Бакунин — решительный анархист, а еще больше — его последователь Нечаев. Анархизм Бакунина особенно революционен. Чернышевский и нигилисты революционны, еще более революционны принципиальные террористы-практики, но их нельзя считать анархистами, поскольку они осуществляют террор в качестве партийной тактики.

Михайловский вначале в теоретическом отношении был сторонником Прудона, то есть анархистом; Лавров менее анархичен.

Марксисты и социалисты-революционеры являются революционерами и террористами; отколовшиеся от них анархисты образуют различные направления. Причем только начиная с 1901 года анархизм в России получает значительное распространение. Наряду с Кропоткиным появляются другие теоретики анархии.

Наконец, остается Толстой и его этический анархизм.

Все вместе взятое свидетельствует о том, что Россия не более анархична, чем, к примеру, Франция или Италия. Не следует забывать, что Бакунин и Кропоткин учились у Прудона и других западных анархистов, что Штирнер, Ницше, Ибсен являются немцами, что англичане и американцы имеют своих Годвина и Такера. Новая Англия и Америка так же возникли в результате революции, как и новая Франция.

Говоря о России, мы не должны забывать либералов и западников, признающих государство (ср. суждения юриста и историка Градовского — § 72).

Русский анархизм, отрицающий государственность и проявляющий аполитизм, есть форма революционной борьбы против абсолютизма.

Царский абсолютизм наносит ущерб государству; тех, кто живет в эмиграции, он практически приучает к отрицанию государственности — иностранное, даже предоставляющее эмигрантам прибежище, государство остается чуждым им, не ощущается как государство и не признается. Абсолютизм принуждает бесправных граждан к аполитизму благодаря тому, что делает невозможной любую общественную деятельность и инициативу. Кроме того, особенно в сельской местности, в провинции, русское государство почти не ощущимо. Политическая жизнь концентрируется в больших городах на западе страны, на востоке, особенно в Сибири и Азии, существует

своего рода безгосударственность, практический официальный анархизм, который объясняется нехваткой государственных органов и вооруженных сил — армия дислоцирована на западе (против Европы). Само русское государство иное, чем западное, во многих местах ему не хватает необходимого числа чиновников.

Наконец, революционер живет в своем узком кругу, который становится для него образцом будущего общественного устройства. Недостаток связи вынуждает отдельные автономные организации к своего рода свободной федерации и к некоему *tacito consensus*⁴⁹⁹.

Эти конкретно существующие отношения объясняют, почему русская овца становится тигром, как мы это показали.

Слабость русской государственной церкви обуславливает так называемый этический, фактически антицерковный анархизм. Здесь следует назвать Толстого. Но и самых разных противников религии вообще — атеистов — следует квалифицировать как анархистов, поскольку именно в атеизме можно усматривать метафизические основы анархизма вообще.

В настоящее время анархизм вступил в контакт с религиозными, прежде всего мистическими, течениями; есть какой-то «мистический анархизм»^{*}.

^{*} Следует упомянуть о практических шагах религиозного и этического анархизма. Сюда относятся многочисленные колонии сторонников Толстого, существовавшие очень непродолжительное время. Интересна попытка, предпринятая в 1886 году группой интеллигентов в колонии Криница на Черном море. Основатели ее ставили своей целью развитие личности, исключая давление церковных, государственных и философских систем. Недавно опубликован отчет об этой попытке (уже во 2-м издании) одним из участников (*Василевский Г.* Интеллектуальная колония Криница. 1912), из которого видно, что попытка потерпела крах. Принцип неограниченной личности должен был отступить перед духом общины и общности. Колония распалась, но все же она просуществовала два десятилетия. (Криница есть, собственно, продолжение попытки, предпринятой ранее в Уфимской губернии.) Философские основы колонистов были очень туманны — Руссо, Толстой, чистое христианство.

Глава двадцать первая

ЛИБЕРАЛИЗМ

I

§ 177

Либерализм — историческое и философское течение, а также политическая система, возникающая из противостояния теократии. Характерно, что само название «либерализм» происходит из страны, породившей инквизицию⁵⁰⁰.

Как сила, выступающая против теократии, либерализм борется за секуляризацию церкви и всех институтов; вот почему в практическом плане он всегда ориентировался на поддержку расширяющей свое влияние государственной власти, хотя одновременно вел борьбу против государственного абсолютизма — против усиления государственной власти. Либерализм — это борьба против двух зол. При этом всемогущее государство считалось меньшим из зол, и потому либерализм поддерживает государство. Эта особая, двойственная, установка часто становилась для либералов роковой.

Либерализм представляет себя как рационализм: деизм, философия Просвещения и свободомыслие (Freethinking) — его сущность. Либерализм являлся попыткой опереться в литературном, и в первую очередь в публицистическом, плане на так называемый здравый смысл, выставив его в качестве общественного авторитета. Первым интерпретатором и систематизатором либерализма следует считать Локка, после него в XVIII веке Вольтер, вольтерьянцы и энциклопедисты представляли либерализм в области философии.

Церковь, точнее, церкви сами в значительной степени восприняли либерализм. Так, в протестантизме получила развитие рацио-

налистическая теология, со стороны католицизма это происходило в фебронизме⁵⁰¹, усилилось галликанство⁵⁰² и по указу папы в 1773 году был распущен орден иезуитов, что имело исключительно симптоматичное значение.

В этическом отношении либерализм XVIII века руководствовался идеалами гуманизма. Здесь мы можем вспомнить Руссо и Вольтера, Лессинга и Гердера, а также большинство писателей-беллетристов и философов-моралистов (Юм, Адам Смит и другие). Подобно Шиллеру, либерализм ориентирован на руссоистское понимание человека-христианина; гуманистический идеал трактовался весьма расширительно и был призван обеспечить этико-политическое единство всего человечества: от человека к человечеству!

В духе этого идеала либерализм ставит целью достижение свободы во всех областях жизни. Отсюда — его девизы: свобода убеждений, совести, мысли, слова; свобода обучения, науки, образования; свободная школа и пресса; торговля и промышленность; свободный контракт между работодателями и тружениками и так далее. Свобода рассматривается как возможность широчайшего проявления принципа индивидуальности, которая являет собой этически ответственную личность. Философское выражение либерального индивидуализма можно видеть в положении Канта о равном уважении к собственной индивидуальности и к индивидуальности других и в его максиме, что мы никогда не должны рассматривать это другое человеческое существо как средство для достижения наших целей.

Выступая против церкви и теологии, либерализм, как заявляет большинство его представителей, отвергает аскетический идеал, стремится быть утилитарным и гедонистическим.

В области юриспруденции он воспринял и развил старую доктрину естественного права в духе просвещения и гуманизма.

Политическим следствием идеологии либерализма было признание прав человека и суверенитета народа как основоположений государственной власти; конституционализм и парламентаризм — правление большинства — представлялись еще одним неизбежным результатом установления власти народа через систему всеобщего избирательного права. Одновременно с ограничением абсолютизма ограничивалась власть духовенства и аристократии. Характерным в этом отношении является факт, что современная, письменно закреплённая, демократическая конституция возникла в подражание устным соглашениям, обеспечивающим религиозную свободу (в американских колониях).

Абсолютизм был также ослаблен доктриной разделения властей. Сами монархи выражали свою приверженность либеральным идеям

(так называемый просвещенный деспотизм Иосифа II, Фридриха Великого, Екатерины II). Именно во Франции монархия вынуждена была признать конституционализм, а после революции и в не менее абсолютистской Пруссии Штейн и Гарденберг провели либеральные реформы.

Либерализм логически вел к демократии. Аббат Сийес предсказывал великое будущее третьему сословию — буржуазии. Она-то и совершила революцию, чтобы перестроить общественные институты до самого основания. Католическая церковь была устранена из муниципалитетов (но не из парламента!); духовенство секуляризировано; дворяне лишились своих привилегий; государство и церковь были демократизированы; вводилась республиканская форма правления.

Восстания 1830 и 1848 годов стали продолжением Великой революции.

«Свобода, равенство и братство» — вот великий лозунг демократической революции.

В XVIII веке начало формироваться историческое понимание. Философия истории явилась выражением нового взгляда на историю (= эволюцию) и общество. Была с энтузиазмом принята идея прогресса, и во имя ее выдвигались требования преобразования и низвержения старого общественного строя. Кондорсе пишет в заточении, перед гильотиной, вдохновенную оду прогрессу человеческого духа — социалисты подхватили его революционные идеи.

Государство в это время начинало рассматриваться как защитник и страж собственности, свободная конкуренция оценивалась как наиболее подходящая движущая сила экономической жизни. Адам Смит дополнил гуманистический идеал своей политической экономией как доктриной последовательного эгоизма и гедонизма.

*Laissez faire*⁵⁰³ — таков теперь ведущий социополитический принцип (*be quiet*)⁵⁰⁴ — интерпретирует это правило еще более радикальный Бентам. Хотя Бентам и его друг Джон Стюарт Милль должны были признать, что потребностям четвертого сословия надо-таки уделять должное внимание, однако не могли себе представить, чтобы рабочие сами были способны и умели быть лидерами; согласно их представлениям, естественными лидерами рабочего класса являются их буржуазные работодатели!

Либеральная буржуазия осуществила важные социальные реформы. Крепостничество было устранено, крестьянин стал самостоятельным, ремесленники освободились от цеховой замкнутости, жесткое давление патриархальной системы на женщин и детей ослабло. И в этом либерализм является предшественником социализма.

И все же именно в социальных областях политическая ограниченность практического либерализма проявилась наиболее ярко. Демократизирующаяся буржуазия в эпоху революции предала смерти проповедников и борцов за передовые идеи, пытавшихся установить экономическое равенство и демократию, коммунизм. Хотя Руссо, Мелье, Морелли, Мабли, другие писатели и отрицали частную собственность и имущественное неравенство, — республика провозгласила принцип частной собственности неприкосновенным, точно так же, как абсолютизм признавал неприкосновенным принцип монархии. Была даже введена смертная казнь за посягательство на частную собственность!

§ 178

Революция сменилась реставрацией, и так называемый романтизм характеризуется обострением религиозных чувств, и прежде всего возвратом к католицизму. Наполеон заключил конкордат с Пием VII; инквизиция вновь установилась в Испании, был повторно учрежден орден иезуитов; Александр I, Франц I и Фридрих Вильгельм III вступили в Священный союз — орудие божественного провидения; в Англии католики добиваются свободы вероисповедания.

Претерпел внутренние изменения и либерализм. В философской области либерализм начал поддерживать позитивизм — эту специфическую *mixta composita* элементов прогресса и реакции. Либералы привнесли в позитивизм доктрину эволюции.

Позитивизм с присущим ему историцизмом и релятивизмом дал либерализму оружие против каких-либо радикальных крайностей как слева, так и справа. Более четко выделилась идея прогресса, а терпимость, защищавшаяся Локком, теперь распространялась на область идей и направлений, с которыми ранее либерализм боролся.

Таким образом, либерализм все более и более превращался в систему полумер.

Школа юристов, не признававшая революционных изменений, противопоставляла историческое право естественному, а революции — принцип легитимизма. Согласно этой школе, свобода должна возникнуть из порядка. Лозунги равенства *sans phrase* исчезли, а в некоторых случаях для оправдания смены воззрений выдвигались научные доводы и даже естествоведческие аргументы в духе Дарвина.

Реакционеры типа Меттерниха и Николая I перед событиями 1848 года считали термин «либерализм» синонимом термина «революция».

Ранее побежденная, а в некоторых местах даже полностью, церковь с ее учением возродилась теперь снова под прикрытием лозунга веротерпимости в качестве главной противницы радикальной демократии. Туманное, двусмысленное учение о том, что религия является частным делом каждого, охотно провозглашается либеральным. Старый либерализм надеялся утвердить принципы естественной религии, новый либерализм больше не касался религии в принципиальном плане, удовлетворившись политической целью отделения церкви от государства или, в соответствии с формулой Кавура, свободой церкви в свободном государстве. Философские системы (в первую очередь материализм), решительно выступившие после 1848 года против контрреволюционной реакции, были приняты только наиболее радикальным крылом либералов. Но материализм стал официальной философией крепнувшего социализма.

Для поворота либерализма вправо характерно отношение евреев к официальной церкви. Поскольку евреи испытывали угнетение, вполне естественно, что они должны были бы проявлять склонность к либерализму, а многие из них стали даже социалистами, но еврей-капиталисты служат не только государству, но также и официальной церкви.

Тем не менее процесс секуляризации нельзя было остановить. Восстановленная республика во Франции выступила против Рима (*le cléricalisme, c'est l'ennemi*)⁵⁰⁵; развернулся «культуркампф»⁵⁰⁶ в Германии; *polens volens* и Австрия должна была укрепляться посредством либерального законодательства и введения конституции. Протестантская теология формирует разнообразные либеральные направления, из которых наиболее характерным было историческое. И в католической церкви проявились тенденции к дальнейшей либерализации, нашедшей выражение в современном модернистском движении. Но в то же самое время усиливалось папство. Оно даже выступило с некоторыми новыми догмами, такими, например, как догмат о папской непогрешимости.

Неудивительно, что основатель позитивизма обратился к фетишизму, а Штраус, автор «Жизни Иисуса», книги, которая стала наиболее радикальным манифестом левогегельянцев перед 1848 годом, в начале семидесятых годов слепил для либералов «старую и новую веру»⁵⁰⁷, своего рода катехизис либеральной теологии и религии. Штраус — типичный представитель новой буржуазии. Впрочем, путь ему подготовлял уже Бенжамен Констан. Этот неутомимый те-

оретик либерализма 30 лет работал над книгой о религии и в конце концов признал, что либерализм не является адекватной позицией и что лишь религия может обеспечить прочные основания социальной жизни. Однако у него не было другой религии, чем религия его Адольфа — сентиментальная амальгама Руссо и Якоби, Канта и шотландской философии⁵⁰⁸. Далее, Констан настаивал на том, что философия не способна заменить религию, поскольку в ней нет места вере и в силу этого она никогда не может быть воспринята народом. Да, да, народу нужна религия! И даже Вольтер желал, чтобы она была у его портного⁵⁰⁹. Даже Локк, страстный защитник веротерпимости, готов был предавать смертной казни атеистов ради сохранения общественного порядка. Констан следовал за Локком, но придал его точке зрения более либеральную форму.

После 1848 года либерализм все в большей мере стремился быть способным к правлению, правящим, — в то время как к старому либерализму применимы слова Сийеса: «*Le roi régne, mais ne gouverne pas*»⁵¹⁰, новый либерализм руководствовался изречением Наполеона, что монарх — это не просто «*cochon a l'engrais*»⁵¹¹. Бисмарково кредо антипарламентаризма, прусская и австрийская конституционная практика теперь в большем почете, чем английский парламентаризм. Теория государства как ночного сторожа была либералами отброшена, так как они теперь приглашались в правительство и во властные органы. Они поддерживали расширение государственной власти, отказывались от присущих им ранее радикального антимилитаризма и демократизма, защищали политическую централизацию вопреки прежним либеральным стремлениям к автономии и самоуправлению.

Либерализм тем самым приходит к апофеозу государственности. Он верит в государство, как в Бога, ибо конституционализм трактовался либералами в духе поклонения этому мирскому Богу. Один из либералов, к тому же еще американский республиканец и преподаватель государственного права, — Бёрджесс, опираясь на старую английскую максиму: «*The king can do no wrong*»⁵¹², со всей серьезностью провозглашает, что и государство является непогрешимым! *Nota bene* государство, а не президент, государство как принцип, государство как институт, государство как либеральное божество.

Либералы, с такой радостью предающиеся промышленной деятельности, безоговорочно приветствуют империализм, умеют с ним договариваться, хотя порой, вторя Канту, произносят еще *plaidoyer*⁵¹³ в пользу вечного мира.

Эволюцию либеральной буржуазии легче понять, когда мы вспомним, что рабочий класс, как четвертое сословие, уже начал

освободиться от либерализма и становиться на сторону социализма, в первую очередь марксистского социализма. Народные массы оказались для либерализма потерянными. Возникают современный капитализм и плутократия. Парвеню из числа плутократов пользуются приязнью со стороны старых классов; современные фондовые биржи и семейство Ротшильдов заменили династии еврейских финансистов старого закала. Государство стало промышленным. Капиталист уже не просто предприниматель, дирижер или организатор труда; он теперь богатый человек, часто исключительно богатый, так что пропасть между богатством и бедностью расширяется; служение золотому тельцу все в большей степени становится подлинной религией буржуазии и тех, кто обладает политической властью. Милитаризм превращается в прибыльную экономическую систему обогащения; покровительственные пошлины, высокие сельскохозяйственные тарифы способствуют примирению между соперничающими и враждебными двояродными братьями — промышленниками больших городов и юнкерами-аграриями. Разумеется, вопрос покровительственных тарифов не играет принципиальной роли; вплоть до 1870 года, когда большие сельскохозяйственные поместья все еще работали на экспорт, немецкие консерваторы были поборниками свободной торговли, теперь же они стали протекционистами. Точно так же относятся к протекционизму и либералы — только внутри национальных границ они настаивают на свободной конкуренции как на принципе, на свободной конкуренции с трудящимися классами.

Китайский писатель Гу Чжунмин в книге «Защита Китая от европейских идей» весьма близок к истине: «Европейский либерализм восемнадцатого века обладал культурой, современный либерализм утратил культуру. Либералы прошлого читали книги и понимали идеи, современные либералы ничего не читают, кроме газет, и используют великие либеральные лозунги прошлого как словесный обман и как прикрытие своих эгоистических интересов. Либералы восемнадцатого века боролись за право и справедливость, псевдолибералы наших дней борются за личные преимущества и торговые привилегии. Либерализм прошлого ратовал за дело человечества, псевдолиберализм настоящего пытается обеспечить инвестиционные интересы капиталистов и финансистов».

Такой либерализм представляет собой боевую колонну аристократии и плутократии, либералы без колебаний голосуют за репрессивные законы против социалистических рабочих. Старые лозунги свободы, равенства и братства тем самым достались социальной демократии.

В национальном отношении старый либерализм был действительно либеральным, космополитическим по своим устремлениям. Однако, когда национальные меньшинства в исторически сложившемся многоязычном государстве начали набирать силу, опираясь на либеральный конституционализм и парламентаризм, когда в устах народов начало звучать требование национального суверенитета, когда национальные идеи обрели демократический и антигосударственный характер, — либерализм качнулся в сторону поддержки государства, повсеместно проповедующего официальную доктрину патриотизма. Меттерниховская реакция вела к подавлению национальностей в Австрии и Германии; после 1848 года и либералы пошли по стопам Меттерниха, более того, они даже сделали попытку провести насильственную денационализацию*. Либеральные капиталисты сумели в экономическом плане использовать политический шовинизм. Предоставим еще раз слово китайскому автору, которого мы уже цитировали (он рассказывает о либеральном карьеристе, предавшем свою либеральную партию и вступившем в сговор с реакцией): «Когда Кан Ювэй вынужден был бежать, а его сторонники заплатились за свои взгляды жизнью, Дуань Фан несколько не колебался и, с бесцеремонной дерзостью находчивой молодости совершив крутой поворот, ухватился за спасительную соломинку негодяев — патриотизм. Сразу же после того, как Кан Ювэй пал и императрица-вдова взяла в свои руки бразды правления, он сложил патриотическую песню в народном стиле, в которой превозносил до небес императрицу-вдову и ее славное правительство. Так он уберек себя от опасных последствий своего союза с Кан Ювэем».

Либералы со светлыми головами уже утратили какие-либо иллюзии, видя упадок либерализма.

В интеллектуальном плане либерализм становится опасной системой дилетантства. В этическом плане он слишком часто безответственен и прямо анархичен, выступая против авторитета церкви и государства.

В политическом плане либерализм все в большей мере раскалывается на различные партии, и поэтому в ходе парламентской борь-

* Национальная идея уже была изложена в § 59. Мы показали, что национальные программы по-разному формулировались в разных странах и по-разному обосновывали национальные ценности. Например, в 1848 году австрийские немцы были менее националистичны, чем немцы в собственной Германии. Время от времени меняли свои взгляды и отдельные авторы: так, перед 1848 годом Руге не менее страстно выступал против национализма, чем Маркс, и т. п.

бы он слабее как социал-демократии с ее сплоченной массой, так и правительственной реакции. Поскольку конкретная его программа несостоятельна, либерализм все в большей степени цепляется за формальные принципы. Либеральные партии теряют независимость и инициативу. Культурное и экономическое воздействие либерализма становится все более негативным; прежняя его устремленность к свободе подменяется политической умеренностью, готовой принять за свободу мало-мальски терпимую несвободу. Все более беззубо трактуется поздним либерализмом его же принцип веротерпимости, который первоначально являлся лозунгом борьбы против теократического гнета.

Тем самым либерализм являет собой кодекс полумер, постоянный компромисс как в теории, так и на практике. «Когда я слышу разговоры о либеральных идеях, я удивляюсь, как люди любят тешить себя пустыми звуками; идея сама по себе не должна быть либеральной. Пусть она будет сильной, дельной, самостоятельной, выполняя Божье приказание служить творческим импульсом; еще менее может быть либеральным понятие, у него совсем иное предназначение. Но где следует искать либеральность, так это в убеждениях, а убеждение — это живая душа человека» (Гете)⁵¹⁴.

«Sola inconstantia constans»⁵¹⁵ — написал в записную книжку Констану его противник Луазон. Либерализм уже не может удовлетворить сильные натуры, а его серость на сером, если вспомнить критику Лагарда, действует отталкивающе.

В историческом аспекте половинчатость либерализма, его блестящая неопределенность — характерная черта переходного периода. Этим можно объяснить длительность его существования, его изменчивость, его способность к приспособлению.

§ 179

Католические политики упрекают либерализм, что он-де является отпрыском протестантизма и в то же время родителем социализма и анархизма. Идентичные обвинения выдвигались ими и против современной философии.

В этих суждениях есть большая доля истины. Ведь действительно либерализм сформировался в Англии, а затем под английским и американским влиянием — во Франции. Либеральный политический режим был пересажен из Англии и Америки в континентальную Европу.

Либерализм по-разному окрашен в различных странах и у разных народов: английский, американский, немецкий, французский, итальянский, испанский и так далее.

Бесспорна связь либерализма, то есть первоначальных его принципов, с анархизмом и социализмом.

«Умер и погребен» (Бугле, 1902) — слышим мы о либерализме во Франции; такого же рода диагнозы оглашаются в Англии, Германии — повсюду. Именно поэтому в последние годы перед войной в рядах самих либералов наблюдаются попытки критически осмыслить состояние либерализма, ведущие к убеждению, что он должен вернуться к своему демократическому прошлому и продолжить прежнюю борьбу за свободу. Либералы должны перестать бояться свободы. «The only cure for liberty is more liberty» (Маколей)⁵¹⁶. Так, в Германии во имя этого демократического ренессанса выдвигаются разные проекты. Науман возлагал еще надежды на союз между демократией и императором. Более весомым является требование, чтобы либералы объединили свои силы с социальной демократией.

Видимо, не нашлось более точной формулы этого альянса; однако опыт свидетельствует, что либерализм и социальная демократия время от времени уже «действуют рука об руку», как этого хотели Луйо Брентано, а еще ранее — Барт, Моммзен и другие.

Со стороны социал-демократического лагеря движение в этом же направлении осуществляется ревизионистами (в журнале «Sozialistische Monatshefte»⁵¹⁷ и других изданиях). При этом они обращают внимание на увеличивающееся число представителей так называемого нового среднего класса, что открывает невиданные практические возможности в установлении сотрудничества между социальными демократами и либералами.

Вряд ли необходимо подчеркивать политическое значение такого сотрудничества обеих партий для Германии и всего мира в целом. Важность этого самоочевидна с учетом численного роста немецкой социал-демократии. Во Франции, Италии и даже Англии ход политического развития сблизил либералов со сторонниками социализма.

Рассматривая планы сотрудничества либералов и социал-демократов, мы не должны забывать, что, со своей стороны, марксизм и социализм также претерпевают теоретические и политические изменения и в определенном смысле либерализируются, если правильно трактовать это слово. Между тем марксисты, а именно ортодоксальные марксисты, видят в либерализме только близнеца анархизма, предавая его анафеме. Эта отрицательная оценка имеет еще большее значение, если учесть, что либеральные противники марксизма (например, Диль) также признают ее.

Впрочем, следует подчеркнуть, что, ставя вопрос о возможном возрождении либерализма, я не имею в виду отношение либерализма к марксизму, а предполагаю социализацию и демократизацию либерализма.

II § 180

«**Л**иберализм составляет последнюю религию, и его церковь не другого мира, а этого, его теодицея — политическое учение; он стоит на земле и не имеет мистических примирений, ему надобно мириться на самом деле. Торжествующий и потом побитый либерализм раскрыл разрыв во всей наготе; болезненное сознание этого выражается иронией современного человека, его скептицизмом, которым он метет осколки разбитых кумиров»⁵¹⁸. Такая характеристика была дана либерализму Герценом в 1852 году, когда он весь был во власти отчаяния вследствие поражения революции. То же самое настроение привело его к убеждению, что либерализм так и не сможет найти себе места в России и что он совершенно чужд русской натуре. (Смотри уже цитировавшийся ответ Мишле, 1851 год.)

Герцен ошибался, поскольку либерализм находил для себя почву в России еще со времен Петра [I]. Екатерина II после Петра также отдавала должное либеральным идеям, хотя бы потому, что она стояла в переписке с носителями философских идей Вольтером и Дидро, — правда, ее правление было куда менее либеральным. Вольтер, Руссо и Дидро находили многочисленных и страстных читателей и почитателей в Петербурге, так что французское Просвещение усилило немецкое Просвещение, занесенное в Россию Петром [I] и его последователями. Мы находим в Петербурге и в Москве философское свободомыслие и скептицизм XVIII века, равно как и рационализм и гуманистическую философию Просвещения; все это направляло острие своей критики против крепостничества, пробуждало мысли о политической свободе и реформах. Наряду с вольтерьянцами здесь были также либералы религиозного толка (Радищев и «вольные каменщики»), а также такие либералы, которые выступали против падения нравов в Европе. Французский либерализм с присущими ему индивидуализмом и устремленностью к свободе полностью увлек российское общество; здесь вновь и вновь выдвигались конституционные, демократические и даже республиканские

программы. И Александр I в не меньшей мере, чем Екатерина, выражал определенное сочувствие республиканскому идеалу.

Но ужасы революции и революционного террора вызвали реставрацию в Европе и реакцию в Петербурге (о России того времени нельзя говорить); тем не менее культурные люди, занимающие здесь влиятельные посты, все еще сохраняли честное убеждение в возможности либеральных реформ даже в России, а некоторые из них попытались и реализовать свои идеалы (Сперанский). Александр I стал сооснователем Священного союза; войны против Наполеона усилили убеждение в благотворности прежнего режима; реакция стала патриотической и националистической. Возникло романтическое движение с его поисками убежища в прошлом, оно проявилось также и в России. Глашатаем этой романтики и реакции можно считать историка Карамзина, который был в свое время приверженцем просвещенной Европы.

Но подавить либеральные устремления оказалось невозможным. Преследования служили лишь побуждением к более энергичному сопротивлению. Идеи, особенно идеи обоснованные, нельзя выкорчевать посредством репрессий. Бенжамен Констан и ему подобные писатели находили своих читателей и в России. Либерализм, процветавший в тайных обществах, решился на революцию по французскому образцу (декабристы) и верил даже в возможность российской республики (Пестель).

В годы царствования Николая I националистическая и патриотическая реакция нарастала — теократия со своей программой православия, самодержавия и народности снова укрепилась и законодательно, и административно.

И все же реакция при Николае не привела к действительному искоренению либерализма. С резким отрицанием теократии выступил Чаадаев. Хотя появляется влиятельное консервативное историко-философское славянофильское течение; но оно лишь побудило своих противников — западников удвоить усилия в распространении взглядов европейского либерализма. Для Белинского понятие «либерал» было равнозначно понятию «человек». Либеральное политическое течение того времени находило выражение не только в художественных произведениях и литературной критике, но и в публицистике и журналистике (Полевой). За рубежом идеи декабристов пропагандировали Н. Тургенев и Герцен — организованная эмиграция сумела освободиться от оков цензуры.

Царствование Николая [I] — время расцвета новой русской литературы. Великие писатели этой эпохи — Пушкин, Гоголь, Тургенев, Гончаров и другие — были либералами. Все они считали необ-

ходимым поддерживать индивидуалистическую устремленность к свободе даже в том случае, когда некоторые из них не могли избавиться от консервативных привычек в своем мышлении. Новое искусство вообще, не только художественная литература, уже не могло и не может оставаться консервативным и теократическим. В этом — отрадный и значительный факт влияния Французской революции.

Экономическое развитие также должно было встать на либеральный путь. Более интенсивное и эффективное производство в самодержавном государстве помещиков, купцов и крестьян могло быть достигнуто только при опоре на научные методы, и особенно при разумном применении достижений естественных наук. Более того, получили признание и воплощались в практической деятельности принципы Адама Смита. Все в большей мере сознавалась необходимость освобождения крестьянства для преодоления неэффективности рабского труда. Либерализм получил поддержку со стороны немецкой философии, и в первую очередь идей Гегеля. Легогегельянцы (Фейербах), позитивизм, материализм и французские социалисты привели в конце сороковых годов часть либералов к социализму. Из представителей этого, более радикального, течения первыми жертвами реакциями стали петрашевцы. Социализм и анархизм порождают революционные чувства, их проводниками в России и в эмиграции были Герцен и Бакунин. Социализм и бакунинский анархизм с этого времени господствуют над умами молодежи.

Либерализм отличается от социализма и анархизма и программно, и персонально: Герцен и Бакунин расходятся не только со славянофилами, но также и с Грановским.

Освобождение крестьянства и другие, ставшие тем самым необходимыми, реформы означали решительную победу либерализма. Это был уже не первый пример того, как абсолютизм становился на путь реформ. Со времен Петра бюрократия *polens volens* признавала либерализм на практике; как и везде, она была побуждаема задачами администрирования и собственными интересами. Это правильно поняли такие реакционеры, как Катков.

Естественно, что реформы усилили радикализм. После 1861 года социально-политическая оппозиция начала организовывать тайные общества, на радикальные круги России произвело свое действие и восстание 1863 года в Польше.

Реакция сопротивляется, и многие из либералов меняют ориентацию. Приверженец английского конституционализма Катков начал кампанию против Герцена. Атаковал его и типичный представи-

тель умеренного либерализма Чичерин. Правда, Герцен находит защитников и среди умеренных либералов (Кавелин).

Покушение [на жизнь Александра II] в 1866 году усилило реакцию. Такие либералы, как Некрасов, приносят теперь реакции свое «*sacrificio del intelletto*»⁵¹⁹ (надо, правда, сказать, что Некрасов всегда был себе на уме), но оппозиция не поддавалась устрашению. В обществе произошел раскол между либеральными «отцами» и революционными «детьми»; либералы в не меньшей степени, чем консерваторы и революционеры, вовлекались в анализ «нигилизма». Лидером этих либералов стал Тургенев, выразитель идей либерального гамлетизма. Он бы и рад был напоминать молодежи об осторожности, но слишком сильно восхищался смелой террористкой.

И до и после 1861 года аристократия и дворянство продолжали оставаться массовой опорой либералов, но разночинцев становится все больше. Росли города, происходили экономические перемены, увеличивалась численность капиталистической буржуазии и plutократии. Хотя богатый буржуа всегда стремился к покою, но в то же время ему нравилось строить из себя барина*. Если радикалы всех оттенков ничуть не меньше презирали буржуа, чем аристократы, это вполне объяснимо — ведь радикалы из аристократических кругов все еще продолжали пополнять ряды лидеров, и в первую очередь выразителей этой идеологии.

Общественная деятельность либералов протекала в основном в земствах, которые и послужили школой политического самоуправления. В рамках земства мелкая буржуазия, купцы, интеллигенты находят поле деятельности наряду с помещиками.

Революционная оппозиция развернула агитацию и подпольную деятельность при полупассивной, полуактивной поддержке либерализма. Правительство уже было готово пойти на некоторые уступки (Лорис-Меликов), но смерть Александра II приводит к возвышению Каткова и Победоносцева. Новая волна реакции поначалу не запугала либералов, в первую очередь в земствах. Но впоследствии и Драгоманов, защитник интересов либералов-конституционалистов, торжественно заявивший о неприемлемости цареубийства, и его единомышленники в той же мере, что и революционеры, вынуждены были искать убежище за границей.

Чернышевский, представитель радикального и демократического направления, сменился более умеренным Михайловским, осуще-

* Ярким выразителем интересов промышленной plutократии стал знаменитый химик Д. И. Менделеев. Он был не только оппонентом коммунизма, но и считал ненужным конституционализм.

ствлявшим контакт между либерализмом и радикализмом; Лавров, хотя и был изгнанником и стоял на более радикальных позициях по сравнению с Михайловским, тоже не смог воспрепятствовать росту либерализма.

После смерти Александра II реакция жаждет мести; Катков, Победоносцев становятся выразителями этих настроений, Леонтьев выступает как главный оппонент либерализма.

В 1883 году организовалась [русская] социал-демократическая группа⁵²⁰; политическая активность либерализма ослабевала именно в той мере, в какой деятельность революционеров ограничивалась реакцией.

В середине девяностых годов позиции либералов усилились в ходе столкновений между марксистами и народниками; *nota bene*, благодаря тому что либералы в главных вопросах стоят на стороне марксистов. Впрочем, дискуссии внесли оживление в деятельность всех партий. Прежде всего речь шла об отношении к либералам социал-демократии и революционного движения в целом. Практическое взаимопонимание и совместная политическая работа были достигнуты в «Союзе Освобождения»⁵²¹. А затем пришла долгожданная революция масс. Рабочий класс и его радикальные лидеры при поддержке либералов добились принятия конституции.

§ 181

Видимо, достаточно будет этого краткого исторического обзора, так как история либерализма представлена нами в историческом очерке, где мы говорили о важнейших фактах, характеризующих русский либерализм.

Но может возникнуть вопрос, почему не рассмотрен особо ни один из представителей либерализма, как мы проанализировали фигуру Кропоткина применительно к анархизму. Ответ на этот вопрос таков: либерализм столь многообразен, что нам пришлось бы проанализировать деятельность слишком многих его представителей. Большинство проповедников либерализма связаны с различными областями специальных наук (историки, политэкономы, юристы и т. д.), которые не являются предметом нашего исследования. Что же касается социально-политической характеристики русского либерализма, то она была представлена, хотя и кратко.

Русский либерализм, подобно европейскому, прошел две достаточно четкие стадии развития, и либерализм последней стадии —

после смерти Александра II — наделен теми же недостатками и теми же преимуществами, что и европейский либерализм. Бросаются в глаза половинчатость, нерешительность, боязнь политической инициативы. Эта половинчатость проявилась в том, что по многим важным и сверхважным вопросам взгляды либералов разделились; например, Чичерин выступал за естественное право, Муромцев (председатель Первой [Государственной] думы) — за историческое право. Столь же различны взгляды либералов по религиозным и другим вопросам.

Русский либерал не полагался на самого себя, на народ, а обращался к верхам. Чичерин, подобно Науману в Германии, надеялся на установление демократической монархии; но Науман уже отождествлял народ с социал-демократией и из нее выводил социальную монархию. Чичерин же хотел низвергнуть власть аристократии с помощью народных масс, ведомых монархом. Царь должен низвергнуть собственную аристократию! Чернышевский в этом смысле был намного прозорливее Чичерина (см. § 102).

Либерал, будучи сторонником полумер, всегда непоследователен, останавливается на середине пути.

«Дети» поэтому не могли ощущать особого расположения к своим «отцам». Обломовщина представлялась им результатом либерализма, а своих либеральных «отцов» они считали «лишними людьми». Писарев сравнивал либерала с коровой, которая желает играть роль кавалерийской лошади. Консервативные же оппоненты, со своей стороны, смотрели на либералов с презрением. Достоевский представлял своего дьявола в виде буржуазного либерала.

В качестве своего оправдания либерализм мог бы указать на длительное влияние царского абсолютизма, который насильственно отрывал человека от общественной деятельности и обрекал его на беспечную лень.

Иные же хотели бы видеть в либерализме проявление врожденной русской беспечности и лени.

Революция 1905 года и участие в деятельности [Государственной] думы побудили все политические партии, особенно либералов, пересмотреть принципы, на которых строились их программы. На первом месте тут стояло отношение либералов к социалистам и радикальным революционерам. Еще до революции 1905 года в либеральном лагере особое внимание уделялось отношениям к государству и проблеме революции. Дискуссии между марксистами и социалистами-революционерами на этот счет, а также практические попытки объединения в рамках «Союза Освобождения» (Струве) и личное желание прояснить свои взгляды на кризисное состояние

дел в России побудили Милюкова заняться этим вопросом. Милюков, ставший позднее интеллектуальным лидером кадетов, имеет богатый опыт политической деятельности; как историк и философ истории, он призван высказать свое мнение по такого рода предметам.

Идея Милюкова заключается в следующем: роль либерализма — посредничество между революцией и правительственными кругами; либеральная оппозиция особо пригодна для выполнения этой роли, поскольку представляет собой оппозицию и в то же время не является революционной*. Не далее как в 1909 году на банкете, данном лордом-мэром Лондона в честь русской делегации, Милюков снова повторил слова о том, что, до тех пор пока в России будет существовать законодательный орган для контроля за бюджетом, оппозицию здесь можно считать «оппозицией его величества», а не его величеству. После покушения на жизнь Столыпина (15 сентября 1911 года) печатный орган Милюкова⁵²² торжественно заявил, что партия конституционных демократов осуждает кровавые политические преступления и признает только нормальное политическое развитие.

Либерализм тем самым признает государство и выражает готовность к прямому позитивному сотрудничеству в целях его усиления, в том числе и в качестве правящей партии. Такая поддержка авторитета государства в политике кадетов, вероятно, вызвана анархизмом, разъедающим и социал-демократию. Какую-то роль тут, возможно, играет и либеральная вера в действенность государственного механизма (надо вспомнить мнение Градовского о западниках, § 72).

В Германии нередко звучат голоса либералов, выступающих за сотрудничество либералов с социал-демократами, но следует иметь в виду, что отношения между партиями в России, равно как и обстановка в стране в целом, коренным образом отличаются от этих отношений и обстановки в Германии, а также во Франции и в Англии. Русская социальная демократия до сих пор не едина в решении вопроса о том, следует ли ей, подобно немецкой, видеть в парламенте свое главное оружие. Это в еще большей мере касается социалистов-революционеров, не говоря уже об анархистах. Расхождения между легальной и нелегальной политической оппозицией очень велики, и нелегальным партиям весьма трудно отказаться от привычной тактики.

Мы также должны помнить: царизм — это нечто иное по сравнению с прусским монархизмом или тем более с французским республиканством.

* *Miljukov. Russia and its Crisis. 1905. P. 517* (текст был написан в 1903 г.).

Либералы достаточно четко проявили себя как государственно ориентированная партия в дискуссии по национальному вопросу.

Они никогда не были националистами, выступая против (вполне правомерно!) идеи официальной народности, которую защищал Уваров и его последователи, особенно Катков.

Когда после революции 1905 года появилась конституция и были созданы политические партии, либералы раскололись на две большие партии: октябристов и конституционных демократов. Октябристов можно охарактеризовать как национальных либералов русского образца. В целом раскол русского либерального лагеря на две партии может быть сравним с расколом немецкой прогрессивной партии в 1866 году, когда национальные либералы отделились от демократического крыла, образовав «лояльную оппозицию» правительству. В России война с Японией оказала такое же воздействие, как и война 1866 года в Германии⁵²³; ярче проявилось национальное чувство, оживилась вера в необходимость усиления государства. Вследствие этого не только возник «Союз русского народа»⁵²⁴, но и обострились национальные чувства у либеральных октябристов и даже кадетов.

Да и сам Милюков поначалу проявлял благожелательную нейтральность относительно неославизма.

Интересна в этом плане защита националистических взглядов со стороны Струве в 1908 году. Будучи членом кадетской партии, он настаивал на том, что либералы должны поддерживать единство русского государства, что интеллигенции не следует путать государство и правящую бюрократию, что отчизна — вовсе не абсолютистское самодержавие. Он призывал к равенству всех наций, но не одобрял идею федерации. Русская национальность, русский язык, русская культура должны служить связующим звеном между всеми народами империи; государство должно защищать русское большинство от националистических притязаний этнических меньшинств. Интеллигенция должна понять идеал «Великой России»: сильное государство с целью противостояния внешнему миру вовсе не является препятствием к внутривнутриполитическому развитию, цель которого — внутреннее благосостояние; вот почему интеллигенция должна проникнуться духом государственности и отбросить банальный радикализм. «Именно революция послужила для меня уроком и позволила острее понять, чем в действительности является государство». Революция потерпела поражение из-за своей антигосударственной направленности.

Не только Струве, но и другие несомненно либеральные деятели пытались сформулировать национальную, и прежде всего — сла-

вянскую идею (вопреки неославизму, позиции которого защищались реакционерами)*.

Национализм Струве оказался куда ближе к программе октябристов, чем к программе кадетов. Я не могу сказать, что ссылки на Бисмарка и его политику делают аргументацию Струве в пользу идеи «Великой России» более симпатичной и демократичной. Но здесь характерно отождествление государства и национального начала. Струве слишком уж приблизился к официальной народности Уварова, возводя тем самым каменную стену между либералами и социалистами. Это поняли и сами либералы, выступившие против Струве, хотя последний и мог сослаться на авторитет Пестеля.

Вполне естественно, что после принятия конституции национальный вопрос приобрел особое значение. Политическая свобода по необходимости означает свободу национальную; тем самым конституционная Россия лицом к лицу столкнулась с проблемами, все еще остававшимися нерешенными в Австро-Венгрии со времен революции 1848 года. В национальном, языковом и расовом аспектах Россия все еще остается наименее единым государством. Здесь всегда остро стояли польский и еврейский вопросы. К ним добавились финская, украинская и другие национальные проблемы. Господствующая нация даже не располагает здесь большинством среди населения страны, и это проливает новый свет на старую проблему: централизация против автономии и федерации.

Радикалы, следуя Карлейлю, могли называть Государственную думу «говорильней», в самом деле именно парламент является трибуной народов; лишь в нем можно услышать языки, оставшиеся безмолвными в условиях абсолютизма; публичные слушания в парламенте, выступления на выборах, в общественных объединениях — новая и неотъемлемая часть конституционализма. Таким образом, в России — как и в других странах — конституция перевела вопрос о языках в плоскость практической политики и привлекла к нему всеобщий интерес.

Опять же здесь — как и в других странах — мы обнаруживаем, что национальная проблема тесно связана с другими вопросами первостепенной важности. Прежде всего в многоязычных регионах национальная принадлежность — вопрос не только политический, но также неизбежно экономический и социальный. Например,

* Я могу здесь вспомнить слависта А. Погодина, формулу которого можно выразить вкратце следующим образом: «Союз славян на основе цивилизующего труда, союз народов России на основе равного права и свободного развития каждого из них».

польский и малороссийский вопросы до сих пор одновременно являются вопросами аграрными; существующее особое отношение к полякам и евреям имело *eo ipso* также и экономические последствия (и поляк. и еврей были лишены права на приобретение земли, ср. § 68). Наряду с этим национальная проблема характеризуется религиозными и церковными аспектами: поляки, финны, немцы, кавказцы, многие другие не принадлежат к православной церкви. Идеологи «Союза русского народа» особо подчеркивают именно эту сторону национального вопроса.

Социализм в не меньшей степени, чем либерализм, вынужден решать эти проблемы; при попытках найти конкретные способы такого решения в полной мере проявляются политические, социальные и философские различия между двумя этими идейными течениями и мировоззрениями.

Все эти различные соображения и подходы имеют место, скорее, на практике, часто под давлением злобы дня, нежели в теории. Тем не менее и в России можно найти мыслителей, которые критикуют либеральную программу с философских позиций, с учетом современных преобразований в Европе, пытаясь заменить старый либерализм новым, стремясь реформировать это политическое течение. Я могу сослаться на Новгородцева. Новгородцев — профессор философии права в Москве. В своих ранних работах, и в первую очередь как редактор сборника статей «Проблемы идеализма»* он примкнул к современному идеалистическому движению, но в то же время не отказался от верных демократических основ, выступая сторонником естественного права. При этом он справедливо ссылался на Канта.

Новгородцев надеется на возрождение либерализма в России, обращаясь к идеям теоретиков этого обновляющегося течения в Англии и Франции**. Он настаивает на демократизации либерализма, предлагает реформы, с помощью которых можно организовать и поддержать внепарламентские инициативы народа (референдум и т. п.). Он выступает также за соединение либерализма с социализмом, правда, ему не удастся внятно объяснить, каким образом это может произойти.

* Проблемы идеализма: Сборник статей С. Н. Булгакова, кн. Е. Н. Трубецкого, П. Г., Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. А. Аскольдова, кн. С. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева. Издание Московского психологического общества. М., 1902.

** Новгородцев П. И. Кризис современного правосознания. М., 1909.

Вопрос о социализации и демократизации либерализма особо значим и актуален для современной России, если вспомнить, что либералы здесь фактически с самого начала восприняли идеалы социализма, хотя и после определенных колебаний. Именно это и отличает современный русский либерализм от либерализма европейского, и в первую очередь немецкого и английского. Я уже подчеркивал, что между либерализмом, социализмом и анархизмом наличествует внутреннее сродство, и в своих характеристиках отдельных мыслителей пытался четко определить, к какому социально-политическому направлению они принадлежали и какова была их политическая эволюция. Так, читатель может вспомнить, что говорилось об эволюции Герцена от либерализма к социализму и анархизму, а затем снова к либерализму. С той же точки зрения рассматривалось развитие взглядов Бакунина и других видных мыслителей.

Однако проблема современной демократии вовсе не исчерпывается выдвиганием требования социализации и демократизации либерализма: Новгородцев показывает, что она неизбежно включает в себя и вопросы воспитания, в первую очередь нравственного; он наглядно демонстрирует это на примере трудностей, с которыми встретила в этом плане республиканская Франция. А с нравственной проблемой связаны также религиозный и церковный вопросы. С этой стороны Новгородцев осветил положение в России, но как раз по этим проблемам мы располагаем высказываниями многих теоретиков и политиков также и из числа либералов.

Глава двадцать вторая

К ВОПРОСУ О КРИЗИСЕ РЕВОЛЮЦИОНИЗМА: РЕЛИГИОЗНЫЙ ВОПРОС

§ 182

В 1909 году вышло издание с подзаголовком «Сборник статей о русской интеллигенции». Заголовок же его — «Вехи»*. Небольшой томик был выпущен в Москве, и место издания по своему географическому расположению указывало на связь со славянофилами (ведь образцом для авторов «Вех» служил «Московский сборник» К. П. Победоносцева!)⁵²⁵. Некоторые из его участников уже были названы: П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев; в число остальных входили Б. А. Кистяковский, социолог с европейской репутацией, М. О. Гершензон, историк литературы, который уделял особое внимание славянофильскому движению, С. Л. Франк, пишущий на философские темы, и А. С. Изгоев, автор философско-политических работ. Многие из вышеупомянутых авторов с тех пор изложили свои взгляды в более фундаментальных сочинениях.

Книга об интеллигенции всегда находит читателей. «Вехи», как говорят, задели за живое. Издание следовало за изданием, возникла оживленная дискуссия, лекторы выступали за и против, газеты и журналы спешили уточнить свои позиции по поводу высказанных

* Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. Вехи — длинные шести с пучками соломой на конце, которыми в русских степях обозначается направление пути.

идей. В дальнейшем были опубликованы два развернутых ответа: один — со стороны либерального лагеря, другой — со стороны лагеря социалистов-революционеров.

Характерно, что «Вехи» встретили дружественный прием со стороны теологических критиков; архиепископ Антоний Волынский сразу же после выхода книги приветствовал ее в специально ей посвященной статье. Он воздал должное героизму авторов, которые решились призывать российское общество к покаянию, побудили русских людей задуматься о благотворности веры, труда, знания, внушили мысль о необходимости объединения с народом, возврата к наследию Достоевского и славянофилов. Антоний напомнил своим читателям об описанном Салтыковым уличном мальчишке, который кричал вслед немецкому буржуа: «Вы продали дьяволу свою душу за грош. Мы же отдали ему свою душу даром, зато можем потребовать ее назад»⁵²⁶. Читая книгу бессонными ночами, этот церковный иерарх обрел веру в русское общество и укрепился в убеждении, что Россия не потеряна для Христа...

Архиепископ выказывал радость от раскаяния блудного сына, что весьма нетрудно понять: почти все авторы «Вех» были марксистами, а некоторые из них даже считались членами социал-демократической партии.

Ответил архиепископу Петр Струве⁵²⁷. Он искусно опровергал ободряющие похвалы Антония, похвалы, исходящие из уст человека, который — если я не ошибаюсь — описывался одним из публицистов, участником сборника, как наиболее интересная фигура в рядах черной сотни. Струве напомнил князю церкви слова Достоевского о том, что со времен Петра Великого она находилась «в параличе», от своего имени и от имени других авторов «Вех» он выразил сожаление по поводу того, что православная Церковь столь глубоко подчинила себя государству, а свои цели — государственной политике.

Несколько позднее Бердяев опубликовал открытое письмо архиепископу, провозглашая себя кающимся сыном Церкви, но в то же время ставя перед ней трудноразрешаемые вопросы о ее духовном убожестве, о ее оправдании насилия, включая признание смертной казни, и так далее, — читающий письмо не мог не удивиться: как может его автор утверждать, что пришел раз и навсегда к признанию «Церкви Христовой» как своей «духовной матери»?⁵²⁸

«Вехи» содержали нечто большее, чем просто расхождение с марксизмом и социал-демократией. Лозунг «от марксизма к идеализму» превратился в осуждение революции и даже просто политики. Революция 1905 года и последующие события явились испыта-

нием духовных основ интеллигенции, и эти основы, равно как и ценности, которых придерживалась интеллигенция в течение более чем полустолетия, оказались, по существу, непрочными и ошибочными.

Авторы «Вех» отказываются от былого мировоззрения интеллигенции — от «интеллигентской правды». Русская интеллигенция должна повернуться от внешней жизни в глубь себя, духовная жизнь должна получить в теоретическом и практическом планах первенствующее значение перед внешними формами жизни в обществе, внутренняя жизнь личности — единственный творческий источник человеческого существования; в целом то или иное политическое устройство не может служить основой для социального творчества.

В качестве своих духовных отцов и наставников авторы «Вех» признают Чаадаева, Вл. Соловьева, Достоевского, Хомякова, Чичерина, Козлова, С. Трубецкого, Лопатина, Лосского и Несмелова*. В то же время они высказывают резкие обвинения в адрес Белинского, Герцена, Чернышевского, Михайловского, Лаврова. Таким образом, авторы сборника проводят черту между русской и нерусской философией. Первая оживлялась духом Платона, немецкого классического идеализма, мистицизмом, она, по существу, была пронизана религиозным началом, ее миссия — посредничество между религией и наукой. Цель этой русской философии — обоснование мистицизма.

Далее мы тут читаем, что мистицизм и позитивная наука не исключают друг друга. И европейский Запад создал науку, нейтральную по отношению к метафизическим и религиозным проблемам.

Касаясь природы русского мистицизма, авторы «Вех» говорят нам, что он гармонично соединяет в себе дионисийское и аполлоновское начала, но все же нуждается в более полном выявлении и нормализации своих философских аспектов. Положительная религия (в данном случае православная вера) наполнена высокой мистикой.

Напротив, философия интеллигенции — это выражение нигилизма, который на утилитарных основах отрицает существование любой абсолютной ценности. Нигилизм поэтому является атеизмом, что, в свою очередь, значит идолопоклонничество перед человеком. Интеллигент становится воинствующим монахом нигилис-

* Козлов, умерший в 1901 году, был профессором философии в Киеве, Лопатин — профессор Московского университета, Лосский — профессор философии Петербургского университета, который писал и по-немецки, Несмелов — профессор Духовной академии в Казани.

тической религии, провозглашающей своей целью сугубо земное благополучие.

В политическом плане интеллигенция склонна к анархизму, ибо она не понимает смысла государства и лишена правового сознания.

Наконец, нам говорят, что интеллигенция пронизана смертоносными моральными недостатками. Указывают при этом на ее половую распущенность и разврат юношества, которое склонно к мастурбации, — и в то же время говорится об увеличивающемся числе самоубийств, причем особенно среди молодежи.

Вряд ли нужно подвергать «Вехи» детальной критике, поскольку по большинству проблем, которые в них затрагиваются, мы уже высказывали свое мнение. Помимо того, для авторов этой книги важно было не столько обосновать те или иные тезисы, сколько сформулировать их.

Противникам «Вех» не составило особого труда выявить многие их слабости, найти их легко. Это и часто встречающиеся противоречия между позициями различных авторов, и достигающий гиперболических высот стиль, и многочисленные преувеличения по поводу само собой разумеющихся вещей, и нечетко формулируемые тезисы, да и вся книга в целом производит впечатление импровизации. Справедливость такого рода критики признавалась и самими авторами «Вех», ибо в ходе дальнейшей дискуссии они модифицировали и уточняли свои взгляды, лишая их категоричности. Тем не менее значение этой книги велико, поскольку она показала, что большое число мыслителей — даже если их взгляды различаются в деталях — согласилось, по крайней мере, в следующем: необходимо сойти с пути, по которому радикальная интеллигенция шла со времен Белинского и Герцена, нужно отыскать новые пути, нужно дать новое направление мысли и практическим усилиям. Иными словами, «Вехи» побуждали интеллигенцию обратиться к религиозным проблемам: чисто политической революции недостаточно, ибо она может иметь своим результатом всего лишь политические последствия, а это нежелательно, так как сам их поиск основывается на сомнительном образе мыслей и чувств.

Вряд ли подлежит обсуждению тот факт, что радикальная интеллигенция в ходе революции прошла через серьезный кризис. Этот кризис потряс всю Россию, и вопрос заключается как раз в том, был ли старый путь совершенно ложным, нужно ли в самом деле избирать абсолютно новый путь и каков этот новый путь?

Большинству авторов «Вех» это не совсем ясно; и именно по этой причине реальным философским остовом книги служит статья

Булгакова, который попросту возвращается к Достоевскому, а вместе с Достоевским — к Церкви. Подобно Достоевскому, Булгаков противопоставлял веру в Бога атеистическому нигилизму, а служение Христу — поклонению человеку в духе Фейербаха. Интеллигенция должна отказаться от социализма во всех его формах, так как он, по существу, материалистичен и атеистичен. Если же интеллигенция откажется от атеизма, исчезнет пропасть между нею и народом, прекратится роковое отступничество в политических, национальных и религиозных вопросах. Булгаков во всей полноте и без оговорок воспринял идеалы Достоевского, включая его объяснение современного кризиса России, и особенно объяснение эпидемии самоубийств среди молодежи. Эта эпидемия рассматривается как следствие атеизма.

Булгаков не анализирует эти идеи детально, вероятно предполагая, что его читатели знакомы с произведениями Достоевского, но из его статьи явствует, что революционеры должны заменить атеистический героизм христианским героизмом. «Смирись, гордый человек»⁵²⁹, призывает он вслед за Достоевским, — назад к Христу, назад к православию! Тем самым новый путь, намеченный «Вехами», оказался старым, даже очень старым, но именно поэтому важно понять, как по нему идти. Нельзя сказать, что пространные реплики со стороны либералов и социалистов-революционеров существенно способствовали такому пониманию, поскольку эти отклики лишь слегка касались главного вопроса — церковно-религиозной проблемы; кроме того, многие вопросы рассматривались слишком абстрактно. Например, Милюков очень хорошо показал, что религиозное развитие в России поддерживалось влиянием западных идей, но его выводы оказались чрезмерно либеральными, если позволительно употребить такое выражение. Сегодня, говорит Милюков, перед нами открываются возможности религиозного развития, но — какие именно? И какую роль в этом развитии может играть либеральная партия, какие решения могут предложить либералы в области религиозных и церковных дел?*

* Либералы ответили «Вехам» сборником статей «Интеллигенция в России», который в 1910 году вышел в книгоиздательстве «Земля». Большинство его авторов известны в Европе: И. Петрункевич, литературный критик К. Арсеньев, историк Н. Гредескул, Максим Ковалевский, П. Милюков, историк литературы Д. Овсяннико-Куликовский, писатель И. Славинский, М. Туган-Барановский.

§ 183

Либерализм с самого своего возникновения вдохновлялся духом Просвещения, был рационалистическим, деистическим и свободомыслящим. Либералы временами отрицали религию в принципе. В другие случаи они ограничивались отрицанием теологии и церковной религиозности. Так что в этом плане либерализм мог развиваться разными путями.

Затем наступила реакция против рационализма XVIII века, возник романтизм с его опорой на воображение и жизнь чувств. Либералы помимо своей воли плыли по течению, приняв романтизм, многие из них придерживались весьма разнородных взглядов, будучи наполовину рационалистами, а наполовину романтиками.

Романтизм поддерживал реставрацию и реакцию. Либерализм претерпевал аналогичную эволюцию. Вопреки своему рационализму, либералы примкнули к церкви в социально-политической сфере, так как алтарь являлся опорой трона и буржуазии, а церковь господствовала над массами. Именно с этого времени либерал начинает утверждать, что религия должна быть сохранена для масс. Он, аристократ духа, может иметь «собственный взгляд на эти вопросы», но для народа совершенно необходима религия!

В России отношение либерализма к религии было подобно тому, какое наблюдалось в Европе. Наиболее радикальные представители либералов отвергали религию в принципе, в то время как менее радикальные выступали против церковной религии и принимали в большей или меньшей степени кредо Руссо и его савойского викария⁵³⁰ (Радишев, Грановский). Старшие славянофилы, по крайней мере, не идеализировали церковную религию. Когда бок о бок с либерализмом начал развиваться социализм, левое крыло либералов восприняло негативный взгляд социалистов на религию и церковь, в то время как либеральный центр и правое крыло избегали любых дискуссий по вопросам религии. Мы можем вспомнить, что Соловьев публиковал свои последние работы в главном печатном органе либералов. Тем не менее либералы считали естественной для себя борьбу с теократическими идеями и теократической политикой.

Характерным началом эры конституционализма явился вопрос о допущении принципа терпимости. Война с Японией возродила такого рода благие надежды в феврале 1904 года, позднее наступило разочарование. Был убит Плеве, земства начали проявлять повышенную активность, и либералы в земствах делали общее с революционерами дело, в ноябре 1904 года на место Плеве вступил Святополк-

Мирский, возродились мысли о созыве Земского собора. 12 декабря в указе Сенату был поставлен вопрос «о предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка»⁵³¹; для этой цели был создан Комитет высших чиновников, и данный орган обсуждал среди других вопрос о свободе совести. Первым ошутимым ударом по теократии явился указ о веротерпимости, который был принят 30 апреля 1905 года. Теократия совершенно правильно поняла, что нужно внести кое-какие коррективы в основоположения формулы Уварова; это является весьма характерным, но я хочу говорить не об этом, а о борьбе сторон, которая развернулась между высокопоставленными чиновниками, ратующими за проведение реформ. Информация по этому вопросу содержится в недавно опубликованной переписке между либералами и реакционерами (А. Р. Историческая переписка о судьбах православной церкви. 1912).

Руководителями этих двух сторон были: Витте как глава либералов и Победоносцев как глава теократов. Витте считал, что церковь бюрократизирована и превращена в иерархическую систему, что епархии лишились прежнего права избирать высших духовных лиц, что церковь находится в упадке. Он полагал предосудительным, что духовенство используется в качестве агентов полиции и сыска; он признавал неудовлетворительной в современных условиях безжизненную систему церковного образования и, вообще, выступал от имени тех, кто был против канонизации реформ Петра [I] и требовал, чтобы церковь обрела независимость от государства, что могло быть достигнуто прежде всего восстановлением патриархата. Он понимал, что церковные общины лишились свободы в результате государственной централизации и крепостничества (подобным же образом эту связь признавал и Уваров). Витте красноречиво защищал свободу церкви и религии, выступая против централизации управления церковными делами и за возрождение принципа соборности...

Митрополит Антоний, боясь автономии сект, весьма осторожно защищал свободу церкви, в то время как Победоносцев со всей страстью и неистовостью защищал существующий порядок против нововведений Витте: Синод и есть постоянно действующий Собор, централизация и иерархизация церкви были необходимы, независимость общин недопустима и так далее — словом, все в полном порядке...

Весьма трудно представить Витте защитником свободы церкви. Ведь именно он боролся против свободы земств на том основании, что таковая может создать угрозу самодержавию. Именно Витте проявлял колебания и нерешительность, будучи премьер-мини-

стром, и его единственным идеалом являлось сохранение и усиление государственной власти. Тот же идеал заставлял его ратовать за русскую церковь. Он не собирался реформировать религию, но надеялся усилить государство через усиление церкви!

Современные либералы верят только в государство и его могущество; но, когда наступают тяжелые времена, либеральный Витте вспоминает о религии, поскольку непогрешимость и могущество этого земного божества выглядят более чем ненадежными в глазах человека, лично знающего тех, на кого оно опирается.

Булгаков настаивал на том, что миссия интеллигенции — осуществить поворот ко Христу, именно к нему, а не к Канту или Юму. Булгаков отождествляет Христа с православною Церковью, хотя и вынужден признать, что в официальной Церкви далеко не все обстоит благополучно. Тем не менее он вовсе не хочет, чтобы недовольные существующим положением дел покидали Церковь, злорадуясь по поводу ее пороков, но призывает этих недовольных способствовать реформированию Церкви изнутри. Впрочем, тому, кто сохраняет веру в мистическую природу Церкви, не может мешать ее исторически сложившаяся внешняя форма.

По моим впечатлениям, покаянное обращение Булгакова было выражением подлинной религиозной потребности; поэтому мне было интересно, как он будет оценивать союз Синода с реакцией в ходе выборов в Думу. В статье о выборах в Четвертую Думу Булгаков с большим осуждением пишет об этом союзе; он даже позволяет себе утверждать, что Россия гниет заживо, что «святая» Русь вступила в сговор с худшей частью темных масс... Он убежден: Россия отравлена двойным нигилизмом — со стороны интеллигенции и со стороны бюрократии — и последний представляет собой худшее зло; Булгаков жалеет, что до сих пор столь односторонне выступал против первого, но в конце концов успокаивает себя следующего рода рассуждением: «Вера в церковь не связана с *statu quo* данной поместной ее организации»⁵³².

Это весьма примечательное признание в устах защитника церкви. Булгаков заставляет нас почувствовать, как ему тесно в рамках наличествующей церкви, но, невзирая на это, он умеет весьма легко успокаивать свою совесть, возлагая ответственность лишь на ее «поместные органы». Союз между Синодом и «черносотенцами» не вызывает у него чрезмерного гнева, поскольку он знает, что Церковь в принципе и по традиции консервативна и реакционна. Принцип «*Sint ut sunt aut non sint*»⁵³³ применим к Третьему Риму в не меньшей степени, чем ко Второму.

Сходной позиции придерживается и Струве, утверждая, что христианская вера не находится в тесной связи с какой-то конкретной политической формой или установлением. Но поскольку авторы «Вех» вынуждены иметь дело не с идеальным христианством, а с христианским вероисповеданием в рамках реального православия, то этот тезис Струве служит слабым утешением и означает не что иное, как стремление уклониться от выяснения принципиально важного церковного вопроса.

Милюков также — несмотря на свое сдержанное отношение к Струве и другим — опасается ставить вопрос принципиально. Он говорит, что Толстой и религиозная проповедь являются доказательством «новых возможностей» религиозного развития в России. Но нам при этом нельзя забывать, что Толстой был отлучен Победоносцевым от церкви и что его могли бы сослать в Сибирь, — если бы не вмешательство царя. О каких «новых возможностях» религиозного развития можно после этого говорить?

Мне уже не раз приходилось ссылаться на сочинение Фейербаха, приведу еще одну цитату из него: «Я гроша не дам за политическую свободу, которая оставляет человека рабом религии. Истинная свобода — лишь там, где человек свободен также и от религиозных предрассудков <...>»⁵³⁴.

Большинство русских либералов стояло на таких же позициях по отношению к религии, на каких находились их предшественники в Европе. В своей основе они следовали наставлению старого Татищева, который советовал сыну никогда не заявлять публично о своем отпадении от веры и ни в коем случае не менять своего вероисповедания. Философ и педагог Пирогов дал следующее изложение этого правила Декарта в своем дневнике: «Если я не стремлюсь выйти из лона государственной церкви, не восстаю против нее, оказывая ей полное уважение, словом — не трогаю *религии* народной и государственной, к которой отношу и себя, и свою семью, то какое кому дело до моей *индивидуальной веры*, о которой дам отчет не здесь?»⁵³⁵

Тем самым в религиозной сфере российский либерализм отличался стремлением к индифферентизму, в чем и заключается загадка его слабости. Либерализм не просто скептичен, он индифферентен, а подлинным неверием является как раз индифферентизм, а не скептицизм. И это либеральное неверие опирается на церковь, в которую он уже не верит, точно так же, как на нее опирается царь...

II
§ 184

Ответ социалистов-революционеров авторам сборника «Вехи» совпал по времени с ответом либералов и был красноречиво озаглавлен «“Вехи” как знамение времени» (М., 1910)*. Сборник был заклеен как наиболее реакционная книга десятилетия, а Струве и его товарищи аттестовались как носители фальши и двусмысленностей. В деталях изложенная в объемистом томе критика содержала много интересного, по основной же проблеме — религиозной — сказано было мало. «Анти-вехи» социалистов-революционеров вообще были неправильно адресованы. Из их собственного лагеря почти одновременно раздался голос, осуждавший революционную практику куда более глубоко и обоснованно, чем «Вехи».

В январе 1909 года «Русская мысль», московский журнал, выпускаемый Струве, начал публикацию романа под названием «Конь бледный». Произведение было написано в форме дневника, который велся с 6 марта по 15 октября некоего года. Автором этого романа или, скорее, повести был В. Ропшин, человек, совершенно неизвестный. А название «Конь бледный» и два эпиграфа — один из Апокалипсиса: «...и вот, конь бледный, и на нем всадник, которому имя “смерть”»; и ад следовал за ним» (Откр. 6: 8), второй — из послания апостола Иоанна: «И кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза» (1 Ин. 2: 11) — тоже не слишком привлекали читателя, поскольку заставляли его думать, что книга проникнута столь распространенным сейчас мистицизмом или даже апокалиптическими мистическими предсказаниями в духе Мережковского и подобных ему религиозных декадентов. Но уже первые страницы возбуждают интерес. Мы открываем для себя, что дневник ведется лидером террористической группы из пяти человек, которые намерены убить губернатора в одном из провинциальных городов. Террорист, цитирующий Апокалипсис и апостола любви, — это новый общественный тип. Непривычной особенностью является и изображение любовной связи между героем и Эрной, химиком группы. Отношения между Жоржем и Эрной относятся к той их разновидности, которая именуется свободной любовью, поскольку нам сообщается в

самом начале, что, когда Жорж обнимает Эрну, — он думает о другой женщине, Елене. Дневник открывается рассказом об этих любовных коллизиях, но автор в дальнейшем немедленно переходит к рассмотрению главной этической проблемы — права на убийство.

«Говорят, нельзя убивать. Говорят еще, что одного можно убить, а другого нельзя. Всячески говорят.

Я не знаю, почему нельзя убивать. И не пойму никогда, почему убить во имя этого — хорошо, а во имя вот того-то — дурно...

Когда я думаю о нем, у меня нет ни ненависти, ни злобы. У меня нет жалости. Я равнодушен к нему. Но я хочу его смерти. Я верю, что сила ломит солому, не верю в слова. Я не хочу быть рабом. Я не хочу, чтобы были рабы...⁵³⁶

После прочтения этого текста я ощутил, что передо мной новый тип террориста, причем действительного террориста, а не рожденного чьей-то фантазией. Мои русские друзья, к которым я обратился с вопросом, сразу же мне сообщили, что Ропшин — молодой человек лет тридцати, женатый на дочери писателя Г. Успенского, вдохновитель удачных покушений на Плеве и на великого князя Сергея. В журнале «Былое», посвященном истории революции, мать Ропшина рассказала об авторе «Коня бледного»⁵³⁷. Его реальная фамилия оказалась Савинков. Будучи арестованным и приговоренным к повешению за участие в вышеупомянутых покушениях, он бежал за несколько дней до казни из тюрьмы и сейчас живет за границей как член партии социалистов-революционеров.

Ропшинский Жорж размышляет и чувствует точно так же, как Иван Карамазов, — и это тоже нечто новое для террориста. В то время как Иван является типичным представителем оппозиционной интеллигенции и революционером от философии, Жорж выступает не только размышляющим, но и действующим революционером. Надо при этом вспомнить, что Достоевский вывел фигуру Ивана, чтобы развенчать революцию, а Ропшин от имени своего поколения принимает анализ революции, данный великим русским писателем.

Достоевский изображал следующие альтернативы: насилие и любовь к ближнему, вера и неверие, жизнь и убийство или самоубийство. Иван и его сводный брат Смердяков противостоят Алеше. Они замышляют отцеубийство, а Смердяков убивает и самого себя. Алеша же выступает как апостол жизни для молодежи своего поколения.

Ропшин вкладывает философию Достоевского в уста Вани, одного из членов группы:

«— Послушай, думал ты когда-нибудь о Христе?

* Большинство авторов выступает анонимно; одна или две статьи написаны Черновым; уже упоминавшийся нами Шишко также участвует в сборнике.

— О ком? — переспрашиваю я.

— О Христе? О Богочеловеке Христе?.. Думал ли ты, как верить и как жить? Знаешь, у себя на дворе я часто читаю Евангелие, и мне кажется, есть только два, всего два пути. Один — все позволено. Понимаешь ли: все. И тогда — Смердяков. Если, конечно, сметь, если на все решиться. Ведь если нет Бога и Христос — человек, то нет и любви, значит, нет ничего... И другой путь — путь Христов ко Христу.. Слушай, ведь если любишь, много, по-настоящему любишь, можно тогда убить или нельзя?»⁵³⁸

Ваня — мистик. Он чувствует, что приближается его смерть; перед нею его душа сосредоточивает свою энергию и заглядывает за грань того, что дают нам органы чувств и обыденный разум. Есть что-то выше разума, говорит Ваня, но мы имеем дело лишь с зашоренными взглядами...

Жорж — крайний рационалист. Подобно тому как Иван был почитателем евклидова разума, Жорж прославляет арифметику; подобно Ивану, он не верит ни во что — ни в Бога, ни в Христа, ни даже в лозунг своей партии, в ее боевой клич «Земля и воля!». Все это для него просто слова. Могут ли пятнадцать десятин земли — он вспоминает слова Кропоткина — сделать человека счастливым? Социализм, считает он, всего лишь Марфа, а Марфа — только половина истины. Вторая половина истины — Мария, но где же она? Жорж признает, что человек будет счастлив, если поверит в Христа, в социализм, во что бы то ни было вообще, — поэтому он тоскует по религиозной вере: Я бы молился, если бы смог! Но Жорж — скептик от начала до конца, и его путь поэтому не приводит ни к одной цели, он — заблудшая овца, жизнь для него всего лишь кукольное представление на ярмарочном балагане. Каково мое право? — спрашивает он. И отвечает: на границе между жизнью и смертью нет закона; там, где правит смерть, нет закона, поскольку закон относим только к жизни...

Если бы он мог раздумывать, как его товарищ Ваня, то не смог бы убить. Но поскольку он уже убивал, то не может думать, как Ваня. Кроме того, даже толстовец Ваня в конце концов тоже убивает.

Жорж воспринимает сверхчеловека Ницше через призму сверхчеловека, изображенного Достоевским. Сверхчеловек Ницше—Достоевского не любит никого, не любит и себя самого. «Я один. И если нет у меня защиты, я сам себе покровитель. И если нет у меня бога, я сам себе бог»⁵³⁹. Рассуждения Жоржа напоминают слова Фейербаха: homo homini deus⁵⁴⁰. А ведь еще со времен Герцена учение Фейербаха вело революционную философию к атеизму. Достоевский противопоставил этому фейербаховскому человекобогу Богочеловека.

Жорж знает это, но следует Фейербаху и Ивану, а не Алеше. И вместе с Иваном он повторяет первые шаги Фауста. Как Фауст под звуки пасхальных колоколов отодвигает от себя приготовленную чашу с ядом, так и Жорж смягчается в пасхальную неделю и философствует о воскресении Христа. В таком настроении ему представляется, что он может и должен поверить в чудо, ведь тот, кто верит в чудо, не задает себе вопросов, и нужда в насилии отпадает.

Подобно Ивану, Жорж жаждет жизни, полнокровной жизни. Он хотел бы жить «как трава растет» — без вопрошаний, без мук совести, без излишних размышлений. Именно поэтому он любит читать сочинения древних авторов, они не ищут истины, а просто живут. Подобным же образом он ощутил радость простой жизни в Сибири, после того как бежал из заключения. Во время побега сердце Жоржа было наполнено мертвящим безразличием. Он делал все механически, чтобы не попасться преследователям, но однажды обнаружил, что вокруг весна, что перед ним еще целая жизнь, что он молод, силен и отменно здоров... Жорж вообще любит природу, которая его успокаивает, наполняет радостью жизни, он предается созерцанию и уже не должен размышлять.

Ах, мысли, мысли! Подобно своим предшественникам, старым немецким романтикам, Жоржу хотелось бы «жить просто, как трава растет». По примеру Ницше он намерен следовать лишь инстинкту и в самом деле руководствуется им, постоянно добываясь расположения женщин. Он живет с Эрной, но одновременно ищет и наконец добывается внимания Елены. И она восклицает: «Так не думай же ни о чем и целуй»⁵⁴¹.

Жорж не только Фауст, он также Дон Жуан. Он наверняка читал «Санина» Арцыбашева, герой которого — Дон Жуан из числа разочарованных революционеров. Но ропшинский Дон Жуан — к чести для него — более гуманен. Тем не менее и им овладевают сомнения в духе Соломона, он находит жизнь бесконечно тоскливой и говорит: «Все суeta и все ложь»⁵⁴².

Жорж следует Достоевскому, Ницше и Гете — он следует примеру Фауста Гете, более того — это Фауст наших дней. История литературы говорит нам, что Фауст представляет собой тип современного человека. Но разве сам Фауст не предстал как убийца? Не он ли заколол брата Гретхен? И не следует ли признать его виновным в смерти матери Гретхен, равно как и в гибели собственного ребенка? Не оставил ли он трусливо свою возлюбленную, обрекая ее на смерть? Наконец, не стремился ли Фауст прекратить и свою жизнь? Таков тип современного человека. И разве в «Фаусте» не воплощена формула Достоевского? Отказывающийся от своей исконной веры, отбрасы-

вающий все старое человек оказывается перед жестокой альтернативой: убийство или самоубийство? Достоевский называет такое душевное состояние атеизмом. И на примере своего Ивана-Фауста демонстрирует его последствия. Так не является ли Фауст — Фауст со всеми его потрохами — действительно современным человеком?

Первая попытка покушения на жизнь губернатора полностью провалилась. Вторая попытка также оставила губернатора невредимым, хотя бомба и взорвалась. От взрыва и во время последовавшей за ним боевой схватки погибли или были серьезно ранены десять человек, а Федор, которому группа поручила совершить покушение, застрелился, чтобы не попасть в руки преследователей. Третья попытка оказалась успешной, но бросавший бомбу Ваня был арестован и в конце концов повешен.

Если даже смотреть на дело чисто утилитарно, не вдаваясь в философские и этические тонкости, то Жоржу не избежать вопроса: а стоит ли жизнь губернатора столь больших жертв, — и если допустить, что да, стоит, то приблизят ли эти жертвы достижение политической и социальной свободы? Более того, ему не избежать сомнений, правильно ли прибегать к террору теперь, когда Россия обрела конституцию.

Жоржа не просто гнетет проблема права на жизнь и смерть, его сомнения затрагивают и пользу и целесообразность терроризма в целом; для него неприемлемо само подпольное существование террориста. Не имея пристанища, не имея собственного имени (он всегда появляется под какой-нибудь новой кличкой), без семьи — Жорж ведет поддельную и лживую жизнь. В его мозгу теснятся мысли о Боге и судьбе человека, о будущем России и всего человечества, он был бы рад забыться от своих бед, размышляя об идеях Достоевского, Ницше, Гете и Толстого, — но связи с революционной партией обрекают его на жизнь шпиона, все его мысли и дела должны концентрироваться вокруг одной точки. Подобно Тихомирову, подпольному лидеру, отошедшему от революционной деятельности в конце восьмидесятых годов, Жорж ощущает ее ограниченность, узость своего духовного существования.

Что для него губернатор X или губернатор Y? Гекуба — и ничего больше. Когда не удастся первая попытка, чувства Жоржа преисполняются горечью, а с момента, когда губернатор посылает ему дружеское приветствие на улице, он чувствует личную ненависть к этому человеку. Ужасающая жажда мщения охватывает его, и становится ясно, что Жорж уже просто не может вести спокойную и мирную жизнь, что задуманное кровопускание необходимо для него самого.

Вследствие этого Жорж не только убивает своего политического противника. Он также бросает вызов мужу Елены, отчетливо сознавая, что его пуля сразит и этого человека. Он никак не может согласиться с тем, что кто-то еще имеет право на Елену. Она же не верит в вечную любовь. Когда-то он и сам признавался Эрне, что такой любви нет, — но сколь неубедительными ему кажутся такого рода доводы из уст Елены!

Мы попадаем здесь в ситуацию морального хаоса. Жорж все же ощущает, что убивать на войне с Японией и застрелить мужа Елены — это разные вещи. Ведь последнее убийство он совершил лишь в своих интересах, это акт эгоизма. В конце концов герой романа очень ясно видит, что в этом мире он не нужен никому, что и сам он не может принести пользу ни какому-нибудь отдельному человеку, ни миру в целом. Его находит эмиссар из Центрального комитета. Партия доверяет Жоржу выполнение очень сложной задачи. Но он неожиданно решает, что ничего не сможет с собой поделаться, и не желает убивать. «Зачем убивать?» — спрашивает он. Эмиссар, по всей видимости, человек, прошедший годы в тюрьме или в сибирской ссылке, представляется ему всего лишь стариком, впадающим в детство. «Он с тревогой глядит на меня и ласково, как отец, гладит мне руку. А я уже знаю: я не с ним, не с Ваней, не с Эрной. Я — ни с кем»⁵⁴³. Он больше не хочет жить. Воспоминания детства и материнская любовь не научили его любить ближнего. Мир стал ему отвратителен. Когда-то у него были желания, он делал свое дело, но больше ничего не желает. Ультрарационалист гибнет от слабости воли. «Я один. Я уйду из скучного балагана». Чудесный осенний день видится ему в тот момент, а когда наступит ночь, Жорж произнесет свое последнее слово: «Мой револьвер со мной»⁵⁴⁴.

Герои Ропшина представляют собой отталкивающее подтверждение формулы Достоевского о неизбежности альтернативы: смерть или самоубийство. Эрнэ лишает себя жизни не просто потому, что полиция ломится в ее комнату. Федор убивает своих преследователей и погибает в бою, потому что он, подобно Жоржу, не видит смысла в жизни. «Последняя пуля — в лоб, вот и готово дело»⁵⁴⁵, — с таким настроением он идет на террористическую акцию. Если он не сможет убить, то убьет самого себя. Ваня — совсем другой тип. Он убивает, но при этом помнит, что совершает великий грех. Он надеется, что и сам будет повержен бомбой, которую бросит, считая свою смерть должным искуплением содеянного преступления. Он спокойно дает себя арестовать, чтобы смертью смыть грех преступления, ибо у него нет желания жить после совершения убийства. Это особенный тип христианина или полухристианина. В письме

своим друзьям, которое ему удалось передать из тюрьмы, Ваня пишет: «Я не знал в себе силы жить во имя любви и понял, что могу и должен во имя ее умереть»⁵⁴⁶.

Согласно Ване — и он здесь воспроизводит мысль Достоевского, — легко умереть за что-то, легко пожертвовать жизнью ради человечества, но куда более трудно жить ради него, жить в любви изо дня в день, из минуты в минуту. В своем мистическом настроении Ваня, опираясь на слова Евангелия, дополняет эту теорию в том смысле, что, желая принести величайшую жертву во имя любви, можно жертвовать душой, а не жизнью (старославянский перевод позволяет противопоставлять душу и жизнь: в новейших переводах — слово «жизнь», а не слово «душа»⁵⁴⁷.

Логика весьма хаотичная: Ваня фактически совершает грех упования на безграничную милость Христа и надеется на прощение в Царствии небесном. Он заблуждается, но в такой же мере заблуждается и рационалист Жорж.

Безусловно, Ропшин помнил о большом числе самоубийств в среде революционной интеллигенции. Он знал также, что это ведущая тема литературы последнего времени. Был знаком он и с подходом к этому вопросу Михайловского. Но Ропшин полностью принимает формулу Достоевского. Он видел в совершении самоубийства логический конец рационалиста, главной опорой которого является собственное «Я», но за этим «Я» ничего нет.

Всего за двадцать лет до романа Ропшина вышла книга Степняка, но как велика разница между изображенными в них героями и как далеко разошлись авторы в понимании террористической революции! Правда, Андрей и Жорж у Степняка (думается, Ропшин помнил о книге своего предшественника, когда выбирал имя героя для романа) время от времени спрашивают себя, имеют ли они право убивать. Такого рода вопрос постоянно возникал и со стороны оппонентов революции, и Степняк был, конечно же, знаком с позицией Достоевского, но он без всяких колебаний отвечал на такого рода вопросы: «Жизнь за жизнь». Таков символ веры героя Степняка, и в этом можно видеть объяснение (если не оправдание) его собственного террористического акта. Незадолго до своей смерти (он попал под поезд в Лондоне в 1895 году) Степняк написал следующие слова в альбом одной девушки: «Оставайся верной самой себе, и ты никогда не будешь знать угрызений совести, которые составляют единственное действительное несчастье в жизни»⁵⁴⁸. Как уверяет нас Брандес, Степняк не знал ничего похожего на муки совести.

Революционеры Степняка верили, горячо верили в Россию, социализм, социальную революцию. Они были атеистами, так как

атеизм являлся одним из пунктов их нигилистической программы, но они заменили веру в старого Бога верой в Россию и в мужика. Эти атеисты еще не стали человекобогами, они еще не превратились в аристократических суперменов, которым все позволено. Они вели свою борьбу с соблюдением формальных правил войны, они прониклись убеждением, что их жертвы — неизбежное следствие этого. Окруженные атмосферой смерти, эти революционеры рассматривали свою готовность жертвовать собой как священный долг, поистине они чувствовали себя уже приговоренными. Такой человек мог без колебаний оставить молодую жену, идя на смерть, но его отношение к женщинам в целом и к своей жене в частности сильно отличалось от отношения ропшинского Жоржа. Он полигамен, это полигамность декадента; революционеры Степняка — строго моногамны. Отношения между мужчиной и женщиной у Степняка во многом соответствуют идеалу, который Толстой проповедовал в «Крейцеровой сонате». Ропшинский же Жорж шекочет свои нервы в соответствии со всеми правилами сексуальной патологии. Характерна в этом плане его привычка со скуки посещать публичные места, где женщины предлагают себя на продажу. (Не похоже ли, что Ропшин был знаком с «Маленьким приходом» Альфонса Доде⁵⁴⁹, в котором содержался анализ анархистской декадентской души?)

Короче говоря, революционер прежних лет был полностью предан своей партии и делу народа; будучи свободен от субъективизма и скептицизма, он был верующим до фанатизма. Революционер же наших дней субъективист, человек без убеждений, индивидуалист, стоящий на грани самоизоляции. Он последовательный скептик. Революционер прежних времен был привержен идеям Джона Стюарта Милля, писателя, который, вопреки своему утилитаризму, требовал жертвовать жизнью; в глазах такого революционера, готового отдать жизнь ради идеалов, это самопожертвование было окружено ореолом святости! Современный революционер не верит ни в какой идеал; он доводит мысли Фейербаха и Штирнера до логического конца; отвергнув все святое, он приходит к цинизму. Он тоже будет убивать, но его поступки носят личностный характер; он ощущает персонально окрашенную ненависть к своему противнику; смерть последнего выводит такого человека из состояния апатии, служит для него своеобразным допингом. Революционеры прежних лет не думали о самоубийстве, но они могли не колеблясь убить себя, чтобы не попасть в руки полиции или чтобы выразить протест против издевательств со стороны тюремщиков. Для ропшинского же Жоржа самоубийство желательно само по себе, оно — средство, с помощью которого можно уйти с балаганного представления, именуемого жизнью.

На эту тему можно говорить еще и еще, но моя настоящая цель — просто раскрыть значение «Коня бледного» как свидетельства психологического кризиса, в котором находятся современные революционеры-террористы.

Я уделил куда меньше внимания Ропшину как художнику и стилю его письма, так как мое внимание всецело привлекло философское содержание его романа. Его манера изложения противоположна манере большинства современных декадентов. Стиль предельно прост, Ропшин любит краткие отрывистые предложения, что соответствует форме дневника. В целом и в деталях роман умело построен. Например, отношения его героя с женщинами обозначены с самого начала и сразу же намечено решение этических и религиозных проблем в духе Достоевского. Анализ Ропшиным нигилизма — это одновременно и анализ болезни, присущей карамазовскому типу, ведь Иван Карамазов — Фауст и Дон Жуан в одном лице. Техника революционного дела, описание которой занимает столь большое место у Степняка, лишь бегло обрисована Ропшиным, главный его интерес — метафизика революции. Мы ощущаем, что автор лично пережил многое из этой метафизической проблематики, что он и сам прошел путь Фауста-Ивана...

Я вовсе не склонен утверждать, что в образе Жоржа Ропшин просто описал себя самого и собственный опыт. Он предусмотрительно распределил этот опыт между различными персонажами, включая Жоржа и его друзей. Подобным способом пользовался и Достоевский. Конечно, в книге многое взято из собственного опыта, но Ропшин не просто занят самоанализом, он рассматривает также психологию своих соратников и революционного движения с конца девяностых годов в целом.

С. А. Савинкова рассказывает нам*, как ее два сына уехали в 1897 году в Петербург, чтобы учиться там в высших учебных заведениях. Эти два молодых человека приняли участие в демонстрации на Казанской площади. Их арестовали, и как-то ночью в родительском доме был совершен обыск. Мать ринулась в столицу, ей удалось добиться некоторого смягчения участи сыновей, но все попытки ее и ряда влиятельных лиц (в числе которых упоминается и Лопухин) сводились на нет произволом полиции. В итоге произошло разрушение семьи. Отец, судья в Польше, психически заболел, старший брат был сослан в Сибирь, где покончил с собой**, млад-

* Савинкова С. А. На волос от казни: (Воспоминания матери). Ростов-на-Дону, Б/г.

** Брата Кропоткина постигла та же участь.

ший позднее сумел бежать из-под стражи как раз перед датой его казни. Все это напоминало лавину, а ведь судьбы людей сложились так ужасно всего лишь из-за участия двух юношей в студенческой демонстрации, жестокий абсолютизм побуждал даже вполне миролюбивых людей составлять революционную оппозицию, чуть ли не насильно вкладывая пистолет в еще колеблющуюся руку скептика.

Я не ручаюсь, что все изложенное в «Воспоминаниях матери» чистая правда, но эта книга достаточно четко показывает, как появилась трактовка Ропшиным четвертого всадника Апокалипсиса, олицетворения смерти и ада. Такая трактовка — необходимый исход патологического состояния России и революционной, и абсолютистской.

«Конь бледный» привлек к себе внимание и своей литературной, и своей философской стороной, но прогрессивная критика отнеслась к нему сдержанно, отчасти, может быть, потому, что роман был напечатан в журнале Струве. Но уже в апреле 1912 года в журнале «Заветы», новом издании социалистов-революционеров, появился второй роман Ропшина «То, чего не было» («Три брата»), вызвавший многочисленные дискуссии и полемики.

В философском плане этот роман не дает ничего нового, но философию революции герои его раскрывают или, лучше сказать, переживают в иной исторической ситуации. Ропшин описывает массовую революцию и последующую эпоху конституционализма. Революционеры декларируют свои идеи на баррикадах и выражают их на слушаниях в новой Думе. Ропшин и здесь целиком занят лишь своей личной проблемой. Он не делает попытки показать, до какой степени тактика социалистов-революционеров (терроризм) явилась побуждением к массовому восстанию; он просто описывает, как его партия была вовлечена во всеобщую революцию, а затем сокрушена торжествующей реакцией. Упадок партии вызван внутренним разложением. Совершенно ясно, что партию возглавляет провокатор (Азеф в романе Ропшина носит имя Берг), который разрушил Центральный комитет, а через него и всю партию.

В философском же плане Ропшин воспроизводит свою старую дилемму: или можно убивать всегда, или нельзя убивать вообще. И ничто, кроме веры в Бога, в христианского Бога, в Христа, не может удержать меч. Или мы должны следовать Смердякову-Ивану Достоевского, говоря, что «все позволено», или мы должны идти за Толстым с его «не противься злу».

Возврат Булгакова к Достоевскому, его критика революции в этом плане куда менее действенна, чем анализ Ропшиным террористического анархизма. Андрей Болотов (еще одно имя, взятое Роп-

шиним из романа Степняка) философствует в духе Жоржа на баррикадах после смерти полковника полиции: «Я вот чего не понимаю, Сережа... Нас расстреливают, вешают, душат... Так. Мы вешаем, душим, жжем... Так... Но почему, если я убил Слезкина, я герой, а если он повесил меня, он мерзавец и негодяй?... Ведь это же готтентотство... Одно из двух: либо убить нельзя, и тогда мы оба, Слезкин и я, преступаем закон, либо можно, и тогда ни он, ни я не герои и не мерзавцы, а просто люди, враги <...> Но скажите мне вот что: допускаете ли вы, что этот убитый Слезкин не из корысти, а по убеждению преследовал нас? Допускаете ли вы, что он не для себя, а для народа, именно для народа, заблуждаясь, конечно, считал своим долгом бороться с нами? Допускаете вы это? Да?.. Ведь может так быть? Ведь может же быть, что из сотни, из тысячи Слезкиных хоть один найдется такой? Ведь может быть? Да?.. Ну тогда где же различие между мной и им? Где? И почему он мерзавец? По-моему, либо убить всегда можно, либо... либо убить нельзя никогда <...> Значит, нельзя и надо?.. Так где же закон?.. В партийной программе? В Марксе? В Энгельсе? В Канте? Да ведь это все чепуха, — взволнованно прошептал он, — ведь ни Маркс, ни Энгельс, ни Кант никогда не убивали людей... Слышите? Никогда, никого... Значит, они не знают, не могут знать то, что знаю я, что знаете вы, что знает Володя. Что бы они ни писали, от них останется скрытым, можно убить или нет. Это известно нам, только нам, только тем, кто убил... Я вот знаю, знаю наверное, что Слезкина невозможно было убить, ни в коем случае невозможно, какой бы он ни был, какой бы я ни был, что бы я ни думал о нем...»⁵⁵⁰.

Заслуживает внимания и анализ Ропшиным экспроприации. Революционный идеалист, который конфискует государственные средства в пользу революции, попадает, несмотря на внутреннее сопротивление, под власть бандита Мухи и в конце концов вынужден признать, что, в сущности, между ними нет разницы. «После Бога деньги, стало быть, первые?»⁵⁵¹ — эта истина приемлема и для провокаторов, два их типа и описываются Ропшиным. Лидер группы доктор Берг запродавался полиции из-за стремления вести роскошную жизнь. Со своей стороны, юный ницшеанец идет на сотрудничество с «охранкой», надеясь оказать услугу партии, — ведь подобные попытки успешно осуществлялись ранее «Народной волей»; кроме того, двойная игра доставляет ему удовольствие дразнящих «эмоций». Конечно же, этот негодяй, хотя имя Ницше постоянно не сходит с его уст и он особенно часто цитирует Заратустру, на самом деле тоже соблазнился деньгами как средством и для получения «эмоций». Брат казненного руководителя группы Андрея, недавно

вступивший в партию моряк, испытавший трагедию Цусимы, узнает о тайне провокатора и поручает ему убить полковника полиции, если сам не хочет полатиться жизнью...

Эти подробности весьма значимы. Морской офицер присоединяется к партии, чтобы бороться за Россию и ее честь; он не философ и не аналитик, его мысли просты, как формула Степняка: око за око, зуб за зуб. Впрочем, Александр не должен принимать решений, у него нет опыта в новом деле, и он не представляет себе, чем является революционное движение в целом. Самый младший из трех братьев, с мальчишеским энтузиазмом сбежав со школьной скамьи на баррикады, получает пулю еще по пути, на улице. И лишь Андрей знаком не только с Ницше, но и со всей революционной литературой. И его цель — постичь философию революции.

Ропшин нам показывает, что революционеры совершают террористический акт с большими колебаниями и преодолевая внутреннее сопротивление. Мы снова видим, что последним убежищем от такого рода сомнений может быть самоубийство. Но это уже было показано в «Коне бледном». Однако, в «Том, чего не было» эти проблемы трактуются более широко.

§ 185

Публикация второго романа Ропшина одновременно с появлением очередного издания «Кони бледного» прорвала плотину молчания — и в своей партии, и в стане противников. Такого рода философия революции, да еще со стороны социалиста-революционера, показалась критикам столь неожиданной, столь невероятной, что они весьма медленно воспринимали все богатство идей, выраженных в «Коне бледном». В письме в партийный журнал Ропшин защищает себя против обвинений, выдвигаемых его литературными и философскими товарищами, намеренно замалчивавшими первую книгу. Это произведение, утверждает он, просто представляет собой попытку решить моральную проблему, а вовсе не претендует на изображение реальной обстановки; герои на его страницах — плод воображения, и только, они никак не соотносятся с какими-либо конкретными людьми.

Вскоре после этого тот же журнал опубликовал в ноябре 1912 года письмо, подписанное двадцатью двумя авторами этого издания и содержащее протест против опубликования романа «То, чего не было». Произведение было заклеено как ложное и пристрастное

описание революционного движения, а позиция писателя — как совершенно чуждая направлению «Заветов», на страницах которых этому роману не место.

Редакция же заявила, что у критики действительно могут быть серьезные претензии относительно правильности изображенной Ропшиным картины реальности, что противникам романа будет предоставлена возможность выразить свое мнение, но выступала против попыток отлучения Ропшина от партии.

Одновременно с протестом авторов «Заветов» в журнале была опубликована статья Чернова о «Коне бледном» («Две бездны»); несколько позднее (в феврале 1913 года) в дискуссию вмешался Плеханов. И для нас весьма интересны мнения социалистов-революционеров и социал-демократов о философии революции у Ропшина.

Чернов, с «динамической» философией и этикой которого мы уже познакомились, ничего нового о книге Ропшина не сказал. Этический максимализм действительно сводится к требованию, говорит наш критик, чтобы ни над одним человеком не совершалось насилие, но следствием этого, заключает он, является толстовская доктрина непротивления злу, ибо максималистская программа должна осуществляться шаг за шагом.

Такого рода заключения мало что значат, они не способствуют решению проблемы и не разясняют сомнений Ропшина. Ведь вопрос поставлен им вполне ясно и определенно: имею ли я право убивать, то есть имею ли я право убить какого бы то ни было защитника существующих порядков при данном государственном строе — вне зависимости от места, которое он в нем занимает? Могу ли я это сделать или по собственной инициативе, или во исполнение решения партии? Во втором романе Ропшина террорист охвачен стремлением пожертвовать собой (и это подчеркивается), но он сознает, что ему придется убивать других, и ставит перед собой вопрос, дано ли ему этим добровольным самопожертвованием право управлять Россией. Ведь само собой разумеется, что такое право не дают ни пушки, ни богослужения, ни верность самодержавию!

Против позиции Чернова выступили бы Белинский и Герцен. Прежде чем достигать морального максимума, надо бы подождать осуществления морального минимума, утверждает Чернов в своей статье. Белинский, а впоследствии и Герцен страстно протестовали против убеждения, что идея, свободное решение должны зависеть от условий времени и исторических обстоятельств. И, кроме того, как может быть вообще реализован моральный максимум? Для каждого индивида вопрос обретает совершенно четкую форму: могу ли я убить? И если моральный максимум требует полного отказа от на-

силия, не лучше ли будет каждому из нас самому отказаться от насилия?

В любом случае Ропшин ставит под сомнение попытки Степняка найти оправдание террора в законе воздаяния. Правило «око за око, зуб за зуб» представляется ему слишком уж связанным с Ветхим Заветом и явной несправедливостью.

И другие члены партии социалистов-революционеров были склонны наряду с Ропшиным — особенно после разоблачения Азефа — к сомнениям в пользе не только терроризма, но и принципов организации партии, и в первую очередь жесткой системы ее аристократической централизации. Комиссия, назначенная для исследования причин дела Азефа, сообщила: успех провокатора был не случаен, поскольку партия превратилась в слепое орудие одного человека. В партийных печатных изданиях все чаще высказывается мнение, что методы терроризма непригодны вообще.

Вот почему «моральный минимализм» Чернова не только неясен и невразумителен, но не способен решить проблему революции и террора даже с чисто утилитарной точки зрения.

Критика Плеханова в не меньшей степени неадекватна. Он использует ловкий прием. Поначалу выступает в роли защитника Ропшина от тех его оппонентов (в том числе из среды социал-демократов), которые в самом деле незаслуженно упрекали того в отсутствии своего стиля и подражании в первом романе Мережковскому, а во втором — Толстому (особенно «Войне и миру»), некоторые критики доходили до обвинений Ропшина в прямых заимствованиях и плагиате*. Думается, что критики писателя посредством такого рода обвинений попросту пытались избежать обсуждения главной проблемы, и это, вероятно, имеет в виду и Плеханов, но и он уклоняется от ее решения, подобно Чернову, прячась за объективные исторические обстоятельства. При этом проявляется и его преимущество, ибо объективный историзм — его программа.

Тем не менее Плеханов делает уступки этике. Он признает: «Потребность в нравственном оправдании борьбы — нешуточное дело».

* Я уже указал на основных предшественников Ропшина в философии; следовало бы отметить еще некоторые детали. Например, утверждение, что человек может жертвовать чем-то большим, чем своя жизнь, что он должен отдавать в заклад свою душу, почти идентично словам романа Арцыбашева «Рабочий Шевырев». Я не знаю точно, какая из книг появилась первой, поэтому трудно сказать, имеем ли мы здесь дело с заимствованием или с параллелизмом. («Конь бледный» был опубликован в январе 1909 года, «Рабочий Шевырев» тоже появился в 1909 году в альманахе «Земля». Сборник второй).

Поэтому и поставленная Ропшиным альтернатива: или мы должны оправдывать убийство всегда, или оно не имеет никаких оправданий — по словам Плеханова, «несомненно, очень серьезный вопрос». Сразу же вслед за этим он показывает, в чем причина сомнений Ропшина или — что то же — его героев. Ропшин заблудился на путях субъективизма, вместо того чтобы следовать по прямой дороге исторического объективизма. Но субъективизм, о котором Плеханов и его единомышленники никогда не перестают говорить с осуждением, ведет к скептицизму: такой-то субъективизм и превратил Ропшина в революционного Гамлета.

Плеханов поэтому отсылает Ропшина к Гегелю и к его «алгебре революции». Гегель показывает, каким образом исторический процесс пробуждает борьбу в обществе и определяет ее задачи. С одной стороны, существует божественное право существующего порядка вещей, но с другой — столь же божественное право индивидуального сознания и субъективной свободы, которые и побуждают восставать против устаревших объективных норм. Отсюда конфликт и трагедия, на которую обречены лучшие люди. «Но если в этой трагедии есть гибнущие, то нет виноватых. Гегель говорил, что каждая сторона права по-своему»⁵⁵².

И с такого рода «алгеброй революции», с подобной фразеологией Плеханов надеется подорвать корни ропшинского гамлетизма и избавиться от него! Разве не достаточно того, что герои Ропшина уже готовы пожертвовать собой, уже готовы умереть, — зачем им нужно более точное понимание исторического процесса?! Вряд ли удастся найти более полное доказательство того, насколько лишен глубины мысли историцизм, пытающийся закрыть глаза на самые важные проблемы, чем это выявил в данном вопросе Плеханов.

В качестве примера субъективной борьбы против объективных норм Плеханов приводит жизнь Сократа и прямо указывает научные дисциплины, в которых эта борьба развертывалась. Но достаточно обладать хотя бы малой долей «понимания исторического процесса», чтобы сообразить, что между Сократом и ропшинским Жоржем нет ничего общего*. Конечно, оба выступают против свое-

* Если Плеханов желал приписать Гегелю некий вклад в «алгебру революции», а читателю надо вспомнить, что выражение это употреблялось Герценом, — то ему надо было бы изложить философско-исторический взгляд на соотношение между революцией и Просвещением. И тогда оказалось бы, что гегелевская трактовка Просвещения (философия как основная побудительная сила Французской революции, разница между католическими и протестантскими народами в ходе революции) никак не гармонирует с объяснениями в русле исторического материализма.

го общественного окружения, но — в то время как Сократ добровольно принимает яд, поднесенный ему рукой одного из тех, кто осуществляет насилие над ним, — Жорж убивает несколько человек, даже не будучи уверен, что они действительно осуществляют над ним насилие. Платон в «Апологии» показывает невинность Сократа и виновность его преследователей. Ропшин в своих произведениях раскрывает нам бездну сомнений, с которыми он столкнулся, приняв террористические методы борьбы. Тут нам не помогут ни история, ни Гегель, который говорит, что и та и другая стороны правы. Имею ли я право убить человека? — вот «проклятый вопрос», и решению его не способствуют ссылки какого-нибудь историка или философа истории на исторический процесс как объективно данную целостность — что такое «исторический процесс»? И существует ли какой-нибудь исторический процесс вне человеческого сознания и над сознанием конкретных людей, которым вновь и вновь и при любых условиях каждому за себя приходится решать эту этическую проблему? Нам говорят, что Ропшин весьма неудовлетворительно понимает исторический процесс. Может быть, может быть... Но исторический ли процесс определяет задачи социальной борьбы, как то утверждает Плеханов, а если и да — то как? Здесь видна вся поверхностность историцизма и свойственного ему объективистского аморализма, стремящегося уклониться от проблемы персональной ответственности, личной вины за любые поступки, а не только за революцию и террор прежде всего. Пусть Плеханов скажет нам: как история и ее изучение способны помочь совершенно конкретному Жоржу в решении вопроса, имеет ли он право убить столь же конкретного губернатора. Может ли ему что-то подсказать «исторический процесс», и вообще — что это такое: «исторический процесс»? *

* Когда эта работа находилась в печати, мое внимание привлекла критика второго романа Ропшина, вышедшая из-под пера ранее упомянутого историка литературы Иванова-Разумника⁵⁵³. Он правильно понимает, что историцизм Плеханова поверхностен, но, в свою очередь, подпадает под воздействие того же историцизма, хотя и противоположного марксистскому, но обремененного субъективизмом. Иванов-Разумник не признает никакого морального императива, для него нет универсально значимых этических норм. Но в то же время, утверждает он, «существует психологическая норма» и растет с ростом человечества. Мы не можем убивать направо и налево наших личных врагов по той же причине, по которой не можем стать, например, людоедами: этому препятствует вовсе не логический довод, вовсе не этическая норма, но лишь непосредственное чувство, не логика, не этика, а психология человека и человечества. Мы помним,

Значение революционного скептицизма Ропшина не подрывается критикой его трудов с разных сторон. По сравнению со своими предшественниками Ропшин глубже вник в проблему революции, затронув самую острую ее в плане этики сторону. Более того, он осветил эту проблему в чисто утилитарном ракурсе, который занимал так много места в развернувшихся дискуссиях. Причем личный авторитет Ропшина как лидера социалистов-революционеров придал его философии революции необходимую практическую и политическую убедительность.

Что же касается партии социалистов-революционеров, то романы Ропшина указали на наличие в ее рядах глубокого кризиса. А если мы примем к сведению еще и изменения в социальной программе народничества, то будем иметь все основания утверждать: русская революция в лице этой партии оказалась на распутье. Ропшин и сам сомневался в выборе правильного направления, в чем и заключается трагизм его ситуации, ибо хотя он и признает пороки терроризма, однако не может заставить себя отказаться от его методов. Он знает, что принцип «все позволено» фальшив и неприемлем, он вынужден признать, что не имеет права на убийство. И все же он убивает, утешая себя доводами о допустимости этого зла: «Надо иметь смелость сказать: это дурно, жестоко и страшно, но неизбежно»⁵⁵⁴.

что и Писарев приводил такого же рода аргументы. Но если Писарев объяснял наше отвращение к убийству индивидуальным вкусом, то Иванов-Разумник прибегает к понятию «роста», то есть исторической эволюции человека и человечества.

Книга III
(Резюме)

ДЕМОКРАТИЯ
ПРОТИВ ТЕОКРАТИИ:
ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦИИ

Часть первая

Глава двадцать третья

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 186

В этом резюме я предлагаю обсудить главные причины, сформулировать ведущие идеи, философски обобщить ранее изложенный материал. До сих пор я пытался охватить как можно больше фактов, и в первую очередь «позволить» им говорить самим за себя. Теперь можно попытаться уяснить значение этих фактов для философского осмысления исторического развития России.

Чаадаев, первый философ истории в России, должен возглавить ряд мыслителей данного рода. Философско-исторические интересы, характерные для его работ, выделяют его как теоретика в отличие от таких его предшественников, практических политических мыслителей, как Пестель и Сперанский. Русская философия истории возникла в результате естественного развития политических устремлений, как научная дисциплина сформировалась под воздействием эволюции философии истории в Европе. Мы уже не раз подчеркивали тот факт, что научная историография и философия истории — плод мышления XVIII века, связанного с Великой французской революцией (§ 39, 40). Подобным образом и русская философия истории появилась после восстания декабристов и была органично связана с революционным движением в целом (§ 46). Подзаголовок «Проблема революции» в итоговой части далеко не случаен — это собственно и по преимуществу российская проблема.

Русская мысль, русская философия, конечно же, не сводятся только к философии истории, в равной степени они очень тесно связаны также с религиозной проблематикой. И в этом плане они не отличаются от европейской философии: и там и здесь противостояние церковной теологии преобразовало современную философию в философию религии (§ 41).

Тем самым общий ход эволюции — для Европы и России — оправдывает наше стремление рассматривать философию истории в связи с философией религии. Но я считаю нужным ответить на возможный упрек в том, что в моей книге нет достаточно полной картины развития философии истории и религии и что для понимания России следовало бы опираться на историю философии в целом.

Действительно, мы не уделили должного внимания представителям университетской философии, тем, кто преподавал ее в духовных академиях, и другим авторам философских сочинений. Но, хотя тот, кто ознакомится с обзорными трудами по истории русской философии, не найдет в этой книге многих упомянутых там имен, он должен будет признать, что в целом мой выбор наиболее ярких мыслителей достаточно полон. Реальная проблема в том, до какой степени избранные мной мыслители раскрывают Россию*.

Я полагаю, что и философское содержание трудов рассмотренных мною авторов, и воздействие этих трудов на историческое развитие дают основание считать мой выбор достаточно репрезентативным.

Тот факт, что ни один из отобранных мною мыслителей не занимал кафедру философии в государственном университете, не случаен и весьма характерен для России (Соловьев стремился получить профессорскую должность, но безуспешно, как ранее и Киреевский). Более того, и в остальных странах, где свобода мнений неизвестна, официальные представители науки, в первую очередь философской, всегда поддерживают правительство, особенно в тех областях деятельности, которые прямо или косвенно связаны с политикой. Наука и философия здесь развиваются вне официальных рамок, где научные силы не сводятся к членам замкнутых преподавательских корпораций. Поэтому в качестве выразителя официальной идеологии достаточно указать на Победоносцева

* Для того, кто не читает по-русски, практически единственным источником по истории русской философии является написанный Колубовским раздел по России в книге о философии в Европе (§ 47); из русских работ я уже назвал выше очерк Радлова (§ 38); следовало бы еще упомянуть книгу Грузенберга: «Skizzen der gegenwertigen russischen Philisophie»⁵⁵⁵ (1911).

(который как раз и был профессором), равно как и на других консервативных мыслителей, чьи взгляды мною уже были рассмотрены*.

Был бы интересен и поучителен анализ идей некоторых выдающихся экономистов, правоведов, историков, вообще представителей социологических научных дисциплин. Однако для наших целей вполне достаточен предлагаемый нами выбор авторов, тем более что в последующих частях книги мы обратимся к социологическому анализу произведений Достоевского и новой русской литературы, начиная с Пушкина.

Я не считал нужным акцентировать свое внимание на так называемых формальных (методологических) проблемах, которые рассматриваются профессиональными философами, хотя эти вопросы и не были мною полностью проигнорированы.

§ 187

Характеристика русской философии, данная в 38-м параграфе, была подтверждена более детальным исследованием идей русских мыслителей. И особенно ярко выступило следующее наблюдение: русской философской мысли недостает гносеологических оснований. Как отмечал Радлов, выдающиеся русские мыслители не особенно интересовались вопросами познания. Русская философия имеет преимущественно практический характер, почти исключительно сосредоточилась на этических проблемах.

Впрочем, этика, этические принципы также обосновываются гносеологией; следовательно, если мы говорим, что русские философы в достаточной мере не занимаются гносеологическими вопросами, то это одновременно означает, что тем же недостатком страдает и их этическое мышление.

Особенно наглядно этот недостаток проявляется в том, насколько незначительным было воздействие на Россию философии Канта. Хотя русские — и это характерно — относительно быстро избавились от увлечения французской просветительской философией, с

* В России вплоть до 1905 года в духовных академиях — вопреки установкам Победоносцева — философия в некоторых отношениях как раз была более свободной, чем в университетах, ибо она там не столь безоговорочно подчинялась прямому диктату правительства.

которой познакомились на первых порах, и обратились к философии немецкой, но отнюдь не Кант, а Шеллинг, Гегель и Фейербах стали их подлинными учителями; не приняли они и Фихте; напротив, сильное влияние оказал на них Шопенгауэр. К Гегелю и Фейербаху добавился Огюст Конт с его позитивизмом, который в различных подобиях (например, в марксистском) овладел всем полем философского мышления.

Я не хочу утверждать, будто Кант остался в России совершенно неизвестным. Мы видели, что Соловьев и Лавров были последователями Канта в этике. Этику Канта воспринял также Толстой. Но гносеология Канта, его «Критика чистого разума» не встретили в России достаточного понимания. Только в последнее время там получило распространение неокантианство и под воздействием Канта более глубоко стали рассматриваться гносеологические проблемы*.

§ 188

Всемирно-историческое значение Канта заключается в его критицизме. Гносеологический критицизм отражает такую стадию общественного сознания, когда оно начинает испытывать скепсис по отношению к прежней слепой вере: критицизм — это принципиальная оппозиция философии, направленная против теологии; наконец, в историческом плане, с точки зрения мировой истории, выступление Канта как противника теологии и скепсиса Юма означает, что человечество в его лице и в его эпоху умственно созрело и начинает отказываться от прежних мифов, от мифологии, а тем самым и от теологии (теология по своей сути есть продолжение мифологии). Вот почему новая философия после Канта — это преимущественно философия истории и религии: со-

* История кантианства в России исключительно интересна. Одним из наиболее ранних почитателей Канта был Карамзин. Но вскоре здесь объявились и оппоненты кенигсбергского философа. Так, в 1807 году Осиповский из Харькова критиковал кантовское учение о пространстве и времени. С другой стороны, немалый интерес вызвали фундаментальные этические принципы Канта. В частности, на их основаниях строил свою теорию естественного права Куницын из Санкт-Петербурга. Канта опровергал Юркевич, но его взял за образец в исследовании этических вопросов Кавелин. Наиболее интересные работы о Канте, содержащие критическое обсуждение его теории познания, принадлежат Каринскому, профессору Духовной академии в Санкт-Петербурге. В самое последнее время с критикой «Критики» Канта выступили А. И. Введенский и Н. О. Лосский.

временный человек начинает гносеологически ориентироваться в содержании и направленности своего развития. Кант подводит гносеологическую базу под антитеологическое просветительство; его последователи обращаются к анализу мифологии и теологии: в этом значении, причем всемирно-историческое значение, углубленного изучения мифа, которое начинается с Вико и продолжается через Юма, Конта, Фейербаха и Спенсера до наших дней. Теологи стремятся отстоять позиции теологии в ее борьбе с философией и тем самым спасти свою подзащитную, но в стане философов нередко забывается об интенсивной работе мысли, осуществляемой апологетами современной теологии для защиты содержания и методов своего учения от нападок философии.

Еще раз отсылаю читателя к тому, что было сказано в параграфе 41; отсюда мы должны выводить характеристику русского мышления.

Русские потому не поняли Канта, что были и остаются еще большими приверженцами мифа, чем европейцы. Русские по примеру Европы были способны отвергнуть миф — теологию, но не были способны ее критиковать: русское мышление — мышление негативное, а отнюдь не критическое, русская философия есть отрицание без критицизма.

Это объясняет тот факт, что русское отрицание остается отрицанием верующего. Образованный русский отказывается от своей детской веры, но одновременно усваивает другую веру — веру в Фейербаха, в Фогта, в Дарвина, в материализм и атеизм. Мы видели, как Белинский, Герцен и их последователи боролись за веру против скепсиса. Во всем этом я показал и подчеркнул недостаток критичности. Например, Лавров от уровня Канта спускается до уровня Бруно Бауэра.

Русские мыслители с редкой непосредственностью отказываются от старой веры и принимают новую. Идеиное развитие Белинского являет собой прямо классическое свидетельство этого. На его примере мы видим, что такое отрицание без критики — без гносеологической критики.

Эта потребность в вере как в противоядии от скепсиса не сводится только к потребности в религиозной вере — русский готов верить во что угодно: в железную дорогу (Белинский), в лягушку (нигилист Базаров), в византизм (Леонтьев) и в тому подобное. Леонтьев, борясь против скепсиса, буквально насильственно заставляет себя верить.

Мифологизм русского мышления проявляется и в том, что здесь до сих пор поэты в большей мере, чем в Европе, остаются подлинными учителями нации. Пушкин, Гоголь, Тургенев, Достоевский,

Толстой, Чехов, Горький — все это русские мыслители. В России прислушиваются к мыслителям-поэтам, но вовсе не к мыслителям-философам и ученым. Поэт ближе к мифу, чем ученый.

Вот почему в России так много литературных критиков, но так мало гносеологической критики; если же рассматривается проблема, принадлежащая к сфере философской критики, она низводится — и это весьма примечательно — до уровня проблемы этической*.

* В качестве характерного примера приведу Лаврова, который многое заимствовал у Канта; пятнадцатое из его «Исторических писем» названо «Критика и вера». Привожу цитату из него: «...если личность будет всегда иметь в виду критику, и только критику, то не отнимет ли она сама у себя энергию действия? Критика предполагает неуверенность, колебание, достаточное время для взвешивания аргументов за и против. Когда политическая буря по какому-нибудь случайному поводу взволновала общество и масса, лишенная предводителей, может ринуться на ложную дорогу, принять друзей за врагов и врагов за друзей или потерять всю выгоду своей силы и своего одушевления вследствие нерешительности, неужели тогда истинный гражданин, понимающий положение дел, имеет право колебаться, упускать минуту?... Это справедливо; дело в том, что критика есть дело всей жизни, привычки, которую человек должен приобрести и усвоить, чтобы иметь право на название развитой личности... Не имеет права считать себя общественным деятелем тот гражданин, который оставался настолько чужд историческому движению, что народный взрыв застает его врасплох... Приглядываясь к пестрой волне истории, человек воспитывается для борьбы в ту минуту, когда он понадобится. Критика ему нужна не *при наступлении*, а *для* этого дела... Чем строже, осмотнительнее, холоднее, обширнее была его критика, тем могущественнее и жарче теперь его *вера*. Да, вера движет горы, и только она... Не враги опасны борющимся партиям: им всего опаснее неверующие, индифферентисты, которые находятся в их рядах, становятся под знамена партий и провозглашают их девизы иногда громче, чем самые преданные предводители; им опасны люди, отвергающие критику этих девизов, пока есть еще время для критики, но именно тогда, когда минута наступила, когда надо действовать, принимающиеся за критику, колеблющиеся и готовые оставить битву, когда она началась... Поэтому сказать, что вера противоположна критике, можно, но в ограниченном смысле. То, во что человек верит, он уже не подвергает критике. Но это настолько не исключает случая, что предмет сегодняшней веры *был* вчера подвергнут критике. Напротив, такова самая твердая вера и единственно рациональная, единственно прочная... Лишь критика создает прочные убеждения. Лишь человек, выработавший в себе прочные убеждения, находит в этих убеждениях достаточную силу веры для энергичного действия. В этом отношении вера противоположна критике не по существу, а по времени: это — два разных момента развития мысли. Критика подготавливает деятельность, вера вызывает действие»⁵⁵⁶.

И мы теперь понимаем, почему Шеллинг и Гегель были русским ближе, чем Кант или Юм. В лице Шеллинга в философии против Канта выступила мифология, а Гегель своей диалектикой, разрушающей принцип непротиворечивости суждения, поддержал теологию и мифологию, несмотря на свою оппозицию по отношению к теологии.

В этой связи обретают смысл и значение различные учения русских мыслителей; в качестве примера приведу Соловьева, который рекомендует поэзии прибегать к фантастике (отнюдь не к фантазии или даже не к «точной фантазии» Гете), а ведь фантастику отвергал еще Киреевский.

§ 189

Обычно основная проблема гносеологии трактуется как противопоставление рационализма и эмпиризма; русская философия тоже придерживается этого противопоставления, и вот защитники эмпиризма отвергают немецкую философию, в особенности Канта.

Начиная с Белинского и Герцена, эмпирия провозглашается отправным пунктом философии; Герцен и его последователи объявляют себя сторонниками позитивизма и материализма, но тем не менее судорожно цепляются за рационалиста Гегеля; Герцен не ополчается на рационализм; он требует лишь позитивистского отрезвления, которому противопоставляет мистику, романтизм, иллюзию (§ 80). Герцен расходится с Грановским не из-за рационализма, не рационализм служит причиной его спора со славянофилами — причина тут в отрицательном отношении к религии, теологии и метафизике.

И как раз в этом русском эмпирикам недостает гносеологического критицизма. Кант не противопоставлял эмпиризм рационализму! Кант сам развивался по линии, идущей от Платона, и в конечном счете критически выступал не против эмпиризма, а против преувеличений, допускавшихся Платоном; Платон первым провозгласил миф в философии оправданным, против мифа и мистики обращены скепсис Юма и критицизм Канта.

Русские в своей религии — приверженцы Платона, греко-русское православие увлечено платоновским мифом; славянофилы вполне логично пришли к Иоанну Дамаскину и Платону. Соловьев в этом следует за славянофилами и своей церковью, но как раз Соловьев понял Канта и потому внутренняя борьба, которая происхо-

дила в нем, представляется нам противоборством Канта с Платоном (§ 144). Кант больше придерживается взглядов Аристотеля, чью логику так резко отвергают славянофилы. Кант выступает против слепоты эмпиризма и рационализма — этого русские не поняли, отсюда их неорганическое колебание между платонизмом и нигилизмом: Соловьев обращается от Канта к Платону, эмпирики отворачиваются от Канта и поддаются некритическому позитивизму и материализму.

§ 190

Критицизм Канта, то есть гносеологические размышления о масштабах и границах познания, русские мыслители отвергают как субъективизм. Кант проповедует гносеологическую активность, процесс познания трактует таким образом, что разум проявляет активность и познания рождаются сами собой, — этого не поняли русские позитивисты: русского его церковь научила принимать готовое, объективно данное откровением, и потому в гносеологическом плане русский остается крайним объективистом, хотя и отвергает содержание откровения. Русские нигилисты — эмпирики, материалисты и позитивисты, но гносеологически они остаются объективистами и по отношению к европейским авторитетам, которых они себе избрали, именно в силу привычки к объективному авторитету.

Русские ставят Канта в один ряд с Фихте и Штирнером. Выступают против субъективизма в его крайней форме как против солипсизма; со Штирнером полемизируют как Белинский, так и Хомяков; Хомяков находит субъективизм не только в рационализме, но и в сенсуализме и из страха перед субъективизмом устремляется к мифу и мистике. Повсеместно проявляется недостаток критицизма, разумной дозировки субъективизма.

Субъективизм оценивается более этически, чем гносеологически; в этом смысле и в этих рамках Лавров и Михайловский рекомендуют субъективный метод; с другой стороны, субъективизм воспринимается исключительно как учение Штирнера и отмечается как проявление эгоизма. Подобный этический критерий становится причиной того, что марксисты (например, Плеханов) считают субъективизм свидетельством скепсиса и декаданса и отвергают его не революционный подход к действительности.

§ 191

Против крайнего субъективизма столь же энергично выступал и Белинский. Мы видели, как Белинский, отвергнув солипсизм Фихте, утешил себя гегелевским принципом «все действительное разумно» и как затем русская действительность вновь приводит его к субъективизму, но, разумеется, к субъективизму умеренному. В крайнем субъективизме Белинский видит эгоизм и ограниченность, ведущие к преступлению и дурным поступкам; в противовес этому он утверждает, что крайний объективизм склонен к предрассудкам.

Этот анализ крайнего объективизма и субъективизма философски значителен. Белинский совершенно правильно понял психологию мистического поведения человека, который, как крайний объективист, с совершенно наивной верой поддается воздействию внешнего мира. Точно так же Белинский правильно почувствовал главную опасность крайнего субъективизма — солипсизм: с этической точки зрения важно признавать, что действительно на свете существуют ближние, общество, история и божество.

Уже Иисус указал на то, что любое мышление и любое действие сводятся к проблеме, как человек определит свое отношение к ближнему и к Богу; если Иисус требует любви к Богу и ближнему, то Иоанн дополняет эту заповедь, высказывая сомнение относительно того, может ли человек любить Бога, если он не любит ближнего. Проблема объективизма и субъективизма — основная гносеологическая, метафизическая и этическая проблема всей философии, в том числе и русской. Ознакомившись с немецким идеализмом, русские остро ощутили, что солипсизм ведет к этической и социальной изоляции, и отвергли его; Бакунин первым указал на крайние выводы, следующие из такой солипсистской изоляции, вплоть до самоубийства; Белинский и Герцен поставили вопрос об этих последствиях более широко, связывая с ними преступление и убийство, но само преступление и убийство понимали как революцию. Герцен при этом вовлек в сферу своей игры и Байрона. Соловьев принимает формулу Достоевского, который в убийстве и самоубийстве видит последствия солипсизма. С Достоевским согласен и Ропшин. Михайловский соединяет фаустовскую проблему с субъективизмом, но одновременно считает, что благодатной почвой для фаустовских характеров является упадочный капиталистический общественный строй. Подобным же образом формулируют проблему Плеханов и вообще марксисты, которые доходят до крайнего объективизма — до солонизма.

Подробное освещение и решение этого вопроса я откладываю на будущее, поскольку считаю более уместным вернуться к нему в эту-де о Достоевском, который занимался этой проблемой детально; здесь нужно лишь подчеркнуть, что, отвергая субъективизм, русские тем настойчивее говорят о необходимости индивидуализма; они защищают личность и ее права от притязаний государства и церкви, делают попытку социологически понять взаимоотношения индивидуума и нации. В гносеологическом плане трудности, возникающие при решении этой проблемы, так и не были ими удовлетворительным образом истолкованы (сравни с § 172).

§ 192

Гносеологическая слабость, как уже было сказано, особенно резко проявляется в этической сфере, причем при обсуждении основополагающих этических вопросов: особенно важная проблема — как обосновать нравственный императив.

В этом плане есть два направления. Соловьев именно в этике придерживается идей Канта и считает, что в этической сфере этот вопрос раз и навсегда решен Кантом и его категорическим императивом; Лавров в этике также полностью находится под влиянием Канта, но гносеологическую сторону проблемы он понял не так основательно, как Соловьев.

Большинство мыслителей хотели в этике последовательно руководствоваться эмпирией и потому отвергли Канта и его априорный императив; но как раз эмпирики — такие как Чернышевский, Лавров, Михайловский или Кропоткин — на практике приходят к императиву: Чернышевский убежден, что «научно», строго научно обоснованный императив действует и на других небесных телах. Михайловский апеллирует к совести и чувству «чести»; результат для него не является этическим критерием, в прокламации «К молодому поколению» содержится точно такая же насмешка над утилитаристской экономностью, как и в сочинениях славянофилов или Карлейля. И как раз материалистические утилитаристы и гедонисты à la Чернышевский упрямо придерживаются абсолютизма исторических норм; они проповедуют эгоизм, насмехаются над жертвой, но призывают безоговорочно жертвовать собой за Россию: умирайте — призывает Чернышевский — за «мир», то есть за мужика, за народ! Именно для нигилистов этика становится важнейшей

наукой, и в этом их примеру следуют русские социалисты, народники, социалисты-революционеры и анархисты.

Так русские мыслители de facto следуют за Кантом или, если хотите, за Юмом, который своей этикой пытался защитить себя от собственного скепсиса. Если Кант своим императивом дал пример формальной этики, то Юм создал этику материальную, но тоже абсолютную.

Русская философия в этом полностью совпадает с немецкой идеалистической философией — и она преимущественно представляет собой моральное понимание мира; здесь провозглашается и практически осуществляется в русских условиях гуманистическая идея XVIII века.

В результате возникает живая потребность в унифицированном мировоззрении, появляется стремление к нему и потому выдвигается требование гармонии между теорией и практикой: «слово и дело» — так звучит девиз, особенно активно поддерживаемый младшим поколением, сыновьями, выступающими против отцов.

Не приходится удивляться тому, что раздались также голоса, отдающие предпочтение делу перед словом (Бакунин) и рисующие теорию как нечто менее ценное по сравнению с практикой (Писарев). Новейшим любителям и приверженцам практики волюнтаризм должен служить удобной гносеологической зацепкой.

Представители молодого поколения под практикой понимают практику политическую и прямо революционную; тут возникает проблема, как обосновать революцию этически.

Эта практическая этическая философия ставит перед русской философией истории важную проблему историцизма, под которым я понимаю мнимое, исключительно историческое обоснование социально-политических требований. Историцизм весьма распространен, что можно объяснить развитием исторического сознания, начало которому было положено в XVIII столетии. С этой точки зрения мы подчеркнули также значение эволюционизма (§ 39).

Русские охотно восприняли от Канта позитивистский историцизм, в этом направлении на них воздействовали Гегель и Фейербах; марксизм крайне историчен, а потому ex thesi аморален.

Занимаясь философией истории, нельзя обойти проблему понимания истории: имеет ли история смысл и в каком отношении к развитию общественного целого находятся устремления отдельной личности? Несмотря на известный период неприязни Герцена к телеологическому взгляду на историю, русские философы истории склоняются к признанию если не плана, то, по крайней мере, определенной закономерности развития, и большинство признает также

его логику (Бакунин) и этику: Белинский протестует против слепого фатума эпохи и фактов и защищает личную свободу, Григорьев выступает против того, чтобы дух времени определялся той или иной ступенью исторического развития, Бакунин выдвигает требование новой морали, Лавров и Михайловский пытаются дать «субъективную» формулу прогресса. Соловьев «людям фактов» противопоставляет пророческих знатоков будущего, социалисты-революционеры и анархисты, обосновывая социализм и в особенности революцию, отвергают марксистский историцизм. Во всех этих случаях встает проблема, в какой мере отдаленная внешняя цель (конечная цель) может если не подменить внутреннего этического решения, то хотя бы воздействовать на него наряду с другими факторами. Свой взгляд я уже неоднократно излагал и могу здесь его не повторять, поскольку в этой, итоговой, главе нет самостоятельного раздела, посвященного философии истории.

Глава двадцать четвертая

РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

I § 193

Русская философия, подобно философии западной, имела своей целью решение религиозной проблемы в целом. Но в добавление к этому вставала и религиозно-церковная проблема, которая также требовала своего решения, сегодня же этот вопрос особенно актуален. Правда, русские следовали западным образцам и здесь, предпочитая обсуждать проблематику религии в целом, а при давлении цензуры это был также более безопасный путь. Мыслители прежних времен, начиная с Чаадаева и славянофилов, сочетали философию религии со сравнительным изучением вероисповеданий, поскольку сравнение Европы с Россией неизбежно требовало такого изучения. И в этом плане Соловьев следовал славянофилам.

Обобщая итоги развития философии религии в России, можно выделить следующие моменты.

1. Русские писатели единодушно воспринимали религию как верование, как веру. И таковая противостояла знанию, познаванию. Соловьев рассматривал религиозную веру как особый вид верования в целом. (Смотри его теорию познания объектов.)

В этом смысле религиозная вера характеризуется своим объектом. В особенности теизм рассматривается как религиозная вера *par excellence*, атеизм — как неверие. В связи с этим возникает более общая проблема трансценденции: спиритуализм против материализма.

Эта проблема так и не была адекватно проанализирована русскими мыслителями ни в психологическом, ни в гносеологическом плане. Прежде всего они не смогли уяснить последствий критического подхода к религиозной проблеме, но можно добавить, что и западные мыслители, включая самого Канта, не могли явиться для них образцами для подражания. Ибо даже Кант заявлял, что посредством критики он хочет вернуться к вере. Как мы видели, в этом — одно из многих проявлений половинчатости Канта; его примеру следовал и Лавров, пытавшийся прояснить отношения между верой и критицизмом единственно в этическом плане, вместо того чтобы рассматривать эту проблему в свете теории познания.

В гносеологическом плане Гете был прав, когда настаивал, что никто не может вернуться к вере, что вернуться можно только к убеждению. Он считал, что вера (доверчивость) составляет сущность мифа. Именно ее-то и превозносят теологи, требуя верить, как дети, но это не что иное, как слепая вера, наивная доверчивость человеческого существа, не прошедшего стадии критицизма. Но тот, кто уразумел суть скептицизма Юма и критицизма Канта, не сможет больше «верить»; он должен знать, должен искать и находить подтверждения своим убеждениям.

Прежде всего Юм и Кант разрушили мифы, раз и навсегда лишив почвы веру, похожую на детскую; они показали принципиальную несостоятельность и эфемерность всех попыток примирить научную философию и теологию.

Это относится к либеральной, готовой на компромиссы теологии, а также ко всем современным богоискателям, которые в конце концов не смогут не прийти к компромиссу с церковью. В этом плане новейшая русская философия, пожалуй, менее опасна, чем западная философия, поскольку ее иезуитизму свойственна менее изощренная теологическая и философская ученость.

Вступление в стадию критицизм здесь делает невозможным возвращение к вере. Вопрос может стоять только так: совместима ли религия с убеждениями критически и научно мыслящего человека, а если совместима, то что это за религия? (ср. с § 41).

2. Мифическое мышление воспринимает религию чисто объективистским образом, оно преисполнено веры в мнимое откровение. Русская философия вплоть до настоящего времени является столь мифологичной и объективистской, что даже оппоненты церковной религии являются не кем иным, как объективистами. Толстой в этом плане являет собой типичный пример. Вопреки своему рационализму, он воспринял Новый Завет пассивно, как абсолютное откровение (его критика затрагивает лишь наиболее темные и наивные ми-

фы). Гносеологическая пассивность — весьма характерная черта русской мысли.

3. Этот объективизм в той же мере характеризует русский мистицизм, что и прямое лицемерие божества (платонизм).

Мистицизм сам по себе отождествляется с религией (Чаадаев и Соловьев), и даже противники религии ставят знак равенства между религией и мистицизмом. Исключениями являются Толстой и Михайловский, отвергающие мистицизм и не отождествляющие его с религией.

4. Русские религиозные философы не стремились подчеркнуть значимость морали как составной части религии до такой степени, как это было принято на Западе. Дальше всех в данном направлении под воздействием Канта пошел Толстой. Четко отмечал роль морального начала в религии и Соловьев (тоже под влиянием Канта), но вдобавок к этому он требовал и веры в чудо, рассматривая догмат о Воскресении как наиболее важный среди остальных религиозных догматов. Мысли Михайловского в этом плане тоже оказались близкими мыслям Толстого, поскольку оба они рассматривают мораль как сущность религии.

Даже противники церковной религии смотрели на ритуалы и культовое служение как на ведущие элементы религии.

5. Наряду с обычной этикой признается и мораль религиозная: аскетизм логически вытекает из объективистского трансцендентализма и мистицизма. Аристократический характер церковной религии нашел свое выражение в культе аскетизма, монастыри и монашество заняли в этой религии ключевые позиции.

Религиозный аскетизм был принят Соловьевым и Толстым, Лентовым и Достоевский прославляли монаха как христианского героя, противопоставляя его героям мира сего.

Противники церковной религии, со своей стороны, нападали на аскетизм. Отсюда — большое значение утилитаризма (гедонизма и эвдемонизма) в русской философии. Западники и либералы, нигилисты, социалисты, анархисты — все они были поборниками морали утилитаризма.

6. Религиозный объективизм и пассивность диктовали признание церкви в качестве ведущего авторитета. Начиная с Чаадаева и Хомякова, это подчеркивание церковного начала постоянно повторялось. Единственное исключение — Толстой.

Церковь — в полной мере аристократическая организация, это главным образом сообщество священников как посредников между Богом и верующими мирянами. В русской церкви аристократический фактор усиливался еще больше тем обстоятельством, что ее

иерархические верхи рекрутировались из числа безбрачных монахов, а не из состоящих в браке священников. В трудах Соловьева, равно как и в писаниях Леонтьева, аристократический характер духовенства постоянно выдвигался на первый план.

Церковь есть град Божий (πόλις θεοῦ Оригена, *civitas Dei* Августина), и ей как таковой должны подчиняться любая социальная организация, а особенно государство. Сама по себе, равно как и в союзе с государством, церковь являет собой теократию (свободная теократия Соловьева).

Ведь если церковь, считая свое учение и свой образ жизни абсолютно верным и претендуя вследствие этого на непогрешимый авторитет в теоретических и практических делах, и если люди, принимая на веру подобный авторитет, подчиняются ему, то верховенство церкви над государством становится неизбежным. Если же государство подыскивает этические аргументы для оправдания своего существования, то союз между церковью и государством укрепляется и внутренне, поскольку именно церковь берет на себя миссию морального руководителя общества.

Наглядное проявление такой тесной связи церкви и государства мы видим в возникновении церковного права, существующего наравне с правом, обязанным своим возникновением государству*.

Церковь и церковная религия представляют себя как объективный, интегральный и абсолютный авторитет, претендуя на роль ведущей духовной силы для индивида и общества.

Отсюда понятно, почему в русской философии делается такой сильный акцент на индивидуализме (характерная для Михайловского борьба за индивидуальность). Столь же легко объяснить и значение для России социализма, и прежде всего социал-демократии. Опираясь на абсолютистский характер марксистской доктрины, социал-демократические организации властным образом противопоставляют себя не только государству, но равным образом и церкви, выступая против теократии.

По тем же причинам антицерковным и антирелигиозным является и русский анархизм. Это справедливо и по отношению к либерализму, который противопоставляет церкви и ее теократической идее народности идею народа как социальной организации, социального авторитета.

* В книге Ротенбюхера («Die Trennung von Staat und Kirche»⁵⁵⁷, 1908) читатель найдет ответ на вопрос, является ли церковное право правом, а если является, то в каком смысле.

7. Абсолютный религиозный авторитет церкви последовательно проявляется в ее стремлении стать вселенской. Само понятие божественного откровения утверждает его вселенскость, то есть требование, чтобы оно воспринималось всегда, повсеместно и всеми. Традиционализм — наиболее важный принцип веры в откровение. Мессианиззм же (Чаадаева, славянофилов и Соловьева) — важная часть самой природы такой объективистской церковной религии.

§ 194

С реформами Петра [I] в России началась борьба рационалистического просвещения с философией и жизненной практикой церкви. Эта борьба и ее результаты составляют содержание русской литературы, как философской, так и художественной.

Если мы посмотрим на длинный ряд философов и писателей, то обнаружим характерную особенность: независимая русская мысль, даже дружелюбно относящаяся к религии, враждебна к религии оцерковленной. С Чаадаева же начинается период абсолютного отрицания церкви и насаждаемой ею религии. Критиковали церковную религиозность и славянофилы, хотя и менее яростно. Именно поэтому приятие Гоголем православия столь сильно отторгалось его современниками. Это чувство очень эмоционально выразил Белинский. Сам Белинский отвергал религию, причем не только церковную, но и религию вообще. Бакунин и Герцен ведут нас к Чернышевскому и нигилизму, в котором антирелигиозное отрицание приняло свои наиболее характерные формы. Такое отрицание сохранилось и в доктринах современного марксизма и анархизма.

Среди западников мы можем найти несколько мыслителей, склонных к религиозному воззрению на мир, но в общем и целом представители данного направления в своем отношении к религиозной философии совпадали с нигилистами. Заметное исключение составляет здесь Михайловский как прогрессистски ориентированный противник нигилизма. Соловьев защищал религию, но и он выступал против церкви, хотя и не столь решительно, как его великий оппонент Толстой.

Достоевский, религиозная философия которого определенно антинигилистична, и Соловьев привлекали к себе души потомков нигилистов.

Безоговорочными защитниками религии были Катков, Победоносцев и Тихомиров, политики явно консервативного и реакцион-

ного склада. Леонтьев занимал особую позицию среди реакционных религиозных философов; и хотя он даже стал монахом, у церкви явно не было оснований благодарить этого своего апологета.

Таким образом, Россия представляла собой картину философского и религиозного раскола. Церковной религии противостояло абсолютное ее отрицание, характерное для нигилизма. По самой сути своей программы нигилизм был не просто эмпиризмом и агностическим позитивизмом, он являлся материализмом и атеизмом, причем особый акцент следует поставить именно на материализме. «Великое вотрезвление» Герцена — это последовательное отрицание церковной религии с ее доктринами и ее отношением к жизни; гносеологически и метафизически он приходит к материализму, который оценивает творения мысли отдельного индивида как иллюзию и фантазию и потому смотрит на преходящее и смертное «я» как на нечто малозначащее. Вотрезвление Герцена и его интерпретация нигилизма вполне согласуется с нигилистическим иконоборчеством Штирнера. И тот и другой делают окончательные логические выводы из философии их учителя Фейербаха.

Герцен правильно ощутил связь нигилизма с русской традицией. Чаадаев говорил о допетровской России как о чистом листе бумаги, нигилисты же боролись со старой Россией, чтобы заполнить образовавшуюся духовную пустоту новым содержанием. И, как это определил Кропоткин, нигилизм — не что иное, как борьба за индивидуальность.

Салтыков был подавлен произволом властей, когда они закрыли его журнал. Он говорит нам, что словно бы лишился речи. Проснувшись однажды, писатель почувствовал, что утратил собственное «я», как бы перестал существовать. Теократический абсолютизм в России обрекал людей на афазию, на потерю способности самостоятельно мыслить, на утрату индивидуальности.

Мы сможем понять, почему прогрессивно мыслящие противники церковной доктрины так сильно подчеркивают значимость индивидуализма и почему столь индивидуалистичен русский социализм, если вспомним: для передового русского его индивидуальность обрела особую ценность из-за противостояния проповедуемой православием покорности, из-за близости унаследованной от предков церковной веры. В своем радикальном и зачастую озлобленном отрицании теократии русский индивидуализм склонялся к анархизму. Именно поэтому противники церковной религии (Лавров, Михайловский и другие) являлись столь вдохновенными защитниками идеи прогресса.

Философская и социально-политическая природа нигилизма в достаточной степени уже была нами разъяснена на предыдущих страницах (§ 110—114), было показано и как трактовали нигилизм отдельные выдающиеся мыслители. Я имею в виду прежде всего Герцена, но вслед за Герценом и ряд других писателей уделяли пристальное внимание этой проблеме.

Подобно атеизму и материализму, нигилизм — это сложный комплекс духовных и социальных состояний.

Ведь важной составной частью религии являются моральные заповеди различных христианских церквей, они же влияют и на религиозное отношение к жизни. Поэтому и нигилизм с присущими ему материализмом и атеизмом, с его отрицанием церковной морали имеет важное этическое и социально-политическое значение. Вот почему именно практические его последствия становятся предметом оживленных дискуссий в рамках русской философии и художественной литературы.

В допетровской России не было секулярной культуры, собственно говоря, отсутствовала и культура духовная. По этой причине европейская культура, появившись в России, сразу же оказалась в противоречии с русскими традициями. Как мы уже показали, европеизация не осуществилась внезапно и одномоментно; но переход к ней не был внутренне подготовлен, поскольку у русской церкви, принявшей на себя духовное руководство народом, не было не только собственной философии (схоластики), но даже собственной теологии. В Константинополе, в Риме и даже в Германии и Англии философия и теология развивались в течение веков, схоластика готовила почву для научной и критической мысли. Там произошли большие духовные движения Возрождения и гуманизма. Философия и наука Нового времени подготавливались Реформацией и постепенным развитием протестантизма. В Европе идеи Вольтера, Юма, Канта, Конта, Фихте, Гегеля и Фейербаха представляли собой органические звенья эволюционной цепи; в России они ознаменовали наступающую духовную революцию.

Находившуюся в состоянии духовного застоя православную Россию захлестнул французский антицерковный и антирелигиозный рационализм. Вольтер, Дидро, Руссо, Монтескье обрели славу в России (в первую очередь, конечно, при дворе и в «свете»; труды Вольтера печатались в придворных типографиях!). К французскому влиянию добавилось немецкое; особенно популярными стали Гегель и такие радикальные левогегельянцы, как Фейербах и Штраус; вместе с Фейербахом пришел материализм (Фогт и ему подобные), затем позитивизм Конта и Милля, а также натуралистический эво-

люционизм Дарвина и Спенсера. Русские, будучи поработанными дома, проходили политическую выучку у либеральных и социалистических лидеров и писателей Европы. Констан, Сен-Симон, Фурье, Оуэн, Прудон и, наконец, Лассаль и Маркс способствовали оформлению социальных и политических идеалов, идеи Гегеля и Фейербаха приходили на смену византийскому православию. И если поставить вопрос во всей остроте, то окажется: марксистский антигосударственный коммунизм должен был разрушить средневековое натуральное сельское хозяйство теократической России и заменить собой старые порядки.

Пусть читатель вспомнит «Исповедь» Толстого, где автор описывает происшедший с ним духовный переворот, когда он узнал, как некую великую новость, что Бога-то, оказывается, нет. В Европе к восприятию этой новости поколения готовились веками, средневековая философия и теократическая организация менялись шаг за шагом, — и тем не менее даже здесь не все и не везде были готовы к восприятию такой новости. Но давайте представим себе теократическую Россию, проникнем в духовное состояние воспитанного в церковных традициях русского человека и попытаемся вообразить воздействие на него мыслей Вольтера и Дидро, Конта и Канта, Гегеля и Фейербаха, Штирнера и Фогта, Штрауса и Маркса — оно было подобно грому среди ясного неба! В Европе уже в XIII веке императору можно было приписать выражение *de tribus impostoribus*⁵⁵⁸, и мы знаем, что уже тогда были неверующие римские папы. Но к чему мог привести эффект внезапного вторжения неверия в Россию — страну, где церковь и ее монастыри составляли высший и поистине единственный, всеми признанный духовный авторитет, страну, где государство обеими руками поддерживало этот авторитет? В Англии Милль и Дарвин были похоронены в Вестминстерском аббатстве; в России же их приверженцы — в числе которых был такой человек, как Чернышевский, — попадали в тюрьмы и в сибирскую ссылку!

Конечно, и Европе свободомыслие досталось недешево, путем революций и реформаций, — и даже сегодня оно не везде может быть гарантировано. И все же Европа уже научилась быть достаточно терпимой к свободе мысли, явившейся результатом большой духовной борьбы и длительной работы ума; в России же европейские идеи, европейская духовная жизнь не могли не оказать революционизирующего воздействия. Теократия запрещала и преследовала такого рода мысли, подобную духовную жизнь, но эти запретные плоды европейской цивилизации становились особенно притягательными.

Следствием такого внезапного озарения была революция — духовная и политическая революция против господствующей теократии. Отрицание, пессимизм, нигилизм — естественные побочные явления такого резкого прыжка от православия к материализму, атеизму и позитивизму.

Немцы, для чтобы стать хозяевами своей судьбы, готовились к этому в течение столетий; они прошли через Реформацию, Возрождение, гуманистическое движение и Просвещение; к Фейербаху они подошли постепенно, через много посредствующих стадий: немцы прислушивались и к другим мыслителям, привыкли взвешивать доводы «за» и «против». Именно по этой причине влияние таких философов, как Шопенгауэр, Штирнер и Ницше, оказалось куда менее губительным на их родине, чем в России. Ведь мыслящий русский воспринимает Фейербаха, Штирнера, Шопенгауэра, Ницше, Дарвина и других как единственный и высший авторитет. Отсюда — отвержение теократии, а вместе с нею и всего прошлого, что равнозначно социальной или политической революции.

Хотя, как уже было сказано, Вольтер сильно повлиял на русских уже в XVIII веке, но вольтерьянство — всего лишь лимонадная водичка скептицизма по сравнению с тем ядом, который впрыснули в кровеносные сосуды людей средневековой веры Юм и Кант. И если Юм пробудил от догматической дремоты Канта, то мы с равными основаниями можем утверждать, что Кант и немецкая философия пробудила русских от догматической спячки!

Разумеется, Европа уже давно воздействовала на Россию; Петр прорубил в ее монастырских стенах окно в Европу. Вольтер впустил через это окно свежий европейский воздух. Однако Кант и немецкая философия потрясли самые стены этого русского монастыря, лишив основания царский абсолютизм. Европа влияла на Россию и ранее, однако после Канта это стало влиянием именно новой Европы! *

* В качестве психологического примера, объясняющего ту стремительность, с которой революционное влияние новых людей овладело мыслями и чувствами русских, я сошлюсь на писателя, который сам ни в коей мере не занимался философскими проблемами, но просто излагал факты. Я имею в виду прогрессивного издателя Пантелеева, сосланного в Сибирь, который впоследствии приобрел репутацию известного эссеиста. В своих мемуарах («Из воспоминаний прошлого» (СПб., 1905. С. 58)), относящихся к концу пятидесятых годов, он пишет: «Но вот в один прекрасный день <...> настоящей бомбой влетела к нам “Сила и материя” Бюхнера в литографированном переводе. Все перечитывали ее с большим увлечением, и у всех разом порвались остатки традиционных верований. <...> Передовые соци-

Всякая борьба требует жертв, даже если это борьба философии с теологией и теократией. Борьба же, которую мы описываем, породила характерную половинчатость, неизбежно возникающую при прямом столкновении старой и молодой цивилизаций. Такая половинчатость вызывается процессом распада всех ценностей, сопровождающимся ненормальностями и явно выраженными патологическими проявлениями.

Во многих случаях радикальное отрицание остается всего-навсего скептицизмом. Скептик впадает в критиканство, которое превращается в привычку, такая критика лишена подлинного критицизма, внутренняя пустота вновь и вновь заполняется новейшими идеями и их карикатурами, которые, в свою очередь, отвергаются. Скептицизм оборачивается перманентной и самоубийственной нестабильностью, неуверенностью, неопределенностью. Ослабевают не только разум, но и в не меньшей мере воля. В результате сложилась ситуация, которую Михайловский так удачно проанализировал (и заклеил) как современную фаустовскую болезнь. Ропшин же показал нам, как такого рода болезнь проникла в лагерь революционеров, которые до этого умели сохранять веру в революцию.

Философия и теология вступили в большую битву за Бога, причем Бога, явленного в откровении; откровение и традиция или опыт и наука — вот как стоит вопрос. Русские мыслители пытались решить с религиозных и моральных позиций и связанную с ним трудную проблему убийства и самоубийства. Восприятие современной немецкой философии с присущими ей гносеологическим субъективизмом и индивидуализмом, отрицание старой России, нигилизм и атеизм привели Герцена, Белинского и Бакунина к этой дилемме. Но прежде всего ее исчерпывающему рассмотрению посвятил свою жизнь Достоевский, вот почему изучение Достоевского и раскроет нам душу современной России.

ально-политические идеи, несмотря на блестящий успех «Современника», даже между молодежью имели сравнительно ограниченный круг последователей, многие впоследствии легко с ними расставались; они и в наши дни все еще должны быть на боевой позиции; но идеи Бюхнера, Фейербаха сразу завоевали сознание русского человека, и никакие усилия позднейшей реакции не в силах были вернуть общество к наивным верованиям прошлого». Я привел этот пассаж по той причине, что Пантелеев, вовсе не претендуя на философское истолкование, дал откровенное и неприкрашенное, но при этом достаточно точное описание ситуации.

II

§ 195

В Европе понятие «византизм» употребляется для обозначения недостатков русской церкви и русской оцерковленной религии; как мы видели, русские сами восприняли это слово и признают ту критическую оценку, которая в нем содержится. Византизм подразумевает чрезмерный внешний формализм, чрезмерную приверженность к унаследованным формам и доктринам (сравни сатирическое описание Соловьевым православных церквей как археологических музеев), увлечение показной и чисто материальной стороной религии (ритуал, литургия, почитание икон и мощей); пассивное следование традиции в религиозных вопросах и проявлениях набожности, крайний мистицизм (Соловьев, сам будучи мистиком, был весьма не удовлетворен русским мистицизмом) и, наконец, тесная связь церкви с государством и с национальной идеей. В критическом отношении к византизму славянофилы совпадают с Соловьевым, несмотря на свою приверженность к церкви и религии.

Протестантские теологи Запада — Каттенбуш, Мюллер, Лоофс, а в последнее время Гарнак — пришли к таким же выводам в своих сравнительных исследованиях, посвященных православной, и прежде всего русской, церкви и религии.

Для русской религии и русской религиозности действительно характерна вера в потусторонний мир; трансценденция для верующего русского — это не просто философский принцип, а подлинная реальность; вера в Бога и в богов, вера в иную, вечную, жизнь — в бессмертие — здесь еще жива. Отсюда — стремление уже в земной жизни стать причастным к жизни вечной: склонность к углубленному самосозерцанию, мистицизм. Вера русских людей — это вера в чудо, в тайнодействие. Русским близок Иисус — Богочеловек, божество в человеческом облике, исцеляющее немощных и воскрешающее мертвых. Трансценденция воспринимается не в духовном и этическом смысле, а как нечто материальное; и сама душа представляется всего лишь тонко организованной материей; вера в бессмертие души в чем-то еще соотносится с особенностями первобытного анимизма, с убеждением в существовании духов. Отсюда — антропоморфические мотивы в характеристике Богочеловека (что было присуще уже Оригену, как отмечалось в § 144); отсюда — радостное восприятие вещественности ритуала и материальной символики. Типично в данном отношении увлечение формальной

стороной культа и материалистическое понимание вероучения и традиционных обычаев, нашедшие выражение в расколе; столь же типичным является тот факт, что государственная церковь, несмотря на колебания и сомнения, со всей определенностью не отвергла и не изгнала раскольников (§ 4). И мистицизм сам по себе оказался материалистическим (§ 145).

В практическом плане живая вера в потустороннее ведет к аскетизму. Русский монах — в полном смысле этого слова аскет, отшельник, тот, кто отошел от мирской жизни; в то время как римско-католический монах — тот, кто посещает нуждающихся, врач, учитель и так далее. Когда Герцен говорит о христианстве как о религии смерти, то он имеет в виду главным образом русскую религию. Это изречение справедливо и по отношению к русскому монаху: *contemptor saeuemet ipsius vitae, dominus alienae*⁵⁵⁹.

Пассивный религиозный настрой русских людей довольно устойчив: они слепо воспринимают откровение и церковную практику, установленную Богочеловеком. Здесь нет прогресса, нет развития, поскольку Бог явил в Богочеловеке высшие и единственно важные для смертных истины. Человек ничего не может к ним прибавить, ничем не может их дополнить. Его долг — радостно и простодушно подчиняться им. И для Августина история, собственно, завершилась явлением Иисуса; поэтому Соловьев искал доводы для объяснения исторического развития после земных дней Христа.

Русская церковь и религиозность принципиально отвергают прогресс. Религиозная доктрина и религиозная практика должны оставаться точно такими же, какими они были раньше — в третьем веке, когда их установили великие греческие (александрийские) догматики*.

Против этого «византизма» выступал не только Соловьев, но и Хомяков; а вот Леонтьев принял его безоговорочно, поэтому неудивительно, что он хотел видеть Россию в подмороженном состоянии.

Вполне естественно, что философски образованные греки должны были стать основателями христианской доктрины. При этом греки (Климент Александрийский, Ориген, Мефодий Олимпийский и другие) опирались не только на Ветхий и Новый Заветы, но также использовали идеи греческой философии, прежде всего платонизм и неоплатонизм, в известной мере и стоицизм. Не следует, разумеется, забывать, что греки рано испытали влияние Азии, а ко

* Некоторые историки считают, что определившиеся окончательно формы православия появились позже указанной даты, но данные хронологические различия не меняют сути дела.

времени развития христианства воздействие азиатских религий не ограничивалось Ветхим и Новым Заветами*.

По мере того как Византия в политическом и культурном отношении отделялась от Запада, защищаясь от нападений нецивилизованных народов Азии и Европы (впоследствии — прежде всего турок), и превращалась в культурный оазис, ее религиозный и культурный традиционализм становился гарантией самодостаточности.

Россия получила свою церковь и свою религию из Византии в уже готовом виде. Значение этого факта мы объяснили в самом начале нашего исследования. Здесь достаточно подчеркнуть, что русские приняли византийскую религию, но не византийскую культуру. Русским досталось богатое наследие, однако из страха перед ним они зарыли его в землю. У них не хватило духа, чтобы переварить греческую теологию, позднее в результате длительных усилий они усвоили ее лишь частично (§ 2, 3).

Русские были народом, в не меньшей степени изолированным, чем византийцы, и, подобно византийцам, исповедовали церковно-религиозный традиционализм. В самом начале эпохи Киевской Руси, безусловно, существовало определенное культурное общение с Западом, однако оно совсем недолго: Россия оказалась отрезанной от Запада, а вскоре после этого и от Востока, чем и объясняется воцарившийся в ней культурный и религиозный застой, ему способствовала необходимость защищаться от враждебных соседей, что вело к односторонней направленности государственной и военной деятельности. В Россию книги по церковному праву и ритуалу поступали из Константинополя и южнославянских стран, но не существовало интенсивного культурного обмена. Изоляция России усилилась ввиду ее враждебности к католической Польше, а в дальнейшем — к немецким и шведским протестантам.

Русские восприняли византийскую теологию, но не смогли уяснить себе эллинизм, или — лучше сказать — усвоили лишь ту его часть, которая касалась теологии. Если мы сравним Россию с Западом, то можем утверждать, что русские не восприняли идей Аристотеля и *corpus juris*⁵⁶³; греческий язык не сыграл здесь такой роли, как латынь на Западе. В России не было ни гуманистического движе-

* Достоверное краткое изложение этих фактов дано в книге Зееберга «Grundriss der Dogmengeschichte»⁵⁶⁰ (извлечение из учебника), 3-е издание, 1913, а также в статье Гарнака в «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1913⁵⁶¹: «Der Geist der morgenländische Kirche im Unterschied von der abendländischen»⁵⁶². См. также теологическую литературу, приведенную в § 47.

ния, ни Ренессанса, ни самостоятельного развития наук и новой философии, и прежде всего не было Реформации (и Контрреформации). В то же время в религиозных вопросах на Россию с самого начала весьма сильное воздействие оказывала Азия, и пристрастие Леонтьева к консерватизму азиатского толка не расходится с русской традицией.

Славянофилы превозносили Россию за то, что она не создала схоластики. Но ведь России не приходилось защищать доктрину своей церкви от античного язычества, ей не нужно было также ограждать эту доктрину от собственного вольномыслия. Славянофилы поэтому в полной мере представляют дух русской церкви, нападая на логику Аристотеля, прославляя Платона и присущее ему созерцание вечных идей как неизменных сущностей. Можно назвать традиционно русской их мысль относительно того, что схоластика — мать протестантизма и рационализма в целом. При этом славянофилы полностью отрицают рационализм.

Киреевский, Хомяков и Соловьев — яркие представители русской религиозной мысли и чувства. То же можно сказать и о Леонтьеве.

Мы видим, что русские философы истории придавали большое значение церкви, но для русских людей церковь не то, чем она является для католиков и протестантов. Русский православный человек вообще видит в священнике не учителя и наставника в делах веры, а чудотворца, мага. Русские люди смотрят на священника как на живое воплощение Божьей милости, ее пассивного посредника. Русский последовательно пассивен: спасение приходит к человеку без его личного усилия или напряжения и даже священник не может ничего достичь самостоятельно. Именно по этой причине в России (равно как и на Востоке) монах стоит куда выше в мнении верующих, чем рядовой священник. Священник женат и потому более близок мирянам. Только в ходе непосредственного осуществления своих священнических функций представитель духовенства становится определенным образом пассивным посредником в осуществлении воли высших сил.

Поэтому церковь для православного русского не то, чем она является для западного римского католика. Ведь русский не склонен рассматривать своего священника как некую исключительную религиозную личность. Римский католик мыслит свою церковь как некую мощную всеохватывающую организацию, русский же видит в своей церкви не что иное, как верховную иерархическую корпорацию представителей монашеского чина, ввиду своего аскетизма пользующихся куда большим уважением, чем священники. Именно

по этой причине на Востоке невозможно централизованное папство, а именно папство считается здесь наиболее сущностным и глубоко ощущаемым основанием церковной схизмы. Восточная церковь всегда была организована по федеральному принципу как патриаршество.

Теперь мы подходим к объяснению причин, по которым так называемый цезарепапизм возник именно на Востоке. Государство здесь охотно признавалось и использовалось церковью в качестве защитника и покровителя. В Византии мощно организованное государство было национальной необходимостью, поскольку на империю покушались враги и со стороны Азии, и со стороны Европы; в силу этого политическая и национальная изоляция явилась характерной чертой восточной церкви, которая не могла развиваться по линии интернационализации, что было присуще западному папству. Римская империя на Западе пала на тысячу лет раньше, чем византийская на Востоке; лишь через несколько столетий она была вновь создана по восточному образцу папством, уже окрепнувшему и оформившемуся в независимое государственное образование.

И в России церковь объединилась с государством в духе цезарепапизма; но русская православная церковь продолжала бороться против мусульман и католиков, а позже также против протестантов, оставаясь национальной в отличие от интернациональной церкви Запада.

III § 196

В данных своих исследованиях я исхожу из исторической концепции, утверждающей, что общество всегда было и все еще остается организованным теократически, а также, что лишь демократия кладет конец теократии. Ведь не только в России церковь и государство составляли некоторое социальное целое. Причем отношения между этими двумя частями социума повсеместно регулируются определенными законами. Мы осознаем этот факт, если проследим тенденцию развития, начавшегося в XVIII столетии и приведшего к отделению церкви от государства. Первая такая попытка была предпринята Американской конфедерацией в 1787 году; Франция последовала этому примеру в ходе революции и после нее (1789, 1794—1802 годы); затем отделение церкви от государства произошло в Бельгии (1831 год), а после падения или, по крайней мере,

резкого сужения границ папского государства в 1870—1871 годах церковь отделяется от государства в целом ряде европейских, американских и австралийских государств, областей, штатов. Наиболее важным из этих государств вновь была Франция (1905 год).

Либеральные программы отделения церкви от государства представляли собой попытку решить религиозный вопрос социально-политическими средствами; такого рода программы формулировались либерализмом в ходе борьбы против теократических общественных порядков с целью достижения духовной свободы и терпимости (§ 177). Первый философ либерализма Локк был одновременно и первым защитником принципа отделения церкви от государства; слово «либерализм» и следует понимать как стремление к свободе — свободе от духовного гнета теократии, гнета, опирающегося на союз церкви и государства. Отделение церкви от государства должно было гарантировать свободу совести. Религия становилась частным делом каждого, если пользоваться этим не совсем точным выражением; церковь превращалась в социальный институт, отношение которого к государству регулируется гражданским законодательством; образование, включая всеобщее начальное обучение, изымалось из рук церкви*.

В историческом введении мы уже рассматривали характер и развитие русской теократии. При знакомстве с отдельными мыслителями мы характеризовали не только их религиозные воззрения, но и их взгляды на отношение церкви и государства. Само по себе напрашивалось сравнение ситуации на Западе и на Востоке, прежде всего славянофилы побудили нас высказать несколько предварительных суждений о природе теократии (§ 55). Мы дополнили их, критикуя доктрины Победоносцева, Леонтьева и Соловьева.

Теперь необходимо сформулировать и подытожить наши основные, принципиальные положения.

Социологи ясно показали, что на ранних ступенях развития цивилизации функции священника и властителя не различались; постепенно происходит дифференциация этих функций, но власть

религии над всеми членами общества обеспечивала священнику духовное превосходство как магу, блюстителю нравов, пророку, учителю и наставнику, философу, ученому. Правитель выступал в роли верховного военачальника, устроителя экономических и социальных дел, но, подобно священнику, основывал свое право и свою власть на воле богов или божества; с древнейших времен и вплоть до нынешних дней он ощущает себя сувереном по божьему соизволению. Власть правителя была прямой, власть священника, скорее, косвенной; священник обладал моральным и духовным авторитетом, правитель по своему усмотрению мог использовать силу; священник руководил и наставлял, правитель прибегал к физическому воздействию; влияние священника было постоянным, а правителя — временным; власть священника была духовной, власть правителя — физической, то есть военной.

Отношения между священником и правителем на протяжении тысячелетий были различными в разных местах и в разные времена, представляя собой множество вариантов взаимосвязи и взаимозависимости; духовное и светское управление постоянно совершенствовалось, выполняя все более дифференцированные конкретные функции, самостоятельное развитие церкви и государства привело в наши дни к появлению общества, организованного по принципу дуализма и вedomого церковью и государством. Наивысшей степени зрелости теократия достигла в средние века, представляя собой глубинное совмещение двух социальных институтов в их наиболее развитых формах. В Римской империи церковь выступает как град Божий (Ориген и Августин!), претендуя на духовное верховенство; в конечном счете она добивается этого верховенства, проявляющегося в двух формах — в римском папстве и в византийском цезарепапизме.

В западной части империи в результате установления папского государства церковь смогла проявлять свое духовное превосходство и вне собственного предназначения, но еще важнее было то, что она получила верховенство над королями и императором, духовная власть церкви и ее главы вообще признавалась как высшая и наиболее значимая.

Уже Августин провозглашал государство плодом дьявола, и эта концепция получила решительное подтверждение в словах Григория VII*. Всеобщая вера, воспитательная сила церкви обеспечили

* «Quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui, deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus mundi principe diabolo videlicet agitante super pares, scilicet, homines dominare caeca cupidine ut intolerabili praesumptione affectaverunt»⁵⁶⁸.

* Историю отделения церкви от государства см.: *Rothenbücher*. Die Trennung von Staat und Kirche⁵⁶⁴. В этой работе представлен прекрасный анализ политических программ отделения. Из литературы по этой проблеме, характерно растущей, можно привести также: *Debidour*. L'Église catholique et l'État sous la Troisième république (1870—1906)⁵⁶⁵. 1906—1909, 2 тома. А также: *Troeltsch*. Die Trennung von Staat und Kirche — Der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten⁵⁶⁶ — ректорское выступление 1907 года; *Kahl*. Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche⁵⁶⁷ — ректорское выступление 1908 года.

папе первенство как духовному властителю, церковь повсеместно признавалась в качестве государства Божьего и превратилась на практике в настоящее государство. В школе наиболее известного схоласта Фомы Аквинского это радикальное учение было систематизировано (Эгидий Римский, Жак де Витри).

Реформация и ее религиозная и церковная революция существенно изменили средневековую теократию. Изменилось прежде всего религиозное и церковное мировоззрение, с Реформации начинается также Ренессанс и расцвет новой философии и наук. Люди изменяют свой взгляд на мир и на жизнь, благодаря Реформации была достигнута более высокая стадия религиозного развития, что проявилось в преодолении примата духовенства: религиозность переносится в более нравственную сферу, то есть в отношения человека к человеку, священник перестает играть роль посредника между человеком и Богом и роль мага, люди начинают понимать детерминистскую закономерность мирового процесса и своей собственной истории, начинают чувствовать индивидуальную ответственность, становиться в религиозном и духовном отношении более самостоятельными. Аскетический идеал уступает место неаскетическому образу жизни, исчезает фигура безбрачного священника, возрастает роль семьи.

В социально-политическом плане Реформация и новое направление мысли означали начало процесса секуляризации, который все еще не закончился. Первой ее стадией было освобождение философии и науки из-под главенства церкви, следующая стадия — предоставление большей власти государству и закону; в настоящее время происходит секуляризация морали и даже самой религии.

Наряду с римской церковью существуют различные протестантские церкви, обретают силу государства те из них, где реформационные движения увенчались успехом, но также и те, где победила Контрреформация. Так, абсолютизм достиг триумфа именно в католической Франции и католической Австрии. Усилившееся государство берет на себя выполнение различных культурных функций, которые до этого времени находились в руках церкви. Прежде всего это касается образования, затем — благотворительной деятельности, новое государство во все большей мере становится органом управления обществом, воспитанным церковью.

В протестантских странах Запады появились таким образом разного рода территориальные церкви (национальные церкви, система епархий и т. д.). Это был своего рода цезарепапизм, но главное его отличие от восточных вариантов такового заключалось в том, что на

Западе церковь не имела жреческого характера. Теолог Роте, определяя логику этого развития, приходит к выводу, что церковь исчезнет и передаст свои социополитические функции государству; однако еще до Роте Шлейермахер, основатель современной протестантской теологии, признавал отделение церкви от государства. Развитие в данном направлении и наблюдается сегодня в протестантском мире.

Но и в католических странах можно увидеть эволюцию подобного рода, впрочем, происходит это здесь после великой, кровавой революции. Со времен Французской революции отделение церкви от государства стало почти повсеместным, причем именно в католических странах, и в первую очередь во Франции. Рационалистическое направление современной мысли и чувства, стремление сделать как можно более естественной всю жизнь (§ 42) способствовало распространению радикализма в католических странах. Начиная с XVIII века французский либерализм все теснее связывался с радикализмом; социализм и анархизм, с присущими им антицерковными доктринами и политическими действиями, впервые появились во Франции и в других католических странах, как раз здесь отделение церкви от государства было направлено не только против церкви, но и против религии; в тех же регионах, где протестантизм преваляровал, такое движение хотя и было антицерковным, однако относилось вполне дружелюбно к религии.

Восточная церковь изначально была более зависимой от государства из-за своей неподвижности и из-за того, что императорская власть не была ослаблена, как на Западе (резиденция императора была переведена в Константинополь, великие реформы, нацеленные на консолидацию империи, приходили с Востока), или уничтожена; церковь восприняла унаследованный римский культ императоров, как вообще заимствовала старые (языческие) институты, обычаи, учения и идеи. Власть императоров продержалась в Византии более тысячи лет, в то время как на Западе империя пала и лишь через несколько столетий возникла снова в германском облике, но с помощью папы.

После падения Константинополя Москва в качестве Третьего Рима явилась наследницей Византии. По сравнению с Западом она, как и Византия, отличалась тем, что не хотела ничего знать ни об Августине, ни о Григории VII, ни о Фоме Аквинском с его радикальными учениями, ни о Бонифации VIII, которые поддерживали престиж церкви перед государством. Ни Византия, ни Москва не породили монархомахов⁵⁶⁹, которые защищали бы право на

убийство монарха, на Западе же теологи, защищавшие превосходство церкви, представляли светскую власть вторичной и даже лишенной морального оправдания, создавая предпосылки для утверждения демократического принципа народного суверенитета (в соответствии с таким суверенитетом народ имел право выбирать, смещать и наказывать правителей) и защищая право на убийство тирана.

Ни в Византии, ни в Москве мы не можем найти признаки какой-либо борьбы между патриархом и царем, аналогичной столкновениям папы и императора на Западе. В Византии, как и в Москве, безусловно, существовали защитники верховенства церкви и духовенства над государством и мирским правителем (§ 3), но их антагонизм никогда не доходил до такой степени, как это случилось при Григории VII, который осудил светскую власть. Деспоты и преступные правители вроде Ивана Грозного, не могли быть смещены. Борясь с Грозным, бояре всего лишь ратовали за сохранение своих сословных привилегий, не посягая на право царя обладать верховной властью. Таким образом, и в Москве, и в Византии император признавался главой церкви в том смысле, на какой указывалось выше*.

* По мнению Каттенбуша, термин «цезарепапизм» в большей степени применим ко временам древности, чем к нашим дням. Как он утверждает, русские цари являются всего лишь стражами того, что существует: они отождествляют себя с церковью, а не она себя с ними, в то время как только последнее является собственно признаком цезарепапизма. Я уже отмечал в предшествующих разделах те части основ государственного законодательства, где затрагиваются отношения царя и церкви. Примечательным здесь является факт, что церковь освящает и добровольно признает царский абсолютизм и, в свою очередь, получает покровительство от государства, от той самодержавной власти, которая ею же освящена. Мы уже наблюдали действенность такой взаимозащиты в борьбе против враждебных церквей и просвещения. Царь вовсе не предназначен формулировать новые догмы, так как, в соответствии со взглядами восточной церкви, они уже раз и навсегда сформулированы. В то же время Каттенбуш признает, что отношение к догматам церкви со стороны Юстиниана было, по существу, папским. Петр Великий устранил патриаршество (и его действия в этом плане были неканоническими). Но и это вмешательство в церковную организацию являлось по своему характеру также папистским.

IV § 197

Именно христианство ответственно за полное развитие теократии и за осуществление союза между церковью и государством. Ведь сама суть концепции теократии вытекает из христианской трактовки религии*.

Правильное понимание данной проблемы требует уяснения следующих моментов:

1. Хотя сутью христианства считается любовь к Богу и к ближнему, однако с первых дней его существования в нем энергично подчеркивалась тождественность религии и веры. И вера убила любовь. В практическом аспекте верить в Бога означало верить духовенству, выступающему в роли посредника между Богом и мирянами. Всякая религия, основанная на вере в откровение, eo ipso влечет за собой господство религиозной, священнической аристократии и становится основанием и образцом для аристократии социополитической.

Сам Иисус требовал слепой веры; более того, в его уста вкладывается осуждение неверия (в сомнительном месте рукописного Евангелия от Марка 16: 16). Причем эту фразу он произносит в самый торжественный момент — после воскресения. Это послужило основанием для учения Фомы Аквинского о том, что еретики должны караться смертью. С опорой на данный текст оправдывала свои действия инквизиция, равно как им же обосновывал свой приговор Сервету Кальвин. Даже Локк утверждал, что атеисты должны предаваться смерти**.

* Когда я говорю о христианстве, то хорошо понимаю неопределенность этого понятия. Необходимо, в частности, отличать учение Иисуса от доктрины церкви, учение, которое мы можем выявить в Новом Завете, подвергнув его пристальному анализу, — что не так-то легко сделать. Далее: мы должны различать церковную доктрину, которая по-разному формулировалась в разное время, практическую жизнь церкви и жизнь в соответствии с церковными правилами. Учение Иисуса и образец его поведения в этом плане не более чем закваска, они дополняются доктриной Павла и других авторов Нового Завета; в особенности же обработке подвергался Ветхий Завет с присущими ему разнородными элементами; толкование его велось в духе философской и научной культуры того или иного времени.

** Эту связь любви и смерти предвидел уже Августин («Qui non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera, quae credit») ⁵⁷⁰, хотя и превратил церковь в civitas Dei.

«Непослушание есть грех», говорил Мефодий, который являлся в III веке наиболее влиятельным наставником восточной церкви.

2. Христианство, в соответствии со своей аскетической доктриной, более высоко ставит добродетели смирения, чем активности; покорность рассматривается как высшее его достоинство. Именно поэтому в глазах современных философов от Макиавелли до Маркса и Ницше христианство являет собой религию рабов, господство священников и королей, несомненно, оправдывалось им.

Любовь демократична, вера аристократична, христианский аристократизм поэтому был сильнее христианского демократизма. Величайший христианский схоластик, подобно его языческому наставнику Аристотелю, стремился доказать обоснованность рабства; церковь не отвергла рабства, в лучшем случае, умерила гнет, превратив рабов в феодальных невольников.

3. Иисус провозгласил, что любовь к Богу выше любви к ближнему, вследствие этого любовь к ближнему рассматривалась как нечто второстепенное, а на религию установилось мистическое воззрение, сводящее ее к поискам иллюзорного и аскетического союза с Богом. Поэтому христианская любовь к ближнему реализовалась лишь социально-политически, в лучшем случае — в виде благотворительности и проявлений милосердия, тогда как социальное неравенство и зависимость масс оставались принципиально узаконенными*.

4. С самого начала церковь прямо и вполне определенно религиозно обосновывала существование теократии. Основатель церкви апостол Павел внес большой вклад именно в данном направлении, поскольку в тринадцатой главе Послания к римлянам он ясно и безусловно защищает понятие власти милостью Божьей. Святой Павел объявляет, что власть от Бога, и требует повиновения ей «не только из страха, но и по совести», он осуждает всякое сопротивление вла-

* Исключительно интересный документ в этом плане — письмо кардинала Мерри дель Валь французскому политику де Муну; оно приводится в газете «Arbeiterzeitung»: «В социальном учении католической церкви имеются delicate пункты, о которых мы должны иметь четкое представление, если хотим, чтобы действия, которые должны оказывать влияние на народные массы под тройным углом зрения религиозности, нравственности и улучшения материального благосостояния, не только были руководимы истиной, что является необходимым, но и не обратились бы против нее с целью ее фальсификации. Мы не видим, например, что там, где отсутствует дух, который вы сумели внедрить в свое дело, царство справедливости слишком расширилось в ущерб любви к ближнему...» («Arbeiterzeitung» цитирует в качестве источника «Temps» от 23 января 1913 года).

стям как бунт против Божьего установления и грозит бунтовщикам вечной карой.

5. Павел говорит это как еврей, как человек, возвращенный еврейской формой теократии, но в то же время как тот, кто вступил в компромиссные отношения с римским имперским правлением.

В те времена, когда христианская церковь развивалась внутри Римского государства, неизбежным выводом из такого положения было этическое и политическое оправдание абсолютистской теократии. Языческие императоры признали христианскую церковь в качестве государственной, а их христианские преемники увековечили языческий апофеоз императора. Теократия появилась в двух формах — римской и восточной, — и из них восточная была более близкой к первоисточнику и более примитивной. Для человека, умеющего мыслить и наблюдать, тем самым однозначно решен вопрос, вызывавший многочисленные дискуссии: может ли христианское государство существовать вообще и если да — то до какой степени.

Для оценки русского христианства и присущего ему цезарепапизма из этого вытекает следующее заключение: такое христианство не может не быть ортодоксальным и по названию, и по сути, что и подчеркивается самими русскими. В согласии с историческим развитием здесь акцентируется истинность веры (православие и означает правочность).

Православная вера есть вера аскетическая, — утверждает уже упоминавшийся выше архиепископ Антоний Волынский, аскетизм и вера равным образом усиливали цезарепапизм.

Русское христианство как в теоретическом, так и в практическом отношении более древнее и чистое религиозное учение, чем западное.

Но по той же причине легко понять, почему ведущие русские мыслители отвергали свое христианство. Мы можем догадаться, почему Белинский ассоциировал идею Бога с кнутом: можем уяснить себе суть русского атеистического и материалистического нигилизма, его политической борьбы против цезарепапизма; можем уразуметь, отчего радикальные мыслители и революционеры столь преданы социализму, целью которого являлось установление царства справедливости на месте царства христианской любви и установление республики вместо царизма; и мы можем наконец осознать, почему различные формы и степени анархизма находили так много приверженцев именно в России.

Герцен отвергал христианство потому, что в присущем ему культе аскетизма видел апофеоз смерти. Ратовал же он за религию жиз-

ни и находил такого рода религию в научно-позитивистском отказе от иллюзий и в социализме.

Давление, оказываемое русской теократией, было столь сильным и столь навязчивым, что никто, кроме социал-демократов и социалистов-революционеров, не сделал принцип отделения церкви от государства четким пунктом своей программы, тогда как либералы ограничивались требованиями, чтобы русская церковь и другие вероисповедания были просто освобождены от государственного вмешательства. Напротив, склонные к реформизму теологи решительно требовали отхода от цезарепапизма в пользу религии.

V

§ 198

Одна из важнейших задач философии истории — продемонстрировать борьбу и значение трех великих церковных систем: (римского) католицизма, протестантизма и православия, а также пролить свет на их взаимоотношения. В истории человечества не менее важную роль играли специфические отношения между теологией, которая в Древней Греции была орудием мифа, и философией как орудием знания.

Теология представляет собой мифологизированную греческую метафизику (§ 41) или же возведенную на уровень метафизики мифологию греко-римского культурного синкретизма. И с самого начала отношения между философией и теологией (мифологией) характеризовались непрекращающейся враждебностью; общая эволюция может быть охарактеризована как все увеличивающееся влияние критицизма и науки и соответствующее ослабление мифологического начала; данный процесс иногда именуется «дезантропоморфизацией».

Но христианская теология развилась не только из классической греческой и азиатской мифологии и философии; точно так же христианская церковь не обязана своим возникновением исключительно еврейской теократической традиции, в ее формирование внесли свой вклад языческие императоры и философы Рима. Еще до появления Нового Завета основы католицизма заложил Август, поддерживающий процессы религиозного возрождения. Оставаясь язычником, Константин сделал христианство государственной религией; сам же из предосторожности принял крещение, уже находясь на смертном одре. Он был язычником — и тем не менее явился первым представителем цезарепапизма.

Под влиянием язычества оформляется и христианский ритуал. Если говорить в общем и целом, то католицизм представляет собой наиболее развитую форму античного и азиатского политеизма при его переходе к монотеизму. Протестантизм же отражает более высокую фазу религиозного развития и в силу этого четко монотеистичен по своему характеру.

Православный католицизм отличается от западного, или римского, католицизма так же, как Византия от Рима, и так же, как Запад отличается от греко-азиатского Востока. В плане теологии и философии православие в той же мере обязано Платону, как учению Иисуса и Ветхому и Новому Заветам, тогда как на развитие римского католицизма в большей степени влияли Павел, Августин и Аристотель.

В то время как на православном Востоке укоренился самодостаточный византизм, на Западе косность католицизма проявлялась не столь резко; в недрах западного католицизма сформировалась схоластика, а вместе с нею и из нее средневековая теология. Из католицизма равным образом выросли великое культурное движение Ренессанса, гуманизма, новая наука и философия и подготовленный всем этим протестантизм.

Протестантская реформация выдвинула на первый план моральные аспекты религии, отказалась от духовенства как от сословия; с ростом религиозного и этического индивидуализма и субъективизма новые протестантские церкви стали чем-то совершенно отличным от римской церкви. Новая протестантская теология опиралась на учение Павла и Августина и вскоре настолько прониклась духом современной философии, что различие между философией и теологией фактически исчезло. С этой точки зрения русские философы религии (не только славянофилы, но и Герцен) были совершенно правы, называя немецкую философию протестантской; в этом плане и Канта они справедливо считали философом протестантизма. Современная философия является фактически протестантской в том смысле, что она возникла в протестантских странах и на протестантских основаниях. Католические страны, и в первую очередь Франция, восприняли протестантскую философию, но и их собственная философия была антицерковной; и именно в силу своей враждебности к церковной доктрине эта философия оказалась более революционной, а во многих отношениях и более разрушительной по сравнению с философией Германии и Англии.

Как мы уже знаем, русское православие и русская церковь, будучи наследниками косного византизма, куда более консервативны по сравнению с римским католицизмом, не говоря уже о протестантизме.

ме. Поэтому Третий Рим был вынужден многое заимствовать от Запада не только по линии общей культуры, но также и в религиозном плане (§ 4, 5).

Со времен Петра Великого Россия начала испытывать непрекращающееся влияние католицизма и протестантизма. Петровские реформы оплодотворили и теологию, но, как мы видели на примере Стефана Яворского и Феофана Прокоповича (§ 9), воздействие католической и протестантской теологии было преимущественно поверхностным. И к той и к другой обращались прежде всего для приобретения новых знаний. С той же целью посылали в XVIII веке theologов в Европу (заметной фигурой, приобщившейся к такого рода знаниям, был Дамаскин, который в дальнейшем стал епископом и умер в 1795 году). Но только в царствования Александра I и Николая I под влиянием распространившейся французской и немецкой философии, переживавшей религиозное возрождение в духе европейского романтизма, теологические и религиозные искания обрели большую глубину. Причем характерно, что основы русской схоластики заложили не теологи, а секулярные религиозные мыслители (Чаадаев, славянофилы, Достоевский, Соловьев, Леонтьев). Бывший гвардеец, Хомяков, становится «отцом церкви» (§ 55). Лишь в самое последнее время — *nota bene*, перед и после революции 1905 года — под воздействием этих мыслителей и протестантских и католических theologов-модернистов обретает большую зрелость и самостоятельность русская теология, которая в лице наиболее значительных своих представителей, таких как Тареев, закладывает основы русского религиозного модернизма*.

* Нами уже упомянут Бухарев (§ 29) и его враждебное отношение к монашеству. Мы должны вспомнить также еще раз епископа Антония Волынского, испытавшего глубокое влияние со стороны славянофилов и Достоевского. Его ученик Сергей, архиепископ Финляндский, как мыслитель более значителен. («Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения»). Выдающимся следует назвать труд Тареева «Основы христианства» (В 5 т. 1908. Т. I: «Христос. Уничтожение Христа <...>»). Этот автор испытал влияние Достоевского и Антония. Подобным же образом привлекает внимание Светлов, автор книги «Крест Христов. Значение Креста в деле Христовом: (Опыт изъяснения догмата искупления)», 1907. Работы Сергея, Тареева и Светлова знаменуют собой революцию в русской теологии. Они не только попытались приблизить церковную доктрину к запросам жизни и литературы, но также стремились избавиться от религиозного формализма, и прежде всего от формалистически-юридического толкования спасения, то есть искупления грехов человечества жертвенной смертью Христа. Можно упомянуть Не-

Характер православного пассивизма и его религиозного и церковного ретроградства объясняет нам тот факт, что и среди людей, сочувствующих церкви, и в самой церкви столь часто и столь сильно выступает прокатолическая тенденция (Чаадаев — Печерин — Соловьев — Леонтьев). Это не является лишь следствием внешнего сближения с Западом, родственным России религиозно и церковно. Православие, в котором началось брожение под влиянием западной философии, в силу внутренней логики своего развития вынуждено обратиться к римскому католицизму как к наиболее близкой ему более высокой форме церковно-религиозной организации. В русском народе нет симпатий к католицизму, ему также чужды стремления к церковной унии, но образованные люди и образованные theologы логическим путем приходят именно к католицизму.

И не только в области доктрины, но и в церковной политике оппонент Петра [I] Яворский имеет постоянных приверженцев: наступление на права церкви усиливает клерикализм и пробуждает стремление к тому, чтобы патриархат осуществил централизацию. В тяге к церковной реформе следует четко отличать прогрессивные элементы от реакционных (§ 36).

Протестантизм не является для православия столь религиозно и церковно опасным, поскольку более далек от него по своему историческому развитию, славянофилы видят в протестантизме чистую философию, а не религию, и поэтому русских (а также греческих и вообще любых православных) theologов официально посылают учиться на протестантские теологические факультеты, в первую очередь немецкие, но ни в коем случае не на католические. Влияние протестантизма уводило отдельных лиц (например, Толстого), а также народные массы (штундисты) из-под влияния церкви, в то

смелова как мыслителя, разрабатывающего философские основы этики (его книги: «Учение о человеке». Т. I: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. 3-е изд., 1906; Т. II: Метафизика жизни и христианское откровение, 1907). Несмелов даже попытался примирить идеи Фейербаха с православием, частично признавая точку зрения этого философа. В области этики с новыми взглядами под влиянием прогрессивной протестантской теологии выступает Янышев («Православно-христианское учение о нравственности», 1887). Зарин коснулся проблемы аскетизма, одной из наиболее значимых для православия («Аскетизм по православно-христианскому учению», 1907). Работа Сергея не была принята Санкт-Петербургской духовной академией. Тарееву свою диссертацию «Искушение Господа нашего Иисуса Христа» (1900) пришлось переработать, чтобы ее можно было представить на соискание ученой степени магистра.

время как сочувствие католицизму проявляется внутри ее. Достоевский очень ярко пережил эту католическую опасность и постоянно боролся против нее в своих более поздних трудах и полемических выступлениях.

С этой точки зрения становится понятным общее различие между французским (католическим) и немецким (протестантским) влияниями на Россию (§ 22).

Если на Западе современная философия и современная наука развивались в оппозиции к церкви и ее учению, в оппозиции к теократии, то в России тот же антагонизм проявлялся и внутри церкви; воздействие западной мысли лишь ускорило и усилило этот процесс.

В противоположность новейшей русской религиозной схоластики русская прогрессивная философия с самого начала была антитеократической и антирелигиозной. Русские отрицали религию более радикально, чем это делалось в Европе; контраст между церковной доктриной и европейской философией был здесь резче и определеннее именно из-за отсутствия схоластики и теологии, способных обосновать церковное учение и сделать его приемлемым для образованных и мыслящих людей. Слепая вера в авторитет исчезает при встрече с неожиданным отпором, атеизм и материализм принимаются на веру точно так же, как раньше принимался церковный теизм.

Этим и объясняется тот незначительный интерес, который проявляют русские радикальные философы религии к тому, как решаются религиозные вопросы в Европе. Герцен лишь в конкретных случаях обращается к католицизму и протестантизму, которые в своих рассуждениях отрицает столь же последовательно, сколь и православие. Чаадаев ограничивается несколькими замечаниями о католицизме.

Протестантизму радикальные авторы уделяли также очень мало внимания, хотя со времен Петра Великого это религиозное течение оказывало большое влияние на Россию (протестантское движение Тверетина при Петре, штундизм и т. д.); очень немногие мыслители справедливо оценили протестантизм не только с культурной, но и с религиозной точки зрения*.

* Очень интересен в этом смысле радикальный писатель Шелгунов (§ 202).

Глава двадцать пятая

ДЕМОКРАТИЯ ПРОТИВ ТЕОКРАТИИ

I § 199

Во время Великой французской революции сущность демократии была правильно определена лозунгом: «Свобода — равенство — братство» — и противопоставлена аристократизму. Аристократическая организация общества зиждется на отношении превосходства и подчинения между индивидуумами и общественными группами; демократия стремится к тому, чтобы каждый был равен другому. Аристократизм означает совершенно иную оценку человека: неравенство провозглашается естественным, общественно и исторически необходимым, люди подразделяются на меньшинство господ и большинство подданных. Аристократизм — это организация, осуществленная властью, демократическое общество, в котором каждый равен другому, должно быть братским и свободным сожительством.

Аристократизм бывает не только политическим, военным, экономическим и социальным, неравенство господствует и в области нравственной и религиозной, священник со своей более высокой аскетической моралью противостоит мирянину; одновременно этим предопределяется и противоположность образованности и необразованности. Аристократизм проявляется также в языковой (латынь — французский) и национальной сферах.

Любая аристократия возникает на основе рабства; всюду подвластным противостоят возвышающиеся над толпой священники и господа: именно тесная связь господ и священников составляет

сущность теократии. Император и папа, царь и патриарх не одиноки; в общественном отношении духовный и светский аристократизм может быть организован не иначе как иерархически.

Средневековое христианство, католическая церковь в своей основе аристократичны. Политический аристократизм соединяется с аристократизмом церковным не только во времени, но и внутренне: политической и священнической милостью Божьей всегда наделена лишь кучка избранных индивидов. Склонность к физическому и духовному насилию, до сих пор остававшаяся человеческим свойством, неизбежно ведет к аристократической иерархизации, достигающей апогея в абсолютном монархе, который стоит во главе государства и церкви («Легитимисты нуждаются в хозяине, дабы самим иметь слуг» — Анценгрубер). Фома Аквинский не только отстаивал наказание смертью для еретиков, но и утверждал, что рабство обусловлено самой природой естества, — христианин-католик тут полностью солидарен с язычником Аристотелем*.

Демократия хочет ликвидировать принцип политического и социального господства, основанного на подчинении. Демократия в буквальном смысле слова означает власть народа, но для современной демократии важен не принцип власти, а стремление к тому, чтобы сам народ управлял народом и во имя народа, — реализация такого нового понимания государства и общественного строя вообще связана не столько с вопросом о власти, сколько с трудностями администрирования. Философы и политики, начиная с Руссо, бьются над проблемой прямой и опосредованной власти и системы управления. Уже Руссо понял, что при растущем количестве населения, при сложности взаимоотношений и различии внешних усло-

* Теоретик послереволюционной теократии де Местр в письме графу Я. Поттокому (1810) следующим образом формулировал внутренние взаимоотношения между политическим и церковно-религиозным аристократизмом: «Le partien est un prêtre laïque: la religion nationale est sa première propriété et la plus sacrée, puisqu'elle conserve son privilège qui tombe toujours avec elle. Il n'y a pas de plus grand crime pour un noble que d'attaquer les dogmes»⁵⁷¹. Яков I, ополчившись на делегацию пуритан, противопоставлявшую пресвитерианство епископальной системе, произнес: «Пресвитер столь же мало совместим с королевской властью, как черт с Богом. Тогда Яков, Уилл и Том смогут критиковать мое поведение, Яков скажет: "Ему следовало поступить так". Том ответит: "Нет, ему следовало бы поступить так". "No bishop, no king!"»⁵⁷². Сравните с этим соглашение, заключенное Наполеоном с папой, оно содержит (§ 6, 7) следующую клятву епископов: «Si dans mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trouve quelque chose au préjudice de l'État, je le ferai savoir au gouvernement»⁵⁷³.

вий прямая власть народа в подлинном смысле этих слов невозможна; Руссо провозгласил подлинную демократию конституцией для богов — практически достигнутое к настоящему моменту равенство в действительности представляет собой лишь терпимую меру неравенства. Как аристократический монархизм на практике всегда был олигархией, точно так же олигархией является на практике и демократия, — проблема заключается в том, чтобы демократическая олигархия не деградировала и не превратилась в аристократическую иерархию*. Демократическая организация общества, в сущности, стремится стать федерацией общественных организаций (§ 172) и входящих в них индивидов, основанной на принципе мутуализма⁵⁷⁴.

В анархизме как системе в крайней и во многом искаженной форме выражено демократическое стремление к свободе; социализм (социальная демократия) выражает демократическое стремление к равенству; анархизм и социализм возникли одновременно, как только философская и политическая революции показали несостоятельность теократического абсолютизма.

Аристократизм есть господство неработающих над работающими. Поэтому демократия требует, чтобы трудились все и каждый в отдельности, и не хочет, чтобы плоды труда доставались тем, кто не работает. Аристократ владеет, демократ трудится.

Физический труд состоит преимущественно из малых дел; аристократ — благородный господин и предводитель — вершит исключительно деяния, великие деяния; это герой (héros), руководствующийся свободным наитием и личным произволом. Теократически настроенный аристократ воспринимает мир и человечество с позиций индетерминизма: как абсолютно свободен Бог, так абсолютно свободен и его представитель на земле. То, что он делает или не делает, никак не детерминировано и не предопределено; самое большее, на что способен этот маг и кудесник, — прорицать будущее.

Теократически настроенный аристократ верит в чудеса, его религия — это вера в сверхъестественное, и потому он презирает труд, живет за счет принудительного труда рабов, добывающих свой хлеб в поте лица. Раб тоже не отличается трудолюбием именно потому, что он раб. Аристократизм и рабство взаимно обусловлены (§ 26) нравственно и политически.

Демократия требует, чтобы все трудились, в ее основании лежат разделение и организация труда. Демократия ценит не только сам труд, но и работоспособность: чувство долга должно помочь преодо-

* Подробнее эта проблема рассмотрена в моем исследовании о взаимоотношении синдикализма и демократизма (см. § 157).

леть непривлекательность любого труда, особенно подневольного. Такой работоспособности мы достигнем, если откажемся от фантастического, мистического мира духов и чудес и если на основе детерминизма лучше познаем закономерности природы и общественной жизни; люди привыкают к регулярности и постоянству, учатся более точному наблюдению, пониманию связи между причинами и следствиями, планомерному достижению задуманного правильно избранными средствами. Возникает новая наука и находит применение на практике, возникают торговля, современная экономика и экономический дух. Теократический аристократизм проявляет свое влияние и в сфере новой промышленности, здесь тоже сохраняется старое феодальное неравенство, но «маленький человек», ремесленник, рабочие массы, философские и научные вожди социализма подготавливают победу демократической морали равенства.

Фридрих Шлегель, который хотел гносеологически обосновать католический романтизм с помощью «теократического сознания», видел в праздности привилегию, уподобляющую человека Богу, а Ницше, олицетворяющий собою аристократический анахронизм, доживший до наших дней, обличал трудолюбие как причину безверия; у Ницше было аристократическое ощущение, будто труд унижен... Аристократическая праздность сказывается и в духовной области. Священник-теократ — это страж Божественного откровения, полагающий, что разум не может выдумать ничего нового, не способен к творческой деятельности, он в силах лишь защищать Божественное откровение... «от доводов разума». Схоластика со всеми ее пороками и есть сумма знаний теократии. Священник, который заимствовал из откровения как раз самые высокие, основополагающие истины, духовно властвовал как страж и посредник; совсем иной характер имеет духовный труд современного научного работника, философа — не только отдельные истины устанавливаются в результате наблюдений и работы мысли, но именно для выработки самых высоких, основополагающих принципов необходим самостоятельный духовный труд.

Демократия принципиально противопоставляет науку и философию теологии и схоластике.

Демократичность современной науки вообще зиждется на противопоставлении научного метода методике теократической: мы не зря говорим о разделении труда — последовательная опора на эмпирическое знание, пристальное наблюдение, поиск и обнаружение все новых научно установленных фактов, выстраивающихся в систему, — это нечто совершенно противоположное методу, заключаю-

щемся в защите и сохранении результатов мнимосверхчеловеческого познания, покоящихся на откровении в прямом, непосредственном виде. В распоряжении теократии нет науки, а есть лишь тайное знание, мистерии, пророчества; у нее нет исследователей, а есть лишь авгуры. Поэтому и социальное положение сих авгуров совершенно иное, чем положение современных исследователей. Теократический священник-авгур совершает за раба-мирянина колдовские обряды, приобщая его к великим теургическим таинствам.

Противостоящая теологии философия опирается на фундамент науки. Отношение философии к этому фундаменту не аристократическое, а демократическое, исходящее из принципа равенства и равноценности. Еще Гегель считал философию королевой наук — это старый, аристократический взгляд на отношение теологии к ее служанке философии. Исключительно дух логики и методичности определяет взаимоотношение между отдельными научными дисциплинами и их отношение к философии; система наук вытекает из самого характера различных научных дисциплин. Теология же в своем отношении к разуму и науке руководствуется собственным критерием абсолютных, явленных в откровении истин.

Наука также стремится добиться всеобщего согласия со своими постулатами (согласия классов, наций, человечества), но это согласие достигается логическим и педагогическим путем: новая философия очень быстро стала философией просветительской. Популяризация наук — великая задача современного просвещения, всеобщее школьное образование предъявляет к себе все более высокие требования. Энгельс провозгласил рабочих наследниками немецкой классической философии, но мы, разумеется, должны принимать это *cum grano salis*⁵⁷⁵: фактически новая эпоха характеризуется не универсализмом, а введением всеобщего обязательного школьного образования. Современную философию и современные научные дисциплины мы не можем отождествлять с ученостью — демократия требует, чтобы все мыслили и наблюдали, на мышлении и наблюдении основывается демократическая всеобщность.

Уже Коменский считал возможным существование такой метафизики, какую понимали бы даже дети. Тут мы соприкасаемся с трудной задачей, которую должна выполнить современная философия, олицетворяющая собой научный взгляд на мир и жизнь в эпоху растущей научной специализации. Проблема правильного разделения научного труда является составной частью проблемы общественного разделения труда в целом.

В отличие от теологии наука имеет своим предметом человека и создана для человека: не Бог, а человек становится для нее мерилom

всех вещей, человек — подлинный и конечный объект всех исследований. Этот сознательный антропоцентризм отличается от наивного антропоцентризма теологического мировоззрения.

Научный антропоцентризм, естественно, проявляется как в этическом, так и в социальном плане. Новая философия, которую заложил Кант, в сущности своей философия этическая. Это гуманизм, стремящийся создать новую нравственность. Гуманизм способствует возникновению новой, демократической, политики и администрации, демократической антропократии. Демократизм требует новой политики, которая должна опираться на выводы научной социологии и всех теоретических научных дисциплин, занимающихся исследованием общественной жизни (государствоведения, правоведения, политической экономии и т. д.). Наряду с образованием (просветительской деятельностью) главной заботой демократии является воспитание — демократия ведет с теократией борьбу за школу, за эту «*officina humanitatis*», мастерскую человечности, как ее назвал Коменский. Коменский одним из первых отстаивал идеал новой школы, равенства образования.

В этом духе следует отвечать на вопрос, существует ли какая-то особенная демократическая философия как единый взгляд на мир и жизнь и какая философская система могла бы претендовать на подобную роль *. Маркс и его последователи провозгласили материализм и позитивизм основой демократии; точно так же квалифицируются и другие системы (например, эмпириокритицизм) и называются имена ряда философов.

Равным образом особенно демократическими провозглашаются отдельные научные дисциплины. Преимущественно естественные науки считаются демократическими и революционными. Это, несомненно, неправильно, ибо, например, история ничуть не менее антирелигиозна, так же как иные гуманитарные науки, что было вполне обоснованно подчеркнуто Михайловским. У теологии собственная («христианская») психология, этика, педагогика, история и т. д. Во всех областях знания наука, естественно, оказывается в конфликте с теологической схоластикой.

Знание — точнее, критическое знание — демократично; аристократизм возникает из мистического понимания мира и жизни. Критицизм Канта имеет великое практическое значение, поскольку подрывает самые корни склоняющегося перед мифом аристократизма. Если миф в своей сущности — это поспешное суждение по ана-

* Если бы название не вводило нас в заблуждение, мы могли бы соотносить с демократией «демологию» аналогично тому, как с теократией соотносится теология.

логии (§ 41), то свойственный ему антропоморфизм приводит к этическому эгоизму, политическому центризму и, следовательно, к абсолютизму. Наивный эгоцентрический человек воспринимает как властителя не только Бога, но прежде всего самого себя, по своему образу и подобию творит Бога и через таким способом сотворенного Бога определяет собственную личность. В своей тоске по чудесам он создает не только религиозную теургию, но также теургию политическую. Характерно, что политический церемониал был превращен в совершенную систему в Византии и Испании. Как мифотворец создает по своему образцу и подобию Бога, точно так же он персонифицирует и антропоморфизует государство и общество в целом — мифический монотеизм и монархизм возникают параллельно и сливаются воедино. Попытка Льва XIII принципиально примирить республику с католицизмом была продиктована иезуитством, а отнюдь не католицизмом.

Поэтому критика, критицизм являются предпосылками не только знания, но также демократического равенства и свободы; без критики, без публичности нет знания, нет демократии. Демократию совершенно правильно называют эрой дискуссии.

Демократизируется и искусство, художественное творчество. Правда, до сих пор весьма распространено мнение, будто гениальный художник может претендовать на аристократическое положение в обществе, что его свободное творчество имеет мало общего с обычной работой и приближает его к Богу, да и, вообще, в его исключительной одаренности люди склонны предполагать определенный вид откровения свыше и Божьей милости.

Мы не можем заниматься здесь основополагающими вопросами эстетики, дабы определить, что можно считать истинно демократичными эстетикой и искусством. Для наших целей достаточно обратить внимание читателей на то, что искусство, так же как и политика, изменилось под воздействием новой научности и нового критицизма; мы говорим о «поэтах-мыслителях», как раз от художников ожидаем и требуем, чтобы они отражали правду и действительность. Воистину поэты в большей мере, чем философы, являются учителями народов. Напомню высказывание Гете о «точной фантазии», а современная психология наверняка откроет в художественном творчестве элементы трудолюбия. Высказывание Гете о политической песне⁵⁷⁶ было давно опровергнуто тем фактом, что литература и искусство тесно связаны с социальным и политическим развитием современного общества и что это развитие подготавливается и наукой.

Разумеется, искусство не становится демократическим оттого, что выступает за демократическую программу, сочиняет антиарис-

тократические песни, изображает революционную борьбу, жизнь рабочих или художественной и литературной богемы. Например, Золя мы не можем назвать демократическим поэтом. Отношение художника к миру и обществу должно вытекать из духа демократии — демократия есть именно взгляд на мир и жизнь.

Здесь следовало бы также попробовать решить сходный вопрос: какие виды искусства наиболее демократичны. При этом имеется в виду возможность воздействия на массы, в частности современного воздействия на них (музыка — театр — ораторское искусство и т. д.), и возможность художественного воспитания масс (театры — музеи — дешевые репродукции художественных произведений и т. д.); но важно понять прежде всего внутреннюю сущность художественного творчества, и только после этого можно определить, является ли оно демократическим или аристократическим.

Эти вопросы до сих пор в весьма малой степени подвергались рассмотрению, эстетика касается их лишь в тех случаях, когда исследуют историческое развитие реализма и натурализма в их отношении к романтизму и классицизму и когда истолковывают отношение отдельных поэтов (например, Гёйне) к политическим партиям. Тем не менее мы уже продвинулись настолько далеко, что рассматриваем демократизм и с этой стороны.

Демократия приветствует тот факт, что наряду с аристократами в литературе, особенно русской, появился резко отличающийся от них разночинец, мы же вновь и вновь подчеркиваем, что аристократизм и демократизм зависят не только от происхождения.

Вероятно, не нужно доказывать, что демократизм проникает в жизнь медленно; аристократизм не исчезнет сразу и не может быть заменен чисто демократическими программами и институтами. Английское «*time not measures*»⁵⁷⁷ подмечено в жизни. Всеобщее избирательное право само по себе не гарантирует торжества демократического мышления; истинный демократ способен к демократическому самоощущению и поведению повсюду: не только в парламенте, но и в своей округе, в партии, среди друзей, в семье. Демократия — это новое мировоззрение и новый образ жизни. Платон, как противник демократии, сравнивал ее с поведением осла — это злое, но гениальное предчувствие демократической свободы и одновременно призыв к демократической последовательности.

Поэтому не лишено значения, что идея прогресса и развития провозглашалась и была повсеместно принята одновременно с требованиями демократизма; тут присутствует внутренняя, существенная связь: аристократизм склонен к абсолютизму, консервативности и традиционности, демократизм — к прогрессивности и постоянно-

му обновлению, поскольку полагается на опыт исторического развития, а не на откровение. Демократизм — это стремление к новой жизни.

§ 200

Многим представляется, будто демократизм по своему существу антирелигиозен; но *de facto* он лишь антитеологичен и антицерковен, радикальный материализм и атеизм были политическим оружием против теократического абсолютизма. С совершенной очевидностью это, вероятно, явствует и из этих моих эссе: демократическое стремление к развитию и в религии направлено против церковности, требующей мистической веры и этической пассивности.

Демократия не находится в противоречии с самой религией; естественно, тут имеется в виду религия новая, отнюдь не церковная, а в частности отнюдь не церковное христианство.

Отношение демократии к религии определяется этической основой демократии. Демократическое равенство зиждется не на откровении, а на этике, и как раз эта основа важна для новой философии, по преимуществу этической.

Социальные и политические устремления демократии вытекают из ее этики — в последней инстанции право может быть обосновано только этически. Теократия обосновывает право и этику религией.

Демократия провозглашает право на индивидуальную инициативу — это сущность современного индивидуализма. Только подумайте, какая социальная и политическая потенция заключена в том, что каждый из нас имеет право публично критиковать личностей и порядки! Эта уже на все времена обретенная публичность все более ослабляет, преображает и разлагает аристократизм с его оккультизмом. Право на референдум и инициативу, которого добивается демократия, собственно, уже существует, но формально все еще не закреплено в парламентаризме.

Демократия заключается в освобождении всех сил, аристократизм домогается абсолютистских охранительных прав.

Демократия хочет и должна создавать новое, теократический аристократизм хочет консервировать старое.

Демократия пользуется научными методами, поскольку избирает индуктивную, реалистически-эмпирическую тактику; теократический аристократизм дедуктивен, нереалистичен, фантастичен, схоластичен.

Но и по содержанию, а не только формально демократизм противостоит теократическому аристократизму. Политические и социальные устремления демократизма заключаются в новой оценке человеческой личности. Другим высшим нравственным постулатом для демократии является любовь к ближнему — при этом социалисты вновь и вновь ссылаются на Иисуса и христианство. Хотя теократия также декларировала любовь, но была и остается аристократической, ибо требует абсолютной веры, а любовь понимает как нечто пассивное и аристократическое, — священники и господа хотели бы давать верующему и работающему рабу поучение и хлеб и именно этим держать его в подчинении.

Демократическая любовь к ближнему требует, чтобы равенство было установлено законом, требует справедливости; в этом смысл социализма, противостоящего аристократическому пониманию любви как милостыни и филантропии. Естественно, что теократия выдает свое понимание любви к ближнему за максимум, а социальную справедливость — за минимум. И мы об этом уже говорили.

Суммируя, мы можем сказать, что антитеза: аристократизм — демократизм включает в себе принципиально различное решение проблемы авторитета: аристократическое неравенство является признанием и осуществлением принципа авторитета.

Религия церковников наделяет аристократизм высочайшим авторитетом, непосредственно авторитетом Бога и откровения. Откровение передается посредством традиции и закреплено во вдохновленном им Писании, церковь блюдет святость и непреложность Писания, папа является представителем Бога на земле — эта и другие формулы теократической теологии достигают кульминации в представлении о непогрешимости не только откровения (это разумеется само собой), но и служителей культа как посредников и блюстителей откровения. Так обосновываются католицизм и мессианизм, утверждается неизбежность религиозного объединения всего человечества.

Император, король, государство сопричастны этому абсолютному авторитету церкви и папы; император тоже правит по милости Божьей, как страж и слуга церкви; и он непогрешим («The king can do no wrong»⁵⁷⁸). Демократия тоже ссылается на авторитеты; ссылается на народ, человечество, массы, цивилизацию и культуру, прогресс, историю, развитие и так далее. Но и эти объективные авторитеты должны обосновываться. Руссо одним из первых указал на противоречие между Вселенской церковью и собственной волей народа (всеобщность и единство не защищают от ошибки) и пытался определить признаки собственной воли народа. Эта воля народа в

таком случае тоже становится непогрешимой, застрахованной от ошибок, абсолютной.

Ясно, на чем основано отрицательное отношение Руссо к теократии. Руссо не может сослаться на объективное откровение, он субъективист, его религия — это не религия откровения. В такой ситуации оказывается каждый критически мыслящий человек, отвергающий миф и вместе с Кантом объясняющий все наши познания естественными задатками человека. Что может и должен признавать человек, мыслящий критически, научно? Являются ли для него авторитетом народ, человечество, парламентское большинство, государство и император?

Критически мыслящий человек может признавать только так называемый внутренний авторитет. В этом заключается смысл того факта, что современная философия, начиная с Юма и Канта, — философия преимущественно этическая. В математике, в механике, в природоведении нетрудно прийти к общему признанию авторитетности того или иного математика, естествоиспытателя и т. д., но в этической, а следовательно, и в социально-политической сфере взгляды многих людей пока что расходятся. Фихте говорил, что бессовестно сослаться на авторитеты, а речь тут идет именно о совести и ее сути. Со времен Канта на этом сосредоточена вся философская мысль.

Сам Кант в своем категорическом императиве хотел утверждать абсолютный, непогрешимый этический авторитет, но это авторитет субъективный и индивидуальный, хотя он призван, помимо необходимости, гарантировать еще и всеобщность.

Мы не можем рассматривать здесь многочисленные, вновь и вновь повторяющиеся попытки понять Кантов категорический императив; достаточно подчеркнуть, что демократизм приемлет только принцип авторитета этического; суверенитет народа нельзя истолковывать в духе абсолютистского авторитета монарха. Демократическая всеобщность несводима к арифметике, к авторитету вселенского большинства.

II § 201

Чтобы правильно понять сущность демократии и ее противоположности — теократии, нужно исследовать отношение религии к политике в современных церковных системах и потому прежде всего уяснить политическое содержание протестантизма и католицизма.

В результате таких наблюдений мы в первую очередь можем установить тот факт, что протестантские страны и народы в большей мере способствуют развитию демократии, чем католические. В Америке и Англии ранее всего консолидировался современный конституционализм и парламентаризм; английское публичное право было перенято Западом, и это восприятие по своим последствиям было не менее значительным, чем восприятие римского права. Наряду с Америкой, Англией и ее колониями наиболее далеко продвинулись в развитии демократии скандинавские страны, а в странах, смешанных в религиозном отношении, как, например, в Германии, Нидерландах, Венгрии, носителями парламентаризма были протестанты. Протестантская Финляндия занимает место рядом со скандинавскими странами.

Следует, однако, сразу оговориться, что сейчас и католические страны имеют конституцию, во многих из них утвердился парламентаризм; во Франции даже установилась республика. Но это развитие шло совершенно по-иному, чем в Англии и Америке: в XVIII веке Франция находилась под политическим влиянием Англии и Америки; кроме того, Франция в известной мере укрепила свою республику и демократию только после нескольких кровавых революций. Точно так же и другие католические страны ввели конституцию лишь в результате революции или ряда революций. Политическое развитие протестантских народов протекало более спокойно, без скачков и неурядиц, характерных для католических стран.

Надо, разумеется, сразу же констатировать, что в Америке республику завоевала революция, и точно так же в Англии и во всех протестантских странах были революции и реформация. Но большое различие состоит в том, что протестанты осуществили политическую революцию одновременно с революцией церковной и религиозной, между тем как в католических странах революции были политическими и, в лучшем случае, способствовали ослаблению связи церкви и государства, а на религию оказывали всего лишь косвенное воздействие.

Протестантизм поддерживает демократию изнутри.

Субъективизм и индивидуализм, охватившие в период Реформации религиозную сферу, ослабили католический объективизм и авторитет чисто объективного откровения; Реформация разрушает авторитет священничества, субъективная, индивидуальная совесть обретает высший авторитет, папой становится любой мирянин. Католическая пассивность и консервативная неподвижность заменяются прогрессивной протестантской активностью; место священников, их аристократической иерархии и церковной централизации

в лице папы занимают свободные церкви проповедников. Католическая вера в чудеса, мифический мир чудес и мистика уступают место протестантскому трезвому взгляду на жизнь, мир избавляется от волшебства и духов, детерминизм (сначала в виде провиденциализма) побуждает к причинно-следственному пониманию мирового процесса и порождает рационализм. Протестантизм, отвергнув догмат о пресуществлении, отверг и жреческий культ чудес. Наконец, отказ от аскетизма усилил позиции нового нравственного мировоззрения, поскольку освятил семейную жизнь, одновременно поддерживая трудолюбие и бережливость.

Итак, протестантизм в большей мере благоприятствует развитию демократии, чем католицизм; последний, в сущности, аристократичен. И эту внутреннюю связь протестантизма с демократией можно было бы проследить во всех подробностях: для протестанта-мирянина участие в управлении церковью становится социально-политической школой; понимание значения проповеди — «слова» — воспитывает в нем оратора («парламентом» называется такое общественное учреждение, где говорят), в маленьких же сектах мирянин мог быть и проповедником. Тот факт, что национальный язык был освящен переводом Библии, став языком церковным, укрепил национальное самосознание и ниспроверг латинский и французский языковой аристократизм.

Связь Реформации, особенно в виде кальвинизма, с политическим развитием Нового времени бесспорна. Точно так же очевидно, что начиная с Реформации и из Реформации развивается демократизм. Разумеется, это развитие было медленным, постепенным, и, объясняя, как оно протекало в разных странах, мы должны учитывать эту постепенность и принимать во внимание все привходящие обстоятельства*.

* О развитии демократии, начиная с Реформации и из нее, смотри исследование Боржо («Annales de l'École libre des Sciences Politiques», 1890, 1891)⁵⁷⁹; у меня есть английский перевод Mrs. Hill с предисловием, которое написал Firth: «The Rise of Modern Democracy in Old and New England», 1894⁵⁸⁰. По предложению Боржо этой темой занимался Еллинек, но изложил свои взгляды недостаточно четко. В его исследовании «Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte» (1895)⁵⁸¹ основные политические, индивидуальные права выводятся из религиозной реформации; в своей книге «Allgemeine Staatslehre»⁵⁸² (2-е издание вышло в 1905 году) Еллинек приводит много подтверждений изложенной здесь концепции, но он не понимает сущности средневековой теократии и процесса освобождения государства от церкви в Новое время. Это лучше видел Лавлей.

Политическим развитием Нового времени было определено развитие экономическое — в том смысле, что как демократия возникает из Реформации, так и протестантские страны и народы развиваются в экономическом отношении быстрее и интенсивнее, чем католические. Современное капиталистическое богатство и предпринимательство, современная экономическая жизнь характерны скорее для протестантских стран, чем для католических*.

В этом смысле и социализм имеет протестантский характер. Немецкий марксизм, вышедший из Фейербаха, и социал-демократия сформировали социализм как философскую, научную и политическую систему; марксизм частично потеснил иные социалистические системы и начинания, частично оказал на них сильное влияние.

Анархизм также был основан мыслителями из протестантских стран; романские и русские анархисты черпали идеи из сочинений Фейербаха, Штирнера и Ницше. Наконец, и современная философия, несомненно, протестантского происхождения. Прежде всего Кант был совершенно правильно назван философом протестантизма. Протестантские народы вообще более образованны, чем католические**.

Можно констатировать отставание католицизма и в области литературы и искусства. Современные католические исследователи признают этот факт, к примеру, применительно к Германии, где достаточно многочисленные представители обоих вероисповеданий противостоят друг другу; вообще же можно сказать, что со времен Шекспира величайшие поэты и деятели искусства были протестан-

* Помимо Лавлея, следовало бы здесь, в особенности, упомянуть о Максе Вебере, который выводит возникновение капиталистического духа из Реформации (прежде всего из кальвинизма). (Из предосторожности особо подчеркиваю, что я понимаю проблему шире, чем Макс Вебер, и при этом выделяю значение иных, нравственных и социальных, сил.)

** Тема католической культурной отсталости в последнее время усердно анализировалась. Как известно, модернисты Ф. Кс. Краус, Шелль и другие эту отсталость католицизма признали; в научной области такое отставание допускает и фон Гертлинг; в результате полемики суть проблемы была уточнена, а также избрана более осторожная методика: сравнение проводилось на материале данных, полученных из нескольких немецких областей, использовались даже статистические показатели. Отсылаю читателей к книге Роста «Die Katholiken im Kultur- und Wirtschaftsleben den Gegenwart» (1908)⁵⁸³. Рост — католик, и потому его апологетические толкования и признания нельзя подозревать в пристрастности, как книгу воинствующего Ива Гюйо («Bilanz der römischen Kirche»⁵⁸⁴, по-немецки — 1905) и подобные сочинения.

тами, то есть великие поэты и деятели искусства среди протестантов были большими протестантами, чем были католиками их собратья среди католиков. Этим я хочу сказать, что, например, Микеланджело создавал свои произведения более в светски-гуманистическом духе, чем в католическом*.

Наконец, это касается морали и уровня нравственности. Прежде всего нужно было бы точно сформулировать эту очень сложную проблему. Я отнюдь не утверждаю, что протестантские народы во всем более нравственны, чем католические, но формулирую итог своих наблюдений и исследований таким образом: нравственность протестантизма — нравственность более высокая. И не только в том смысле, что для более высокой нравственности необходимо более высокое образование, но и в том смысле, что вообще протестантская нравственность и религиозность стоят выше. Или, лучше сказать, протестантизм — это попытка достигнуть более высокой религиозности и нравственности. Я говорю попытка, ибо на протяжении великого и длительного перехода от средневековья к Новому времени есть много неготового и сомнительного не только в католичестве, но и в протестантизме**.

Итак, в указанном смысле и масштабе можно в историческом и историко-философском плане констатировать и объяснить связь между протестантизмом и демократией. Только нужно особо подчеркнуть, что под протестантизмом здесь не подразумевается система неукоснительного исповедания веры и учения реформаторов. Напротив, именно протестантизм внутренне развивался в отличие от застывшего католицизма, о чем мы можем судить по церковным расколам и по тому, как из теологии в конце концов развилась философия. В духе и направлении реформации развивались идеалы гуманизма и естественности (естественная религия, естественная мораль, естественное право, естественный разум, естественное состояние вообще — § 42,43), на основе которых были построены демократические идеалы свободы, равенства и братства, провозглашены права человека и гражданина, наконец, введено социальное законодательство.

* Ср.: Muth K. (Veremundus). Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? (1898)⁵⁸⁵ и «Die literarischen Aufgaben der deutschen Katholiken» (1899)⁵⁸⁶.

** Я не занимаюсь отдельными частными проблемами (рост населения, половые отношения и т. д.). Свой общий вывод я высказываю, взвесив все «за» и «против» и изучив соответствующую литературу.

Но к одному возражению мы должны быть готовы при всей методической осторожности: разве Франция не была и не остается страной цивилизации и культуры, разве Франция не богата и не развита экономически, разве не Франция была как раз той страной, которая декларировала идеал свободы, равенства и братства, разве Франция не республика?

Как и все католические страны, Франция восприняла новые прогрессивные идеи вопреки католицизму и на них основала свое современное развитие; во имя этих современных идей Франция уже в пору революции отпала от церкви, и это отпадение было явным и революционным протестом против церковной религии. Франция предприняла попытку церковной и политической реставрации, но всякий раз вновь продолжала дело революции; в отличие от Англии Франция стала типичной страной революций.

Франция радикальна, революционна, но не демократична, и даже французская республика по своему характеру не демократична. Точно так же и французская философия пришла к радикальному позитивизму, но именно на примере основателя французского позитивизма Огюста Конта мы можем наблюдать, как антицерковный и антиатеологический позитивизм возвращается к мистическому фетишизму. Позитивизм радикален, но ему недостает критицизма.

Напротив, немецкая, а также английская философия более критичны и потому более последовательны; они не менее антицерковны и антиатеологичны, но не имеют в своей церкви столь абсолютного антипода, какого научное мышление находит во Франции и в католических странах вообще. Только сравните Конта с Дж. С. Миллем: Конт возвращается к фетишизму, Милль на контовской основе приближается к нигилизму. Аналогичным было и политическое развитие в Англии и Германии: по названию Англия — королевство, но в действительности — это аристократическая олигархия; точно так же все более демократизировалась и полукатолическая Германия со своим прусским юнкерством. В Германии наиболее хорошо организованное и сильное демократическое движение, в Германии самый успешный и способный сторонник монархизма Бисмарк постоянно выступал как мятежник против императора с его абсолютистскими и теократическими личными наклонностями: Вильгельм II совершенно серьезно провозглашал своего деда олицетворением откровения Божьего, а самого себя орудием Божиим!

В том, насколько противоположны друг другу католицизм, провозирующий отрицание церкви, и протестантизм, вызывающий надцерковную критику, мы можем убедиться на примере двух философов Французской революции: Вольтер, католик, воплощает в себе

революционное отрицание церкви; Руссо, кальвинист, пытается подкрепить демократию гражданской религией.

Апологетам католицизма эта ситуация ясна, и они вполне правильно видят в протестантизме опору всего процесса развития, протекавшего в Новое время. Не правы они в том, что совершенно превратно оценивают само это развитие и его основы*.

С Реформации и посредством ее начинается новое антиатеократическое развитие человечества, ренессанс, наука и философия; все духовные силы человека, осознавшего самого себя, требуют устранения аристократической теократии и ее духовного гнета и построения последовательно демократической организации общества, покоящейся на свободе и равенстве.

§ 202

В России демократия пребывает в пеленках. Из истории России мы знаем, как теократический аристократизм обрел здесь форму цезарепапизма; освобождение мужика в 1861 году было осуществлено аристократией, которая неохотно отказывается от своих привилегий. Только в XIX столетии в административных органах, в армии, а также в литературе появляются недворяне — разночинцы, между тем как индустриализация земельных областей создает плутократию. Но еще Салтыков сказал: «Период помещичьего закрепощения канул в вечность; наступил период закрепощения чумазовского...»⁵⁹⁰.

В радикальном лагере буржуазия вскоре была объявлена прямым врагом. Теория Степняка, согласно которой революция направлена не против государства, а против буржуазии, вполне согласуется с заимствованным из Германии историческим материализмом. («Филистер — материал монархии, а монарх — всего лишь король филистеров» — Маркс)⁵⁹¹.

Мы отвергли убеждение, что русские и славяне вообще демократичны по самой своей природе; этот мнимый демократизм — де-

* Папа Лев XIII в своей энциклике «*Diuturnum illud*»⁵⁸⁷ (1881), о которой много говорилось, выводил из протестантизма не только новую философию, но прежде всего новое право, стремление демократии к свободе, далее коммунизм, социализм и, наконец, нигилизм. Тот же Лев XIII в позднейшей энциклике «*Militantis ecclesiae*»⁵⁸⁸ (1897) осудил реформацию как лютеровский мятеж. Тем самым Лев XIII лишь точно воспроизвел выводы, содержащиеся в «*Syllabus errorum*»⁵⁸⁹ и руководствовался *communis opinionis*^{589a} полемистов католической церкви.

мократизм лишь негативный, а не позитивный (§ 18): демократия Нового времени — сознательный антипод теократической аристократии. В этом смысле демократия — это новый взгляд на мир и жизнь, а такой взгляд в России впервые высказал Бакунин в своей программе 1842 года.

Русская теократия зиждется на католицистском православии, заимствованном из Византии; все, что было сказано об отставании западного католицизма, в еще большей мере относится к православному католицизму «Третьего Рима». Уже тот факт, что восточный католицизм столь сильно подчеркивает свою ортодоксальность, приверженность правой (истинной) вере, является свидетельством духовного абсолютизма, давление которого так остро ощущают русские. Православие подразумевает неподвижность, которая вытекает из мистической фикции откровения и против которой так энергично выступают просвещенные русские.

Граф Уваров провозгласил национально-русским наряду с православием и самодержавие; славянофилы попытались историко-философски обосновать теократическую практику графа Уварова. Критический анализ понятий и исторических фактов на самом деле позволяет трактовать самодержавие исключительно как цезарепапизм; нельзя объяснить возникновение русской автократии национальными особенностями, поскольку автократия была и в Византии, и на Западе. Церковь авторитетом религии санкционировала монархический абсолютизм. Сколько бы официальная философия и официальное право ни пытались найти соответствующие фундаментальные национальные особенности, стремясь смягчить понятия вопреки грубым фактам, все это было, есть и будет фикциями. Точно так же, как славянофилы стремились вывести самодержавие из русских (славянских) взглядов на право, выдающиеся правоведы на Западе пытаются обосновать монархизм и противопоставить его демократизму, ссылаясь на мнимые германские правовые воззрения. Церковно-религиозным санкционированием автократии определяется и теократическое санкционирование аристократии. В России об этом настойчиво напоминал царю Уваров (§ 24); еще до Уварова и Карамзин весьма энергично домогался оправдания власти помещика «милостью Божьей» (§ 15).

Император Вильгельм II более реалистично, чем правоведы Коруны, подходит к делу, обосновывая свой абсолютизм милостью Божьей, явленной в откровении*, и защищая в своем известном письме

* «У солдата не должно быть собственной воли, ибо все вы должны руководствоваться одной волей, и это моя воля, есть только один закон, и это мой закон» (Речь к принимавшим присягу новобранцам. 16 ноября 1893 года).

о религии откровение в противовес либеральной идеологии. Взгляды императора Вильгельма совпадают в этом вопросе со взглядами Николая I; в духе идей австрийского императора Франца-Иосифа то же самое говорил Меттерних (§ 36); все основатели Священного союза ощущали и провозглашали себя Божьими посредниками (§ 15) — различия между прусским и русским монархизмом объясняются лишь церковным и религиозным различием между Пруссией и Россией.

В России, как и повсюду, теократический абсолютизм пытался насильственно удержать подданных от какой-либо социально-политической активности; оторванность аристократии и правящих династий от рядовых людей вызвала нравственное и биологическое вырождение, что повсеместно приближало революцию. Однако аристократизм и абсолютизм, как правильно подчеркивал Герцен, возникли не только из насилия, но также из всеобщего признания, из образа мышления.

Начиная с Петра I, и в России философия, в особенности европейская, революционизировала человеческий дух. Петр сам был революционером. Режим Николая I сделал философскую революцию радикальной; атеизм и материализм противостояли теократическим принципам графа Уварова не столько из философских потребностей, сколько из потребностей политических. Материалистическое радикальное отрицание всегда было политическим оружием.

Реализм и нигилизм провозглашались как позитивистское возмездие от теократизма и его мифической и мистической теологии; в этом заключается значение позитивизма Герцена, антитеологии Бакунина и материализма Чернышевского: философия Фейербаха используется ими для разложения церковной религии и религии вообще*.

Как мы видим, русский позитивизм с его атеизмом и материализмом недостаточен: русскому философскому мышлению, а потоку и мышлению политическому не хватает критицизма. Русская философия не преодолела миф.

* Повторю здесь высказывание Фейербаха: «Я гроша не дам за политическую свободу, которая оставляет человека рабом религии. Истинная свобода — лишь там, где человек свободен от религиозных предрассудков»⁵⁹². Таким же до сих пор было мнение всех проникательных философов. Сошлюсь на Фулье: «Существует единственная возможность положить конец практическому деспотизму — нужно положить конец деспотизму метафизическому, то есть любому догматизму (как материалистическому, так и спиритуалистическому), присвоившему себе абсолютное знание путей спасения».

Практически этот недостаток проявляется в том, что русский до сих пор не достиг полной и последовательной нравственности и трудолюбия. Это справедливо отметил еще Киреевский, но совершенно на аристократический манер утешался тем, что русский способен возместить недостаток настойчивости интенсивным кратковременным трудом. Именно в этом проявляется аристократизм, аристократическое пренебрежение настойчивостью и малыми делами.

Начиная с Пестеля и Герцена, русские революционеры высказываются против конституционализма и парламентаризма. В этом чувствуется русский анархизм, ставший своего рода притчей во языцех. Теократический абсолютизм так долго воспитывал русских не только в церковном плане, но и как мирян, решающих государственно-правовые и политические проблемы, что конституционные начала демократии кажутся им малозначительными, недостаточными. Будучи аристократом, Герцен провозгласил конституционализм, республику и даже всеобщее избирательное право не имеющими ценности, но Герцен был достаточно прозорлив, чтобы во всех этих достижениях буржуазной революции распознать последствия протестантизма. Однако против протестантизма он выступал самым решительным образом — атеист не может прочувствовать религиозное вытрезвление протестантизма, хотя теоретически вместе с Фейербахом, с позитивистами и материалистами требует как раз такого вытрезвления.

Революционеры, начиная с Герцена, менее стремились к демократическому равенству, чем к свободе. Еще Кропоткин понимал равенство как равномерность и справедливость в распределении благ. Сам же он, несмотря на свой анархизм, аристократ и потому о справедливости судит точно так же, как секретарь папы. В этом отношении Михайловский более прогрессивен и демократичен, хотя и менее революционен.

Этот недостаток демократичности характерен и для «отщепенцев революции», сгруппировавшихся вокруг «Вех» (§ 182, 183). Один из глашатаев их идей — Бердяев — мечтает о мистическом аристократизме. Аристократизм всегда окружают мистика и миф.

Русскому либерализму также до сих пор не хватало смелости решительно освободиться от теократии. Только социал-демократы и социалисты-революционеры требуют отделения церкви от государства, либералы довольствуются программным требованием свободы совести. Как уже было сказано, в этом вопросе дальше пошли некоторые прогрессивные теологи, требующие такого отделения в интересах религии.

Предпосылкой демократии является новая нравственность равенства, одного герценовского равенства мозгов недостаточно. Это очень хорошо понимают защитники теократии: Леонтьев говорит, что государство может существовать без нравственности, но не без религии; Победоносцев обличает неверие как прямое отрицание государства; Тихомиров готов довольствоваться умной полицией, если не будет допущено самостоятельное мышление в религиозной сфере.

Русские очень революционны, но уже менее демократичны.

Глава двадцать шестая

ДЕМОКРАТИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ

§ 203

Это исследование вполне могло бы быть озаглавлено «Русская революция», ибо со дней Петра Великого Россия постоянно находилась в условиях хронической революции, а проблема революции была одним из ведущих предметов обсуждения для всех философов истории и государственных мужей в стране. И мы со всей определенностью можем говорить, что данная проблема — по преимуществу проблема России.

В этой стране, равно как и во всей Европе, Французская революция дала толчок развитию современной философии истории и современной социологии (§ 46). Со времен кардинальных событий во Франции проблема революции в России всегда была на повестке дня, причем в практическом аспекте в не меньшей степени, чем в теоретическом. Определенно направленная против революции реакция Александра I и Николая I разделила русских мыслителей на два противостоящих лагеря: на революционеров и антиреволюционеров. Революционное направление началось с Радищева и Пестеля, эстафета была подхвачена Белинским, Герценом, Бакунинным, Чернышевским, Добролюбовым и нигилистами, затем террористами, особенно из «Народной воли», Лавровым и Михайловским и, наконец, приверженцами революции из числа коммунистов и анархистов (марксистов, с одной стороны, и Кропоткина — с другой).

Правое крыло представлялось официальной политикой, которая была сведена графом Уваровым к простой формуле: православие, самодержавие, народность — и которая произвела впечатление на

Пушкина, а с еще большей определенностью на Гоголя. Славянофилы стремились придать этой формуле философское звучание, но такого рода философия быстро превратилась в набор теократических предписаний, поскольку Катков, Победоносцев и Леонтьев стали глашатаями цезарепапистской реакции. Соловьев сделал попытку обновить славянофильство, и ряд кающихся революционеров следовали ему в данном направлении, поскольку к тому времени усилился интерес к религии, вызванный произведениями Достоевского и Толстого. Проявление кризиса революционизма мы могли констатировать у Ропшина. Первое выступление народных масс и его подавление реакцией с еще большей настоятельностью поставило вопрос о необходимости философского осмысления революции.

Понятие революции довольно верно характеризуется общепринятой терминологией. Обычно мы различаем «путч», «переворот», «мятеж», «восстание», резко разделяя «бунт» и революцию, которая рассматривается как полное переустройство общественной жизни сверху донизу. Именно в таком смысле говорят и об «окончательной победе революции».

Опять-таки от революции отличается гражданская война, мы также разделяем «революцию сверху» от «революции снизу». Формой революции является и реакция, поскольку таковая представляет собой контрреволюцию.

В большинстве случаев революция соотносится с кровопролитием, хотя, конечно, идея революции допускает ее осуществление и без кровопролития, даже если и предполагает применение силы, в том числе и вооруженной.

Все эти обозначения способствуют возникновению относительно правильной примерной классификации или хотя бы перечня различных вариантов революции, и мы можем ограничиться их простым перечислением, не претендуя на попытку дать более точные определения.

Что касается России, здесь особенно важно осмыслить различие между массовой революцией и индивидуальными революционными действиями (террористического характера). В предшествующих разделах было более чем достаточно сказано о настоятельности такого различия, тем более что оно весьма определенно выявилось в ходе русской революции и в мнениях отдельных авторов, ее освещавших.

При обычном употреблении понятия «революция» — без дальнейших уточнений — имеется в виду политическая революция. Но в то же время можно указать на революции другого рода: религиозную, моральную, церковную, философскую и научную; говорят также о литературной и художественной революции. Очень много на-

писано об экономической и социальной революции, произведенной капитализмом.

Различение вышеперечисленных вариантов революции в первую очередь коренится в разнице причин ее возникновения. В одних случаях революция может возникнуть из-за временного или более длительного массового недовольства; ее целью в таком случае становится просто отставка нескольких неугодных лиц, принятие отдельных мер или появление новых установлений. Совсем другое дело, если в результате революции по определенному плану должен быть кардинально преобразован и изменен в лучшую сторону весь политический и общественный строй.

В силу этого Французская революция конца XVIII века с достаточными основаниями может быть названа «великой». Существенной особенностью Французской революции и ее последствий явилось то, что она представляла собой революцию в подлинном смысле этого слова, то есть фундаментальное преобразование. Таким преобразованием предшествовала философская, этическая и религиозная подготовка, должен был появиться новый человек, да и всю жизнь следовало перестроить по-новому с самих ее оснований. Реакция и реставрация лишь усилили эту тенденцию; в философском и историческом плане революция представлялась как неизбежный процесс обновления, переустройства общества и всего человечества. С ним связаны и объяснение современной веры в прогресс (§ 40), идея Нового времени и обновления в целом, — та идея, которая сейчас получила всеобщее признание в теории, в практике и даже в государственной политике.

В своем изложении марксизма (§ 160) мы указывали, что как раз идея прогресса и эволюции побудила многих мыслителей выступить с аргументами против революции. Утверждалось, что развитие человеческой истории должно происходить постепенно, подобно тому как и наш мир и весь космос развиваются посредством практически незаметных изменений.

Все зависит от того, насколько правильно мы оцениваем исторические события. Остается неопровержимым фактом, что революции в истории имели место, и прежде всего ход Французской революции нельзя объяснить, опираясь на аналогии, взятые из теорий современных геологов и космологов, которые и слышать не хотят ни о каких катастрофах. Психология и социология учат нас, что духовная и психическая сферы индивидуального развития, а вслед за ними и развитие общества характеризуются кризисами, резкими контрастами, революциями. Струве совершенно не прав, когда выводит из теории эволюции взгляд, будто революция гносеологиче-

ски необъяснима. В психологическом и логическом аспектах так называемые антагонистические противоречия существуют, и в этом плане гегелевская диалектика вполне оправданна. Мы можем допустить, что объективно противоречия не столь сильны, как это представляется участникам событий. Революции можно считать исключительными событиями, мы можем желать, чтобы их не было, чтобы развитие осуществлялось без такого рода потрясений. Но революции все же случаются, и нельзя отрицать, что именно со времен Великой французской революции революционные настроения и революционная критика становятся повсеместными и постоянными. Социализм и анархизм отражают революционные настроения масс. Преобладают революционные настроения в философии, литературе и искусстве, равно как и в сфере морали. Социально-политические революции тесно связаны с революцией в умах. Мы можем вспомнить выражение Чаадаева, что западные революции поначалу всегда происходили в умах; «интересы» следовали за идеями.

Современный революционизм развивается, начиная от эпох Реформации и Возрождения. Религиозная и церковная реформация по своему характеру революционна, за ней вполне естественно последовало социальное и политическое преобразование Европы. Народы, воспринявшие и осуществившие реформацию, в последующем развивались социально-политически в направлении к демократии, так что революционизм проявлялся здесь не так радикально, как у католических народов, — последние подавили реформацию и именно по этой причине снова и снова прибегали к революции для низвержения теократического абсолютизма. Естественным следствием такого абсолютизма явилась и Французская революция, против него были направлены просвещение и современная философия, оплодотворенные английскими и американскими идеями. Дидро весьма наглядно отразил способ мышления революционно настроенных французов, высказав желание удавить последнего короля кишками последнего попа⁵⁹³. Протестантизм благоприятствовал современным идеям, философии и науке. Поэтому среди протестантских народов революция проявлялась значительно менее радикально, преимущественно в теоретической, литературной и философской областях.

Здесь мы должны еще раз вернуться к Юму и Канту, и прежде всего к кантовскому критицизму. Мы уже не раз имели случай утверждать всемирно-историческое значение критической философии, противостоящей некритической мифологии и до основания разрушившей теоретический фундамент теологии и практические опоры теократии. Юм и Кант революционизировали умы верующих раз и навсегда.

§ 204

Маркс и его последователи были правы, провозглашая, что философия и наука революционны по самой своей сути, но они неправомерно ограничивали революционный дух атеизмом и материализмом или же считали его присущим лишь отдельным наукам, прежде всего естественным. (Ф. А. Ланге, наоборот, рассматривал применение статистики к области морали как одно из наиболее революционных научных направлений.) Философская революция состоит в разоблачении мифологии, в росте критического самосознания. Атеистическое же и материалистическое отрицание — эфемерная и чисто негативная форма такой революции.

В ходе Французской революции и после нее многие философы, юристы, представители политических наук пытались определить ее сущность. Особенно поучительны взгляды противников революции: во Франции — де Местра и философов Реставрации де Бональда, Балланша и других, в Англии — Бёрка, в Германии — Баадера, Гёрреса, Шталья, обращенных в католицизм мыслителей вроде Шлегеля, публицистов из лагеря Меттерниха, прежде всего Генца.

Я согласен со многими наблюдениями этих реакционеров. Из их обоймы я бы выбрал прусского придворного публициста Шталья, очевидца и аналитика революции 1848 года. Шталь справедливо замечает, что революция — это не изолированный акт, а перманентное состояние, из которого должен возникнуть новый порядок. «Восстания, свержение династий, антиконституционные перевороты происходили всегда, во все века. Революция же — характерный, всемирно-исторический признак именно нашей эпохи». Шталь опять-таки прав, когда он соотносит революцию с попыткой «основать всю общественную жизнь на воле человека, а не на установлении и воле Божьей». И, наконец, Шталь прав, когда он провозглашает подлинной причиной революции рационализм в религии*.

Я согласен со Шталем по данным пунктам, но только в отличие от него считаю оправданным то, что он именует «наихудшим грехом в политической сфере», «полным отрицанием божественных установлений», «богохульственной верой в человека».

Русские реакционеры, подобно Шталю и другим перечисленным выше философам и политическим мыслителям, тоже правильно понимали природу революции. Как Шталь считал, что лишь одна сила может противостоять революции — христианство, как де Местр обращался за помощью к авторитету папы, так и граф Уваров и русские теократы от Каткова до Леонтьева придерживались того же взгляда, постоянно противопоставляя революции теократию.

* *Stahl*. Was ist die Revolution? (1852)⁵⁹⁴.

Вполне понятно, что официально признанные представители философии отрицают или даже маскируют ее революционизирующее воздействие. В царствование Николая I в таком духе либеральный писатель Полевой отводил обвинения от французской философии, говоря, что она не могла быть причиной революции, точно так же как и христианство не несет ответственности за Варфоломеевскую ночь.

Действительно, не каждая философия революционна. Даже Кант никогда не выражал с определенностью своих взглядов на проблему революции. Он считал, что революция не может быть приемлемой и что крайняя мера, к которой могут прибегнуть народы, — отказаться от уплаты налогов. Он не рассуждал о последствиях такого отказа, не объяснял и своих симпатий к Французской революции, точно так же, как не говорил, почему ему понравились идеи Руссо. Когда король приказал ему устраниваться от публичных дискуссий по религиозным вопросам, Кант безоговорочно подчинился этому решению*.

Но в подобных обстоятельствах последователи Канта, например Фихте, отказывались подчиняться. Ученики Гегеля левогегельянцы оказали влияние на ход событий 1848 года, а некоторые из них принимали непосредственное участие в революционном движении. Однако Фейербах, основатель вышеназванного направления, от этого воздерживался, считая, что хотя он и является республиканцем, но практически желает установления республики лишь там, где люди созрели для такой конституционной формы. По той же самой причине революционно настроенный Герцен проклинал 1848 год, однако его последователи не оставляли попыток осуществить духовную и политическую революцию в России; вплоть до нашего времени они не перестают размышлять о праве на революцию и о ее этической обоснованности.

Во многих случаях о революции судят по ее плодам, применяя достаточно утилитарные стандарты. Если она оказалась успешной —

* «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы»⁵⁹⁵. Кант здесь касается всего лишь результатов преходящих восстаний, его замечания неприменимы к Великой революции и ее последствиям.

ее инициаторы и лидеры прославляются, если же не удалась — на их головы сыпятся проклятия. Подобным же образом людьми оцениваются войны и вообще любые акции.

Конечно, ориентироваться на такого рода суждения неумно и несправедливо; их единственная ценность заключается в том, что таким образом подчеркивается важность необходимой для успеха дела осторожности и ответственности.

Этическая оценка революции определяется ее мотивацией. Это правило применимо к этической оценке любой деятельности, в том числе и революционной; если мы будем строго его придерживаться, то справимся и с трудностями, с которыми столкнулся Ропшин и другие.

Все революции, включая коренные преобразования в умственной сфере, должны быть оценены по этическим канонам. И философский либо литературный критик, и каждый сознательный и честный рабочий обязаны поставить перед собой вопрос, как будут восприняты их слова и дела. Безусловно, мыслитель не может отвечать за все интерпретации, которые будут выводиться из его идей, но честно мыслящий человек все же обращает внимание на окружение и учитывает умственные способности тех, к кому он адресуется. Мышление социально. Мы думаем вместе с другими, это коллективный процесс.

Но писатель прямо ответствен за последствия своих слов, когда он требует, настаивает, призывает действовать. Тут существуют разные степени вины и ответственности, в зависимости от того, насколько ясно и определенно был сформулирован призыв. Когда, например, писатель Тайад был осужден за подстрекательство к убийству, его защитник был прав, указывая на то, что антисемиты и националисты тоже подстрекают к убийству.

В не столь давние времена в Европе наказывали за слова, за мнения, расходящиеся с общепринятыми, вплоть до изгнания из страны и даже смертных приговоров. В России Николай I приговорил Достоевского всего лишь за публичное чтение письма Белинского к Гоголю, и высшая мера наказания была милостиво заменена для него многими годами сибирской ссылки. Николай мог бы апеллировать к примеру Локка, считавшего атеизм политическим преступлением, за которое следует приговаривать к смертной казни. Ибо слово есть дело.

Со времен Белинского и Герцена для русских мыслителей этическая проблема революции сводится к вопросу, позволено ли для ее целей преступление и убийство. Ропшин осознал, что, будучи революционером, он должен не только жертвовать своей жизнью, но и

убивать, и спросил себя: а имею ли я право убивать? Ответ может быть лишь негативным. Человек человеку уже не Бог, а именно ближний, человек. В соответствии с этикой гуманизма священна любая человеческая жизнь — без всяких различий. Этот гуманный закон не знает исключений, личность не имеет права лишать жизни другую личность. Этот закон, конечно же, применим и к властителям.

Дальнейшее установление гуманистической этики заключается в том, что человек может и даже должен выступить против любой угрозы физической и духовной жизни. И это справедливо при все обстоятельствах — от кого бы ни исходила та или иная угроза. Каждый должен бороться против гнета и насилия. Учение Толстого о непротивлении злу неверно. Справедливо лишь то, что защищающийся имеет право только обороняться. Насилие противника не дает права платить ему тем же!

Гуманистическая этика не оценивает убийства в соответствии со старым, ветхозаветным принципом: око за око, зуб за зуб. Моральный прогресс основывается на том, что мотивация каждого поступка все точнее индивидуализируется в психологическом плане и поэтому любой поступок, включая и убийство, оценивается исходя из обстоятельств. Сегодня не каждое убийство карается смертной казнью. Юристы проводят разницу между убийством и непреднамеренным действием, приведшим к смерти, и даже не все убийства наказываются одинаково.

Вследствие этого и суждение о революции, собственно о революционном убийстве, должно исходить из посылок гуманистической этики. Социально-политическая самооборона, охрана собственной и чужой жизни, так же как и защита общего благосостояния, и прежде всего духовных и моральных интересов против насилия властвующих, — позволена и обязательна. Опыт показывает, что теократическая аристократия, равно как и абсолютизм, была и остается насильственной и склонной к насилию. Поэтому полностью оправданным является ее отрицание демократией. Революция может явиться одним из правомочных и необходимых средств сопротивления, вследствие этого она может быть и морально оправданной. Более того, она может стать и моральной обязанностью.

Я утверждаю: революция может служить также правомочным способом установления демократии. Лишь может, ибо есть революции реакционные, недемократические, непрогрессивные. Революции бывают также и ненужными.

Собственно, характер революции зависит от ее мотивации и цели. Поэтому мы и отличаем эфемерные путчи от продуманной, со-

знательной, ориентированной на реформы революции. В то же время и восстания, возникающие под давлением отчаяния, нищеты, голода, не должны судиться чрезмерно строго. Даже великий аристократ Гете обвинял власть в возникновении революции; она никогда не происходит по вине народа.

Нельзя поддерживать революцию, а тем более участвовать в ней, исходя из чувства мщения или гнева. Это совершенно справедливо подчеркивала Вера Засулич. Подлинная революционность не возникает также из-за романтических чувств и связанных с ними фантазий или от скуки и циничного презрения к людям. И не стоит отождествлять прогрессивно ориентированного революционера с богочеловеком или кондотьером от революции, превратившим ее в ремесло. Все эти побудительные причины можно выявить в ходе любой революции у многих ее участников. Но ее доминирующий мотив определяют те, кто организует движение, кто берет на себя сознательную ответственность за его ход.

Вследствие этого, размышляя над революцией, мы тщательно различаем движение в целом, его отдельные фазы, периоды и деяния; можно этически оправдать революцию в целом и все же осуждать отдельных ее участников и их поступки. Кропоткин совершенно справедливо предписывает революционерам сводить к минимуму кровопролитие.

Психолог, анализируя массовое движение, вправе указать моралисту на многие смягчающие обстоятельства, в частности на революционное раздражение, которое может принять болезненные формы. Однако моралист, выступая как трезвый судья, не забудет подчеркнуть, что раздражение — плохой советчик реформатору. Революция оправданна, когда она вытекает из продуманного убеждения, что никакими иными средствами нельзя добиться прогресса и что, следовательно, революция неизбежна.

Подлинная революция — это революция реформистская, вследствие чего ее защитники и проповедники всегда подчеркивали важность духовной подготовки — лишь тогда продуманная и планомерно проведенная революция будет иметь ожидаемый успех.

Можно без всяких колебаний признать, что не все революционеры обладают необходимой терпеливостью. Но ныне это относится и ко всем остальным, так как люди неоправданно часто прибегают к насилию. Это видно на примере войн, которые могут быть признаны справедливыми, если речь идет об обороняющейся стороне, но чаще служат лишь насилию. Говоря в целом, люди постоянно и повсеместно растрачивают впустую свои жизненные силы и прямо или косвенно служат царству смерти. Не убий! Эта заповедь имеет

всеобщее значение — для каждого случая, при любых обстоятельствах. Она означает, что каждый сознательный человек должен по возможности беречь жизненную силу, как свою, так и ближнего.

С этой точки зрения существующие государственные институты и административные методы характеризуются весьма серьезными моральными дефектами, чем и можно оправдать даже кровавую революцию. Пока государство, в особенности «богоданная» монархия, основывает свою власть на армии, чья мощь направлена не столько на врагов за рубежами, сколько на граждан своей страны, пока в нем допускается смертная казнь, пока ведутся войны, до тех пор многие недовольные будут прибегать к насильственным средствам, с которыми их познакомило именно такое государство. Бунты и восстания часто являются выражением этого стихийного, неразумного протеста. Если состояние дел в государстве в столь же малой мере не поддается разумному контролю, то такого рода явления, приобретающие массовый характер, могут привести к тому, что задним числом возникнет план реформ, которые и будут осуществлены. А. Оксенштерна был прав, утверждая, что каждое правительство получает такую революцию, какую оно заслужило. Теократический абсолютизм, прибегая к насилию, несет ответственность за силовые действия со стороны революционной оппозиции.

Правильная оценка революции может быть выработана лишь в результате анализа социального организма, и прежде всего консенсуса различных общественных сил. Образованный социолог или философ истории совсем по-иному ответит на вопрос о том, кто несет вину за нынешнее состояние общества, по сравнению с рядовым налогоплательщиком. Если взять конкретный пример, то трудно сказать, не сделал ли де Местр для поддержки реакционного строя больше, чем Людовик XVIII, или Карл X, или Луи-Филипп. Философ истории, который читал и понял «Критику чистого разума» Канта и «Фауста» Гете, сумеет отличить случайное скопление народа от неотвратимой революции.

Наша оценка революции находится в тесной связи с нашим пониманием значимости государственной организации, в особенности роли правительств и династий. Кто не считает государство наиболее важным и ценным элементом социальной организации, тот не воспримет политическую революцию как некое откровение свыше⁵⁹⁶.

Глубокое понимание сущности общественного равновесия приводит нас к заключению, что революционер — когда он требует для себя права решать за сограждан важные вопросы жизни и смерти — и сам должен до этого научиться думать, чувствовать и жить как де-

мократ и прогрессист. Демократия не только предоставляет нам права, но и возлагает на нас обязанности. Она не просто политическая система всеобщего избирательного права, это новая философия и новый образ жизни. И очень важно, чтобы именно демократы могли обучать и воспитывать человека для демократии. Между тем до сих пор школа находится в руках государства и церкви, и важное направление современной политической борьбы — стремление освободить школу из-под власти теократии; политическая культура и образование при данных обстоятельствах должны приобретаться вне школьных стен и в оппозиции к официальным идеалам воспитания. Очень трудно вырваться из порочного круга, когда дети получают образование от своих родителей, молодые — от престарелых, демократы — от аристократов. Вследствии чего и революцию можно трактовать как восстание сыновей против отцов.

§ 205

В поддержку того мнения, что революция может быть оправданной, прогрессивно мыслящие и демократически ориентированные юристы обращаются к так называемому естественному праву, которое было сформулировано в русле гуманистического идеала. По существу, под естественным правом подразумевается необходимость воплощения этических правил в законодательстве, и для подтверждения этой идеи выдвигались многочисленные варианты формулировок. Однако после Юма и Канта необходимо гносеологически еще точнее обосновать само понятие естественного права.

Первоочередное демократическое требование — право на индивидуальную инициативу, это право действует и применительно к феномену революции. Оправдание революции выводится не из факта участия в ней масс, но зависит от мотивов тех, кто признает и провозглашает необходимость революции, кто становится инициатором движения и возглавляет его. Действительно, ведь всегда важно выдвинуть убедительные доказательства того, что революция отвечает подлинным интересам народа, что она представляет собой прогрессивное движение в демократическом направлении, что ее осуществление неизбежно*.

* Уже Блунчли сформулировал естественное право государства на развитие. См.: Allgemeines Staatsrecht⁵⁹⁷. 1876. S. 29.

Современное правовое осмысление инициативы отводит ведущую роль индивидуальному мышлению, чувству и воле. Наряду с легальными и официально признанными вождями (люди нуждаются и в вождях, а не только в мыслителях) во всех областях человеческой деятельности появляются личности, которые так или иначе оказываются лидерами или прямо и осознанно добиваются лидерства.

Право инициативы одновременно включает в себя индивидуальную ответственность. Тот, кто говорит о свободе, кто ратует за право на инициативу, должен также признать личную ответственность. Всегда ответственно «я» и только «я», а не большинство, не все; в этом суть доктрины современного прогрессивного индивидуализма, в то время как человек прежних времен прятался за спину церкви, государства, нации, партии, большинства людей и даже всего человечества в целом.

Консервативные и реакционные юристы, пользуясь официальным признанием, противопоставляют революции принцип легитимности, апеллируя к так называемому историческому праву. Но в сопоставлении с явлениями действительной жизни формулы исторического права являются фикциями, направленными на поддержку исторически данной, реально существующей системы власти. То же самое относится и к попыткам сформулировать особые права разных династий. Правители опираются на церковно-религиозные санкции, на божественное право, и Шталь в полном соответствии с такой логикой выводил историческое право из традиций оцерквленного христианства*.

* Для уточнения понятий постараемся наглядно показать, как юристы пытаются справиться с проблемой революции. В качестве примера я избрал Меркеля и его статью «Elemente der allgemeinen Rechtslehre»⁵⁹⁸ в «Enzyklopädie der Rechtswissenschaft»⁵⁹⁹ Гольцендорфа (1890. S. 12). Исходя из признания обязательной силы юридического предписания, Меркель приходит к убеждению, «что насильственно установленный строй (равно как и некая часть такого строя) становится легальным лишь с того момента, когда он будет санкционирован моральной властью большинства народа, склонившегося на его сторону и добровольно ему подчинившегося, что становится определяющим условием его действительности, иными словами, лишь с того момента, когда легитимность присуждена ему одобрением большинства населения. Из вышесказанного следует, что право может быть порождено насилием и бесправием. Это происходит, когда под воздействием обычая и других опосредствующих факторов массовое сознание начинает положительно воспринимать результаты насильственных действий». Меркель, вероятно, имеет в виду, скорее, революцию сверху, декре-

Если я со всей настойчивостью отвергаю историческое право, рассматривая его как *contradictio in adjecto*, то к нему нельзя апеллировать и с целью оправдания революции. Но эту ошибку совершают те, кто во имя прогресса единственной правовой нормой провозглашает новые и новейшие установления. Ничто не следует признавать правильным и справедливым лишь потому, что оно само по себе старое, или же новое, или даже новейшее. То, что было и что существует, отнюдь не правильно и не справедливо. Именно в этом и заключается проблема! Демократы, отвергающие нормы католицизма (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*)⁶⁰⁰, ясно понимают, что история и хронология не могут заместить собой логику и этику.

Такой взгляд следует четко противопоставить взглядам реакционеров и радикалов. И это должно быть особенно ясно тем, кто защищает не какую-то конкретную революцию, а самое доктрину революционизма.

Радикал, всегда готовый к революции и жаждущий ее, в своей философско-исторической и политической слепоте часто представляет собой большую опасность, поскольку играет на руку реакции. Все образованные политические мыслители нашего времени осознали взаимозаменяемость революции и реакции, и потому целью подлинных демократов и научно мыслящих политиков должно стать и преодоление радикализма. Преодолеть — не значит держаться так называемой золотой середины между крайностями, поскольку это убогое учение, исходящее из существования вечных противоположностей, чаще всего проповедовали реакционеры. Что нам нужно, так это оставаться постоянно прогрессивными в наших мыслях и наших действиях, дабы творческий прогресс отвергал как крайности и реакцию, и радикализм*.

тированную монархом конституцию, государственный переворот, но его логика с равным основанием может применяться и к революции снизу. Смысл логической конструкции Меркеля таков: власть предшествует праву и создает право, а официальные толкователи права достаточно искушены, чтобы замаскировать эти довольно неприглядные факты пеленой правовой терминологии. О какого рода «моральной власти» идет речь, что это за «одобрение», как «обычай» (!) и «другие опосредствующие факторы» могут склонить «массовое сознание» к убеждению, что «право может быть порождено насилием и бесправием»? Перед лицом такого рода логики и этики Энгельс вполне правомерно настаивал на том, что единственное подлинно историческое право — это право на революцию.

* Мы можем вспомнить выражение Меттерниха: «Святая средняя линия, с которой согласуется истина, доступна весьма немногим».

Радикализм чаще всего не прогрессивен. Радикалы не могут понять, что предшествующие революции изобрели другие и куда более эффективные средства демократизации, и не умеют пользоваться подобными средствами. Раз установился конституционализм и более того — парламентаризм, то они предоставляют нам столько средств для интенсивной политической работы, что революция оказывается излишней, а часто и неэффективной. Если рассуждать с позиции морали, революция допустима лишь как последний шанс. Только после того, как были использованы все возможные средства, мы можем прибегнуть к революции как к крайнему и последнему средству, но такое решение должно приниматься с величайшей ответственностью.

Прогресс вовсе не сводится к постоянной и не всегда здоровой страсти к преобразованиям. Радикалы и революционеры в не меньшей степени, чем консерваторы и реакционеры, могут быть подвержены иллюзиям историзма, руководствуясь хронологией, а не изучением фактов. Консерваторы рассматривают как благо лишь то, что было вчера, а революционеры — то, что есть сегодня или наступит завтра. Консерватор подвержен традиционализму; революционер — радикализму, сверхновизне, модернизму, он гонится за модой. Именно в этом смысле я противопоставляю историзму реализм.

Прогрессивная демократия стремится преодолеть как консерватизм, так и радикализм, поскольку они оба утопичны. Без четко поставленной цели, направляя всю свою энергию исключительно на устранение исторических преград, революционер может добиться лишь чисто отрицательных результатов. Такой революционер — наглядный отталкивающий образец политика, для которого существование старого — необходимая предпосылка, кто не может жить, если не разрушает этого старого. Революционер превращается в реакционера, противник мещанства сам становится мещанином. Так антимерщанство часто представляет собой не что иное, как одну из форм мещанства.

§ 206

Если я не ошибаюсь, то наиболее выдающимся примером подлинного революционера в ходе Французской революции может считаться Том Пейн — это именно современный, демократически мыслящий, осознанно прогрессивный революционер. Его труды заложили философский фундамент демократической ре-

волюции. Но именно потому, что его участие в революции было предельно осозанным, он смог лучше других увидеть ее ошибки, хотя такого рода ошибки и не заставили его отказаться от дела революции. Пейн остался в одиночестве, когда имел смелость защищать Людовика XVI («Kill the king, but not the man») ⁶⁰¹, поскольку придерживался старого принципа Августина: «Diligite homines, interficite errores» ⁶⁰². Пейн оказался, таким образом, достаточно смелым человеком, чтобы защищать республику и демократию от своих собратьев революционеров.

Русским революционерам качеств Пейна явно не хватает. Ошибки революционного движения заставили Герцена отшатнуться от революции и побудили занять ошибочную позицию по отношению к Европе и по отношению к России. Бакунин оставался верным революции, но его революционность была слепой; русские до сих пор принимают его теорию революционного инстинкта, в то время как важно иметь революционные убеждения. Наибольшие шансы превратиться в русского Пейна имел Чернышевский, если бы не был преступно похоронен живым.

Русские, продолжая самым некритическим образом верить в мифы, все еще ожидают, что революция сотворит чудо. Короче говоря, им нужно наконец-то применить кантовский критицизм к своим революционным доктринам. Если такого Канта в России не найдется, то она никогда не выйдет за границы ветхозаветной теории Степняка: смерть за смерть!

Русские слишком часто забывают, что их цель не революция, а демократия; русская революционность без особого труда скатывается к анархизму и нигилизму. Бакунин был, безусловно, прав, требуя для России и для Европы новой этики, нового человека, но сам оказался не способным руководствоваться в своих действиях положениями этой этики. Демократ в теории, он был аристократом на практике.

Новая этика — это этика демократического равенства, а такое равенство требует критической мысли. Русские революционеры, и особенно Михайловский, признают: первым шагом должно стать разрушение старых понятий и привычек, но сам русский ниспровергатель не хочет расставаться со старым образом мысли и со старыми привычками. Он желает стать свободным, но не может отказаться от традиций и устоявшихся привычек крепостничества. Первые революционеры и были первыми освободившимися крепостными! И вряд ли стоит подчеркивать тот момент, что большинство революционеров были представителями свободного сословия, дворянства, — рабство создавало одинаковый социальный и духовный климат и для господ, и для крепостных.

Некритический характер русского революционного движения сказывался в сильном чувстве личной обиды — если можно использовать такой термин, — которым были охвачены потрясатели основ. Мы должны, разумеется, признать, что в России не так-то легко избежать чувства личной ненависти по отношению к реакционерам. К примеру, не так уж трудно понять личностно окрашенную борьбу против царя со стороны Бурцева. Но борьбу надо все-таки вести без личностных пристрастий, не приписывая индивидам вину за коллективные грехи. Царизм — это не больше чем часть теократической аристократии, царь — всего лишь один из многих.

Незрелость условий развития России объясняет появление терроризма как типичной особенности русского революционного движения. Терроризм индивидуалистичен по определению, это метод, при помощи которого индивид нападает на индивида.

Следует положительно отметить то, что марксисты отрицают терроризм и стараются подготовить массовую революцию. Они вполне обоснованно уделяют большое внимание политическому образованию и воспитанию масс, ибо окончательная победа революции может быть достигнута лишь при высоком уровне политического развития большей части народа. Если образование и воспитание обеспечат проведение необходимых реформ, они сделают излишней кровавую революцию.

Марксизм открыто провозглашает революционные цели, и все же в большинстве стран его статус признается — или, по крайней мере, допускается — наряду с другими политическими партиями; в этом заключается большая политическая победа демократии. Абсолютизм и монархия в принципе уже преодолены, поскольку концептуальный базис существования теократии разрушен. Сегодняшняя монархия вынуждена искать утилитарные основания для своего сохранения, ибо здравомыслящих людей, которые верят в божественное право, уже нет. Конституционализм и парламентаризм — естественный результат взаимных компромиссов, в конечном счете они неизбежно уступят место новым формам народовластия.

И то, что прижилось в Европе, приживется и в России. Хотя здесь цезарепапистская теократия более сильна, чем теократия в Европе, и местные условия способствуют возникновению террористической партизанской революции, многие русские революционеры задолго до публикации книг Ропшина чувствовали и признавали опасность террористической практики.

Прежде всего русский террорист не может тешить себя иллюзией, будто он действует от имени русского народа. «Народная воля» совершенно открыто заявляла, что она не выражает волю народа, а

только подготавливает ее. Степняк апеллировал к Руссо, не признавая доктрины о парламентском правлении большинства. Кропоткин подобным же образом связывал успех революции со способностью классов, против которых она направлена, воспринять новые идеалы (то есть идеалы своих противников). Впрочем, террористы никогда не имели четких представлений о своем отношении к народу. Они противопоставляли народ государству как субъект гражданского права, но об этом правовом субъекте у них были очень смутные представления. Более того, они считали, что массовая революция может быть осуществлена только при диктаторском руководстве и по инициативе немногих лидеров, а при определенных обстоятельствах и по инициативе одного человека. Дескать, в конце концов во всех революциях именно индивид брал на себя смелость побуждать к действиям. Кропоткин впадал в самообман, когда утверждал: единственная задача лидеров — побуждать, а не вести, и когда он полагал, что лидеры просто предоставляют теоретические формулы, пригодные для выражения практических устремлений масс. Подобного рода взгляды указывают на характерную для народничества непроясненность вопроса об отношении индивида к социальному целому.

Революционеры попытались проводить террор систематически, но практика убеждала их, что это принципиально невозможно.

Поняв этическую ущербность своей тактики, террористы сами начали выступать с различными возражениями против нее. Прежде всего они провозгласили, что революция есть лишь форма самозащиты и что к террору она прибегает только в крайних случаях, подчас преодолевая собственное отвращение к нему. Даже Бакунин в 1862 году говорил, что было бы куда лучше, если бы революция обошлась без кровопролития; он продолжал надеяться, что царь сам осуществит революцию, то есть необходимые фундаментальные перемены. Михайлов, один из первых революционеров, поплатившихся жизнью за участие в революционном движении, говорил в прокламации «К молодому поколению», что он и его соратники желают мирной революции, но не испугаются насилия, если оно окажется неизбежным. Подобным же образом высказывались и террористы из «Народной воли», даже приверженцы «Черного передела»; до самого последнего момента все они продолжали надеяться на мирное решение безотлагательных вопросов.

После попытки взрыва в Зимнем дворце, когда были убиты многие солдаты, Исполнительный комитет выпустил прокламацию (февраль 1880 года), где выражалось сожаление по поводу смерти жертв, но провозглашалось, что такие трагические случаи неизбежны,

пока армия не прекратит защищать царя («царя-палача»). В то же время в прокламации утверждалось, что терроризм — это вооруженная защита против тирании и бесчеловечности властей, о чем царь и правительство авторы прокламации публично предупреждают.

Наконец, 10 марта 1881 года террористы обратились с посланием к царю Александру III, где обещали сразу и безоговорочно подчиниться правительству, которое будет назначено народными представителями. В том же году после убийства президента Гарфилда орган террористов «Народная воля» опубликовал следующее заявление: «Исполнительный комитет, выражая глубочайшие соболезнования американскому народу по случаю смерти Джеймса Абрама Гарфилда, считает своей обязанностью выразить протест от имени российских революционеров против всех подобного рода действий в духе насилия еще и потому, что они происходят в Америке. Это страна, где граждане могут свободно выражать свои мысли, где воля народа не просто выражена в законе, но и определяет назначение лиц, которые этот закон осуществляют; в такой стране политическое убийство — проявление тенденции к деспотизму, подобной российскому деспотизму, для разрушения которого мы жертвуем своими жизнями. Любой деспотизм заслуживает порицания, несмотря на то, осуществляют его партии или индивиды; применение насилия может быть оправдано лишь тогда, когда оно направлено против насилия».

Этические подводные камни систематического терроризма в полной мере выявились в иезуитстве и макиавеллизме тайных кружков Нечаева. Мы уже видели, что тактику Нечаева осуждали Лавров, Кропоткин и другие. И некоторые европейские авторитеты (например, Мадзини) оправдывали или даже рекомендовали преднамеренное убийство как политическое оружие, но честный, совестливый революционер не свяжет себя с террористическим оккультизмом. Поэтому русские террористы, обычно с соблюдением всех формальностей, выносили смертный приговор своим будущим жертвам и извещали их об этом.

Подпольная тактика революционеров и деятельность государственной тайной полиции плодили не только вульгарных предателей, но и своего рода дипломатов от революции, которые, подобно Францу фон Зикингену Лассалю, стремились извлечь пользу из «коварства мысли», надеясь осуществить великие реформы без сопротивления верхов. Тщетная надежда! Если мы хотим пробудить людей, нужно громко стучать в двери теократических спален.

Но в ходе революции и во имя ее далеко не все является позволенным. Цель оправдывает не всякие средства — это общее правило применимо и к революции. В этом отношении Ропшину не следова-

ло бы позволять Ивану Карамазову из романа Достоевского влиять на себя столь глубоко. Формула «все позволено» появилась потому, что официальный абсолютизм не гнушался никакими средствами. Иван Достоевского стремился придать этой формуле религиозное значение, но он не был революционером, защищавшим народ. Это своевольный человек, абсолютный эгоист.

Многие революционеры признавали неизбежность коренных преобразований из чисто утилитарных соображений. Пестель обосновывал полезность революции указанием на тот факт, что в ходе реставрации Бурбоны не отвергли большинство ее главных социальных преобразований. Он говорил, что осознание этого составило эпоху в развитии его политических убеждений и определило новое направление его мысли. Пестель имел в виду массовую революцию, но совсем другое дело, когда мы пытаемся оправдать пользу терроризма. Если мы задумаемся о большом числе жертв, принесенных на алтарь террора, о массах людей, которые сосланы в Сибирь или стали изгнанниками, если мы сравним потери с обеих сторон с реальной пользой, выяснится, что даже с предельно утилитарной точки зрения, исходя из которой строят свою этику террористы, весьма трудно прийти к положительному итогу.

Я готов поверить, что терроризм может произвести революционный эффект, но такой эффект обычно не является прямым следствием террористических актов. Систематический же террор я считаю неприемлемым. Опасность такого террора уже признается теми анархистами, которые хотя бы отдельные покушения называли преступными и бесполезными (§ 172).

§ 207

Для более полного понимания русского революционизма мы должны вернуться к тому, что уже было сказано относительно демократии в католических и протестантских странах: в политических вопросах католические нации значительно более склонны к радикализму и революционности, чем протестантские. Это следует считать объективно установленным историческим фактом, который можно объяснить воспитательной ролью той или иной церкви. Поэтому не случайно, что я мог назвать образцом демократического революционера именно Пейна — англичанина и квакера. Со своей стороны, французы создали свой тип революционера, лучшим образцом которого является Бланки, и в данном от-

ношении русские более близки к французам, чем к протестантам — англичанам, американцам, скандинавам и немцам. Русскому Бакунину предельно близок француз Бланки*.

Бакунин вырос в православной, абсолютистской России, в то время как Маркс и Энгельс появились в Пруссии, хотя тоже абсолютистской, но протестантской. И это различие зримо проявляется в каждом из названных противников. Протестант именно как протестант чувствует и мыслит позитивистски «трезво» — Герцен и все русские желали бы стать такими позитивистами, но не смогли. На немецких протестантов Фейербах и Фогт с их материализмом и атеизмом не произвели такого сильного впечатления, как на выросших в атмосфере православия русских. Протестант уже имел за плечами великую церковную революцию; он воспитывался церковью, более или менее проникнутой духом рационализма, где обрел и опыт участия в управлении ею; он привык философствовать; переход от теологии к науке не был для него столь внезапным и непосредственным, как для приверженца русской православной церкви, в которой еще столь сильна вера в откровение, так много значат мистицизм и теургия, что она даже не считает нужным обосновывать свое учение и свое устройство (хотя бы схоластическими доводами) и, полагаясь на свой мнимый божественный авторитет, руководит верующими в совершенно абсолютистском духе. Вот почему Фейербах, наука и философия в целом воздействуют на веровавшего дотоле русского совсем не так, как на протестанта**. Воздействие материализма и атеизма на римских католиков было в чем-то похожим, но римский католицизм воспринял куда больше элементов научного знания и современной философии.

Фейербах фактически спустил русских на землю с их православных небес, на почву, где уже давно и твердыми ногами стояли протестанты и иудаисты. Герцен и Бакунин, равно как и Белинский, были поначалу защитниками христианства; Бакунин, подобно Грановскому, признавал идею бессмертия души, но и он в конце кон-

* В жизни Бланки проявилась радикальная жажда революции со всей полнотой, она и получила соответствующее обозначение в понятии «бланкизм». Он прожил 76 лет (1805—1881). Между 1827 и 1870 годами в течение сорока трех лет Бланки принял участие в тринадцати восстаниях, несколько раз был приговорен к смертной казни, тридцать семь лет провел в заключении, хотя его не раз освобождали досрочно.

** Маркс родился в иудаистской среде. Но когда ему было шесть лет, семья обратилась в протестантство. Религия же Моисея в еще большей степени «позитивистская», чем протестантизм.

цов становится фейербахианцем. Но все трое — Белинский, Герцен и Бакунин — противники скептицизма. В 1847 году Бакунин упрекал в скептицизме своего друга, либерального критика Анненкова, а после прибытия в Европу спрашивал Герцена, является ли тот все еще верующим. Действительно, сам Бакунин в течение всей своей жизни оставался верующим и даже суеверным; хотя Фейербах и Конт убедили его в необходимости отбросить старые мифические и мистические взгляды на жизнь, на самом деле на протяжении всей своей жизни он оставался мистиком и верующим человеком. Изменился лишь предмет его веры, предшествующий умственный настрой сохранился — его вера в демократию превратилась в религию, в истинности которой он был убежден безоговорочно; поэтому его не удовлетворяют политика, государство, лишенные религиозного начала. Он говорит об этом ясно и недвусмысленно в своей программе 1842 года. Эта филиппика против консерваторов и либералов вообще дает наиболее богатый материал для анализа его философского развития. Это главный источник русского анархизма, следы воздействия которого мы найдем у русских анархистов, социалистов, либералов и даже славянофилов: всех их объединяет убеждение, что жизнь в политико-государственной сфере есть лишь нечто «внешнее»; все они требуют «внутренней» духовной жизни. Именно как религиозно настроенные люди они столь низко оценивают существующее государство; и только тех, кто безразличен к религиозным предметам (включая значительную часть либералов), удовлетворяют современные им государство, государственная политика, управление.

Будучи православным христианином, Бакунин, подобно Герцену, в течение всей своей жизни ощущал на себе тяжесть теократического авторитета; именно поэтому два этих человека подняли бунт против религии, против церкви, против теократической власти в целом; отсюда и их отвращение к любому авторитету, ненависть к царю, церкви, государству, к власти во всех ее подобиях и формах. Протест против теократии, против внешнего воплощения абсолютизма заполняет все мысли человека, и он хочет на месте Абсолюта, неистинность которого он распознал, утвердить Абсолют истинный, окончательный; поэтому он не может удовлетвориться креслом в парламенте. Герцен, Бакунин и точно так же К. Аксаков не сумели и не могли принять европейский конституционализм и парламентаризм. Ни пребывание в Европе, ни даже нахождение в Англии не изменило их мнений о европейской государственности — они остались такими же, какие были у Пестеля. Герцен сразу же почувствовал, что парламентаризм и конституционализм — продукты протес-

тантизма, которые никогда не были органически усвоены католическими народами. Герцен пронизательно заметил, что в романском мире есть достаточно энергии, чтобы вести борьбу за освобождение, но не для того, чтобы удержать завоеванную свободу, Англия же этой способностью обладает. Реальное положение вещей Герцен представлял не совсем ясно, но затронул очень важный аспект проблемы. Бросается в глаза, сколь решительно он настаивал на том, что русский народ никогда не удовлетворится конституционализмом, не ограничится либерализмом, не примет протестантизм. Подобным же образом для Бакунина протестантизм — это сама трезвость и полное отсутствие энтузиазма; причем это мыслитель, не сумевший проанализировать самого себя и исторический процесс с такой глубиной, чтобы не отождествлять энтузиазм с лихорадочным возбуждением. В нашем психологическом и аналитическом портрете русского революционера-нигилиста мы уже показали, как ягненок с возрастом превращается в тигра.

Все методы Бакунина, его склонность к неожиданным поворотам и авантюрам, бессвязность его действий, его порывистость — характерные черты индетерминиста по привычке, человека, который всегда ждет чуда. Как Фурье каждый день ожидал появления миллионера, который предоставит ему средства для реализации его планов, — так Бакунин жил в ежедневном ожидании чуда революции. Бакунин — фаталист, рассчитывающий на «авось». Герцен очень правильно сказал об этом. Несмотря на приверженность позитивистской философии истории, вопреки Гегелю, Конту, Фейербаху и Фогту, у него всегда сохранялась мистическая вера в чудо, он оставался индетерминистом, человеком, который никак не мог принять как свое царство законов в природе и истории. Более того, мировоззрение Бакунина было аристократично, он так и не научился работать, а значит, постоянно вникать в детали дела — и это было так похоже на крупного российского помещика. Работающим и работоспособным человеком может быть признан лишь тот, кто расчетливо и осторожно опирается на детерминистическое постоянство задач, сочетая их выполнение с разумным предвидением, кто понимает значимость продуманного подхода к хозяйственной практике. Бакунин же в России был членом землевладельческого класса, мало что знавшим о жизни промышленных городов; в Европе он не замечал последствий машинного производства или воздействия современных методов торговли, современного транспорта на воспитание и формирование личности. Бакунин был политическим оккультистом, как лидер тайного общества, он играл роль русского священника-чудотворца, время от времени скрывающегося за иконостасом.

Бакунин изучал немецкую философию, но занимался политикой на французский манер, не подозревая, что эти две традиции не сшиваются. Отсюда его приверженность Прудону и французским социалистам и вражда с Марксом. Всем своим человеческим типом он скорее походил на Бланки, чем на Маркса. Католическое по своей сущности образование — и в России, и во Франции — дает одинаковый эффект воздействия на ум человека, формируя его положительные и отрицательные качества. Бакунин взял свои идеи от немцев, но французы оказались его учителями в практических делах. Его анархизм был русским, это был православный анархизм, и его можно понять лишь как бунт против русского православия. Этот анархизм имеет много общего с французским анархизмом тех лет, во французском же социализме сильна анархистская струя, и подобная струя вплоть до наших дней особо характерна для католических народов. Со своей стороны, немецкий, в особенности марксистский, социализм развивается по преимуществу в протестантских странах. Среди протестантов анархизм как философская система и как умонастроение не развит до той степени, как среди романских католических народностей, немцев-католиков (в Австрии и Южной Германии) и славян. Поэтому не совсем корректно говорить об анархизме как просто русском явлении, как специфической особенности русского национального характера — при этом мы должны проводить четкое различие между анархизмом и революционизмом (§ 176). Умственный застой русской теократии, недостаток духовной жизни и активности, инерция абсолютизма подталкивали просвещенную аристократию к анархизму: анархизм Бакунина — это проявление гнева и раздражения аристократа, который в силу наличествующих обстоятельств и образования обречен на бездействие. К концу своей жизни Бакунин сильно увлекся Шопенгауэром, философом разлившейся желчи, — и в психологическом отношении это характерный аспект анархизма русского мыслителя.

Герцену тут следовало бы извлечь уроки из философии своего учителя Гегеля. Он достаточно четко охарактеризовал природу революционного анархизма Бакунина и отверг его учение, он видел недостатки французской демократии своих дней, но и ему трудно было уяснить суть происходящего*. Герцен провозгласил: «Перевос-

* Я уже упрекал Плеханова в том, что он в своей полемике с социальстами-революционерами недостаточно полно использует философию Гегеля (§ 185). Гегель, объясняя, почему революция произошла во Франции, а не в Германии, трактует этот вопрос так: французы сразу же перешли от теории просвещения к практике, тогда как немцы склонны посвящать себя лишь теории. Гегель допускает, что первый толчок революции дала фило-

рот Петра сделал из нас худшее, что можно сделать из людей, — *просвещенных рабов*»⁶⁰⁴ — просвещенных рабов теократии, добавил бы к этому. И сам Герцен делал себя объектом анализа такого состояния, равно как Белинский, Бакунин и другие. Ту же линию продолжает и Михайловский в своем анализе самоубийства. «В нем неумолимо раздаются внутренние вопросы, тревожат его, мучают, и он в рефлексии ищет их разрешения: подсматривает каждое движение своего сердца, рассматривает каждую мысль свою»⁶⁰⁵ — такими словами характеризовал Белинский свое духовное состояние и настроение своих друзей-прогрессистов. В пьесе, написанной в студенческие годы, он обсуждал проблему убийства и самоубийства⁶⁰⁶.

Процесс разочарования весьма мучителен. Его характер Герцен сформулировал очень четко, противопоставив позитивистский ате-

софия, но немецкая теология и без этого восприняла просвещение, в то время как во Франции философское Просвещение было направлено против теологии. Лишь протестанты, заключает Гегель, способны признать разумной правовую и моральную реальность, поскольку протестантская церковь примирила религию с законом. Реформация произвела существенные улучшения в мирской жизни. Бедность, лень, несправедливость, духовное рабство, отталкивающий институт безбрачия — все это было отброшено. Монархия больше не могла считаться абсолютно божественной по своему происхождению, она просто провозглашалась опирающейся на право.

Значительно лучше, чем Герцен, понял указанную ситуацию Шелгунов. В своих «Очерках русской жизни» он сравнивал россиян с германскими и романскими народами и пришел к заключению, что русские осуждают немцев за механическую рутину, а по сути — за точность и определенность идей и правил. Сегодня указанные качества, отмечает он, могут быть обнаружены лишь у протестантских народов, католики же — французы и итальянцы — не склонны к порядку, недисциплинированы, не планируют своих действий до той поры, пока таковых не избежать. Согласно Шелгунову, протестантизм дисциплинирует мысли и чувства, Мартин Лютер в этом плане — весьма практичный реформатор; если католицизм и папство обещают журавля в небе, то протестантизм берется за устройство лучшей жизни здесь, на земле. Лютеранство — школа организации земных взаимоотношений, это этическое руководство, рекомендациями которого можно пользоваться в любых ситуациях, в любой обстановке. Шелгунов прямо не говорит, что Россия обязана своей спецификой православной вере, но этот вывод можно сделать *a contrario*⁶⁰⁷. Шелгунов демонстрирует глубокое проникновение в определенные черты русского характера и противопоставляет их чертам характера немецкого, замешанного, как он считает, на протестантизме. Среди духовных влияний, сформировавших допетровскую Русь, религия, согласно мнению этого мыслителя, занимает первое место.

изм и материализм, реалистический нигилизм церковной мифологии и теократии. Герцен сам противится разочарованию, но не может избежать всеразрушающего воздействия науки. Столь же отчетливо он почувствовал крайнюю трезвость протестантизма, поскольку с этой верой его познакомила мать; страстно отвергая протестантизм для русских, он говорил, что это буржуазное вероисповедание.

Герцен не уяснил сущности духовной революции, которую он испытал лично, то же можно сказать и о его философских последователях. Он правильно отверг революционизм Бакунина, но не понял, что Фейербах не мог не превратить в революционера такого верующего человека, как Бакунин. Герцен понимал, что бакунинский вариант русской революционности — вовсе не тот демократизм, которым он сам вдохновлялся. Герцен и тут был на правильном пути, но и ему, и его другу Бакунину, и их последователям не хватило кантовского критицизма. Он справедливо утверждал, что у романских народов есть силы, чтобы бороться за свое освобождение, но недостает сил, чтобы сохранить завоеванную свободу, — однако подлинное значение подобного замечания становится ясным лишь для тех, кто понимает природу теократии, прежде всего католической теократии, кто знает, как и почему католицизм благоприятствует росту революционизма, но куда менее способствует установлению демократии.

Глава двадцать седьмая

СВЯТАЯ РУСЬ: РУССКИЙ МОНАХ И ФЕЙЕРБАХ

§ 208

Если бы я взял на себя смелость в конце этих этюдов попытаться подытожить духовное развитие России, то общая формула звучала бы так: (немецкий) протестантизм разлагает русское православие.

«Православие» и «протестантизм» для нас не просто теологические понятия, а характеристика церковной культуры, типов правления и социальной организации в соответствующих обществах. При этом церковность рассматривается в том смысле, в каком Кант был назван философом протестантизма и в каком славянофилы воспринимали немецкую философию в целом как философию протестантскую. Посткантианские философы Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах и Шопенгауэр, материалисты Фогт, Бюхнер и Мошотт, наконец, Маркс, Дарвин и Спенсер — все они разбудили русских от навевающего сон православия. Роль отдельных мыслителей в этом процессе уже была должным образом описана, причем мы отметили, что особенно сильным и определяющим было влияние Фейербаха.

Мне хотелось бы попросить читателя вспомнить описание моего визита в Троице-Сергиеву лавру и вообразить себе, как был бы потрясен молодой монах, который водил меня по монастырю, если бы я представил ему основоположения фейербаховской философии религии; если бы я открыл ему великую тайну, что содержание его религиозных мыслей и чувств — не что иное, как наивное эгоистическое

выражение его мечтаний, на которые наложили отпечаток крайности русской жизни; если бы я принес ему весть, что Бог — это не кто иной, как он сам, слабый и нуждающийся в помощи монахов...

То, что я представил здесь как возможность, по сути и становилось реальностью в России. Со времен Петра I немецкая культура, немецкая наука, немецкая философия постоянно вторгались в Россию, причем не только на уровне абстракций, — мы должны вспомнить и личное воздействие немецких, финских и шведских протестантов, которые получали официальные должности при дворе, в бюрократической системе управления, в армии и флоте. В XVIII веке иноземными учителями России были французы, но во время царствования Александра I и Николая I, а еще больше в течение последующих десятилетий немецкое влияние становилось доминирующим.

Подобное влияние действовало без промедлений, русские совершенно неожиданно пробудились от православных мифов и мистицизма. Россия и русская церковь отражают духовную атмосферу III века, и легко представить, как русские люди, приученные к христианской пассивности верой в откровение, все и сразу столкнулись с результатами прогрессивной европейской мысли! До этого русский человек жил в полной мере объективистски, веря в авторитет церкви и государства, признавая власть теократии, поклоняясь высшим силам. И в один прекрасный миг ему приходится опираться на себя и на свои природные умственные силы. Совместно с Кантом и его последователями он отыскивает источник духовной энергии в самом себе, убеждаясь, что его собственный разум, а вовсе не божественное откровение породил науку, философию и религию; для него становится ясным, что человек, а не Бог является создателем всей социальной жизни.

Испытанный Россией кризис может быть сравнен с процессом разложения и распада так называемых первобытных народов, которые внезапно вошли в столкновение с европейской цивилизацией; впрочем, в последнем случае процесс разложения был еще более резким и интенсивным, ибо разрыв между двумя цивилизациями был большим. Ведь средневековая Россия, которую разлагает современная культура, в духовном аспекте находится значительно ближе к Европе, чем аборигены Австралии и другие нецивилизованные народы. И тем не менее грубое осквернение признанных святынь, вызванное в России влиянием Фейербаха, вызывало здесь процесс сильнейшего разложения; русская православная пассивность и объективизм революционизировались под воздействием европейского протестантского активизма и субъективизма.

Русские философы истории и религии совершенно верно оценили результаты, — но отнюдь не сущность этого специфического исторического процесса. В плане метафизики, гносеологии и этики они отвергли немецкую философию как солипсизм, их испугало также то, что следствием философской революции могло стать преступление.

Но в трактовке этих настроений проявились два различных подхода. Представители первого (Белинский, Герцен) понимают революцию как преступление и убийство, представители второго (Бакунин) — как самоубийство.

Будущий анализ борьбы Достоевского против нигилизма убедит нас в том, что Белинский и Бакунин правильно указали на великую проблему своего времени. Уже с XVIII века в Европе, равно как и в России, обнаружилась особая склонность к самоубийству, совпавшая с ростом революционных настроений.

§ 209

Социологи еще в недостаточной степени проанализировали и осветили понятие стадий исторического развития. Почему наше время повсеместно ощущается и оценивается как новое? В чем заключается эта новизна? И каковы признаки старой эпохи?

В этом исследовании я часто выражаю несогласие с принципом историцизма. И особенно я выступаю против теорий Конта и Маркса, что в результате следовавших одна за другой стадий развития человечество изменялось под влиянием особых объективных исторических сил не только физически, но и психически. На мой взгляд, человек развивается сам по себе и формирует себя сам; и это самотворение восходит к первоисточкам исторического развития. Короче говоря, нет никаких гносеологических гарантий неизбежного пришествия сверхчеловека; единственно чем отличается наш век, так это более полным раскрытием сил, которые и ранее наличествовали, но в менее развитых формах.

По моему предположению, уже в XVIII и XIX столетиях человечество доросло до осознания этого факта. Именно в этом всемирно-историческое значение скептицизма Юма, философии Просвещения, и прежде всего кантовского критицизма, равно как и Великой французской революции: человек в полной мере осознал противоречие между мифом и наукой. В этом суть кантовского критицизма,

это объясняет, почему именно в указанную эпоху историография и философия истории конституировались в качестве наук.

Говоря о высоком значении XVIII века для всемирной истории, нельзя забывать, что предшествующие ее стадии насчитывают многие тысячелетия. В соответствии с концепцией, положенной в основание этой работы, весь предшествующий период составляет старое время в различных его фазах. Устремленность в новые времена начала ощущаться уже в XII веке, но только в XVIII созревает то качественно и качественно новое и более совершенное, что составляет сущность Нового времени, и только тогда Новое время осмысливается философски.

Средневековая, старая Россия в XVIII и последующих веках неожиданно была вовлечена в европейский эволюционный процесс.

§ 210

В своем изложении я редко опираюсь на распространенную ныне тенденцию объяснять историческое развитие факторами племенными или расовыми, следствиями национального характера. Вряд ли кто-то будет отрицать существование расовых и национальных различий, но сами по себе они вряд ли достаточны для задач адекватного объяснения эволюции в истории, ибо их собственное происхождение нуждается в объяснении. Я уже не раз касался этой проблемы, особенно в § 59.

В силу ранее изложенных причин я посчитал неприемлемой для себя и доктрину исторического материализма.

Историю, и в частности историю России, точно так же нельзя удовлетворительно объяснять влиянием географической среды. Действительно, воздействие естественного окружения здесь ощущается особенно сильно. Русские люди, которые почти полгода живут в условиях зимы, укрываясь от стужи в жалких деревенских избах, конечно же, должны отличаться от обитателей Центральной Европы и от южан, конечно же, они трудятся по-иному. Но все же такого рода воздействия не в полной мере объясняют духовную и физическую жизнь народов.

Достаточно вспомнить громадные географические пространства России, чтобы с большой осторожностью связывать национальные особенности россиян с природными условиями. Условия жизни в Сибири, Архангельске или Вологде резко отличаются от условий жизни в Туле или на Кавказе. Мы должны принять во внимание так-

же разницу между великороссами и малороссами, не следует забывать и о смешении племен и народностей и в то же время надо помнить, что с течением времени неизбежно происходят изменения в образе жизни и в национальных особенностях. Необходимо строго отличать значительное от незначительного, существенное от случайного.

Повторяю, человек сам формирует естественные и социальные условия своей жизни. В этом плане я разделяю убеждение Белинского, что человек свободен в определении своего исторического развития. Не хронология, не пространство и время конституируют сущность человечества, сам человек представляет собой таковую сущность. Поэтому мы снова и снова будем возвращаться к проблеме противостояния субъективизма и объективизма. Я склоняюсь к умеренному субъективизму, и данное исследование представляет собой попытку последовательной реализации такого подхода с гносеологических и методологических позиций.

§ 211

В своем стремлении дать философско-историческое истолкование развития общественной мысли в России я исходил из убеждения, что религия представляет собой ключевую духовную силу в жизни индивида и общества: с опорой на религию формируются этические идеалы человечества, она дает направление умственному развитию, определяет жизненный настрой человека.

Мы говорим здесь о церковной религии, поскольку церковь в качестве организующей силы общества, церковь как опора государства и государственной организации, церковь как фундамент теократии была и все еще остается учителем и наставником народов.

На верующих воздействует не только учение церкви, но также живой пример поведения ее священников и проповедников; в любом селении мы найдем одного или нескольких служителей церкви, которые воспитывают его обитателей в духе преданности своему вероисповеданию; церковь — высокочтимый, унитарный и централизованный образовательный институт. Если верно утверждение Коменского, что школа — это *officina humanitatis*⁶⁰⁷, то церковь и есть эта мастерская, ибо церковь руководила школой и в целом обеспечивала духовное руководство обществом.

Неверующий философ также является объектом такого руководства, поскольку он борется как раз против доктрины и институтов

церкви; специфические отношения теологии и философии, равно как содержание философии вплоть до нашего времени являются лучшим доказательством силы церковного влияния. В практическом же аспекте масса безразличных к делам веры людей просто соглашается с требованиями церкви. В наиболее важные моменты — рождение, брак, смерть — даже религиозно индифферентные люди вынуждены задумываться о смысле жизни, и тут к ним на помощь всегда готова прийти церковь.

Если многие враждебно настроенные к церкви люди пытаются убедить нас, что сегодня она влияет всего лишь на женщин и детей, то этим подтверждается тот факт, что через женщин церковь воздействует на мужчин, а через детей — на взрослых. Никто из нас не может избежать впечатлений и влияний, исходящих от церкви, они испытываются в детстве, они способствуют превращению человека в члена общества. А мы знаем, что впечатления детства во многом определяют и всю остальную жизнь.

Еще в третьем столетии церковь завершила свое структурное оформление и в дальнейшем как общепризнанный высший авторитет оказывала воспитательное и образовательное воздействие на общество. В России особо важную роль сыграло то обстоятельство, что православная церковь, получившая в готовом виде теократическую организацию от византийской церкви, влияла на российское государство и воспитывала русское общество.

§ 212

«Собственной, единственной и глубочайшей темой истории мира и всего человечества, которой все прочие подчинены, остается конфликт веры и неверия»⁶⁰⁸. Это изречение Гете еще раз подтверждается нашим философско-историческим анализом. Содержание истории — своеобразная борьба рационального и мифического понимания мира, борьба критической, научной мысли с мифологией.

В XVIII веке эта борьба достигла своей высшей точки в Юме и Канте, но она все еще продолжается, и главная задача нашего времени — создать такую религию и сформировать такую религиозную организацию общества, которые не противоречили бы требованиям критического разума. Именно создать: мы не можем удовлетвориться примирением между наукой и церковной религией, наша цель — сотворение нового религиозного и духовного содержания жизни.

Представление Конта и враждебно настроенных по отношению к религии либералов, социалистов и анархистов, будто современная эпоха представляет собой высшую нерелигиозную ступень развития общества, ошибочно. Я уже подчеркивал, что и сам эволюционизм подразумевает дальнейшее развитие не только науки, но и религии и всех духовных сил.

Русские же философы истории и религии заменяли некритическую, мистическую веру мифа теократической, церковно организованной религией.

§ 213

С этих позиций я рассматриваю также проблему самобытности, неповторимости русских. Согласно общепринятому взгляду, русские отличаются от европейцев; но не надо забывать, что французы и итальянцы тоже отличаются от англичан. Поэтому нам следует поставить вопрос: в чем же именно заключаются подлинные, самобытные черты русского и европейца, в какой мере указанные самобытность и неповторимость присущи другим народам?

Мы видели, насколько по-разному трактуется и оценивается своеобразие русских, как сравнивают русских с остальными народами Европы. Все эти суждения мы приняли с критической осторожностью, поскольку часто это были всего-навсего краткие и поверхностные замечания. Социологии и истории многое еще предстоит исследовать в этом плане. Например, были ли уже достаточно строго, с должной критичностью установлены греческие и римские культурные влияния на галлов, германцев, южных славян и другие народы? В чем оригинальны сами греки и римляне? Удалось ли уже объективно определить специфические признаки англичан, немцев, французов и т. д.?

Для того, чтобы со всей ответственностью решить эту проблему, следует увидеть историю в новом философско-историческом ракурсе.

Влияние Европы на Россию было, безусловно, большим, но, несмотря на то что такое влияние остается до сих пор, Россия в не меньшей мере развивалась независимо и аналогично остальным европейским странам, о чем мы не должны забывать. Рассматривая историю России с древнейших времен, мы не можем с достаточной степенью точности установить, до какой степени в политическом и культурном плане русские разделяли с другими индоевропейскими

народами общие обычаи, идеи и институты и как все это возникло. Распространение христианства заложило одинаковые или во многом похожие основания для России и западного мира, на этом фундаменте здесь могли развиваться идеи и институты, аналогичные тем, которые существовали в Византии и на Западе. То же можно сказать о позднейшей европеизации России и о воздействии на нее западных влияний.

В историческом очерке и там, где говорилось об отдельных проявлениях воздействия Запада, я со всей возможной методологической точностью проводил различие между усвоением влияний извне и спонтанным параллельным развитием. В частности, было указано на параллель между Писаревым и Штирнером, поскольку это конкретный пример того, как и в России, и в Европе общая посылка (Фейербах) вызвала сходное развитие. В более широком плане большое подобие наблюдается и в развитии марксизма, основывающегося на восприятии идей Фейербаха, Конта и материализма: и в России, и в Европе оно шло параллельными путями. Мы имеем возможность продемонстрировать и воздействие западных влияний, и самостоятельную работу мысли даже на примере славянофилов, осваивавших немецкие идеи. Подобное параллельное развитие можно обнаружить, изучая историю феодализма, капитализма, конституционализма, революции и т. д. И тут наряду с восприятием некоего прямого воздействия извне мы всякий раз наблюдаем относительно самостоятельное движение.

Само усвоение внешних импульсов носит весьма различный количественный и качественный характер. Может происходить чисто механическое заимствование (в литературе — плагиат) или же подражание; может также наблюдаться большая или меньшая степень осознанного отбора (например, такого, как у Чаадаева), конгенитальность поисков мысли.

Осознанная переработка чужих идей может вылиться в креативный синтез, в ходе которого некая целостная личность испытывает муки в связи с рождением идеала будущего. Такой синтез присущ Киреевскому и вообще всем наиболее талантливым русским мыслителям.

В этом смысле большую роль сыграло то обстоятельство, что русская философия является по преимуществу философией истории и философией религии; куда идти? и что делать? — вопросы, постоянно тревожащие русских.

Я не верю, что критически мыслящий русский удовлетворится ответами, которые предлагают ему отечественные философы истории. Например, когда Хомяков, говоря о железных дорогах и мно-

гих других вещах, советовал русским всего лишь собирать зрелые плоды чужого труда, то, хотя это достаточно справедливо с чисто технологической точки зрения, вряд ли следует ограничиваться лишь такой позицией, поскольку она чревата опасностью. Мысль и энергия тех, кто попадает во все большую зависимость от других, весьма склонны к ослаблению. Указанная опасность проявляется, когда тот же Хомяков утешает себя тем, что русским не надо тратить силы на эксперименты, истощать фантазию решением трудных задач. Равным образом мы должны отказаться от мысли Чаадаева и других, что отсталость России является — де условием ее спасения.

Белинский как-то говорил, что России нередко приходится в пять лет делать то, на что Запад затрачивал пятьдесят. Это сомнительное утверждение, но если бы оно было верным, то просто указывало бы на недостаток усердия и постоянства. Славянофилы слишком часто и с чрезмерной настоятельностью обращали внимание на половинчатый характер западничества и либерализма, на их преклонение перед «трактирной цивилизацией». Но ведь именно России свойственна такая опасная половинчатость, чрезмерное упование на результаты работы мысли, осуществляемой в Европе. Детальный анализ мог бы показать различные варианты такой тенденции. В своей биографии Грановского востоковед В. В. Григорьев охарактеризовал один из таких вариантов, говоря, что это было стремление «хватать вершки»⁶⁰⁹. (Эта работа Григорьева вызвала когда-то много шума — Кавелин выступил в защиту Грановского⁶¹⁰.)

Не стоит в этом плане следовать Герцену и другим мыслителям, убежденным, что Россия может перепрыгнуть некоторые стадии исторического развития, продвинуться без переходного периода от низшей стадии к гораздо более высокой. Ведь нельзя забывать, что против наследственного греха пассивности надо постоянно бороться, проявляя постоянство и усердие.

Задача критически мыслящей России — обеспечить достижение желаемых целей в процессе органического развития, начиная с того состояния, которое уже наличествует. По достижении этих целей можно отчасти руководствоваться примером других народов, в силу того что будущее России во многом предопределено настоящим и прошлым Запада. Но в то же время русские, опираясь на знание своего народа и его истории, должны постоянно стремиться к самостоятельному и самобытному развитию, вырабатывая для него собственные идеалы.

Я убежден, что мы можем извлечь из анализа русской философии истории следующий урок: критика и России, и Европы должна быть обновлена на основе углубленного знания указанных двух

объектов сравнения. Подобный критический подход должен касаться и внешней и внутренней жизни, должен охватить моральный, религиозный и духовный аспекты жизни в целом. Только тогда может быть достигнут великий синтез, только тогда станет возможной успешная реформистская революция.

Такого рода философского критицизма мы ожидаем от русских, которые должны вернуться к Юму и Канту, отбросив нигилизм, отрицание чего-либо лишь потому, что оно старо; отбросив некритический революционизм, а также легкодоступное заимствование чужого опыта и подражательность.

§ 214

Указанную критическую ревизию мы должны основывать — я еще раз подчеркиваю, подводя итоги, — на социологическом и философско-историческом признании весомости как европейской, так и русской цивилизации. Вопрос не может быть поставлен так: какие элементы старой Руси можно считать приемлемыми, пригодными для сохранения и дальнейшего развития? Подобным же образом мы должны спросить: являются ли пригодными все элементы старой Европы?

В § 14 я отметил, что еще в царствование Екатерины II Болтин попытался доказать, что недостатки, открываемые европейцами среди русских, наличествуют и у обитателей Запада. Занимаясь изучением России, я сам не раз обращал внимание на множество аналогичных примеров в истории Запада, которые хотя и не уменьшают русских недостатков, но должны предостеречь русского от излишнего доверия к Европе. Тот, кто знаком с документами о состоянии цензуры в Австрии вплоть до 1848 года, вряд ли будет склонен к сильному удивлению жестокостями цензурного ведомства при Николае I. Опять-таки тот, кто прочитал о тратах императрицы Жозефины на свои платья — двадцать пять миллионов франков в течение шести лет, — в меньшей степени будет поражен экстравагантностями «Семирамиды Севера».

Это, конечно, только детали. Европейские философы истории уже подвергали основательной критике развитие и нынешнее состояние различных западных народов, стремясь сформулировать новые идеалы. И Ницше — с его призывом к переоценке ценностей — не первый в этом ряду.

Мало жаловали Европу Герцен, а также многие его последователи, утверждая, что она не стоит на той высоте, на какую вознесли ее их предшественники и западники; правда, их оценки надо воспринимать с оговорками, ибо речь идет об изгнанниках, которые так и не смогли пустить крепкие корни на европейской почве. В некоторых случаях — что особенно верно по отношению к Герцену — это мешало указанным писателям критически относиться к русским предрассудкам. Человек ко всему привыкает, даже к виселице, — эта пословица применима и к русским, и к европейцам. Поэтому наши суждения относительно Европы и России должны опираться, скорее, на социологические, философско-исторические основания.

В Европе все еще существует средневековый католицизм и папство, чьи философские основания давно уже подорваны; здесь мы можем отыскать оцерковленный протестантизм, хотя и он философски преодолен; в Европе все еще находится место для абсолютистских монархий, которые, пережив революцию, сумели превратить в инструменты своей власти конституционализм и парламентаризм (царизм успешно придерживается подобного же курса!); в Европе господствует монархический милитаризм, господствует капитализм — следовательно, демократия здесь все еще не защищена, а политические силы теократии все еще предстают как достаточно внушительные. В принципе европейская теократия больше не имеет достаточных философских оснований для своего существования, а политически она столь ослаблена, что просто вынуждена идти на компромисс с демократией. Говоря в общем, Европа — родина компромиссов, полумер, свидетельствующих о переходном состоянии. Философ истории уже может рассматривать демократию как достижимый идеал и как наследницу теократии.

Многие русские считают, что их страна к такой демократии непригодна, а это опасное мнение.

Европа встретила проблему роста самоубийств, которые угрожают человеку и человечеству; здесь много внимания уделяется декадансу и вырождению; вопрос о декадансе и вырождении (не только во Франции) стоит в повестке дня. И всюду в Европе ощущается живая потребность возрождения. Хотелось бы подчеркнуть, что все русские философы истории имеют основания утверждать: их страна находится в сложном положении, стоящие перед ней задачи предельно трудны, — но у них нет оснований для отчаяния, для сомнений в возможности решения этих задач в своем будущем и будущем своего народа.

§ 215

Европа испытывает живой интерес к России, к судьбе этой страны, что мы ощущаем не только по текущей прессе, но также по множеству книг о России и о русской литературе.

Пока преобладает политический интерес. Европейская теократия видит в России своего естественного союзника. Еще Священный союз возник из такого рода представлений, подобного рода взгляды были присущи даже такому человеку, как Бисмарк; будучи защитником прусского монархизма, он считал вполне приемлемым и царизм. Сходных воззрений придерживался и Меттерних в Австрии. Именно по этой причине европейские демократы и либералы боролись с царизмом как со своим заклятым врагом, а социальные демократы заняли ту же позицию по отношению к официальной России. Мы должны вспомнить философского учителя русских — Фейербаха, говорившего, что у нас два заклятых врага: в духовном плане папство, а в мирском — Российская империя.

Обширная европейская литература о России доказывает, что философский интерес к этой стране и к возможностям ее развития существует. Этот интерес растет, так что сейчас можно говорить о русификации Европы в не меньшей степени, чем об европеизации России. Это сказывается не только в постоянно увеличивающемся с XVIII века политическом влиянии России в Европе, но и в заинтересованном восприятии русской литературы, которая способствовала вовлечению читающих европейцев во внутренние проблемы этой страны. Мы помним, как прославляли Россию Вольтер и Гердер, сегодня к ним присоединились Ницше и Метерлинк, а также многие другие писатели, воспринявшие русские идеи и идеалы.

Да, социолог и философ истории многому может научиться в России.

Весьма полезным является сравнение Европы с Россией с методологической точки зрения. Собственные проблемы явственнее вырисовываются перед европейцем, когда он сталкивается с их российскими аналогами.

Столь же плодотворным является изучение России и происходящих здесь процессов и по существу. Громадные размеры страны делают ее неким уменьшенным подобием всего мира. Поэтому все более расширяющееся, как я уже отмечал, изучение европеизации России, равно как и связанных с этим двусторонних культурных потоков, выявляет интересные и весьма важные проблемы общего развития. Изучение России позволяет социологу более четко рассмот-

реть проблему культурных взаимосвязей и культурного единства, столь значимую для понимания эволюции человечества в целом.

Философ истории должен волей-неволей погрузиться в изучение мировоззрения русского средневековья и вообще древности, вследствие чего ему легче осуществлять и более точный анализ самой сути современной эпохи.

Что же касается лично меня, то я открыто признаюсь: изучение России и русской литературы не только помогло мне вернее оценить философию Гегеля и Фейербаха, но более того — именно через русскую философию и литературу я смог осознать всемирно-историческое значение Юма и Канта.

А как поучительно изучение русской революции! Интерес Европы к этой революции весьма велик, она получила здесь сочувственный отклик. Например, в Австрии одним из результатов воздействия русской революции явилось введение всеобщего избирательного права. Конечно, победа реакции в России вызвала положительный отклик европейской реакции, но все же нельзя сказать, что радость по этому поводу была столь уж большой.

Интерес к русской революции не носит чисто политического характера. Философ истории видит в революции большую религиозную и этическую проблему нашего времени, и в этом плане Россия дает много уроков.

Предлагаемые этюды, как я надеюсь, подтвердили эту точку зрения. Вот почему я, вероятно, могу рассчитывать на интерес читателя к моему исследованию о Достоевском — великом аналитике русской революции.

М. А. Абрамов, Э. Г. Лаврик, О. М. Малевич

ТОМАШ ГАРРИГ МАСАРИК: ЖИЗНЬ, ДЕЛО, УЧЕНИЕ

Писать биографию Т. Г. Масарика чрезвычайно трудно, ведь он прожил как бы несколько жизней. Редкое политическое долголетие, увенчанное созданием независимой республики Чехословакии, удивительно разносторонняя научная деятельность. Политик и общественный деятель, ученый-философ, публицист — всюду он оставил заметный след.

В России большую часть XX века Масарик был *persona non grata* и в последние годы Советской власти даже перестал попадать в энциклопедические словари¹. С появлением (впервые на русском языке) «Бесед с Т. Г. Масариком» К. Чапека, антологии «Т. Г. Масарик: философия — социология — политика» и первого перевода на русский язык трех томов «России и Европы»² Масарик наконец приходит в Россию, народ которой он любил и жалел. Его приход не запоздал. Наследие великого славянского и всевропейского деятеля остается актуальным для России, а в наше сложное время особенно.

Воссоздание жизненного пути первого президента Чехословакии, «Президента-Освободителя» — дело неизмеримо большее, чем хронологическое описание его личной судьбы. Жизнь Масарика — это и история Чехии и Чехословакии, начиная с первых зародышей национальной идеи — через создание партий — к руководству ши-

¹ См., например, издания 1983 и 1985 годов «Философского энциклопедического словаря».

² Чапек К. Беседы с Т. Г. Масариком. М., 2000; Масарик Т. Г. Философия — социология — политика. Избранные тексты / Сост. Н. П. Нарбут, М. Петрусек. М., 2003; Масарик Т. Г. Россия и Европа: В 3 т. СПб., 2000—2004.

рокими национальными движениями и наконец к президентству. Но уяснить смысл этой жизни — значит и осознать глубокие трагедии страны — и в 1938, и в 1948, и в 1968 году, когда История как бы мстила этому великому политику и человеку. Это значит напомнить и о распаде Чехословакии, причем благодаря демократии, а не вопреки ей.

Писать биографию Т. Г. Масарика — это одновременно помнить о богатстве его идей, живых и сегодня, в начале XXI века, составивших эпоху в развитии национального чешского и общеевропейского сознания; оценивать его глубокие, опережающие время инновации в сфере образования, науки и культуры; уяснять причины беспрецедентного экономического подъема страны в годы его президентства, а также того, почему страна — в отличие от других постверсальских государств региона — не скатилась к военно-политической диктатуре.

Излагая вехи жизненного пути Масарика, любой биограф обязан держать в поле зрения все эти моменты, составляющие некое целое.

1. Годы детства и юности

Томаш Масарик родился 7 марта 1850 года в пограничье между Моравией и Словакией, что стало символическим для его судьбы, равно как и то, что его мать Тереза Кропачкова — онемеченная чешка, попав в чешскую среду, заново училась родному языку и говорила по-чешски лишь дома. Отец его — словак Йозеф Масарик — начинал жизнь крепостным, а затем стал возницей в имениях, принадлежавших императорской короне, и его постоянно переводили с места на место. Это как-то отразилось на судьбе его сына — он объездил мир и лишь с конца 1918 года постоянно жил в созданной им стране. У него были два брата — Мартин и Людвик.

Масарик считал себя «чистым словаком»³ — по крови, по духу же — чехословаком, разрабатывая и поддерживая в ходе своей политической жизни идею чехословакизма, то есть не во всем доказуемое убеждение в том, что чехи и словаки — представители единой нации.

В школу он начал ходить с шести лет, обучаясь на немецком языке. Учился очень хорошо, в детских играх выступал лидером, В гим-

³ Masaryk T. G. Slovenské spomienky // Slovenské hlasy. 9(22).10.1917.

назические и студенческие годы интересовался самыми необычными предметами, например физиогномикой и френологией, и даже занимался френологической «практикой», но без успеха — «исследуемые» обижались. Масарик всегда искал практически ориентированное, а не абстрактное знание.

Очень рано Масарик изжил в себе национальные предрассудки — в частности «бытовой» антисемитизм, но уже в 13 лет гордился своей принадлежностью к славянству. В 13 же лет он уже помогал учителю и был готов поступить в учительскую семинарию. Вместо этого ему пришлось изучать ремесло слесаря и кузнеца. Это были тяжелые классы школы «в людях», как у юного Алексея Пешкова, но того и другого обуяла «страсть к чтению» и уже не отпускала до конца их жизни. В 14 лет Масарик вновь оказался в школе в качестве помощника учителя, причем не боялся говорить детям, что Земля вращается вокруг Солнца, и это вызвало гнев его патрона и темных родителей. Отстояли Томаша родители учеников, ценившие знания.

Можно лишь фрагментарно говорить о росте социального самосознания в его юности, и здесь в первую очередь важно пробуждение социальных чувств. Масарик безоговорочно стал на сторону угнетенных, тем более что его отец страдал от социальной несправедливости и национального угнетения. Проживая на границе моравских и словацких земель, юноша рано проявил интерес к национальному вопросу — и навсегда запомнил наставление местного священника не «кюсдихендить» (от *küss die Hände*⁴), то есть не пресмыкаться перед тогдашними господами-немцами.

Весной 1865 года Масарик сдал экзамены в гимназию города Брно, где и начал учиться с осени. Для сына возницы это была большая честь, добытая им трудом в крайне непростых условиях⁵. В первые два года молодой гимназист жил в Брно впроголодь, а на третий начал получать небольшую стипендию. Здесь он узнал и что такое христианский социализм. Помогая в учебе сыну местного полицмейстера, Масарик все свободное время отдавал приобретению новых знаний. К немецкому, чешскому и словацкому языкам доба-

⁴ целуй руки (нем.).

⁵ Законом 28 ноября 1919 года в Брно был утвержден Университет имени Масарика, закрытый 17 ноября 1938 года и восстановленный после войны, но уже без имени Масарика, которое вновь появилось в его названии в 1990 году. Учреждение Университета — плод больших усилий Масарика по укреплению образования как одной из основ жизни страны и в чем-то дань памяти годам учения.

вились древние, а также французский, польский и русский; бедный гимназист зарабатывал и переводами.

В гимназии Масарик демонстративно отказался исповедоваться, что послужило одной из причин, из-за которых ему было предложено покинуть это учебное заведение. С 1869 года он вместе с сыном полицмейстера перебрался в Вену, где учился в Академической гимназии, много времени проводил в университетской библиотеке, самостоятельно занимаясь языками, философией, историей, политической литературой.

К началу 1870-х годов он был проникнут идеей единства славянских народов в духе Я. Коллара, проявляя особый интерес к России и к ее великой литературе. Уже тогда он обсуждал с другими студентами-славянами роль России в европейской истории. Это было первое знакомство с тем, что масариковед И. Гаек назвал «русской загадкой», разгадыванию которой чешский мыслитель посвятил всю оставшуюся жизнь.

В венской Академической гимназии Масарик, не признав нового догмата о папской непогрешимости, объявил себя греко-католиком. В то же время он выражал глубокое уважение к чешско-братской традиции, идущей со времен Яна Гуса⁶.

После окончания гимназии Масарик хотел изучать восточные языки и стать дипломатом, но это было доступно лишь лицам, имеющим дворянское происхождение. Пришлось изучать философию...

2. К вершинам научной карьеры

В 1872 году Масарик поступил в Венский университет. Здесь интерес его к наукам расширился, но в качестве главной он избрал все же философию. С учебой ему удавалось совмещать работу учителя-репетитора детей высокопоставленного служащего англо-австрийского банка. В университете он стал лидером Чешского академического союза, где организовывал разного рода клубы, и начал писать научные труды. В Союзе нашлось место и словакам, а Масарик задумал создать союз союзов славянских студентов, но польские учащиеся не признали правомочности украинского языка, и эта инициатива не получила развития.

В 1875 году Масарик прочитал в Славянском клубе лекцию о самоубийстве, которая стала неким зерном, разросшимся в серьезный

⁶ *Cogen V. The life and times of Masaryk the president-liberator. London, 1941. Основателем этой традиции был Петр Хельчицкий (1390—1460).*

труд по данной проблеме. В 1876 году Масарик под руководством своего наставника, известного философа Ф. Brentano, подготовил диссертацию «Сущность души по Платону: Критическое изучение с эмпирических позиций» и 10 марта стал доктором философии. С этого времени у него появляются и печатные работы на чешском языке.

Свое образование Масарик продолжил в Италии и в Лейпциге, изучая кроме философии социологию и психологию. Здесь он нашел и свое личное счастье: познакомился с дочерью директора страхового общества Шарлоттой Гарриг, происходившей из семьи с гугенотскими религиозными и датскими этническими корнями. Она заканчивала местную консерваторию, а после обручения в 1877 году уехала домой. Год спустя они поженились в Америке, и Масарик включил в свою фамилию необычное для славян имя Гарриг.

Работа преподавателем и лектором, переводы, репетиторство — источники их не столько благополучия, сколько едва сносного существования. Масарик переходит в евангелическую веру и даже выражает намерение стать пастором. Но это не для него. С 1879 года он — доцент философии Венского университета и счастливый отец дочери Алисы, ставшей в дальнейшем — как и другие дети Масарика, сыновья Герберт и Ян и дочь Ольга, — его верной сподвижницей в научных изысканиях и политической борьбе.

Ряд его работ, и в первую очередь брошюра «О гипнотизме», привлек внимание профессуры Пражского университета, где он и стал в возрасте 32 лет экстраординарным профессором. Однако Прага явилась весьма неудобным местом для академической карьеры такого человека, как Масарик. Здесь ощущался общественный кризис, что было видно на примере сражений по ничтожным поводам между старочехами и младочехами. Кто же они такие и почему Масарик не стал в ряды ни тех, ни других?

Чешская национальная партия была основана в 1860 году на либерально-умеренной платформе. Она явно не приняла революционных идей 1848 года. Ее идейным вождем явился лидер чешского национального движения уже с 20-х годов Ф. Палацкий, «будитель», затем теоретик австрославизма, депутат австрийского рейхсрата. Пожалуй, с 1867 года он начал разочаровываться в прежних идеалах, поскольку в Австро-Венгрии славянство было отодвинуто на вторые позиции, что видно даже из нового, введенного в этом году, названия империи. Мерами старого времени изменить положение было трудно, на что указывало радикальное крыло в партии. В середине 70-х годов старочехи сдали свои позиции, а к началу 90-х годов почти полностью утратили влияние. Но партия просуществовала до

1918 года. Национальная партия свободомыслящих (младочехи) появилась на свет 25 декабря 1874 года и более ясно поставила целью преобразование двуединой монархии в триединую, немецко-венгеро-славянскую под властью Габсбургов. В 1891 году она заняла ведущие позиции среди национальных политических сил, но Масарика деятельность этой партии уже не удовлетворяла. Политиканство, крикливый патриотизм, акцентированная лояльность к короне претили ему в моральном плане и представлялись неперспективными в политическом.

По сути дела, Масарик решил быть больше, чем старочехом, ища источники политического вдохновения в идеях Гуса и чешских братьев, в установке на свободное самоуправление общества. В то же время он был и больше, чем младочехом, стремясь привить эти национальные ценности к древу современной демократии в наиболее развитых ее образцах. К началу 1890-х годов он расстался и с некоторыми русофильскими иллюзиями, особенно после своего первого визита в Россию в 1887 году. Масарик неоднократно рассказывал о своем разочаровании от натянутой встречи с историком В. И. Ламанским (1833—1914), ведущей фигурой среди славянофилов последней четверти XIX века. В этот период он придерживался теории австрославизма Ф. Палацкого.

Что касается «старо-младочехов», то Масарик, несмотря на свой критицизм, был ближе к радикальному их кругу, но начал самостоятельную политическую деятельность — наряду и параллельно с научной. Конечно, не все ему удавалось, — но любая его инициатива была очень мощной и вдохновляла широкие круги чешского общества.

В 1883 году он основал журнал «Атенеум» (на его страницах российские сюжеты появлялись постоянно), уже в первом номере которого подчеркнул необходимость создания новой национальной академии. Чешская академия наук и искусств появилась в 1891 году, но без Масарика. Вместе с Я. Отто молодой профессор выдвинул идею создания общенаучного словаря — тот вышел под названием «Научный словарь Отто». То же произошло и с идеей товарищества по изданию памятников религиозного развития народа.

Масарик не претендовал на первенство в этих действительно великих начинаниях по двум причинам: он не был тщеславен и у него постоянно возникали новые проекты.

Особенно ярко научная принципиальность Масарика проявилась в полемике относительно подлинности Краледворской и Зеленогорской рукописей. История такова: в 1819 и 1820 годах писатель и ученый, издатель грамматик славянских языков и автор ставших

народными песен Вацлав Ганка с помощью поэта Й. Линды выпустил на древнечешском языке так называемые Краледворскую и Зеленогорскую рукописи. Это был плод патриотического энтузиазма — литературные подделки, которые, впрочем, сыграли немалую роль в пробуждении чешского национального самосознания..

Если профессор Я. Гебауэр посмел выразить сомнение в аутентичности этих рукописей, то Масарик совершил еще больший «грех» перед нацией: в 1886 году опубликовал в «Атенеуме» письма в его защиту. Упреки в поправлении «чести нации» он опровергал очень резко: честь в том, чтобы признавать истину, а она подтверждалась строго научными доводами.

Пolemика охватила широкие общественные круги, в адрес Масарика раздавались политические обвинения. От него отворачивались сотрудники, его предавали друзья, его последователей третировали, исключали из различных обществ. Но Масарик не сдавался — и победил.

Как писал, отталкиваясь от этого факта, Ф. Соукуп, «Масарик был с самого начала всем своим существом фанатиком истины, человеком революционного склада, иконоборцем и устройтелем в одном лице. Новая чешская революция начинается, можно сказать со всей определенностью, с 1882 года, со времени прихода неизвестного перед тем Масарика из Вены в Прагу. Со времен Гуса не было в Пражском университете другого человека, который бы с кафедры так глубоко всколыхнул волны застоявшегося чешского болота, так смело взялся бы оперировать больное тело Чехии»⁷.

Пример с рукописями не единственный. В 1887 году Масарик начал издавать журнал «Čas» («Время»), на страницах которого чаще — по сравнению с основным культурологическим изданием «Атенеум» — обсуждались политические вопросы, включая отношения с Россией. Он явился органом своеобразного объединения под устрашающим названием «Мафия». Слово это не имело тогда криминального значения. В дальнейшем это название возникало в истории Чехословакии еще два раза: в ходе первой мировой войны для обозначения антиимперской подпольной группы и в 20-е годы для обозначения группы лиц, из которых рекрутировались правительственные эксперты.

Членов первой «Мафии» оппоненты в полемике вокруг краледворской и зеленогорской рукописей называли национальными нигилистами, предателями, недостойными сынами чешского народа. Но, публикуя в журнале статью под псевдонимом Фома Осипович

Писаревский, где имя и отчество являлись русским вариантом чешских имен Томаш и Йозеф (так иногда называл Масарика Л. Н. Толстой, с которым чешский ученый познакомился в 1887 году во время первой поездки в Россию), а фамилия шла от фамилии русского критика Д. И. Писарева, — Масарик опять-таки стоял за правду, как бы горька она ни была, и призывал упорно, без лишних разговоров работать, исследовать историю народа, не боясь признавать совершенных ошибок. При этом глубина образованности явно укрепляла политические позиции Масарика и его приверженцев, и наоборот, здоровая политика могла осуществляться лишь с опорой на образование.

В 1888 году Масарик вторично посетил Россию и снова встречался с Л. Н. Толстым в Ясной Поляне — как свидетельствуют страницы «Бесед с Т. Г. Масариком», загадка России стала еще запутанней...

К концу 1880-х годов Масарик все активнее обращается и к социализму. Вопрос этот предельно сложный в наше время «тотального» отвержения социализма. Но он решается в том смысле, что Масарик становится неявным приверженцем ценностей социал-демократизма (Шарлотта Масарик была членом социал-демократической партии и состояла в ее ячейке на Малой Стране) как течения, которое оптимально сочетало национальный и социальный вопросы, при резко критическом и аргументированно ревизионистском отношении к марксизму.

Профессор Масарик первым из верхов «ученого сословия» в Европе обратил внимание на социальный вопрос и на его неотъемлемую связь с национальным; отсюда — внимание к рабочему движению и его организованным формам, в первую очередь к социал-демократической партии. Отсюда — лекции для рабочих и критика догматизма, сектантства и начетничества ряда лидеров социал-демократии, вытекавшая из настороженного отношения к марксизму, защита интересов трудящихся слоев в парламенте и ревизия ряда положений идеологии социал-демократизма. В сочетании таких полюсов — политический реализм Масарика по отношению к идее социализма, укрепленный новейшими образцами современного социального знания. Многие свои социологические идеи Масарик высказал в фундаментальном труде «Философские и социологические основания марксизма» — 700-страничном томе, вышедшем в 1898 году на чешском, в 1899 — на немецком, а в 1900 году — на русском языке⁸. Книга фактически открыла такую отрасль знания, как

⁷ Soukup F. Syn dělníka vítězem nad Habsburky. Praha, 1919. S. 8.

⁸ Масарик Т. Г. Философские и социологические основания марксизма. Этюды по социальному вопросу. СПб., 1900.

марксология. «В этой работе, — писал Масарик, — я поставил себе задачу уяснить значение марксизма как философской и социологической системы»⁹. Для того времени это была задача нетривиальная, поскольку тогда чаще говорилось о значении экономического учения Маркса либо же он трактовался как философ-гегельянец.

В это время в парламенте произошли события, неблагоприятные для Масарика. Он опубликовал письма младочехов, где они просили правительство предотвратить демонстрации в честь славянских гостей, прибывавших на пражскую выставку в 1891 году. Это очередное «нарушение» правил политической игры настроило против Масарика прежних союзников, и он оказался в изоляции.

На парламентских каникулах этого же года Масарик, будучи в Словакии, заявил, что он в полной мере славянофил, признающий весомость всеславянского вопроса: «Я настолько славянофил, что допускаю вместе с Гавличком, что в Словакии проживает наиболее чистая часть нашего чехословацкого народа. В Чехии же, по всему вероятно, его голова, но здоровый организм должен иметь и голову, и сердце, а поэтому я думаю, что между нами не может быть никаких споров. Те же споры, которые касались языка, уже разрешены»¹⁰. Это, возможно, первый набросок теории чехословакизма. Как оказалось впоследствии, споры о языке возобновились и так и не привели к консенсусу.

Но как раз панславистский псевдорадикализм многих лидеров младочешской партии стал одной из причин того, что в сентябре 1893 года Масарик добровольно отказался от депутатского мандата¹¹.

С тем большей энергией Масарик вернулся к научной и публицистической деятельности. В 1893 году он организовал выпуск журнала «*Naše doba*» («Наша эпоха») с целью ответить на ключевой — чешский — вопрос. Поначалу публикуемые ответы появлялись в журнале, а затем составили целую книгу. В программной статье первого номера говорилось: «Ставим перед собой вопрос: каково место нашего народа в чреде других европейских народов? Каково наше положение в развитии человечества? Для ответа на этот вопрос мы стремимся познать свою самобытность, желаем установить, что

⁹ Масарик Т. Г. Философские и социологические основания марксизма. Этюды по социальному вопросу. С. 1.

¹⁰ Гарик-Масарик Т. Добірні думки: 3 нагоди 75 літ життя. 1850—1925. Прага, 1925. С. 43.

¹¹ См.: Polák S. T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou 2. Praha, 2001. S. 298, 450—451.

имеем своего, а что дали другим, ибо должны знать, в каком направлении двигаться. Что мы имеем, что должны делать, куда идти»¹².

Моральная сила, унаследованная от «чешских братьев», гуманность, в том числе и по отношению к немцам, гражданственность — вот на что опирается Масарик. Он напоминает широко известные слова Ф. Палацкого, что чехи были до Австрии, будут и после нее, — но добавляет: или Австрия станет справедливой к славянским народам, или ее не будет вовсе.

Австрию же больше устраивал Масарик-ученый, чем Масарик-политик. Поэтому, вопреки воздействию клерикалов, старочехов, немецких ученых, Масарик стал штатным профессором, утвержденным самим императором. В 1897 году в парламент были избраны несколько социал-демократов. Масарик помогал им составлять декларацию о намерениях, которая вызвала новую бурю возмущения со стороны «специалистов» по национальному вопросу, — в декларации он тесно увязывался с социальным вопросом. Масарик поддерживал социал-демократов материально: когда они создавали газету «*Právo lidu*» («Право народа»), он собрал значительную сумму денег на ее выпуск и всячески поддерживал забастовочное движение.

Но пришло время второго жизненного испытания Масарика на самый высокий уровень гражданственности. В 1899 году в лесу около г. Польна был найден труп девушки, в ее убийстве был обвинен еврей Гильснер — он сделал это якобы для того, чтобы добыть христианской крови для ритуальных нужд. Под влиянием католических кругов его присудили к смерти, но Масарик выступил с двумя брошюрами против этого обвинения и мужественно выдержал посыпавшиеся в связи с этим обвинения, в том числе такое знакомое — «еврейский наймит». Как и в случае с Краледворской и Зеленогорской рукописями — чуть ли не один против всех... Включая студенчество и профессуру... Масарик даже подумывал покинуть Чехию и выехать в Америку, но правда победила и здесь¹³.

Несмотря на напряженную политическую жизнь, Масарик не прекращал научных изысканий. Не прекращалась и его академическая карьера, но вне границ Австро-Венгрии. В 1902 году он посетил с лекциями Америку, где не только развеял дурную славу, обогнавшую его по злой воле «патриотов» из Чехии, но и стал почетным доктором Чикагского университета и приобрел много друзей в сре-

¹² [Masaryk T. G.]. Naše doba // Naše doba. 1893. Roč. 1. Č. 1. S. 1.

¹³ Опыт Масарика воспользовались российские демократические круги в деле Бейлиса, против которого были выдвинуты точно такие же обвинения.

де политиков. Американские, равно как и европейские, связи пригодились ему в будущем. Профессор университета Карла-Фердинанда и Высшей технической школы в Праге, он стал почетным доктором философских, юридических и социальных наук в университетах Хартфорда и Айовы (США), Лондона, Оксфорда, Шеффилда и Глазго (Великобритания), Белграда, Загреба и Любляны (Югославия), Парижа и Страсбурга (Франция) (примечательно, правда, что таких званий и степеней он не получил ни в Германии, ни — до осени 1916 года — в России). Перефразируя известное выражение Пушкина о Ломоносове, можно сказать, что он сам был университетом чешского национального возрождения и чехословацкой государственности. Но на переломе веков он был вынужден в полной мере вовлечься в политическую деятельность.

3. Политические сражения в чешских землях Австро-Венгрии

Масарик как политик предстал во весь рост уже в 1900 году, когда создал свою партию с подлинно реалистическим видением и притом с четким политическим курсом. Поначалу он намеревался назвать ее «Чешское братское единение» — с напоминанием о Богемских (Моравских) братьях, религиозной секте, известной своим благочестием, — но затем партия приняла наименование «Чешская народная партия». Ее партийным органом стал «Čas» («Время»), ее платформой была борьба за национальные и социальные права чехов и других славянских народов Габсбургской монархии. Лидер партии читал лекции рабочим не только в Праге, но и в Пльзене, и в других городах, рабочие сами организовывали лектору охрану от покушений.

В 1906 году Масарик был обвинен своими старыми врагами — католическим духовенством — в безбожии и нападках на религию. Нет ничего более далекого от истины — заявили многие религиозные деятели и простые верующие. Масарик никогда не считал себя атеистом, а религия Богемских братьев была для него этической святыней. Столкновения продолжились в парламенте, где Масарик выступил против контроля церкви над системой образования.

Рука об руку с рабочими и социал-демократами он пошел на выборы 1907 года как самостоятельный депутат. «Мои убеждения, — заявлял Масарик, — не только социальные, но и социалистические. Я об этом уже не раз говорил. Что я не марксист — это также извест-

но, но социализм и марксизм далеко не тождественны. Свое живое влечение к рабочим и свой социализм я извлек не из книг и теорий, а только из жизни. Происхожу я из бедной семьи, нелегко живущей, я сам занимался ремеслом — слесарным и кузнечным делом. Я всегда ощущаю себя, как ощущал, будучи учеником рабочего. Считаю просто обязанностью посвятить труд своей жизни возвышению экономически слабого класса — защите его хозяйственных, моральных и, вообще, духовных позиций»¹⁴.

1907 год — время, когда Масарик-парламентарий стал в оппозицию к Австрии не только по социальному, но и по национальному вопросу. Будучи депутатом от северной Моравии, он постоянно поддерживал все славянские народы Австро-Венгрии. Так, Масарик был лично знаком с поэтом и политическим деятелем Иваном Франко и депутатами-украинцами, поддерживал студентов с Украины в Пражском университете, давал им консультации и т. д. Он защищал 25 апреля 1908 года украинских депутатов от обвинений в террористической деятельности, поддерживал их претензии на национальное самоопределение и напомнил, что первый славянофил Гердер был первым же украинофилом. Но более серьезным испытанием явилась защита Масариком южных славян, включая защиту Боснии и Герцеговины против ее аннексии Австрией. Решение об этом, как тогда говорилось, «воровском акте» было выражением новой линии в политике, проводимой министром иностранных дел Эренталем, которая сводилась к агрессии под лозунгом «борьбы с панславизмом». Уже тогда Масарик указывал на то, что в данном регионе трудности решения национального вопроса усугубляются нерешенностью вопроса социального и наоборот. Позже он писал в работе «Всемирная революция»: «Балканизацию можно устранить лучше всего свободой и демократией. Задача заключается в том, чтобы большие народы, которые до сих пор угрожают народам малым и одновременно друг другу, согласились с принципом, что все народы, и большие, и малые, являются равноправными государственными и культурными индивидуальностями»¹⁵.

Центром панславизма якобы являлась Сербия, которая-де и должна была разрушить империю. Масарик выступил против такого рода политических инсинуаций как ученый и как политик. В качестве первого он стремился показать бесперспективность панславистских иллюзий в силу их слабой укорененности в первую очередь в самой России: панславизм, скорее, был идеологическим фантомом,

¹⁴ Soukup F. Syn dělníka vítězem nad Habsburky. S. 28.

¹⁵ Масарик Т. Г. Мировая революция. Прага, 1926. Ч. II. С. 253.

считал он, а демократическое решение славянского вопроса следовало искать на других общецивилизационных путях с акцентом на образовании и просвещении. В качестве же политика он выступил в защиту членов организации «Славянский Юг», которых привлекли к судебной ответственности за антиавстрийские акции. Масарик показал, опираясь на документы, что несколько десятков учителей и рабочих сербской национальности, собиравшихся для обсуждения культурных вопросов, не могли представлять угрозу для Австрии, — напротив, она, осуществив акт аннексии, сама поставила себя перед новыми сложностями.

Суд над обвиняемыми в шпионаже 53 сербами и хорватами, начавшийся 3 марта 1909 года в Загребе, был назван Масариком политическим фарсом — и к голосу высокообразованного профессора прислушивались, ибо он имел репутацию честного политика, который и в дискуссии о Краледворской и Зеленоградской рукописях, и в деле Гильснера показал себя борцом за правду, не побоявшимся выступить даже против подавляющего большинства. Внесенная Масариком интерпелляция в австрийский Государственный совет послужила поводом к пересмотру дела, сам император отменил несправедливое решение.

Но 9 декабря 1909 года состоялся еще один суд — уже в Вене — над «Славянским Югом», объявленным подрывной организацией. В 1910—1911 годах Масарику пришлось разоблачать еще несколько фальсификаций. Именно в ходе этих дел он пришел к убеждению, что Чехия не может оставаться в составе Австрийской империи без ущерба для своей национально-культурной идентичности. Соответственно корректировались и его программы: во главу угла была поставлена задача государственного строительства независимой Чехии — не только на уровне деклараций и идей, но и путем практических шагов по подготовке будущих политиков. Среди деятелей независимой Чехословакии трудно найти человека, политическим наставником которого не был бы Масарик.

Независимая Сербия, стремящаяся к независимости Чехия, любое другое славянское государство обязательно должны были как-то соотноситься с Россией. Без ее политической поддержки дело славянства могло и погибнуть, — но в самой России господствовал абсолютизм. Каковы пути избавления от него? К решению этой задачи Масарик приступил в первую очередь как ученый. Он еще раз в 1910 году поехал в Россию, где последний раз встретился с Л. Н. Толстым¹⁶. Но — главное — Масарик завершил сбор материалов для своего фундаментального труда «Россия и Европа». Ключевой вывод книги состоял в том, что абсолютистская Россия не может обес-

печатить подлинной независимости славянских государств, поскольку ее первостепенный интерес — сохранение самодержавия, а революционная Россия пронизана духом нигилизма, поэтому следует искать новые ориентиры. Конечно, представлять Масарика русофобом, как это делали идеологические противники слева и справа, нельзя — он был одним из первых европейских ученых, который с несравненной эрудицией, системно знакомил Европу с русской духовной культурой, наукой, отмечая все достижения России. Именно он дал целостное изложение хода русской общественной мысли. Перед войной Масарик почти оставил профессорскую кафедру и сворачивал научную деятельность. Своеобразным ее эпилогом и явился двухтомный труд «Россия и Европа», вышедший на немецком языке в год, когда отмечалось 300-летие дома Романовых, и, по сути, предрекший его конец.

Война застала семью профессора на отдыхе в Саксонии, и он долгое время не мог выехать в Прагу, ибо дороги были забиты воинскими эшелонами. Война оказалась куда более страшным бедствием, чем предполагалось, но именно она давала шанс на появление свободной Чехии, лишившейся самостоятельности еще в 1620 году.

4. На долгих и трудных путях создания государственности

Приверженцы монархизма (В. В. Шульгин и другие) неоднократно утверждали, что Чехословакия не стала бы независимой, если бы Россия не вступилась за Сербию в 1914 году, — они же упрекали Масарика в том, что тот не подключил легионы к борьбе с большевиками в 1918 году. Но как раз в эти годы Масарик был озабочен в первую очередь судьбой Чехословакии¹⁷.

¹⁶ 22 ноября 1910 года он писал в газете «Čas»: «Россия — обедневший мир. Ушел великий человек, ставший признанным нравственным авторитетом... Я испытывал к Толстому чувство глубокой дружбы, я любил его, очень любил, хотя и не мог с ним соглашаться. Конечно же, проще дружить с людьми, с которыми вы заодно».

¹⁷ См.: Лазаревский Вл. А. Россия и чехословацкое возрождение: Очерк чешско-русских отношений. Париж: Град Китеж, 1927. В предисловии В. В. Шульгин писал: «Масарик есть один из факторов создания современной Чехословакии. Но другой фактор — Россия. И трагедия состоит в том, что первый «фактор» не любил, вернее сказать, ненавидел второй, и под-

История вовлеченности Масарика в антиавстрийскую деятельность на стороне союзных держав (Антанты) рассказана в его известных мемуарах «Всемирная революция», выпущенных в Праге (1925), впоследствии и на русском языке («Мировая революция» в 2 частях), а также в «Разговорах с Т. Г. Масариком» К. Чапека (русский перевод «Беседы с Т. Г. Масариком»). Здесь и конспирация, и попытки отравления будущего президента, и налаживание связей с чехами во всем мире. Мы остановимся на одном аспекте этой многосторонней деятельности Масарика: использовании им своего интеллектуального потенциала для обоснования чешской, а затем чехословацкой государственности.

17 декабря 1914 года Масарик покинул Прагу и отбыл в Италию, причем бдительному австрийскому чиновнику пришлось показать депутатское удостоверение, сослужившее последнюю службу политике, бесповоротно порывавшему с монархией. 6 июля 1915 года 65-летний профессор выступил в Женеве, в Большом реформационном зале, с лекцией, которую трактовали как объявление войны Австрии со стороны еще не существующего государства. Ее темой было наследие Яна Гуса как символа чешской свободы, речь посвящалась 500-летию его мученической кончины. В ней Масарик призвал восстановить независимость Чехии, где можно было бы свободно мыслить и жить — в соответствии с заветами другого реформатора, Жана Кальвина¹⁸. «Основой нашей общей Реформации был идеал гуманности»¹⁹, — подчеркивал Масарик. Но его защитником являлся не только Петр Хельчицкий, которого Толстой назвал

верг Россию публичному бичеванию как раз перед той минутой, когда сей второй фактор приступил к созданию современной Чехии» (С. 7). Сам же Лазаревский пишет, что «ЧСР в случае уклонения России в 1914 году не родилась бы на свет. Приняв вызов Австрии, Россия таким образом создала ЧСР. Мало того, кроме России ни одна держава в мире сделать этого не могла. Профессор Масарик Россию не понимал, презирал... Нельзя вычеркнуть книгу, написанную Масариком до войны против России» (С. 8). Он же замечает, что «профессор Масарик относился к ней (то есть к книге) с раскаянием» (С. 80). И Шульгин, и Лазаревский отождествляют самодержавие с Россией и облыжно обвиняют Масарика в русофобии. Характерно, что, например, Ю. Фучик и другие левые считали, что без 7 ноября 1917 года не было бы и 28 октября 1918 года, то есть не самодержавие, а большевистская революция сделала возможным возникновение Чехословацкой республики.

¹⁸ Неожиданное комплиментарное упоминание Кальвина, возможно, объясняется тем, что лекция читалась в Женеве.

¹⁹ Řeč T. G. Masaryka o Husově oslavě v Ženevě 6. července 1915 // Hus J. Naše obrození a naše reformace. Praha, 1925. S. 183.

апостолом ненасилия (примечательно это упоминание русского писателя в сугубо политизированной аудитории), его защитником был и Ян Жижка, «основатель современной военной стратегии». И с опорой на нее «смерть будет побеждена жизнью», — заключил Масарик. Лекция вызвала большой общественный резонанс, к ней в первую очередь прислушались политики воюющих стран. В ней косвенно признавалась неизбежность распада Австро-Венгрии, а в дальнейшем — появление новых государств.

Второе объявление войны Австро-Венгрии также прозвучало с профессорской кафедры — на сей раз в Школе славянских исследований Королевского колледжа в Лондоне, куда Масарик попал по рекомендации Р. Сетона-Уотсона. На его лекцию 19 октября 1915 года пришли политики самого высокого ранга. (Осторожный премьер-министр Г. Асквит не явился «из-за болезни», прислав записку лично Масарику.) Лекция являла собой фактическую программу государственного переустройства Австро-Венгрии и в то же время содержала философско-политическое обоснование права «малых народов» на самостоятельное государственное существование. Она явилась платформой идейного сплочения чехов и словаков во всех частях мира.

Отголоски этой лекции, а также меморандума «Независимая Богемия» (май 1915 года) дошли до Вены, где были приняты жесткие ответные меры: члены семьи Масарика были обвинены в антиправительственной деятельности, в квартире провели обыск и сняли показания с домашних, дочь Алиса подверглась аресту; все это нанесло тяжелую травму его жене и привело к хронической болезни, сведшей ее в могилу.

14 ноября 1915 года в Париже выходит подготовленное Масариком Заявление Чешского заграничного комитета (создан в сентябре 1915 года; в мае 1916 года возник Чехословацкий национальный совет под председательством Масарика). Впервые в нем было прямо заявлено о цели деятельности чешской эмиграции — создании независимого чехословацкого государства. Подробно об этом пишет Бенеш²⁰.

Швейцария явилась промежуточным пунктом кругосветного путешествия Масарика в поисках свободы своей страны по маршруту: Чехия (в составе Австро-Венгрии) — Италия — Швейцария — Франция — Великобритания (с 26 сентября 1915 года) — Норвегия (куда Масарик отбыл из Абердина в сопровождении двух британских эсминцев) — Швеция — Россия — Япония — США (с 29 апреля 1918 го-

²⁰ Beneš E. Světová válka a naše revoluce. D. III. Praha, 1929. S. 229—234.

да) — Англия — Франция — Италия — новое государство Чехословакия.. Уезжал Масарик подозреваемым в государственной измене политиком и опальным профессором, а вернулся президентом страны.

С мая 1917 по март 1918 года Масарик предпринял четвертую, самую длительную, поездку в Россию, воюющую и революционную. Она наиболее полно освещена в уже упомянутой книге «Всемирная революция» самим президентом, хотя от этого в ней не убавилось тайн. В то время как Масарик переезжал из Петрограда в Москву, оттуда в Киев и в другие города, Чехию сотрясали подземные толчки, знаменующие распад Австро-Венгерской империи. В конце мая 1917 года в Праге прошли демонстрации рабочих, выступавших с экономическими требованиями. Здесь на Староместской площади впервые после начала войны открыто раздавались возгласы «Да здравствует Масарик!»²¹. Резко активизировали свою деятельность политики в парламенте, вызвав преследования со стороны Вены и Будапешта.

Масарик же в России многое сделал для организации чехословацких легионов — армии еще не существующего государства. Он проверил с риском для собственной жизни свои предположения о характере русской революции, как они были изложены в его труде «Россия и Европа», революции во многом нигилистической и разрушительной. Теперь же предсказывал, что вскоре власть большевиков будет куда более абсолютистской, чем власть самодержавная²².

Из России через Японию Масарик направился в Америку и там подключил к делу организации нового государства мощную и богатую чешскую и словацкую эмиграцию. Эту страну он покинул уже в звании президента независимой Чехословакии.

В марте 1918 года чехословацкие военные части вместе с Красной Армией задержали немецкие части под Бахмачом, и тогда же Масарик, проложив маршрут своим войскам, готовился покинуть Россию, в которой пребывал в течение года. За эту «братскую услугу» чехословацкий корпус удостоился благодарности Верховного главнокомандующего войск Южной России Антонова-Овсеенко, а также наркомнаца Сталина²³. Но уже с начала августа 1917 года Масарик не мог в полной мере контролировать войска, вынужденные отступить в глубь России. Армия тем не менее сохранилась, и Маса-

рик гордился ее боеспособностью в течение всего своего президентства.

11 апреля 1918 года только что покинувший Россию, пока что подданный Австро-Венгрии, чех по матери и словак по отцу, написал ответы на вопросы посольства США в Японии: «Экономическая и пропагандистская работа в России». Фактически письмо будущего президента Чехословакии — профессора-философа адресовалось тогдашнему президенту США, профессору-юристу В. Вильсону. Ответы отличалось большой насыщенностью прогнозами, в каких-то моментах сбывающимися и в наше время:

«<...> 6. Все малые народы Востока (финны, поляки, эстонцы, латыши (в документе — летонцы. — *Ред.*), чехи, словаки, румыны и др.) нуждаются в сильной России, в противном случае они будут предоставлены на милость немцев и австрийцев: союзники должны поддерживать Россию при любых обстоятельствах и всеми средствами. После захвата Востока немцы будут завоевывать Запад.

7. Подходящая форма правления может быть введена и для украинцев, которые должны быть удовлетворены статусом автономной республики, составляющей часть России: это первоначальный план и самих украинцев, только позже они провозгласили свою независимость. Но независимая Украина станет фактически австрийской или немецкой провинцией; немцы и австрийцы будут проводить по отношению к Украине ту же политику, что и по отношению к Польше.

8. Следует помнить, что Юг России имеет плодородные почвы, Черное море, Донецкий бассейн и т. д.; Север беден; русские политики будут тяготеть к Югу.

9. Союзники должны выработать общий план поддержки России и того, как его осуществить. <...>

14. Мой ответ на часто повторяющийся вопрос, может ли быть сформирована русская армия: она может быть сформирована в течение 6—9 месяцев, скажем, в количестве миллиона. Красная гвардия не подходит для этого, а большевики уже приглашают офицеров присоединиться к их армии в качестве инструкторов. (Железные дороги необходимы для армии.)»²⁴.

В меморандуме американскому правительству от 28 августа 1918 года, где ставился вопрос об увеличении помощи антибольшевистской России, Масарик занял иную позицию по сравнению с апрелем 1918 года. Он писал: «Я должен предостеречь против часто

²¹ Vznik Československa. 1918. Praha, 1994. S. 67, 69.

²² «В административном отношении большевики продолжали царизм; они ведь были кровными детьми царизма», — утверждал Масарик. См.: Масарик Т. Г. Мировая революция. Прага, 1926. Ч. II. С. 238.

²³ Vznik Československa. 1918. S. 82—83.

²⁴ Документы против Масарика. Прага, 1948. С. 36, 38.

выдвигаемого лозунга: русский народ должен сам решить, сам себе помочь и т. д. В настоящее время русского народа не существует, поскольку он дезорганизован; именно по этой причине все существующие жизнеспособные организации должны быть использованы для постепенной консолидации всего народа.

Цель должна быть одна: объединить всю Россию (за исключением Польши) в единую республику, где национальности, которые того потребуют, получают полную национальную автономию... Большевикизм является чистейшим дилетантством во всех отношениях, большевики не могут руководить Россией и навести там порядок. Но беда России в том, что антибольшевистские партии также оказались дилетантскими, что является проклятием царизма, который не научил русских административной работе»²⁵. Вследствие такой позиции Масарик подвергался нападкам со стороны как монархистов, так и большевиков, хотя фактически перед ним уже стояли задачи совсем другого плана.

23—26 октября 1918 года в Филадельфии в Зале независимости под председательством Масарика проходило заседание Демократической унии Центральной Европы (Democratické unie střední Evropy — Midl-European Democratic Union). Уния, как указывалось в документе, представляла «более 50 миллионов человек из совокупности народов, живущих в треугольнике между Балтийским, Адриатическим и Черным морями и включающих чехословаков (так в тексте. — Ред.), поляков, югославов, украинцев, угро-русин, литовцев, румын, итальянских ирредентистов, не входящих в государство греков, албанцев, сионистов и армян, полностью или частично проживающих не под своей властью...»²⁶. Их представители, а заодно и проживающие в Америке эмигранты, обращались за помощью к правительству и народу США, а также государств Антанты. Выступая против государств-агрессоров и одновременно против самодержавных династий, они стремились получить для себя свободу. Для этой цели, как указано в Декларации, «должна быть сформирована лига наций мира посредством общего и взаимно подкрепляемого соглашения относительно подлинного и практически ориентированного сотрудничества, чтобы обеспечить справедливость и вследствие этого мир среди народов»²⁷.

14 ноября 1918 года Масарик был избран президентом Чехословакии. Он встретил эту новость словами: «Ну, хорошо, хорошо. Но

сейчас мы должны работать»²⁸. Выехал он из США 20 ноября 1918 года, 7 декабря прибыл во Францию, а оттуда — как и почти 4 года тому назад — выехал, только в обратном направлении, в Прагу, куда прибыл 20 декабря. Ему, вероятно, и здесь пришлось начинать теми же призывами: «Работать. Учиться и работать».

5. Годы президентства

Масарик становился президентом Чехословакии четырежды: 14 ноября в 1918 году, 27 мая в 1920 году, 27 мая в 1927 году и 24 мая в 1934 году, как и Ф. Д. Рузвельт, с которым у него много общего.

Будучи главой вновь созданного государства, он исходил из следующего положения: «Мы правильно разрешим национальную проблему, если поймем наконец, что чем национальнее мы хотим быть, тем должны мы быть общечеловечнее»²⁹. А главное — проводил его в жизнь, сочетая решение сложнейших внутривластных проблем со сбалансированным внешнеполитическим курсом.

Уже в первом послании к Национальному собранию от 22 декабря 1918 года Масарик ссылается на необходимость исполнения заветов Коменского (со слов Великого дидакта эта историческая речь и началась). В ней утверждается на первый взгляд парадоксальное положение, что нет демократии без администрации. Но нет и администрации без образования: «Поэтому мы знаем, что всем нам нужно перевоспитание. Забота о школе и о всей духовной жизни требуют самой интенсивной обеспеченности»³⁰.

Во втором послании к Национальному собранию от 20 октября 1919 года особым образом отмечается, что высокий уровень образованности народа, и в частности рабочего класса, — лучшее противоядие против большевизма. Это конкретизирует задачу демократизации образования и социализации воспитания; ее осуществление «обеспечит наличие в обществе творческого индивидуализма сильных единиц — сильных просвещенностью и способностью понимать социальные интересы»³¹.

²⁸ Масарик Т. Г. Мировая революция. Ч. II. С. 281.

²⁹ Masaryk T. G. Světová revoluce za války a ve válce. Praha, 1925. S. 530.

³⁰ Masaryk T. G. Spisy. Kniha III. Cesta demokracie. Soubor projevů za Republiky. Svazek první. 1918—1920. Praha, 1939. S. 24.

³¹ Ibid. S. 210.

²⁵ Масарик Т. Г. Мировая революция. Ч. II. С. 281.

²⁶ Vznik Československa. 1918. S. 330.

²⁷ Ibid. S. 331.

В этом же 1920 году (1 июня) Масарик в своем выступлении перед учителями подчеркивал: «О ребенке я, как говорится, не беспокоюсь, беспокоюсь о взрослых: перевоспитывать ведь надо не только детей, но и всех нас»³².

В начале 1920-х годов Масарик отобрал узкую группу людей, составивших негласный государственный совет, представлявший собой в чем-то «обновленную мафию» прежних времен. В нее входили лидеры партий, правительственные чиновники, представители банковского капитала, дипломаты, военные. Их отличала лояльность по отношению к Масарику и Чехословакии, и в этом плане они выступали как сила, дополняющая правящие коалиции. Но создание такого совета свидетельствовало не о жесткости политического курса, а, наоборот, о его гибкости, как считал отечественный историк А. Х. Клеванский³³. Большинство из 20 кабинетов, существовавших в межвоенный период, формировались под косвенным контролем Масарика и данной группы, ориентирующейся на концепцию «сильной демократии», даже с примесью диктатуры, признаваемой Масариком (см., например, чапековские «Беседы с Т. Г. Масариком», где президент прямо утверждал: «Когда кончилась война, я думал, что у нас будет Республика, но ее управление будет диктаторским... Не боясь скажу: Без известной доли диктатуры не существует и демократии»³⁴). Во многом именно поэтому страна — единственная из постверсальских держав — не скатилась к военной диктатуре. Более того, страна в принципе была готова к отражению внешней агрессии, чего не случилось в 1938 году из-за отсутствия поддержки со стороны государств, считавшихся демократическими. Тем самым авторитет Масарика и даже его «культ» (Клеванский) являлся важным государствообразующим элементом.

В январе 1921 года Масарик тяжело заболел и с мая по август находился на острове Капри в Италии. Тем не менее его политическая активность не прекращалась, он встречался с королем Италии, с политическими деятелями других стран. 11 августа 1921 года он вернулся домой, но летом 1922 года снова приехал на Капри, где и начал писать свои знаменитые воспоминания. Весной 1923 года он снова заболел, а 13 мая скончалась его жена — верный друг и по-

мощник во всех делах. Президент лишь летом смог отправиться на лечение в Северную Африку, затем в октябре 1923 года посетил Бельгию, Францию и Англию, а в декабре — Швейцарию. В 1925 году отмечалось 75-летие Масарика, ставшее общенациональным торжеством.

28 октября 1928 года, в день десятилетия Чехословацкой республики, Масарик произнес перед Национальным собранием речь, в которой кратко описал путь страны к стабильности и преуспеянию, особо выделяя роль образования. Он говорил: «Мы начали с пустыми руками, без армии, без конституционных традиций, с быстро падающим курсом валюты, посреди всеохватывающего экономического хаоса и полного распада дисциплины, с наследием дуалистической монархии и ирредентизмом³⁵ на границах, с попытками поколебать нашу устойчивость со стороны левых и правых внутри страны, с недостаточностью ресурсов и неспособностью управлять наряду с малым желанием повиноваться — при этом мы были почти неизвестны остальному миру. Все же мы с честью прошли испытания, восстановили государство»³⁶. В этом плане, заметил президент, задачи превышали возможности — и лишь повышение ресурса выживаемости нации за счет опережающего роста образования и науки помогло их выполнить. Отсюда — не только настоятельность следования идеям и идеалам, но и большая продуктивность такого следования по сравнению с опорой на грубую силу или политиканство. «Я убежденный демократ и поэтому воспринимаю и присущие демократии трудности. Нельзя создать государство без недостатков, которые коренятся в самой его природе. Наши трудности возникли из высоких запросов демократии, которая требует в полном смысле образованных граждан, просвещенных избирателей, грамотных мужчин и женщин»³⁷. Проблемы современной жизни решаются в первую очередь людьми, обладающими знаниями и способными мыслить, продолжал профессор-президент, при этом особенно важна техническая подготовка специалистов к социальному служению. Ибо для подлинной демократии недостаточно лишь учреждений, она нуждается в людях, которые верят в миссию своего государства и нации, в народе, объединенном идейно. Демократия должна гарантировать

³⁵ *Ирредентизм* — сепаратистская деятельность, направленная на присоединение к соседнему государству территории, занимаемой национальным меньшинством.

³⁶ *Masaryk T. G. Spisy. Svazek 35. Cesta demokracie III. Projevy. Články. Rozhovory. 1924—1928. Praha, 1994. S. 323.*

³⁷ *Ibid. S. 326.*

³² *Ibid. S. 344.*

³³ *Клеванский А. Х.* Некоторые общие закономерности и специфические черты кризиса политической системы буржуазной демократии в Чехословакии // Кризис политической системы капитализма в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: (Межвоенный период). М., 1982. С. 195.

³⁴ *Čapek K. Novory s T. G. Masarykem. Praha, 1990. S. 332.*

защищенность и покровительствовать всем успехам в культурной и технической сферах, в области наук, искусств, морали и религии. «Вследствие этого она должна являть собой постоянную реформу и одновременно непрекращающуюся революцию, но революцию лишь в головах и сердцах»³⁸.

Десять лет спустя чехословацкое государство было грубо растоптано внешним врагом — фашистской Германией и «пятой колонной» — судетскими нацистами изнутри, — но политические структуры республики, в которые проникли принципиально новые элементы образованности, способствовали его восстановлению уже в 1944 году. Правда, еще в 1927 году Славянская национал-социалистическая партия, поддерживаемая Стршибным, возглавляемая недавним министром национальной обороны, бывшим секретарем Масарика в Америке К. Перглером и генералом Р. Гайдой, героем «сибирского похода» чехословацких легионеров, резко активизировалась, причем обвиняла президента в «большевистско-социалистической политике». Но ее влияние удалось изолировать, равно как и ослабить противников Масарика слева — коммунистов. Масарик при этом постоянно подчеркивал несовместимость политического экстремизма с духом демократии и развитием образованности.

В своих заявлениях Масарик постоянно подчеркивал приверженность ценностям демократии, расхожий термин «группировка Града» приписывал своим политическим противникам. При этом он не отрицал регулярных совещаний со всеми перечисленными выше представителями политических, деловых и государственных кругов. Масарик постоянно искал баланс интересов между различными политическими партиями при неявной поддержке некоторых из них, в основном национальных социалистов (партии Э. Бенеша) и социал-демократов. В то же время наличествовала практика делегирования части парламентских полномочий правительству. Тем самым Масарик настаивал на дисциплинированной демократии, или на том, что без известной доли диктатуры не существует и демократии.

Именно вследствие этого он стал президентом и в 1934 году, получив подавляющее число голосов в парламенте — против выступили лишь депутаты-коммунисты.

В 1935 году Масарик настоял на своей отставке с поста президента по состоянию здоровья, которая и была оформлена в загородной президентской резиденции в Ланах 14 декабря, хотя его уговаривали остаться на своем посту и править через подставных лиц, но до этого он еще смог сделать одно важное дело: подготовить достой-

ную замену в лице Эдварда Бенеша и настоять на его легитимации. Таким образом, переизбрание на пост президента в 1934 году явилось для Масарика плацдармом для утверждения своей линии в 1935 году. Его преемник уже в 1948 году в мемуарах «Мюнхенские дни» писал, что Чехословакия сохранила репутацию демократической страны именно благодаря Масарику и ее трагедией явилось то, что болезнь Президента-Освободителя пришлось на время тяжелейшего международного кризиса, а внутри страны «приходилось вести борьбу за его наследие». Борьбу, как оказалось, трагическую... Масарик отказался от президентского поста в пользу другого профессора, уже социологии... В документе о передаче власти он отмечал необходимость сохранения идеалов страны, заложенных при ее появлении в качестве самостоятельного государства.

И сам Масарик обучал президентству своего преемника, который в не меньшей мере признавал его завет: не только учить, но и учиться, не только наставлять, но и воспринимать наставления. Вот что писал в 1925 году тогдашний министр иностранных дел Чехословакии: «Задача демократии, и особенно задача демократического авторитета, есть не что иное, как проблема воспитания в демократии как вождей, так и масс <...> У нас ранее, чем у остальных славян, была призвана к жизни действительно реалистическая философская и политическая школа, а великим учителем реализма стал чех Масарик. Поэтому я утверждаю, что наша культура относится скорее к сфере западноевропейских культур, чем остальных славянских»³⁹. И в этом плане демократия в качестве принципа государственного правления предстает как антропократия, то есть как принцип человекоучения.

Что касается отношений с СССР, то они отличались крайней сложностью. С одной стороны, Масарик вместе со ставшим его политическим оппонентом Крамаржем выступил организатором «русской акции», направленной на спасение духовного потенциала России — ее эмигрантской интеллигенции. С другой стороны, он был убежден: лишь сильная Россия может быть противовесом сильной Германии, что и подтвердил ход истории. В то же время признание СССР затянулось (оно состоялось только после вступления СССР в Лигу наций), дипломатические отношения были установлены в 1934 году. За оттягивание такого признания, за чрезмерную устремленность к Западу, за неудачи консолидации славянских народов — без народов восточнославянских — пришлось заплатить в 1938 году в Мюнхене слишком большой ценой: утратой независимости Че-

³⁸ Ibid. S. 335.³⁹ Бенеш Э. Речи и статьи. Прага, 1925. Вып. I. С. 28, 258.

хословакии. И сколько бы ни муссировался сегодня тезис о всего лишь показной готовности СССР поддержать Чехословакию против германской агрессии — по крайней мере, не Россия понуждала Э. Бенеша подписывать мюнхенские соглашения об отказе от части чешских территорий... В следующем году значительный промышленный потенциал чешской экономики был поставлен на службу германской военной машине, обеспечивая в течение кровавых 5 лет ее бесперебойную работу...

Представители разнородных политических течений признавали: молодое государство в лице своего престарелого президента чрезмерно дистанцировалось не только от СССР, но и от России. Шульгин упрекал Масарика в том, что тот не призвал легионеров до конца бороться с большевиками, а в своих разговорах с В. Вильсоном рекомендовал ему признать Советскую власть де факто. Большевики же обвиняли Масарика в том, что тот был причастен к мятежу чехословацкого корпуса, собирався свергнуть Советскую власть, субсидируя враждебные ей силы, не говоря уже о том, что он поддерживал русскую эмиграцию. В этих обвинениях двух противоборствующих сторон признавалось и нечто общее: факт затянувшегося отчуждения двух государств, приведший к трагической расстыковке внешнеполитических курсов в самое тяжелое для обеих стран время.

Э. Бенеш исправил ситуацию договором 1943 года, — в немалой степени помня о Мюнхене, а освобождение Чехословакии советскими войсками, установление общей границы между двумя странами (правда, за счет присоединения к СССР Закарпатье в 1944 году) породило самые радужные надежды. Но с февраля 1948 года сталинизм, декларируя чехословацко-советскую дружбу, импортировал в Чехословакию репрессии, чем породил широкие антирусские настроения, которые ожили с новой силой в 1968 году. Политика «нормализации» при Л. Брежнев и его последователях подрывала кредит доверия к России. Однако сегодня представлять «обиженной» лишь чехословацкую сторону не во всем правомерно, тем более, что и стороны уже другие...

6. Уроки и заветы

С наступлением XXI века в полной мере вырисовывается значимость фигуры Масарика как одного из ведущих социальных мыслителей века предыдущего. Особенностью мышления Масарика как государственного деятеля, создавшего в

сложнейших исторических условиях из разнородных частей государство, являлся его конструктивный характер. Именно благодаря конструктивной политике, направленной на осуществление значимых социальных программ, Чехословакия в период с 1918 по 1938 год стала одной из ведущих индустриальных стран мира с высоким уровнем образования населения и квалифицированной рабочей силой (это достижение не умаляет тот факт, что Чехия при Габсбургах была наиболее промышленно развитой частью Австро-Венгрии), стала государством, способным в сложнейших условиях решать социальные, политические и национальные проблемы.

Почему небольшое государство в центре Европы примерно за 10 лет президентства Масарика вошло в десятку наиболее развитых стран мира и удерживало эту позицию вплоть до своего насильственного разрушения? — В немалой степени потому, что его глава одним из первых политиков мирового масштаба уяснил значение ресурса образования и науки для современности в целом, а также осуществил ряд действенных мер для использования этого ресурса.

Фигура Масарика сопоставлялась с такими великими чехами, как Ян Гус и Ян Амос Коменский. Первый чехословацкий президент так же, как и они, придавал первостепенное значение знанию и необходимости просвещения всего народа в новых условиях. Роль учителя Масарик считал ключевой для определения судеб стран и народов.

Конечно, государственные деятели и общественные лидеры, монархи и президенты, министры и профессора, люди различных убеждений и званий всегда в какой-то степени заботились об образовании и культуре в любом государстве. Но политику опережающих вложений в указанные сферы, политику рывка в интеллектуальной области и связанного с ним прорыва в науке и технологии, курс на всестороннее использование умственного потенциала нации (причем не только своей) впервые продемонстрировал Масарик, доказав повышенную степень ее социальной конструктивности. Еще до 1918 года он сознательно готовил мощный и высококвалифицированный отряд чехословацкой интеллигенции, с опорой на который ему удалось решить многие проблемы в строительстве нового государства, а после 1918 года жестко проводил курс на приоритетность социальных и финансовых вложений в систему образования на всех уровнях. Сначала надо думать о народном образовании и лишь затем — о других государственных приоритетах, постоянно утверждал он. Хотя бы потому, что думать впоследствии смогут своевременно подготовленные, компетентные и патриотически настроенные специалисты. Один из шагов в этом направлении — учреж-

дение так называемой Масариковой Академии труда, созданной по его закону от 20 января 1920 года; он же передал ей 1 миллион крон, собранных и преподнесенных ему американскими чехами и словаками. Академия должна была обучать научно организованному труду и профессионализации в узком смысле. Особый упор делался на инженерную педагогику, промышленную социологию и психотехнику. По свидетельству проживавшего с 1922 года в Праге философа И. И. Лапшина (1870—1952), важной характеристикой полноценного специалиста Масарик считал равновесие профессиональных знаний и доброй воли, опору на самостоятельность мысли; опыт ответственного отношения к инновациям; рецепцию творческих идей.

Нельзя, однако, безоговорочно признать успешным проведение в жизнь некоторых просветительских программ президента Масарика, в частности «русской акции», направленной на подготовку кадров для будущей демократической России. Мировой кризис и краткие сроки, отведенные историей межвоенному периоду, делали надежды президента на полное осуществление образовательных программ утопичными.

В работе «Всемирная революция» Масарик составил программу обучения всей нации демократии, являя собой пример учителя народа без намеков на вождизм и диктаторство. При этом он постоянно повторял, что в не меньшей степени учится сам. «Мысли государственного деятеля и особенно законодателей, — писал Масарик, — должны излагаться уместными словами. Стиль политический, законодательный, воинский обладает большой важностью; и в этом аспекте искусство помогает политике весьма эффективно. При этом я не забываю и о бюрократии — незаурядная шлифовка бюрократического языка не только с грамматической, но и с эстетической точки зрения будет весьма похвальным обогащением демократической политики и администрации»⁴⁰.

В политическом ракурсе следовало обеспечить систему обучения разнородных этнических частей населения страны, и в первую очередь немецкого меньшинства. Масарик утверждал, что и это, и другие меньшинства (в первую очередь венгерское и русинское в Закарпатье) имеют собственные начальные и средние школы, а высшие их учреждения — как в Западной Европе — соотнобразовываются с количеством представителей меньшинства, степенью его образованности и потребностями жителей. Так, немцы в Чехословакии по

многим параметрам имели превосходящие учебные стандарты по сравнению с самой Германией. Масарик еще в 1919 году выступил против перевода из Праги немецкой части университета Карла-Фердинанда в небольшой городок Либерец. Этого хотели «истинные немцы» и «истинные чехи», но ведь игнорировались интересы самой науки, что для Масарика было неприемлемым. Немцы (их число составляло около 3 миллионов) имели свой университет, 2 политехникума, высшую сельскохозяйственную школу, созданную при Республике. Немецкий язык оставался в Чехословакии языком науки и в какой-то степени — культуры. Этническая пестрота страны из недостатка должна была превратиться в преимущество: чехам следовало обязательно знать немецкий, а словакам венгерский язык — и наоборот.

Масарик и в политических программах, и в научных трудах, и в разнородной общественно-практической деятельности как бы наглядно показал: наибольшее богатство страны, государства, общества — люди, и в первую очередь — люди растущие... Нет, вероятно, ни одного политика, который не подписался бы под этими словами. Однако осуществление данного принципа требовало не только политической воли и стратегического видения перспектив развития, но и в первую очередь наличия значительного интеллектуального багажа и культурного потенциала у страны.

Уже в течение первых пяти лет после обретения независимости система высшего образования Чехословакии сделала впечатляющий рывок. Число студентов на 10 тысяч населения превышало здесь аналогичный показатель практически во всех европейских странах, а разноязычная профессура (включая русскую научную элиту; достаточно сказать, что в стране активно работали три четверти из числа ректоров высших учебных заведений императорской России) принадлежала во многих областях к элите мировой науки. Отсюда и рост авторитета научного знания в стране, и высокий образовательный уровень партийных лидеров и, особенно, экспертов, отсюда и «научоемкость» многих государственных решений, стратегий социально-экономического развития. Президент страны при этом обращал внимание на будущих лидеров, начиная со студенческой скамьи, поощряя подающие надежды таланты в различных науках.

К началу 30-х годов Чехословакия явно заняла лидирующие позиции в Европе в области образования и науки. К 1931 году функционировал 21 вуз, из которых 16 были государственными. В них обучались 32 830 студентов, в том числе 4310 женщин. В 16 вузах шло обучение на славянских языках, а в 5 — на немецком. Рабочая академия, ставшая с 1920 года Масариковой (а с 1948 года — Социа-

⁴⁰ Масарик Т. Г. Мировая революция. Ч. II. С. 314. Цит. по: Масарик Т. Г. Философия-социология-политика М., 2003. С. 587.

листической), Земледельческая академия, открывшаяся с 1924 года в Праге, их филиалы в Словакии, 3 педагогических отделения (одно из них — немецкоязычное — открылось в 1931 году и было частным)...⁴¹ Масарик призывал всех выпускников этих заведений, а также специалистов с высшим образованием организовывать гимнастические, историко-культурные, певческие, просветительские и т. п. общества, кооперативные объединения с опорой на новейшие достижения науки, кружки по самообразованию, считая это долгом перед народом и способом его самосохранения. Координирующую роль играл при этом Масариков институт воспитания народа (*Masarykův lidovýchovný ústav*) — некий аналог нашего общества «Знание», но со значительно большим числом функций. Одной из главных целей всей системы образования было повышение всеобщей политической грамотности народа в духе демократизма, без чего невозможно сохранение такой страны, как полиэтническая Чехословакия.

Президент знал и о трудностях школьного дела в стране, о нехватке денег, средств, помещений, книг, особенно в сельских школах. Но дело образования тем не менее было для него приоритетным. Поэтому он со всей ответственностью и полным знанием заявлял: «Вкладывать деньги в детей — вот это и есть наиболее целесообразное капиталовложение»⁴². Реальная плодотворная политика взаимоотношений между народами невозможна без действенной социальной педагогики — таков завет Масарика политикам.

Именно поэтому глубоко символичным является то, что на праздновании 75-летнего юбилея президента говорилось, что он сам является «Университетом национального возрождения» страны.

Уже в одном из первых государственных его документов — первом послании к Национальному собранию от 22 декабря 1918 года — подчеркивалось: многие из теоретических разработок становятся программой практических действий, и тогда вопросы образования выступают на первый план на новой законодательной основе. «Основания демократии заключаются в администрации и самоуправлении. Демократия — не господство, а труд по обеспечению справедливости; справедливость же — математика гуманности»⁴³.

⁴¹ Кузьмин М. Н. Школа и образование в Чехословакии (конец XVIII — 30-е годы XX века). М., 1971.

⁴² Masaryk T. G. O škole a vzdělání. Praha, 1990. S. 41.

⁴³ Masaryk T. G. Spisy. Kniha III. Cesta demokracie: Soubor projevů za Republiky. Svazek první. 1918—1920. Praha, 1939. S. 23.

Во втором послании Национальному собранию от 28 октября 1919 года этот призыв конкретизируется в требовании создать новую бюрократию: «новую — значит, трудолюбивую, аккуратную, честную, подготовленную и при этом способную думать и трудиться»⁴⁴. Но и такая бюрократия все же должна находиться под демократическим контролем всесторонне просвещенных сил в народе. Особенно это важно для планов осуществления эволюционной социализации по научно обоснованным программам. Она не сводится лишь к отчуждению частной собственности, более того, не предполагает такого отчуждения и требует жертв как от капиталистов, так и от рабочих.

Масарик был против создания в Праге *политических* центров эмиграции, но за — академические. Не случайно во время «русской акции» возник здесь «русский Оксфорд». Масарик не довольствовался уже прибывшими представителями интеллектуальной элиты. По свидетельству академика РАН В. П. Маслова, он обращался к известному специалисту по аграрному вопросу П. П. Маслову с приглашением работать в Чехословакии⁴⁵.

Масарик считал, что «академически образованный человек и способный чиновник очень отстают от опытного организатора и лидера партии что касается знания людей и практической способности общения с партиями, парламентом и правительством»⁴⁶. И в школах, и в политической жизни следует преодолевать неблагоприятное состояние полубразованности как зла переходного периода от теократии (этим словом Масарик обозначает не только Австро-Венгерскую империю, а вообще распространенную в Средневековье и Новое время систему имперского и монархического правления в союзе с государственной церковью) к демократии. Проблема всеобщей образованности народа, его способности воспринимать и осуществлять реформы, равно как и образованности его политических вождей — это вопрос самого существования демократии, пронизывающий всю образовательную политику. По выражению русского педагога А. Павлова, оказавшегося в эмиграции в Праге, «Масарик, борясь против народного невежества при монархизме, кладет в основу демократии необходимость образования граждан. Поэтому Масарик, философ и государственный деятель, является в

⁴⁴ Ibid. S. 202.

⁴⁵ Маслов В. П. Роль Масарика в попытке восстановления законно избранной власти в России: К 150-летию со дня рождения первого президента Чехословакии // Вестник Российской Академии наук. 2000. № 7. С. 633.

⁴⁶ Масарик Т. Г. Мировая революция. Ч. II. С. 269. Цит. по: Масарик Т. Г. Философия — социология — политика. С. 521.

то же время и учителем чешского народа — не только в смысле воспитательного воздействия своими статьями и речами по различным вопросам научной жизни, своим примером государственного и общественного деятеля, но и непосредственным участием в педагогической практике как профессора чешского университета и как человека, занимающегося педагогическими проблемами. Школьное строительство в чешских землях, как и чешская педагогическая мысль, во многом обязаны Масарику как педагогу»⁴⁷.

Надо заметить, что, будучи одним из первых марксологов, Масарик еще до революции 1917 года внимательно ознакомился с идеями российских социал-демократов и остро критиковал их. После революции Масарик во «Всемирной революции» отмечал, что Ленину пришлось в не меньшей мере прислушиваться к Тейлору, основателю научной организации труда⁴⁸, чем к Марксу. Отсюда и приоритет выдвинутой «вождем мирового пролетариата» идеи культурной революции, что, согласно мнению президента Чехословакии, является противоречием в определении, ибо культура растет органично, а значит — медленно, и через индивидов, а значит — не по лозунгам и декретам. Стратегия Масарика была другая: поддержка развития уже имеющегося потенциала, использование научного знания в качестве производительной силы, изучение всех культурных богатств.

В 1933 году 83-летний Масарик в речи к делегации молодых учителей подчеркнул то, что говорил и в 1892, и в 1920 году, и даже ранее: «Учитель — даже младших классов — должен быть как можно более образованным, чтобы он мог производить самостоятельные научные наблюдения. Кроме того, надо помнить, что чересчур громкая политика — это политика труднообозримая. Учитель может выражать доверие к политическим вопросам, но он должен видеть и положение дел, как оно есть»⁴⁹.

Культурно-национальная программа Масарика содержала вместе с тем ряд существенных изъянов. Отказавшись при создании первой чехословацкой республики от федерализма и не предоставив авто-

номии ни немцам, ни венграм как недавним проводникам насильственной германизации в Чехии и мадьяризации в Словакии, первый президент молодой республики спровоцировал рост националистических настроений в этих меньшинствах; надо, однако, отметить, что Масарик, угрожая уйти в отставку с поста президента, добился автоматического предоставления права гражданства всем проживающим на территории Чехословакии немцам и венграм. Какой пример для Латвии и Эстонии в их отношении к русскоязычному меньшинству! Те же трудности несла и идея чехословакизма, то есть представления о чехах и о словаках как единой нации с родственными языками и культурами, а также нравственным складом. Как известно, идея эта оказалась волюнтаристской; несмотря на авторитет Масарика, она не выдержала испытания временем, что дало основание некоторым свидетелям двух оккупаций Чехословакии — сначала немцами, затем СССР — упрекать Масарика в отказе от австро-славизма, который он исповедовал, следуя Ф. Палацкому, до первой мировой войны. Однако смену позиции Масарика после начала первой мировой войны можно объяснить его политической интуицией, предчувствием краха мировых империй в XX веке.

7. Масарик как социолог-практик

Устоки успешного в целом, хотя и кратковременного, осуществления политической мечты Масарика кроются в редкостной способности первого президента Чехословакии к социологическому анализу в сочетании с высокими нравственными идеалами. Немалую роль сыграло и его искусство как политика. Масарик сумел извлечь максимальную выгоду из своей репутации верного союзника Антанты. Он разрабатывал и осуществлял особый тип социологической теории с предельно гуманизированными (не без влияния русской социальной мысли) установками, но и ориентацией на смелые социальные проекты (что было в большей степени инспирировано западными мыслителями, в первую очередь основателем социологии О. Контом). Можно сказать, что именно такое сочетание определяло Масарика как ведущего политика стран региона, как реалистического социального мыслителя и как социолога-практика. Приоритетное «капиталовложение» в человеческий капитал принимало самые разнообразные формы, но определяло вектор социально-политического развития страны.

Об ориентации социального мышления Масарика на практику еще в конце XIX века свидетельствуют даже названия его трудов:

⁴⁷ Павлов А. Т. Г. Масарик как философ демократии. Прага, 1928. С. 15.

⁴⁸ Тейлор (F. W. Taylor; 1856—1915) — американский инженер, предложивший систему интенсификации труда путем специализации и рационализации трудовых операций. См. также: «Сам Ленин является сторонником американского тейлоризма и тем самым признает, что как минимум капиталистические методы организации труда должны быть сохранены» (Масарик Т. Г. Россия и мы // Масарик Т. Г. Философия-социология-политика. С. 525—526).

⁴⁹ Masaryk T. G. O škole a vzdělání. S. 130.

«Руководство по социологии» (подготовленное в 1880-е годы), «Основы конкретной логики» (ключевым здесь является именно второе слово)⁵⁰. Одна из главных тем этих работ — классификация наук, ориентированная на кодификацию практического знания. Социология в сочетании с психологией завершает систему знания, но в то же время она задает и принцип их устройства, ибо наука, согласно Масарику, это проявление объективно значимого пути человеческого познания, в силу чего «она не может не быть социологически окрашенной»⁵¹. Схему «наука — проект — действие» Масарик осуществлял в ходе своей общественно-политической активности, начиная от депутатства в венском парламенте, организации Чешской народной партии, обоснования права «малых народов» на самостоятельное существование в годы первой мировой войны и — главное — в годы президентства.

Характерно, что в 1885 году Масарик выпустил литографированный курс лекций «Практическая философия на основе социологии», где, в частности, отмечалось: лишь такая философия может побудить к противостоянию неорганизованности и моральной ущербности. Ибо «не только от природных причин умирают люди, но и от своей глупости и склонности ко злу»⁵².

Здесь же Масарик ставит вопрос о необходимости создания принципиально новых отраслей социологического знания, например социологии, выводимой из этнологии на пересечении со многими другими отраслями социологии. Он утверждал, что «социология является главным образом наукой о социальных особенностях человека и общественных сил; она отвечает на вопрос, что удерживает общество в постоянстве развития. Взгляд на социум со стороны статистики и истории — это взгляд на тот же самый объект познания, только с двух разных сторон»⁵³.

В работе «Руководство по социологии» Масарик пишет, что когда он за 20 лет до выхода в свет книги начал заниматься социологией, то редко кто, даже из ученых в Чехии, отличал эту науку от теории социализма, но уже в 1901 году она институционализировалась. А в 20—30-е годы Чехословакия стала подлинной «республикой социологов», в стране насчитывалось, пожалуй, наибольшее во всем мире число специалистов и учреждений этого профиля (6 кафедр в

вузах, готовился проект о введении социологического образования в средних школах) на душу населения.

Масарик в полной мере использовал потенциал *социологического знания* для решения социальных задач самого различного уровня сложности. В связи с этим можно утверждать, что дальнейшая история социологических взглядов Масарика — это и история становления Чехословацкого государства, это одновременно и «своеобразная методология национального возрождения», по слову украинского социолога М. Шаповала⁵⁴. Действительно, в независимой Чехословакии происходили одновременно сплочение национальных сил — и дифференциация общества по стратификационному принципу; сочетание веками конфликтующих национальных начал, в первую очередь чешского и немецкого, — и разделение общественного труда, зачастую по линиям интеграции государственного начала. От разнородной и аморфной этнографической массы к социальному агрегату, сочетающему разнородные структуры, консенсусу в контовском смысле, — таков, согласно Масарику, путь создания Чехословацкого государства.

Прямая опора на социологические знания позволила Масарику осуществлять линию *политического реализма*, которая способствовала интегрированию всех конструктивных сил общества. Для него политическая партия, общественное движение и даже общественное мнение — не объект социального воздействия, а субъект действия. Отсюда — возможность постановки политической пропаганды на основе принципа «честность — лучшая политика». Масарик писал, что из осмысленной на уровне социологии и психологии пропаганды вытекает важное моральное поучение: «Не надо думать, что людей можно привлечь к политической программе лишь и главным образом энергичными заявлениями о ней, а также постоянным подчеркиванием ее пунктов, — наоборот, важно заинтересовать людей все равно чем, часто даже косвенно. Иногда достаточно одной фразы, брошенной при подходящих обстоятельствах... Пропганда должна быть честной. Преувеличения и ложь не помогают... Ошибочно думать, что пропагандист должен хвалить все свое. Это делают обыкновенные коммивояжеры. Разумная и честная политика — разумная и честная пропаганда»⁵⁵.

Создание демократического механизма принятия политических решений обеспечивает сочетаемость социал-демократических и на-

⁵⁰ Masaryk T. G. Základy konkrétní logiky. Praha, 1889.

⁵¹ Ibid. S. 111.

⁵² Masaryk T. G. Praktická filozofie na základě sociologie. Praha, 1885. S. 41.

⁵³ Ibid. S. 96.

⁵⁴ Шаповал М. Масарик як соціолог і філософ // Гарік-Масарик Т. Добірні думки. С. 106.

⁵⁵ Масарик Т. Г. Мировая революция. Прага, 1925. Ч. I. С. 93, 95.

ционально-консервативных партий, баланс интересов различных ведомств, соотношенность социальных сил с разным уровнем дохода и т. д.

Но для осуществления такой политики, утверждает Масарик, нужно непрестанное повышение «уровня всеобщей политической образованности и сознательности»⁵⁶.

Для него социальная жизнь — это «сплошная» этика и в той же мере «сплошная» политика, которые находятся в состоянии комплементарности, то есть дополнительности. Современный социолог, вовлеченный в политику, или же политик, занимающийся социологией, не может не признать значения такой дополнительности.

Эти и многие другие проблемы внешне- и внутриполитической жизни, поставленные и во «Всемирной революции», и в немногочисленных, но весомых трудах после 1925 года, а главное — взвешенная линия политических решений Масарика указывают на новый уровень понимания задач социально-экономического развития страны, находившейся в весьма сложных условиях (разнородный этнический состав и культурные традиции, постоянное давление со стороны супердержав и т. п.).

Именно в этом плане можно определить Масарика как конструктивного социального мыслителя, уроки политической деятельности которого, будь то достижения или ошибки, не потеряли своей актуальности даже к началу XXI века. Не только «философ на троне», как его часто именовали, но и социолог в президентском кресле, выдвигающий и воплощающий в политической деятельности проекты устройства и развития общества, — таков Масарик как политик, опередивший свое время, как действительно реалистичный социальный мыслитель и демократ, не только регулирующий, но и конструирующий социальные связи нового типа на демократической основе.

Конечно, можно назвать некоторые проекты президента Чехословакии, как это иногда делается, утопичными, старомодными, наивно-просветительскими в духе XVIII века (к примеру, усиленное финансирование и политическая поддержка воспитательно-образовательной программы, осуществляемой Масариком в его почти двадцатилетнее президентство). Современный российский опыт стратегических реформ, оставляющих «на потом» принцип опережающего финансирования начального, среднего и высшего образования, вопросы культуры и воспитания, уже сейчас наглядно показывает, с какими все возрастающими трудностями приходится сталкиваться

государству в достижении поставленной им цели. Этот негативный опыт красноречиво выявляет ничем не компенсируемое, подлинное значение просветительской в кавычках и без кавычек программы Масарика.

Социологическую позицию ученого и политика Масарика нельзя адекватно представить, не упомянув о существовании в чешской политической мысли двух традиций, противостоящих гоббсовско-гегелевской абсолютизации государства, — это теория гуманистического (демократического) государства (Масарик, Э. Бенеш) и теория гражданского общества (Я. Паточка, В. Гавел).

Задачи государства, по Масарику, определены Великой французской революцией: Свобода — Равенство — Братство. Демократия, призванная осуществить эти принципы, — гуманистическая идея, она представляет собой идеал единой организации всего человечества, поскольку в ней признаются и реализуются не только права человека и гражданина, но и права всех наций, в том числе малых. Глобальное утверждение этих принципов и есть актуализация идеи прогресса. Масарик отвергает немецкий идеал государственности. Он определяет идею прусского королевства как аристократический, монархический и теократический режим, в котором церковь находится в подчинении у государства. Прусский цезаризм проникает в Германию, и та, наследуя заветы средневековой Священной империи, подчиняет себе Австрию. Возникшая пангерманская империя ставит себе целью подчинение Старого Света и колонизацию Азии и Африки (ось «Берлин—Багдад»). Рассматривая философию Гегеля и его деление народов на исторические и неисторические как синтез немецкого и прусского духа, Масарик возлагает ответственность за эту вредоносную направленность на... Канта, ибо именно с него немецкое мышление встало на ложный путь субъективизма и абсолютизма, ложный потому, что пангерманизм — это построение вавилонской башни⁵⁷. Вот почему историческое развитие призывает Чехословакию стать республикой и демократией, подлинной демократией, то есть такой, которая не правит, а управляет, не нивелирует индивидуальность, а требует ее свободного проявления.

* * *

24 мая 1934 года Масарик был избран президентом Чехословакии в четвертый раз, причем наибольшим числом парламентариев (в 1920 году их было 284, в 1927 — 274, а в 1934 — 327). 9 июля 1934 го-

⁵⁶ Масарик Т. Г. *Мировая революция*. Прага, 1926. Ч. II. С. 202.

⁵⁷ Там же. С. 414—416.

да были установлены дипломатические отношения между Чехословакией и СССР. «Россию и Европу» надо было перечитывать по-новому...

Масарик начал дорабатывать третью книгу «России и Европы», работа над которой была прервана войной 1914 года. Книга, таким образом, имела свою политическую историю — и она пересекалась во многих ключевых точках с большой Историей...

Умер Масарик 14 сентября 1937 года в президентской резиденции в Ланах. Его похороны состоялись в Праге и вылились в массовое прощание. Погребен Масарик рядом с могилой жены в Ланах, гроб был провезен на лафете: Президент оставался воином. А также ученым и учителем — в его могилу была брошена горсть земли с могилы Яна Амоса Коменского.

Судьба крупных политических деятелей и одновременно оригинальных мыслителей в XX веке поистине трагична. Назовем три имени создателей новых государств в XX веке: Ленин, Ганди и Масарик. Первый, по многим свидетельствам, осознал, что напрасно верил в созидательную силу насилия и, в полной мере познав собственное бессилие, умер; второй, напротив, верил в союз мысли и ненасилия и погиб от руки убийцы; третий верил в демократию, в просветленный, критический человеческий разум и, казалось бы, осуществил «божий порядок» — демократию на своей родной земле, но его создание не пережило его ухода и было трижды разрушено — в 1938, 1948 и 1993 годах. И в этом трагедия Томаша Гаррига Масарика. Соответственно наследие Масарика трижды в его собственном государстве подвергалось остракизму. Уничтожались его памятники, изымались из книжных магазинов и публичных библиотек его книги. Первый раз — после сентября 1938 года, в период так называемой второй республики, во время гитлеровской оккупации Чехии и Моравии и существования профашистского Словацкого государства. Второй раз — после коммунистического переворота 1948 года и, наконец, третий — после августа 1968 года.

В Чехословакии в 1988 году было создано Общество Масарика, в 1990-м вновь открыт Институт Масарика (сама история его тоже крайне сложна: был открыт в 1932 году, закрыт нацистами, вновь открыт в 1945 и закрыт в 1954 году; планировалось его открытие и в 1968 году); в Чехии имя Масарика возвращено Брненскому университету, в Словакии открыт университет его имени. Ныне ежегодно выходят книги о Масарике (включая периодический «Масариков сборник»). В России наконец выходит адресованный не только нашим дедам и отцам, но и нынешнему поколению россиян труд «Россия и Европа».

Масарик как политик и ученый неоднократно проигрывал тактические бои строптивой действительности, которая или не спешила оправдывать его прогнозы и осуществлять цели, или извращала достигнутые результаты. Но в стратегическом смысле, в долгосрочной перспективе наивный реализм и гуманизм старого рационалиста-демократа всегда в конечном счете выигрывал и продолжает выигрывать, поскольку лучшее и высокое в человечестве, во что непоколебимо верил Масарик, — решающий и неустрашимый фактор истории, и на том земля стоит.

8. Главная книга Т. Г. Масарика «Россия и Европа»

Как ученый своей узкой специальностью Масарик считал философию истории. Поэтому обращение к целостному рассмотрению истории России и ее духовного развития преследовало цель не только понять загадочную русскую душу, но и выявить тенденции последующей судьбы России и ее влияние на Европу. История написания книги, только сейчас дошедшей до русскоязычного читателя, сама по себе заслуживает обширного исследования. Известно, что заказал ее Масарику немецкий издатель. Крупный славист Сетон-Уотсон заметил, что она была одной из настоящих книг специалистов генерального штаба германской армии. Сам Сетон-Уотсон приложил немало усилий, чтобы она появилась и на английском языке в 1919 году, — вряд ли можно сомневаться в том, что и у специалистов по «загадочной России» она тоже находилась на столе (в том же году впервые вышел и ее чешский перевод). Мнение же русских читателей отличалось некоторым скептицизмом. По свидетельству С. Л. Франка, ее не принял П. Б. Струве, который считал, что, «даже выпустив книгу по истории России, Масарик, по сути, ничего не понял в наших духовных и социальных проблемах»⁵⁸. Надо заметить, что вряд ли кто-нибудь может претендовать на монополию в понимании этих вопросов, тем более сам Масарик. Он-то рассчитывал поначалу найти ключ в творчестве Достоевского, но, погрузившись в весь материал русской общественной мысли, понял невозможность однозначного ответа.

Вопрос о направлении развития обширной аграрной страны возник задолго до того, как была написана «Россия и Европа». После великой реформы, сдвинувшей великую страну с мели, от него

⁵⁸ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 229.

нельзя было уйти. Дискуссии шли в основном о судьбе общины = «мира» — основной производственной ячейки аграрного сектора России. Выявились два возможных пути: капитализм, аналогичный западному, с его уничтожением общины, расслоением и пролетаризацией значительной части крестьян, и крестьянский социализм на основе общины. Первый путь «устраивал» набиравших силу в социалистическом движении марксистов, поскольку прямым вел к коммунистической революции. В теоретические разборки был вовлечен К. Маркс, которого открыли для России народники. В октябре 1877 года в журнале «Отечественные записки» появилась статья Н. К. Михайловского «Карл Маркс под судом Ю. Жуковского», что и побудило Маркса взяться за перо и написать письмо в журнал. Хотя письмо так и не было отправлено, оно было опубликовано в 1886 году в нелегальной печати. В нем Маркс признает, что, сохранив общину, Россия получает шанс на некапиталистический путь развития, но высказывает сомнение в том, что ей удастся его использовать, поскольку благоприятный момент уже, кажется, упущен. История, как всегда, оказалась весьма своенравной и поступила по-своему. Россия встала на капиталистический путь развития, но община уцелела. Она пережила своего реформатора П. Столыпина. В этом же письме Маркс отказывается от интерпретации «Капитала» как общей историко-философской теории, наивысшая добродетель которой состоит в ее надысторичности. Такое признание оставляло за Россией выбор собственного пути. Через несколько лет в четырех набросках также не отправленного письма к В. Засулич Маркс высказал примерно те же взгляды на вопрос о судьбе русской сельской общины.

В конце XIX столетия Масарик предпринимает масштабное исследование марксистской доктрины и в книге «Философские и социологические основания марксизма» критикует марксистское понимание происхождения общины и вообще отрицает существование первобытного коммунизма, как и возможность коммунистического завершения истории человечества. Имея в виду не только попытки использования основателями марксизма феномена общины в узкодоктринерских целях, что позволило бы при любом повороте судьбы общины в России остаться «при деле», Масарик обвиняет современный марксизм в том, что ему свойственны все недостатки политиканства. При всем том он в начале нового столетия не мог себе представить, что Россия превратится в опытный полигон марксистской теории социалистической революции. Он еще считал возможным и необходимым проведение в России всесторонней, не только политической, но и культурной и экономической, работы для

достижения высшей цели — демократизма, который должен стать всеобщим мировоззрением. И в этом его убеждало близкое знакомство с представителями демократического движения России, в первую очередь с крупным ученым и политическим деятелем П. В. Милюковым. Кроме того, сам Масарик был убежден, что политика такого демократизма была бы политикой всей жизни, всего мира — «политикой *sub specie aeternitatis*»⁵⁹. На следующий год после публикации книги Масарика, в эмигрантском журнале «Заря» (№ 1) появляется рецензия Г. В. Плеханова «О книге Масарика». В ней Плеханов признал несостоятельными нападки на материалистическую диалектику, оправдывающую «крупные перевороты». Тут, согласно рецензенту, налицо прискорбное незнание с гегелевской философией, но главным виновником является девиз чешского профессора: *Reformation! Nicht Revolution* (Реформация — да. Революция — нет!). Тут же рецензент приводит любопытные строки из § 146 немецкого издания, изъятые цензурой: Без действительной реформы нашего мышления и наших нравов мы посредством революции прогоним чёрта лишь затем, чтобы заменить его Вельзевулом⁶⁰. Впоследствии сам Георгий Валентинович также предсказывал возможную подмену чёрта, только не Вельзевулом, а кучкой честолюбцев, взявших власть на волне преждевременной революции, — пророчество не столь красочное, но также сбывшееся, впрочем, только отчасти, поскольку кучка вскоре сократилась до одного Вельзевула.

Ситуация в России резко изменилась во время первой русской революции 1905 года, которая разразилась после поражения в бесславной войне с Японией и расстрела Николаем Кровавым мирной демонстрации в январе 1905 года и явилась штормовым предупреждением о невиданных потрясениях. Но в 1907 году Масарик, приступая к написанию книги «Россия и Европа», уже мог опереться и на положительные результаты революции 1905—1907 годов. Она оказала известное влияние на законодательство некоторых стран Запада, в частности на Австро-Венгрию. В самой России появились первые демократические институты, в частности Государственная дума, и были объявлены гражданские свободы.

Но эти подвижки подтверждали основную идею Масарика, не-исправимого просветителя-рационалиста, — идею прогресса как перехода от теократии к демократии. Этому вопросу он посвящает

⁵⁹ Масарик Т. Г. Философские и социологические основания марксизма. Этюды по социальному вопросу. С. 529.

⁶⁰ Плеханов Г. В. О книге Масарика // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. М., 1958. Т. 2. С. 669—679.

25-ю главу второго тома «России и Европы». Демократия противостоит политическому и церковному аристократизму. Она хочет ликвидировать принцип политического и социального господства, основанного на подчинении. Отрицая господство неработающих над работающими, демократия требует, чтобы трудились все и каждый в отдельности. В основании демократии лежит разделение и организация труда. Демократическая организация общества, в сущности, стремится стать федерацией общественных организаций.

Демократия принципиально противопоставляет науку и философию теологии и схоластике. Наука имеет своим предметом человека и создана для человека: не Бог, а человек становится для нее мерилом всех вещей.

Знание — точнее, критическое знание — демократично; аристократизм возникает из мистического понимания мира и жизни. Критицизм Канта имеет великое практическое значение, поскольку подрубает самые корни склоняющейся перед мифом аристократии.

Поэтому критика, критицизм являются предпосылками не только знания, но также демократического равенства и свободы. Не лишено значения, указывает далее Масарик, что идея прогресса и равенства провозглашалась и была повсеместно принята одновременно с требованиями демократизма. Демократизм — это стремление к новой жизни.

Демократия не противоречит религии, но религии новой, нецерковному христианству. Такое отношение определяется этической основой демократии. Социальные и политические устремления вытекают из ее этики, этики равенства и ответственности.

Суммируя, Масарик указывает, что антитеза аристократизма — демократизм — заключает в себе принципиально различное решение проблемы авторитета: аристократическое неравенство является признанием и осуществлением принципа авторитета императора или церкви, авторитета абсолютного; демократия также ссылается на авторитеты: народ, человечество, массы, цивилизацию, культуру, историю, развитие и т. д. Но критически мыслящий человек может признать только так называемый внутренний авторитет, авторитет этический. Суверенитет народа нельзя истолковывать в духе абсолютистского авторитета монарха. Демократическая всеобщность несводима к арифметике, к авторитету вселенского большинства. Здесь ставится проблема прав демократического меньшинства, их соблюдение — оселок, на котором проверяется подлинность демократического режима.

Обращаясь к ситуации с демократизмом в России, Масарик констатирует, что демократия в этой стране еще пребывает в пленках.

Он отвергает убеждение, что русские и славяне вообще демократичны по самой своей природе; но это мнимый демократизм — демократизм лишь негативный, а не позитивный⁶¹, осуществляемый в демократиях Нового времени, который сознательно является антиподом теократической аристократии. Русская теократия зиждется на православии, заимствованном из Византии. В России не было Реформации, посредством которой начались новое антитеократическое развитие человечества, ренессанс, наука и философия. Напротив, граф Уваров провозгласил национально-русским наряду с православием и самодержавие, славянофилы попытались историко-философски обосновать теократическую практику графа. Но критический анализ понятий и фактов позволяет трактовать самодержавие исключительно как цезарепапизм, что лишает его оригинальности; автократия, когда церковь авторитетом религии санкционировала монархический абсолютизм, имела место и в Византии и на Западе.

Начиная с Петра I, философия, особенно европейская, революционизировала человеческий дух и в России. Затхлый режим Николая I сделал философскую революцию радикальной, реализм (материализм) и нигилизм провозглашались как позитивистское отречение от теократизма и его мифической и мистической теологии. Масарик подробнейшим образом изучает взгляды Белинского, Герцена, революционных демократов: Чернышевского, Добролюбова и Писарева и многому учится у них. Но, указывает Масарик, философскому позитивизму Герцена, антитеологизму Бакунина, материализму Чернышевского не хватало критицизма в отношении к собственным позитивным доктринам. Блестящий публицист Д. И. Писарев (недаром Масарик взял псевдоним Фома Осипович Писаревский) заражен нигилизмом. Как выяснилось, и последующее поколение социалистов всех цветов радуги также несло в себе эмбрионы нигилизма. По теоретическим взглядам Масарику ближе представители субъективной социологии, но у них не было качеств политических лидеров. Все они — оппоненты Достоевского, и все они, как и представители русской философии, не преодолели миф.

Революционеры, начиная с Герцена, стремились не столько к демократическому равенству, сколько к свободе. Этот дефицит демократичности Масарик находит и в «Вехах».

Автора «России и Европы» тревожило и то, что после засилья позитивизма в русской мысли начинается религиозный ренессанс, знаменуя собой возврат к мифологической теократической идеологии, отличающейся от прежней большей рафинированностью, но

⁶¹ См.: Масарик Т. Г. Россия и Европа. СПб., 2000. § 18.

также уводящей от магистрального пути мировой истории и ее цели — универсальной Демократии.

Но и русским либералам всегда не хватало смелости решительно освободиться от теократии. Они даже пытались ужиться с ней. В отличие от социал-демократов и социалистов-революционеров, требовавших отделения церкви от государства, они довольствовались программным требованием свободы совести. К этому замечанию Масарика можно добавить также отсутствие в программе либералов требования частной собственности на землю. Итоговый диагноз Масарика был точен и ясен. Русские очень революционны, но значительно менее демократичны. К чему это привело — известно.

Исторически демократия возникает из теократии, но является ее отрицанием и отрицанием анархии, поскольку преодолевает и абсолютизм, и революцию. Видя именно в глобальном переходе человечества к демократическим формам общественной жизни и мышления общечеловеческий прогресс, Масарик отдавал себе отчет в возможных извращениях демократии. Но в том, что в идеале не может быть лучшей формы общежительного устройства, он согласен с Черчиллем: у демократии множество недостатков, но лучшего политического устройства человечество еще не придумало.

Теория демократии, которая вырастает из британской бентамиллевской традиции философского радикализма, неоднократно критиковалась Масариком за бескрылый утилитаризм, который превращает политику в преобразенную форму частного интереса.

Социологический подход к истории духовной культуры, демонстрируемый в фундаментальной «России и Европе», работает на историческую концепцию российской истории и перспективу будущего России. Он исключает эстетические оценки творчества великих писателей земли русской, трактуя их в качестве полномочных социальных представителей русской души, а не как художников слова. Такой подход рационализировал эволюцию духовной жизни, но обедняет характеристику русского менталитета. В § 38 1 тома «России и Европы» автор, во многом соглашаясь с Э. Радловым, когда-то открывшим ему Достоевского, отмечает, что излюбленной областью русской философии является этика, причем не только ее теория, но и практическое применение. Этика последовательно ведет к политике, но на деле идет далее — к проблеме обоснования социализма, который с начала нового века виделся как историческая альтернатива самодержавию и капитализму. Как возможна эта метаморфоза общества, «через реформирование существующей государственной организации или через революцию?»⁶². Но недаром эпоха

на стыке двух веков зовется религиозным ренессансом. Проблема этики приводит в конце концов к религиозной проблеме. Так, русская философия естественно и последовательно становится философией религии, а это мистицизм, который особенно свойственен русской религиозности.

Существует помимо академической другая форма философствования — русская литература и литературная критика. Она заменяет гносеологический критицизм. Здесь мы находим интенсивный разбор этических, социально-политических и религиозных проблем, и в этом анализе можно увидеть соединение философии истории и философии религии, что согласуется с характером русской философии.

Извлечение философско-социологического контекста из художественных и публицистических произведений — это новый этап более углубленного знакомства с русской культурой после эмоционального потрясения творчеством Достоевского. Изучение Достоевского умом, а не сердцем привело Масарика к совсем другому результату: к признанию писателя атеистом, который «хотел быть православным и стремился изолгаться до правды»⁶³. Характеризуя «искусственное православие» Достоевского, автор «России и Европы» признался, что «ощущал нечто, похожее на иезуитство». Впоследствии он называл политику большевизма иезуитской, проводя тем самым параллель между жизненной линией писателя и политикой партии атеистов, пришедших к власти.

Но что же позволило Масарику, хотя и по-новому, достаточно субъективно, оценить творчество русских писателей, публицистов и философов? С каких философских, метафизических позиций и установок сформулированы критерии оценок Т. Г. Масарика, понимаемые им как научные, в труде, посвященном анализу духовного наследия России? Эту фундаментальную, пусть и не часто декларируемую методичку книги, пожалуй, труднее выявить, чем общественно-политические взгляды автора, поскольку его философские архетипы симпатий и антипатий систематически не артикулированы, хотя и угадываются в текстах трех томов «России и Европы»⁶⁴ и в особенности в «Беседах с Т. Г. Масариком» К. Чапека, с учетом, конечно, того, что это беседы с «поздним» Масариком.

Университетское образование Масарик получил в Вене (1872—1876) и Лейпциге (1877—1878). Наибольшее влияние на него оказал венский профессор Франц Brentano. От него Масарик воспринял

⁶² См.: Масарик Т. Г. Россия и Европа. СПб., 2000. С. 193.

⁶³ Чапек К. Беседы с Т. Г. Масариком. С. 77—78.

⁶⁴ Особенно важны тут гл. 7 первого и гл. 25 второго тома.

критическое отношение к ставшему в Австрии почти официальным философским направлением гербартизму⁶⁵ и Канту. В Лейпциге Масарик познакомился и подружился с Эдмундом Гуссерлем. Отталкиваясь от Платона и Декарта, Гуссерль пришел к «абсолютному субъективизму», который, однако, в духе Канта корректировал противопоставлением объективного трансцендентного мира и общечеловеческого сознания априорной логики. Кризис философии он связывал с торжеством сенсуализма, психологизма, естественно-научного материализма. Масарик же считал психологию фундаментом социологии, а теоретическую философию (метафизику) трактовал как обобщение достижений эмпирических наук.

Сам Масарик называл себя индивидуалистом и демократом и в жизни, и в метафизике. Несомненно, его взгляд на историю философии не был гегельянским, это история философов, каждый из которых был личностью, «самостоятельной и самоправной». Если говорить о персоналиях, то Масарик признавался, что вырос из Платона: «Я — платоник, пока в космосе ищу идеи, пока в том, что проходит, ищу то, что длится и что вечно»⁶⁶. От Платона он взял убеждение в существовании общезначимой истины, умопостигаемого знания. Масарик-демократ закрывает глаза на аристократическую враждебность Платона к демократии и утопические попытки осуществить идеал государства на земле.

Он увлекался Паскалем, «пробивался» через скепсис Юма и субъективизм Канта. Считая себя специалистом по философии истории, Масарик особую важность придавал гносеологическим проблемам, выделяя скептицизм Юма и критицизм Канта. Эти два философа были близки просветителю и демократу Масарику, особенно Юм своей критикой антропоморфизма христианской религии. Но любая религия мифологизирует сознание, и потому Масарик еще более ценит вклад, который вносит в дело демифологизации сознания критицизм Канта, что позволяет утвердить подлинную научность философии. Но, признавая критицизм главным философским достижением Канта, Масарик не приемлет его учения об априорных формах чувственности и рассудка и о пресловутых «вещах в себе» как уступки субъективизму и идеализму. «Кант и немецкие идеалисты повергли сверхчеловека и создали сверхтворца», «то, что мы считаем “внешним” миром, реальностью — это плод нашей “субъективности”»⁶⁷. Как подлинный рационалист и поклонник ес-

тественных наук, Масарик был убежден в том, что философия (а значит, и метафизика) должна быть научной, поскольку она не смеет никогда ни в чем расходиться с научным познанием, лишь обобщая его результаты. Такая позиция была выработана Масариком уже в начале его научной и преподавательской деятельности и более не менялась, несмотря на революционные коррективы в картине мира в начале XX века.

Свои лекции в Праге он начал с критики скептицизма Юма. Позже он скажет: «Человек, решившийся действовать практически, действовать со всей ответственностью, не может быть субъективистом. Я признаю реальный мир. Вещи существуют помимо нас; вещи, которые мы пытаемся познать, приблизительно таковы, какими они являются *нашему* опыту»⁶⁸. Масарик не замечает, как быстро и некритически переходит от «я» к «мы», «нас», «нашему», хотя допущение такого перехода несовместимо с запретом, наложенным самим же Масариком на аналогичное допущение априорных форм чувственности и рассудка Канта.

В ранней работе Масарик поставил вопрос: кого лучше выбрать за образец в жизни: скептика Юма или пламенно верующего Паскаля. Если бы это вопрос встал передо мною, говорил он, то иной раз я выбрал бы Юма, а в другой раз Паскаля, ибо жизнь иногда разжигает душу, а иногда надо удовлетвориться каждодневным человеческим бытием и этим довольствоваться. Тут, как видим, практика оказывает влияние на выбор философской парадигмы, которая, в свою очередь, будет формировать жизненную позицию в данных обстоятельствах. Это наблюдение также льет воду на мельницу юмовского скептицизма.

Как уже говорилось, первая пражская лекция профессора Масарика была посвящена Юму, и в ней было отмечено, что, при всем скепсисе, Юм признавал нравственные обязательства на основе симпатии. Это представлялось молодому профессору особенно важным, поскольку нравственное учение шло от скептика. Однако надо заметить, что или сущность скептицизма Юма была понята им неадекватно, или Масарик полагал, что этическая теория Юма не связана с его скептической гносеологией, как считал значительно позже Б. Рассел в своей «Истории западной философии». Между тем, по Юму, все содержание нашего духа субъективно, будь то впечатления внешних чувств или оценки добра и зла моральным чувством, так что мы и в гносеологии, и в этике имеем дело с феноменологией.

⁶⁵ Основатель — И. Ф. Гербарт (1776—1841), немецкий философ, психолог.

⁶⁶ Чанек К. Беседы с Т. Г. Масариком. С. 177.

⁶⁷ Там же. С. 159.

⁶⁸ Там же. С. 160.

Свой анализ скепсиса Юма Масарик сосредоточил на проблеме причинности, понятие причинности он считал эмпирическим. Вообще, все наше познание, кроме математических наук, происходит из опыта, и потому оно неточно, недостоверно, метафизические и теологические взгляды на Бога и сверхчувственный мир необоснованны, поскольку покидают пределы опыта. Такая трактовка не совсем точна. Объективировать эти понятия нельзя, поскольку они — плод нашего внутреннего опыта, операций ума над нашими впечатлениями и идеями. Для Юма, продолжает Масарик, все природоведение основано на слепом понятии причинности, оно не оправдано логически, покоится лишь на привычке, психологическом, а не логическом соединении причин и следствий⁶⁹. Это «поздний» Масарик. Но тут он мало чем отличается от «раннего». Это видно из письма к Э. Гуссерлю 1878 года, где изложена основная мысль лекции «Скепсис Юма и теория вероятностей», прочитанной 16 октября 1882 года. «Все человеческое знание зиждется на опыте, современная наука, а с ней и философия (эмпиризм) опирается на эмпирию. Индукция — главное средство и главный источник опытных наук. Математика дедуктивна, основные ее аксиомы носят аналитический характер. <...> Математика *достоверна*, она предоставляет нам неопровержимые, вечные истины, является образцом и идеалом достоверности. А что дает нам опыт? *Очевидность, субъективное убеждение*, которое нельзя отождествлять с достоверностью. На основе опыта мы переносим суждение с прошлого на будущее, при подобных обстоятельствах ожидаем подобного... Следовательно, вся область индуктивной науки, если Юм прав, является конгломератом случайно упорядоченного опыта, лишенного какой бы то ни было гарантии». Выход из этого тупикового положения Масарик нашел для себя в статистике. Любая индукция гарантирована математическими законами теории вероятностей... «Тем самым я преодолел скепсис, обеспечил истинность эмпирии и строю уже на солидном фундаменте. Таков набросок моего философствования»⁷⁰. Увы, статистика не превращает индуктивные выводы во всеобщие и необходимые истины. Привычка у всех своя, и статистика прошлых событий не делает будущее системы, и тем более ее элементов, определенным. Однако по-своему воспринятый скепсис Юма сыграл очень важную роль в становлении мировоззрения Масарика: он скорректировал в нем платоника. То же самое Масарик сказал о ма-

⁶⁹ Чанек К. Беседы с Т. Г. Масариком. С. 167.

⁷⁰ Цит. по книге: *Opat J. Filozof a politik T. G. Masaryk. 1882—1893. Praha, 1990. S. 39—40.*

териализме Маркса⁷¹. Но для Масарика юмовского скепсиса, как он его понимал, было слишком много, поскольку «скепсис погружает нас в бесконечные сомнения», и тут он обретает искомое дополнение в критицизме Канта. Критицизм помог ему преодолеть субъективизм автора «Критики чистого разума». Ведь, по мнению Масарика, пресловутый априоризм отомстил автору «Критики чистого разума». Сам Кант признается, что он «должен был упразднить (*aufheben*)» знание, чтобы освободить место вере⁷². Все это ведет к фетишизму. Сам Масарик известное высказывание Канта из предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума» переиначивает по-своему: «Наука опровергает веру, желая заменить ее знанием». Как бы то ни было, опрометчивое различие Кантом «вещей в себе» и явлений привело его к утверждению, что категории и априорные формы опыта имеют силу только для явлений. Но если каузальный закон неприменим к «вещам в себе», а действителен только для явлений, то как «вещь в себе» может влиять на субъект, дать о себе знать? Масарик, видимо, считает человеческую субъективность прозрачной, то есть таким моментом познания, которым можно пренебречь. Кант на это не решился, и потому Масарик воспринимает его как представителя переходного времени, перехода от мифологического откровения к критическому научному эмпиризму. Это очень важный момент в оценке мирового философского процесса как прогрессирующей эволюции разума. Масарик говорил о Канте, что он сидел между двумя стульями — между теологическим и философским, и именно этой своей половинчатостью достиг огромного влияния на умы. Крайнего и бессмысленного субъективизма — солипсизма — он избежал благодаря метафизическому трюку с «вещью в себе». Масарик не одинок в нападках на догматически введенные «вещи в себе». Хотя ведь можно предположить, что Кант имеет в виду тот факт, что они являются, то есть представлены, не сами по себе, а в человеческом восприятии, и вопрос о том, являет-

⁷¹ См.: Чанек К. Беседы с Т. Г. Масариком. С. 168. Ср.: «Исторический материализм, или, вернее сказать, более верная оценка значения экономических отношений для жизни и развития общества и меньшая оценка значений идеологических факторов, в настоящее время составляет обеспеченное достояние социологии, истории и политики» (Масарик Т. Г. Философские и социологические основания марксизма. Этюды по социальному вопросу. С. 152).

⁷² Чанек К. Беседы с Т. Г. Масариком. С. 168. Перевод глагола «*aufheben*» — крепкий орешек для кантоведов многих стран. Русские версии трактуют его как устранение, отрицание, уничтожение. См. ниже раздел «Суждения о Масарике в современной Чехии».

ся ли при этом их сущность, опять-таки решать человеку, который будет трактовать его то позитивно, как Гегель и гегельянцы, то негативно, как Милль, Спенсер и сам Кант.

К крайнему субъективизму пришли преемники Канта и немецкая философия вообще. «Половинчатость» Канта Фихте преодолел «абсолютным идеализмом», то бишь солипсизмом. Шеллинг прямо и недвусмысленно возвращается к мифу. Шопенгауэр сотворил из мира дело нашей воли и представления. Против идеализма «абсолютного» Гегель поставил свой идеализм «объективный» — опять-таки еще одна игра слов; абсолютный субъект переименован в «объективный дух» — что в лоб, что по лбу, черт — он же дьявол⁷³.

Как мы видим, влияние на умы может быть двояким: и позитивным и негативным. Из всех этих высказываний видно, что Троцкий ошибся в своей рецензии на книгу «Россия и Европа», приклеив к Масарику убийственный для марксиста ярлык «кантианца», в глазах которого развитие человечества распадается на два периода: до Канта и после Канта. Первый период — подготовительный этап. Второй период — зрелости — период обязательных теоретико-познавательных и моральных норм⁷⁴.

За масариковской критикой немецкой классической философии скрывается не только убежденность в победе нормального и практического разума, но и в непреложности конечной цели всемирной истории. Движение по этому пути обеспечивается универсальным божественным детерминизмом, его всеобщность и лежит в основе гармонической системы Масарика. «Целесообразность мира, жизни, исторического действия, нашего познания и нравственного усилия»⁷⁵ приводят его к признанию Творца и Вершителя всего, сущности бесконечно духовной и совершенной. Масарик называет это теизмом и принимает его через опыт и разум, то есть воспроизводит антитезис третьей антиномии Канта и тезис четвертой. Причем, несмотря на произвольное сочетание и разрешение этих антиномий, Масарик указывает, что роль веры в этом выборе — это проблема религии, «доводы в пользу теизма мне предоставляет разум»⁷⁶. Но отсюда, пожалуй, следует, что суровое изобличение в упразднении

знания Масарик мог бы с полным правом обратиться к себе. Он сам признается своему собеседнику К. Чапеку, что «порядочно растолковать, для чего нужны несовершенство, страдания и тому подобные дела, я не в силах»⁷⁷, и в результате снимает ограничения, наложенные Юмом и Кантом на поиски причин, в частности на первопричину. Так он снова сталкивается со скептицизмом Юма, но теперь уже не как с союзником, а как с противником, ибо Масарик защищает свой «самодельный» теизм. Он в духе естественной религии объявляет себя сотрудником Провидения. «Я верю, должен верить в Провидение, которое управляет развитием мира и человечества и любого из нас»⁷⁸. Этим самым он присоединяется к идее «отца» деизма Э. Герберта (1583—1648) о гармонии универсального и индивидуального Провидения. Масарик продолжает: «Если только я признаю Бога-творца и Управителя, я должен видеть во всем, что существует, некий порядок, план, разумное назначение»⁷⁹. Так поклонник естественных наук Масарик покидает строго научную позицию и «спасает» веру в прогресс при помощи веры в Провидение, «упраздняя» не только знание, но и скептицизм и критицизм.

Недостаточная фундированность в философской позиции самого Масарика сразу же сказывается, когда он переходит к проблематике своей главной специальности — философии истории. Замечание известного российского кантоведа В. А. Жучкова о том, что в своем восприятии Канта Масарик не смог избежать влияния некоторых позднейших трактовок и реконструкций его наследия, особенно тех, которые на рубеже веков были предложены в неокантианстве, в частности в так называемом этическом социализме марбургской школы⁸⁰, конкретно иллюстрируется недооценкой значения философско-исторических разработок Канта и поддержкой Масариком тогдашнего «общего места» философских штудий о принципиальном антиисторизме кантовского критицизма.

Итак, по Масарику, общий курс Истории прокладывает путь от теократии к демократии, но применим ли этот постулат к России? Выведение будущего из анализа прошлого, несомненно, более сложное дело, чем, имея ответ на вопрос, «что будет», ретроспективно анализировать духовное развитие России; к примеру, можно взять обзор русской философской мысли в книге Ф. Коплестона

⁷³ Чанек К. Беседы с Т. Г. Масариком. С. 166—167.

⁷⁴ См.: *Trotsky N. Professor Masaryk über Russland // Der Kampf. Sozialdemokratische Monatsschrift. Wien, 1914. Bd 7. Oktober 1913 bis Dezember 1914. S. 519—527 (Троцкий Н. [Л. Д. Троцкий]. Профессор Масарик о России. — Ред.)*.

⁷⁵ Чанек К. Беседы с Т. Г. Масариком. С. 172.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же. С. 173.

⁷⁸ Там же. С. 178.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ См.: *Жучков В. А. Кант и парадоксы истории русской мысли // Т. Г. Масарик и Россия. СПб., 1997. С. 23.*

«Русская философия: От Герцена до Ленина и Бердяева» (1980) или недавно переведенный сборник работ сэра И. Берлина, посвященных русской культуре: «Философия свободы. Россия» (М.: Новое литературное обозрение, 2001), или сравнить старомодно-оптимистическое понимание прогресса у Масарика с подходом в современной отечественной работе Л. И. Новиковой и И. Н. Сиземской «Три модели развития России», где представлены: модель *русского самодержавия*, вполне реализовавшаяся в социальной действительности; модель *социалистической утопии*, попытка реализации которой в СССР авторами, к сожалению, не рассмотрена, а рассмотрены поиски социальной справедливости в русской общественной мысли XIX — начала XX века. И третья модель — модель *русского либерализма* как вероятная, но не реализовавшая себя историческая альтернатива⁸¹.

Приступая к созданию своего труда в первом десятилетии нового века, Т. Г. Масарик, несомненно, находился под впечатлением русско-японской войны и русской революции 1905 года, которая не только предвещала крутые повороты в судьбе России, но и сама уже была таким поворотом. В России в Манифесте от 17 октября 1905 года «Об усовершенствовании государственного порядка» были провозглашены гражданские свободы и учреждена Государственная дума. Между тем, по собственному признанию Масарика в Предисловии к первому тому «России и Европы», он приступил к исследованию этой страны еще до названных событий и опубликовал в «Австрийском обозрении» «<...> статью, в которой проследил внутреннюю связь между революцией и русской литературой»⁸². Ему пришла на ум мысль прояснить природу русской революции через исследование Достоевского.

Еще в 1892 году по случаю выхода в свет на чешском языке собрания сочинений Достоевского Масарик написал рецензию, в которой он называл Достоевского лучшим христианином, великим мыслителем и великим художником, эпиком чувств и мыслей⁸³. Масарик отмечает его целомудрие, отражающее чистоту и естественность русского народа. Писатель отличает эротику от любви и высоко ценит семейные отношения, внимателен к этическим и социаль-

⁸¹ См.: Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Три модели развития России. М., 2000. С. 6.

⁸² См.: Масарик Т. Г. Россия и Европа. СПб., 2000. С. 3.

⁸³ См.: Masaryk T. G. Spisy Fedora Mich. Dostojevského // Čas. 1892. Roč. 6. Č. 6. S. 18—24 (русский перевод: Центральная Европа. 1932. № 8—9. С. 69—82).

ным проблемам. Итог его философии истории Масарик видит в обращении к подлинному христианству, к Евангелию, в «гармонии сердца и мозга», в мирном труде. Здесь Достоевский видит выход из современного кризиса, проявляющегося в распространении идеологии Великого инквизитора, в анархии и бунтарстве, пессимизме, борьбе за власть, в склонности к самоубийству и убийству. Анализируя раннюю статью Масарика, русский литературовед-эмигрант, исследователь творчества Достоевского, Толстого, Пушкина и Гоголя А. Л. Бем (1886—1945) отметил преимущество, которое имеет Масарик и перед русскими, и перед западными критиками. Первым недостает необходимой удаленности от феномена Достоевского для его хладнокровной, взвешенной оценки, вторым же не хватает непосредственного знания русских условий, необходимых для постижения всей глубины проблематики творчества писателя. Кроме того, знание русского языка тоже немаловажный фактор преимущества Масарика, многие критики Достоевского знакомились с его произведениями из «вторых рук». Итак, Масарик был поставлен в исключительно благоприятные условия для понимания «проклятых вопросов», мучивших Достоевского. Острая направленность внимания к религии как социальному феномену, вера и безверие как полюса современного общественного самосознания и невозможность их примирения, этический подход к общественному устройству, психологизм в оценке человеческих побуждений и мотиваций — все это и многое другое делало для Масарика творчество Достоевского близким и родственным⁸⁴.

С годами в отношении Масарика к Достоевскому произошли значительные изменения. Если в 1890-е годы Масарик противопоставлял этический реализм Достоевского и Толстого натурализму Золя и видел в Достоевском союзника в борьбе с романтическим титанизмом, с безверием, питательной почвой суицида, то в начале XX века на первый план выдвигаются социально-философская и политическая концепции Достоевского. Так, смена интенционального метода привела к «внехудожественному подходу к литературному творчеству», по выражению А. Бема.

В годы создания книги «Россия и Европа» (1907—1913) Масарик уже подвергает развернутой критике жизненное и литературное кредо писателя и признает неудачной свою попытку рассматривать творчество Достоевского как квинтэссенцию русского духа: «Когда я стал осуществлять свой замысел, то понял, что невозможно дать

⁸⁴ См.: Бем А. Л. Масарик — критик Достоевского // Центральная Европа. 1932. № 8—9. С. 426.

оценку взглядам Достоевского, не рассмотрев идей его предшественников и последователей, — и притом таким образом, чтобы осветить главные проблемы историко-философской и религиозно-философской мысли России и русской литературы в целом»⁸⁵. Странно, что впоследствии Л. Троцкий в своей рецензии на два тома «России и Европы» утверждал, что Масарик упрямо не отказывается от своего плана. Рецензент фиксирует полный крах концепции, которая «выводит русскую историю из ее “религиозной философии”, а затем воплощает ее в произвольно выбранной личности»⁸⁶. Создается впечатление, что рецензируется не двухтомник, а статья, предшествующая ему.

На деле Масарик с беспрецедентной эрудицией развертывает широкую панораму движения русской общественной мысли, в которой он обнаружил и нигилистические тенденции, и социалистические и демократические идеи, и, при хроническом дефиците критицизма, религиозные искания, свойственные вовсе не одному Достоевскому, причем многое из перечисленного не было наиболее ярко выражено Достоевским. Более того, проводя высказанную в начале обзора исторического пути России мысль о том, что русский путь в Истории не является полностью оригинальным, а в основном повторяет европейское культурное и цивилизационное развитие, Масарик показывает, что сведение Достоевским специфики русской религиозности к народному мистицизму основано на игнорировании факта не меньшего распространения мистицизма на Западе и на Востоке.

На протяжении трех томов Масарик бросает множество упреков Достоевскому и как писателю, и как личности, и как религиозному деятелю, но нигде не отождествляет личности автора «Братьев Карамазовых» (величайший роман мировой литературы, по мнению Масарика) с искомым духом России. Он критикует формулу писателя, считавшего, что европеизация и западничество ведут к нигилизму; отвергается и позитивная программа Достоевского, его русская идея. Масарик не верит в религиозного героя Достоевского — монаха, который спасет Россию. Монах слишком долго заставляет себя ждать.

Масарик считает, что великий романист не понял сути исторического процесса — перехода от теократии к демократии, который осуществляется путем отделения государства и общества от церкви.

Психологически Достоевский был далек от такого понимания, поскольку был соткан из сплошных противоречий. Масарик высказывает гипотезу о тайном неверии писателя, опираясь, возможно, на сопоставление точек зрения Ивана Карамазова и Зосимы. Сам автор «Карамазовых» не был уверен, что Зосима достойно ответил атеисту Ивану. Здесь можно упомянуть и версию А. В. Луначарского, полагавшего, что в глубине души Достоевского тяжело ворочалось заваленное глыбами, но живое социалистическое сознание.

Среди «грехов» писателя значится и аристократизм, что проявляется в ненависти к утилитаризму, буржуазности, материализму и в апологии войны, наконец! Высоко ценя роман «Братья Карамазовы», Масарик, как и многие в конце XIX века, считал «Бесов» тенденциозным памфлетом на народничество⁸⁷. Выявляются расхождения и по национальному вопросу. Излюбленная идея Достоевского о всемирной отзывчивости русской души теперь представляется Масарику проявлением русского шовинизма и имперских амбиций. Масарик болезненно воспринимает попытки возвеличить какой бы то ни было народ. Так, историческую миссию чешской нации он видел в утверждении гуманистического, культурно-просветительского универсализма, но в отличие от Достоевского представлял его осуществление не путем дарования единоспасающей веры другим народам, а как равное участие во всемирной борьбе науки против мифа, за демократию против теократии и абсолютизма.

Выше указывалось, что Троцкий возвел на Масарика напраслину, назвав его кантианцем. Соответственно он толкует масариковское понимание русского вопроса как борьбу неверия против веры. «Для него, как кантианца, содержание мыслительного мира исчерпывается борьбой критики против мифа. Противоположность России и Европы здесь исчезает полностью»⁸⁸. Дело тут не в том, что понятие теократии у Масарика слишком расплывчато: любое государство, основывающееся на религиозном сознании, на мифе, является теократическим. Их нельзя отождествлять потому, что, по мнению рецензента, превращая действительный общественный и государственный строй России в надисторическую теократию, Масарик чудовищно преувеличивает значение мифа и борьбы против него в духовной жизни новой России. А между тем, назидательно указывает Троцкий, «идейный мир XIX века превзошел эту точку

⁸⁵ См.: Масарик Т. Г. Россия и Европа. СПб., 2000. С. 3.

⁸⁶ Trozky N. Professor Masaryk über Russland // Der Kampf. 1914. Bd 7. S. 519—520.

⁸⁷ Единственное упоминание имени Масарика в обширнейшем и весьма содержательном аппарате к Полному собранию сочинений Ф. М. Достоевского (Л., 1972—1990) см.: Т. 12. С. 275.

⁸⁸ Trozky N. Op. cit. S. 522.

зрения, он не только изгнал миф из всех углов, но и научился объяснять как миф, так и его критику, исходя из материальных условий существования и развития коллективного человека»⁸⁹. Марксист забыл об иронии истории, которую часто вспоминал Маркс. Когда марксистская партия неожиданно для себя взяла власть на одной шестой части суши, она немедленно превратила теорию *научного коммунизма* в миф, ничем не хуже «изгнанного из всех углов». Так кто же оказался прав в историческом споре?

9. Отклики на книгу Масарика в Русском Зарубежье

Издание книги Масарика произошло накануне первой мировой войны и практически прошло незаметно и на Западе, и в России. Впрочем, царская администрация после публикации «России и Европы» среагировала быстро — объявила ее автора *persona non grata* и отменила его лекции в Петроградском университете. После того как пароход «Обер-бургомистр Хаген» вывез за границу в 1922 году сливки русской интеллигенции, у нее появилось достаточно времени для ознакомления с массивным трудом Масарика с учетом совсем свежих уроков истории. Мнение русских философов — живых свидетелей, много писавших о судьбах России до и после революции, — представляет большой интерес. Хотелось бы обратить внимание на статьи Б. Яковенко «Масарик и русская мысль» и Н. Лосского «Этическое и религиозное учение Т. Г. Масарика» в «Масариковском сборнике» (1930—1931), посвященные 80-летию юбилею Президента. Так, Яковенко, высоко оценивая эрудицию автора «России и Европы», называя его труд энциклопедией русского мышления, указывает на известную односторонность Масарика, проявившуюся в невнимании к русской научной, академической философии конца XIX — начала XX века. Например, труды М. И. Каринского «Критический обзор последнего периода германской философии» (раздел «Кантова „Критика чистого разума“») или «Обоснование интуитивизма» (1906) Н. О. Лосского, о которых Масарик упоминает лишь в одном из примечаний, более важны, чем беллетристические философствования Ропшина, коим он уделяет достаточно большое внимание. Философское обо-

снование понятия абсолютного творчества Лопатиным имеет большее значение, чем «философски неопределенные и приблизительно сформулированные этическое-религиозные размышления Зосимы»⁹⁰. Эти упреки в чем-то справедливы, но у Масарика были свои резоны. Во-первых, как уже говорилось, еще Э. Радлов в начале 1880-х годов обратил его внимание на особую, неакадемическую, форму философствования русских писателей. Действительно, извлечение философского смысла из художественных образов — вполне рентабельное дело. Во-вторых, невнимание к академической литературе может быть объяснено также тем, что русские философы «серебряного века» усердно воевали с кантовским критицизмом, который мешал их творческой фантазии и лишал авторитета религиозные верования, впитанные с молоком матери; вообще, строгость мышления была чужда русским вольным любомудрам и потому они часто устраивали праздники неповиновения. Между тем Масарик уделил значительное внимание профессионально философствующему Владимиру Соловьеву, самому, пожалуй, влиятельному русскому мыслителю начала XX века, и видел, что дефицит скепсиса и критицизма в его религиозно-философских взглядах унаследован русской философской традицией «серебряного века». Сам Яковенко критиковал «антропократизм» Масарика и его попытку соединить теизм с последовательным критицизмом и стремлением к научности. Надо признать это замечание верным, за исключением определения критицизма как последовательного. Выше было показано, что критицизм Масарика не дотягивал до уровня Канта, он для обоснования прогресса призывал на помощь провиденциализм.

Лосский также упрекает Масарика в том, что тот не завершил работу Канта, создавшего этический формализм, ибо не дополнил его «учением о материальных и одновременно абсолютных ценностях, которые определяют нравственное поведение; точно так же абстрактная этика (этика всеобщих абстрагированных норм поведения) должна быть дополнена этикой конкретной, этикой, определяемой отдельно, индивидуально каждой личностью. Эту задачу нельзя разрешить иначе как на основе гносеологии, которая принимает во внимание многообразие опыта и источников достоверности»⁹¹. Источником достоверности наряду с другими, надо полагать, является интуиция — идеальный лаз на волю из тюремного двора критицизма.

⁹⁰ *Jakovenko B. Masaryk a ruské myšlení // Masarykův sborník V. Vůdce generace I. Praha, 1930—1931. S. 290.*

⁹¹ *Losskij N. Ethické a náboženské učení T. G. Masaryka // Ibid. S. 150—154.*

«Масарик, — признает Лосский, — поставил эту задачу, но теоретически ее не проработал. Зато своей жизнью, своей борьбой за правду дал редкий пример ее практического решения: в важных жизненных вопросах он находил, опираясь на точно определяемые факты и реальные отношения, линию поведения в том направлении, которое ему указывали абсолютные ценности, нравственные и религиозные»⁹².

Интересно сопоставить оценки труда Масарика группой американских славистов, среди которых был известный русский языковед и литературовед Роман Якобсон (1896—1982). Эта группа совместно с дочерьми Т. Г. Масарика Алисой и Ольгой подготовила и опубликовала перевод на английский язык с немецкого рукописи третьего тома «России и Европы». В аннотации к изданию говорится, что автор — выдающийся теоретик и лидер демократии — авторитетно высказывается по ряду вопросов, которые волнуют мир сегодня. Книга удовлетворяет насущную потребность понимания России наших дней. Первые два тома уже стали базисными работами по русской интеллектуальной истории и спустя полвека используются студентами. Отмечается, что с годами взгляды Масарика на Россию и на Достоевского изменились и стали значительно тоньше и квалифицированней.

Издатели указывают, что Масарик — сильнейший, осторожный, не преувеличивающий либерально-рациональный критик того, что иррационально и экстремистски преувеличено в неясных и неопределенных представлениях. Он — четкий критик дурноопределенных и путаных дефиниций.

Книга Масарика оценивается как суммарий масариковских идей о будущем России. Он полемизирует с Достоевским и другими русскими писателями и публицистами относительно нужд России. Он предлагает русскому читателю (народу) путь, которым пренебрегли, и предлагает политическую, культурную и гуманистическую программу будущего России, которая, как он верит, будет востребована.

Роман Якобсон весьма точно определил значение трудов Масарика вообще и относящихся к России и к ее культуре в частности: «...универсальная важность проблемы России и Запада, которую Масарик пророчески чувствовал, будет ведущим вопросом нашего времени»⁹³.

⁹² *Losskij N.* Op. cit. S. 150—154.

⁹³ *Masaryk T. G.* The Spirit of Russia. London, 1967. Vol. 3. P. VIII.

10. Суждения о Масарике в современной Чехии

Карел Чапек видел в Масарике классическое воплощение синтеза и гармонии: «Ему нет надобности примирять антитезы и преодолевать противоречия, поскольку у его понятий они отсутствуют; ему нет надобности отыскивать конечную цельность, поскольку именно из цельности он и исходит: исследуется весь человек со всеми теми особенностями, которые в нем имеются»⁹⁴. Но не следует забывать, что Чапек беседовал с философом, фактически завершившим свое развитие. «Беседы с Т. Г. Масариком» (1928—1935) знакомят нас с жизненным итогом. Гармоничную цельность взглядам Масарика придавала его зрелая личность. Именно она является центром его философии.

В действительности вся его жизнь была попыткой гармонизировать реальность, «примирять антитезы и преодолевать противоречия». И главным для Масарика было противоречие между религией и наукой. В недавно опубликованном русском переводе этой книги как раз тут допущена неточность. В переводе мы читаем: «Наука извращает веру, желая заменить ее знанием»⁹⁵. В оригинале стоит: «Наука опровергает веру, желая заменить ее знанием»⁹⁶. Это более радикальная антитеза, и Масарик прекрасно сознавал ее остроту. Для него речь шла о поисках такой веры, которая не противоречила бы науке, и такой философии, которая защитила бы права религии, основываясь не на откровении, а на убеждении. Эту задачу, в сущности, и ставила перед наукой и религией его докторская диссертация «Самоубийство как массовое социальное явление современной цивилизации. Монография с вводными социологическими и статистическими замечаниями», защищенная 22 марта 1879 года и опубликованная в 1881 году. Духовный кризис, который, начиная с Ренессанса, обусловил «самоубийство как массовое социальное явление современной цивилизации», Масарик объяснял утратой гармоничного равновесия между верой и знанием.

Первый период религиозно-философского развития Масарика принято называть паскалевским⁹⁷. Паскаль, по словам Масарика, был головой протестантом, сердцем католиком. В какой-то мере эту

⁹⁴ *Чапек К.* Беседы с Т. Г. Масариком. С. 260.

⁹⁵ Там же. С. 261.

⁹⁶ *Чапек К.* Spisy XX. Hovory s T. G. Masarykem. Praha, 1990. S. 359.

⁹⁷ *Bednář J.* Vývoj Masarykovy náboženské filozofie // Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica. 1969. N 1. S. 17—64.

характеристику можно отнести и к самому Масарику конца 70-х — первой половины 90-х годов XIX века. Со второй половины 90-х годов Масарик становится противником всех церквей и воспринимает весь мировой процесс как борьбу теократизма с демократизмом, признавая лишь личного Бога и неканонического Христа: «Иисус, не Цезарь, — повторяю — вот смысл нашей истории и демократии»⁹⁸. Тем не менее идея «метафизического синергизма» — сотрудничества человека с Богом — уже с молодости была глубоким внутренним убеждением Масарика, а не пришла к нему в последний, послевоенный, период его жизни, когда она получила лишь более четкое выражение. И, погрузившись в изучение чешской истории, он пытается понять, в чем ее смысл, какова ее перспектива, каков заложенный в нее божественный план. Русскому (И. В. Киреевский) и польскому (Адам Мицкевич) мессианизму он, в сущности, противопоставляет чешский мессианизм (Ян Коллар). Киреевскому была посвящена первая часть «Славянских исследований»⁹⁹. Книга о Мицкевиче, которая должна была стать второй частью «Славянских исследований», так и не была написана, а замысел книги об авторе идеи «славянской взаимности» преобразился в ряд публикаций, посвященных «чешскому вопросу» в связи с «вопросом немецким» и «вопросом русским», ибо «чешский вопрос» был, по убеждению Масарика, вопросом мировым. «Из славянских народов русские обладают гуманистическим идеалом религиозно-социальным, поляки — национально-политическим, а мы, чехи, — культурно-просветительским. У нас проповедниками чистой чело- вечности были Коллар, наряду с ним Шафарик...», — подводил Масарик итог своим размышлениям в книге «Идеалы гуманизма» (1901)¹⁰⁰.

Естественно, что сын онемеченной чешки и словака не мог считать язык главным признаком нации. Отсюда — поиски нравственной основы ее существования, национальной идеи. Масарик нашел такую основу в чешской протестантской традиции, идущей от Яна Гуса и его последователей, и в проповеди гуманизма. Вершинами чешской истории он, как и Франтишек Палацкий, считал XIV—XVI века и период национального возрождения (конец XVIII — первая половина XIX). Эпоха барокко трактовалась им как время пол-

ного национального упадка. С этой концепцией, усвоенной позднее Зденеком Неedly и другими чешскими марксистами, спорил видный чешский историк Йозеф Пекарж и ценители чешского барокко, утверждавшие, что и так называемая «эпоха тьмы», эпоха католической контрреформации и германизации, немало дала чешской духовной и материальной культуре.

Сторонник отделения церкви от государства, Масарик, став президентом, был вынужден отказаться от последовательного проведения этого принципа, но все же не избежал конфликта с католической церковью и Ватиканом. Впрочем, и протестанты упрекали его в посягательстве на фундаментальные основы христианства. Христос для Масарика был не Богочеловеком, а человеком. Еще в начале 1920-х годов протестантский теолог Йозеф Лукк Громадка упрекал Масарика в том, что тот чрезмерно рационализировал религию, поставил в ее центр человека, отошел от догм христианства, прежде всего от учения о благодати Божьей¹⁰¹.

Современное чешское масариковедение нередко возвращается к этим давним спорам. Вновь исследуется отношение Масарика к католицизму и протестантизму¹⁰². Мартин Кучера пишет книгу «Пекарж против Масарика: (Историк и политик)» (1995)¹⁰³.

Ряд авторов привлекла полемика Масарика с преувеличенным историцизмом и даже вообще с историцизмом как таковым. Иржина Попелова-Отагалова еще в 1947 году писала: «Масарик ищет вечное, постоянное в истории, то, что переходит из эпохи в эпоху, поэтому его прежде всего интересует история культуры, история идейных направлений, тогда как историки, руководимые идеей замкнутых в себе эпох, стремятся истолковывать каждый исторический период

¹⁰¹ Šimsa J. Hromádkova kritika Masaryka // Masarykův sborník VII. T. G. M. a naše současnost (1980). Praha, 1992. S. 249—273.

¹⁰² Zvěřina J. Malý hovor katolického teologa o T. G. M // Ibid. S. 241—248; Malý R. T. G. Masaryk a jeho vztah ke katolicismu // T. G. Masaryk a střední Evropa. Brno, 1994. S. 13—18; Šimsa J. Masaryk a moravské evangelictví // Ibid. S. 19—28; Zúmr J. Katolická kritika Masarykových «Základů konkrétní logiky» a jiných prací z této doby // T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropské. II. Praha, 2001. S. 185—190; Trapl M. Masarykovo střetávání s katolickou církví // Ibid. S. 191—197.

¹⁰³ Kučera M. Pekař proti Masarykovi (Historik a politika). Praha, 1995. См. также: Opat J. O. Pekařově kritice T. G. M. Poznámky k metodologii sporů o Masarykovu českou filozofii // Masarykův sborník VIII. Praha, 1993. S. 131—134; Он же. Potíže s Masarykem // T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropské. I. Praha, 2001. S. 55—78.

⁹⁸ Masaryk T. G. Světová revoluce. Praha, 1925. S. 608.

⁹⁹ Masaryk T. G. Slavjanofilistí Ivana Vasil'jeviče Kirějevského. Slovanské studie. Praha, 1889.

¹⁰⁰ Masaryk T. G. Ideály humanitní. Praha, 1901. S. 6; Масарик Т. Г. Философия — социология — политика. С. 420.

из него самого, подчеркивать как раз отличия и отвергать как анахронизм всякую попытку искать в прошлом тенденции, родственные идеалу современности»¹⁰⁴. Эту же особенность мировоззрения Масарика отмечал и Милан Маховец, парадоксально отказывавшийся видеть в его трудах «философию истории». В подтверждение своей мысли Маховец приводил слова Масарика из книги «Наш нынешний кризис»: «Для меня недостаточно показать, как мыслили и жили те и другие, я хочу, чтобы было установлено, как должен жить я, как я должен мыслить, как действовать, иначе все эти констатации не имеют для меня смысла»¹⁰⁵. Масарика будто бы интересовала не «философия истории», а достоверность, аутентичность экзистенциального сознания современников. Но тут Маховец вступает в противоречие с многочисленными утверждениями самого Масарика, который подчеркивал различие исходных позиций истории и «философии истории».

После «бархатной» революции 1989 года, естественно, обрели актуальность геополитические воззрения Масарика, его «европеизм», его отношение к Германии, к России и славянству вообще, его понимание «чехословакизма». Проходят конференции на тему «Масарик и идея европейского единства» (1991), «Т. Г. Масарик и центральная Европа» (1991), «Масариковская идея чехословацкой государственности в свете критики истории» (1992), «Т. Г. Масарик, Россия и Европа» (1997), «Т. Г. Масарик, идея демократии и современное европейство» (2000). Появляются книги со сходными названиями: сборники «Идея Чехословакии и центральная Европа» (1995), «Чехословакизм — составная часть европеизма» (1996), «Чехословакизм — центральноевропеизм — европеизм» (1998), книга Ярослава Опата «Т. Г. Масарик — европеец и гражданин мира» (1999). При этом на основе анализа книги Масарика «Новая Европа» (1918), иных его геополитических высказываний, а также практических действий формулируются две разные концепции. Согласно одной из них, Масарик, собственно, был крестным отцом плана Паневропы. Об этом, в частности, еще в 1943 году писал граф Рихард Коуденгоф-Калерги, автор книги «Паневропа» (1923). Сущность идеи Паневропы заключалась в создании союза демократической Франции и миролюбивой Германии на экономической базе объединения немецкого угля с французскими рудами, паневропейской таможенной унии, единой финансовой системы, паневропей-

ской политической федерации. Одной из политических целей плана была защита от России. Этот план, принятый в Локарно в 1925 году Брианом и Стреземаном и поддержанный тремя международными конгрессами (Вена, 1926 год; Берлин, 1932 год; Базель, 1932 год), начал осуществляться в 1950 году Де Голлем и Аденауэром и привел к возникновению Европейского экономического сообщества. Хотя Масарик в начале 20-х годов отказался стать политическим патроном этой идеи, считая ее преждевременной, в 1933 году он сказал журналистам: «Если бы мне было тридцать пять, я отдал бы всю свою энергию осуществлению идеи Соединенных Штатов Европы»¹⁰⁶. Согласно другой точке зрения, геополитические воззрения Т. Г. Масарика заключались не в подчинении малых европейских стран франко-немецкому «картелю угля и стали», а в создании демократической федерации малых стран в пространстве между Германией и Россией, чему служил и его план Малой Антанты (Чехословакия, Югославия, Румыния). Многие чешские историки подчеркивают, что эта идея была направлена против немецкого плана объединения Европы под эгидой Берлина, изложенного Фридрихом Науманом в книге «Mitteleuropa» (1915). Программа Масарика была открытой, универсальной и включала в Европу и Россию. Она покоилась на идее равновесия и взаимодействия трех зон: европейского Запада, федерализованной центральной Европы (по терминологии И. Самсона — Межудевропы) и европейского Востока¹⁰⁷. Попыткой в какой-то мере осуществить давний план Масарика стало возникновение Вышеградской тройки (Чехословакия, Венгрия, Польша), вскоре, однако, утратившей какое-либо реальное значение. Чешский философ Милослав Беднарж подчеркивал, что масариковская гуманистическо-духовная, основанная на христианских идеалах геополитическая концепция (в том числе идея создания чехословацкой государственности) противостояла австро-венгро-немецкой «материалистическо-либералистской» концепции европейского единства¹⁰⁸.

Широкую дискуссию вызвало различное понимание термина «чехословакизм». Чешский историк и правовед Эва Броклова на конференции в сентябре 1992 года напомнила, что при возникнове-

¹⁰⁴ Popelová J. Tři studie z filosofie dějin // Příspěvek k problematice bytí a dění. Praha, 1947. S. 190—191.

¹⁰⁵ Machovec M. Tomáš G. Masaryk. Praha, 1968. S. 117.

¹⁰⁶ Masaryk T. G. Spisy. Sv. 36. Cesta demokracie IV. Praha, 1997. S. 344.

¹⁰⁷ Samson J. T. G. M. a nová Evropa — Geopolitický portrét T. G. Masaryka // Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin. Praha, 1993. S. 50—55.

¹⁰⁸ Bednár M. Zrod a význam Masarykova pojetí evropské jednoty // Masaryk a myšlenka evropské jednoty. Praha, 1991. S. 67—82.

нии концепции единой чехословацкой нации как нации политической (аналогом могут служить «советский народ» или «американская нация») и единого чехословацкого языка (оба этих термина были закреплены в чехословацкой конституции 1920 года) необходимо было руководствоваться требованием Версальского мирного договора, чтобы в каждом государстве был один «официальный язык»¹⁰⁹. Ярослав Опат подчеркнул, что термин «чехословакизм» вовсе не следует приписывать Масарику: «Масарик о “чехословакизме” никогда не говорил и не писал. Для него чехи и словаки всегда были этнически очень близкими народами... “Чехословакизм” как термин есть исторический продукт в первую очередь противников и врагов масариковского понимания демократии слева и справа»¹¹⁰. Франтишек Каутман утверждал, что у Масарика, собственно, не было иного выбора, кроме как ориентироваться на единую государственно-политическую чехословацкую нацию. Судетские немцы тогда требовали присоединения к Австрии. Новое чешское государство в границах будущего гитлеровского «Протектората Чехия и Моравия» было бы нежизнеспособно. Только под эгидой единой чехословацкой государственно-политической нации можно было объединить в одном государстве чехов, словаков, немцев, венгров и «русинов»¹¹¹.

В последнее время в Чехии усиленно подчеркивается, что от раннего славянофильства (под этим нередко подразумевается любое внимание к языковому и культурному единству славянских народов) Масарик перешел к критике русофильства, славянофильства

¹⁰⁹ Broková E. Základy politického systému ČSR v ústavní listině z roku 1920 // Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin. S. 63—64.

¹¹⁰ Opat J. Teze k Masarykově národnostní a státoprávní filosofii do roku 1918 // Ibid. S. 8. См. также в этом издании доклады: Rychlík J. Teorie a praxe jednotného československého národa a československého jazyka v I. Republice. S. 69—77; Tomčík M. Antinomie čechoslovakismu ako kulturného fenoménu po roku 1918. S. 78—85; Bartlová A. Slovenské návrhy na transformáciu politického systému medzivojnového Československa. S. 89—93; Kučerová S. Problém české a slovenské národní identity dnes. S. 108—116; сборник «T. G. Masaryk a Slovensko» (Praha, 1992) и ряд докладов в сборниках «T. G. Masaryk a Střední Evropa» (1994), «První světová válka, moderní demokracie a T. G. Masaryk» (1994), «Sto let Masarykovy České otázky» (1997), «T. G. Masaryk a situace v Čechách a na Moravě od konce XIX století do německé okupace Československa» (1998), «T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropanství» (2001).

¹¹¹ Kautman F. Diskusní příspěvek // T. G. Masaryk a situace v Čechách a na Moravě od konce XIX století do německé okupace Československa. Praha, 1998. S. 148—152.

и неославизма. В этом плане особенно показательна блестяще написанная книга Вацлава Черного «Развитие и преступления панславизма»¹¹². Писалась она, видимо, еще в 50-х годах для издания во Франции. Критикуя царизм и панславистскую концепцию Достоевского, Вацлав Черный во многом повторяет аргументы Масарика из третьего тома «России и Европы», но нигде на этот источник не ссылается. В гневном полемическом задоре, вполне оправданном политикой царизма и сталинизма, автор совершенно игнорирует как «славянскую» политическую деятельность Масарика перед первой мировой войной, во время и после нее, так и положительное воздействие русской культуры на чешскую, которая трактуется Черным как чисто западническая. Поэтому очень ценным коррективом к книге В. Черного служит строго объективная монография молодого историка Вратислава Доубека «Т. Г. Масарик и чешская славянская политика 1882—1910 годов»¹¹³. Как-то забывается, что книга Масарика «Новая Европа», о которой говорилось выше, имела подзаголовок: «Славянская точка зрения», что именно по инициативе Масарика в Праге возник Славянский институт. Но еще Милан Маховец подчеркивал, говоря о Масарику: «...как он отвергает не “чешский” патриотизм “вообще”, а только неаутентичное злоупотребление им, так и в других с ним связанных вопросах, особенно в принципе славянства, он критикует не принцип славянской взаимности и сотрудничества, а злоупотребление им...»¹¹⁴. Ярослав Опат резонно напоминает, что столь же критичным Масарик был и по отношению к Западу, и приводит его слова: «Само падение и упадок России побуждают к критической ревизии русского славянофильского мессианизма, но и мессианизм нашего Коллара и прочих славянских мессианистов должен быть подвергнут критике. Восточноориентированный мессианизм я не принимал без критики и оговорки, но точно так же я не принимал некритического и одностороннего признания западной культуры»¹¹⁵.

¹¹² Černý V. Vývoj a zločiny panslavismu. Praha, b. d.

¹¹³ Doubek V. T. G. Masaryk a česká slovanská politika. 1882—1910. Praha, 1999. См. также: Doubek V. Slovanské koncepce a česká politika // T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropanství. I. S. 389—412; Pichlík K. Masaryk a Rusko za první světové války // Sto let Masarykovy České otázky. S. 97—104; Karola J. E. Ruský aspekt v Masarykově koncepci české otázky. Od České otázky k Nové Evropě // Ibid. S. 140—152; TGM, Rusko a Evropa. Dílo — vize — přítomnost. Praha, 2002.

¹¹⁴ Machovec M. Tomáš G. Masaryk. S. 187.

¹¹⁵ Opat J. «Střední Evropa» v Masarykově myšlení nejen po roce 1918 // T. G. Masaryk a Střední Evropa. S. 111.

Не менее актуальным, имея в виду роль Германии в современной Европе, стал вопрос об отношении Масарика к немцам и немецкой культуре. Со времен Коллара и Палацкого в чешском национальном сознании жило гердеровское противопоставление воинственных немцев и миролюбивых славян, в первую очередь, разумеется, чехов. Масарик эту точку зрения не разделял: «Прежде всего я провозглашаю, — писал он в 1896 году, отвечая на вопросы анкеты о чехах и немцах, — что вообще не стою на национальной точке зрения, в том числе и в вопросе нашего отношения к немцам. Я отстаиваю нашу гуманистическую программу»¹¹⁶. Однако борьба с идеологией пангерманизма заставляет Масарика видеть в немцах национальных врагов, искать и находить в немецкой историографии и философии обоснование агрессивной по отношению к славянству политики. Этой теме уделено немало внимания в таких его сочинениях, как «Национальная философия новейшего времени» (1905), «Проблема малой нации» (1905), «Новая Европа», «Всемирная революция» и во многих других. Поэтому один из его учеников, Эмануэль Радль, в 1928 году выпустил книгу «Война чехов и немцев», в которой полемизировал с подобными высказываниями Масарика, упрекая его в националистической политике и ратуя за возобновление дружественного диалога между чехами и немцами. После «бархатной» революции книга вновь оказалась актуальной, и в 1993 году ее переиздали. Некоторые современные авторы критикуют Масарика в духе Радля, другие его защищают¹¹⁷. Ярослав Опат даже выступил с докладом «Был ли Масарик националистом?»¹¹⁸. Между тем Масарик, который, разумеется, никогда не был шовинистом, решал проблему взаимоотношений с немцами в зависимости от конкретных политических задач, которые он в тот или иной момент ставил перед собой. Например, во время первой мировой войны он сформулировал эту проблему недвусмысленно: «Что справедливее — чтобы более девяти миллионов чехов и словаков жили под властью немцев или чтобы три миллиона немцев жили под властью чехословаков?»¹¹⁹.

При этом Масарик гарантировал немцам, которые станут гражданами государства чехов и словаков, полное равенство в личных правах и культурную автономию (право народов, входящих в состав Чехословакии, на территориальную автономию он признал только 28 октября 1928 года в послании парламенту по случаю десятилетия республики, да и то лишь теоретически). Масарик говорил и об особенной ментальности «чехословацких» немцев, этих потомков эмигрантов и колонистов: «...эти немцы издавна принадлежали к нашему государству. Длительная совместная история оказала сильное влияние на их экономическое и культурное развитие. Здесь немецкая культура не подвергалась северным, прусским, воздействиям, связь со славянами их обогащала. В свою очередь, наши немцы преумножали у нас духовное богатство Запада»¹²⁰. Совершенно чужда Масарику была теория избранного народа, хотя, говоря о гуманизме как чешской национальной идее, он не всегда достаточно четко определял соотношение национального и интернационального.

В 1992 году на конференции в Годонине выступил известный чешский философ Карел Косик, автор книги «Диалектика конкретного» (1963), одной из первых попыток самостоятельного мышления в тогдашней чешской марксистской философии. Участник антифашистского Сопротивления, узник гестапо, он озаглавил свое выступление броско: «Третий Мюнхен?». Собственно, это были афоризмы, как и в некоторых книгах Ницше. Один из них гласил: «Прагматики действуют, моралисты говорят, но они взаимно дополняют друг друга: аморальная реальность приукрашивает себя словами о любви и порядочности»¹²¹. Этот афоризм невольно вспоминается, когда сравниваешь суждения о Масарике философов (Эразим Когак, Милослав Беднарж) с суждениями экономистов (Владимир Кадлец, Драгомир Янчик и Эдуард Кубу) или ученых, занимающихся политической историей Чехии (Зденек Карник)¹²². В изложении первых Масарик — чуть ли не новый Иисус, безукоризненный носитель и защитник Истины и Справедливости. В изложении вто-

¹¹⁶ Цит. по статье: *Pojar M. Masaryk a Němci* // *Masarykův sborník VII*. Praha, 1992. S. 193.

¹¹⁷ *Bednář M. Masarykovo pojetí české otázky a Rádlův pokus o jeho kritiku* // T. G. Masaryk. Češi a Němci. Praha, 1997. S. 267—273; *Gajan K. Vztuh T. G. Masaryka k českým Němciům (1918—1935)* // *Československo 1918—1938. Osudy demokracie v Střední Evropě 2*. Praha, 1999. S. 629—639.

¹¹⁸ *Opat J. Masaryk, český nacionalista?* // T. G. Masaryk a situace v Čechách a na Moravě od konce XIX století do německé okupace Československa. S. 115—124.

¹¹⁹ *Masaryk T. G. Nová Evropa*. Brno, 1994. S. 153.

¹²⁰ *Ludvig E. Duch a čin*. Praha, 1946. S. 164.

¹²¹ *Kosík K. Třetí Mnichov?* // *Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin*. S. 132.

¹²² *Kohák E. O život v pravdě* // *Masarykův sborník VII*. S. 379—405; *Kadlec V. T. G. M. a ekonomie* // *Ibid.* S. 314—345; *Jančík D., Kubů E. T. G. Masaryk, hospodářství a hospodářská politika* // T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropanství. I. S. 413—450; *Karník Z. Prezident Masaryk a nebezpečí revolučně socialistického zvratu v ČSR. K otázce vztahu T. G. Masaryk ke komunismu* // *Ibid.* S. 315—326.

рых — прагматик, не раз менявший свою позицию в зависимости от конкретных обстоятельств и в конечном счете всегда отстаивавший не только национальные интересы чехов, но и определенные классовые интересы. Это не умаляет его исторических заслуг. Так или иначе, он вернул политическую и экономическую независимость своему народу и создал государство, в котором хотя бы временно установилось некое равновесие социальных и национальных сил, что обеспечило Чехословацкой Республике в 1918—1938 годах положение островка демократии среди тоталитарных и монархических режимов Центральной и Южной Европы. При этом весьма примечательно: если в своих кратковременных (на пять, десять, двадцать лет) прогнозах Масарик, руководствующийся прагматическими установками, иногда ошибался (теория австрославизма, ассиметричная, централистская концепция государственного устройства Чехословакии, русская акция), то в своих долговременных прогнозах, основанных на принципиальных установках, он в конечном счете всегда доказывал свою историческую правоту.

В этой связи еще раз вернемся к циклу афоризмов Карела Косика «Третий Мюнхен?». Как известно, первый Мюнхен завершился 30 сентября 1938 года, когда Англия и Франция, заключив пакт с Германией и Италией, отдали на растерзание Гитлеру Чехословакию. Вторым Мюнхеном Косик назвал вынужденную капитуляцию правительственной делегации оккупированной социалистическими союзниками Чехословакии в Москве в августе 1968 года. После распада биполярной системы мира чехам и словакам, по мнению Косика, уже не угрожала ни Германия, ни Россия. Угроза исходит теперь от глобального процесса развития технической цивилизации («альянса финансов, науки, техники, промышленности»), который «определенной части человечества приносит комфорт и благосостояние, но одновременно опустошает Землю и человека»¹²³.

Карел Косик писал и об упущенных исторических возможностях. Одной из них было бы создание на территории бывшей Австро-Венгрии федерации демократических государств. К этому можно было бы добавить, что если в 1968 году брежневское руководство СССР помешало Чехословакии стать страной «социализма с человеческим лицом», то в 1990-х годах Чехословакия из страха перед Россией упустила возможность осуществить давнюю мечту Масарика и выступить инициатором создания между Германией и Россией зоны малых демократических государств, объединенных на конфедеративных или федеративных началах. Это тоже был своего рода

«Третий Мюнхен». Чешские авторы теперь отмечают, что новая Паневропа, в которой доминирующую роль играют Германия, Франция, Англия и США, далеко не всегда считается с мнением малых стран (в частности, с мнением большинства граждан Чехии и Словакии), а за рамками ее остаются и, видимо, на долгое время останутся многие европейские государства. Европа вновь оказывается разделенной¹²⁴. И все же не следует забывать слов Масарика, который в политике всегда был реалистом: «Как только будет достигнуто объединение Германии и Франции, малые государства сгруппируются вокруг больших. После этого и можно будет говорить о Паневропе»¹²⁵.

Итак, перед русским читателем впервые предстает грандиозная панорама отечественной истории, истории социальной мысли и литературы России и оценка альтернативных перспектив ее развития на будущее. Не запоздал ли титанический труд автора, появившийся спустя 90 лет в стране, которой он адресован? Это может показаться историческим курьезом, но уроки Масарика, которыми у нас пренебрегли, снова могут быть востребованы Россией — поезд истории еще не ушел! Книга написана высоконравственным политиком-демократом, человеком с громадным жизненным опытом и энциклопедическими знаниями, знатоком русской литературы и общественной мысли, равнодушным к судьбам российских и европейских народов. Отечественная литература по русскому вопросу неполна без исследования Т. Г. Масарика. И, наконец, автор движим стремлением к идеалам свободы и равенства и всей своей жизнью показал, что нет ничего практичнее, чем идти к этим высшим целям, и что на этом пути человек, народ, человечество обретают подлинное достоинство.

¹²⁴ Skalník P. Bude Evropa fungovat? Demokracie v podmínkách globalizace // T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropanství. 2. S. 35—42; Šesták M. Jugoslávská krize 90 let v perspektive Masarykova myšlenkova odkazu // Ibid. S. 91—118; Neudorfflova M. L. Interpretace Masarykova světoobčanství // Ibid. S. 475—483.

¹²⁵ Masaryk T. G. Spisy. Sv. 36. Cesta demokracie IV. Praha, 1997. S. 82.

¹²³ Kosić K. Cl. S. 137.

ПРИМЕЧАНИЯ

Второй том книги Т. Г. Масарика «Россия и Европа» вышел в Германии в 1913 г. (*Masaryk Th. G. Russland und Europa. Studien über geistigen Strömungen in Russland. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. Zweiter Band. Erste Folge. Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1913*). Перевод и примечания выполнены коллективом авторов. В примечаниях отмечены дополнения, внесенные в чешские издания (последнее из них: *Masaryk T. G. Rusko a Evropa. II. Spisy T. G. Masaryka. Svazek 12. Praha: Ústav T. G. Masaryka. 1996*). Примечания автора, обозначаемые звездочками, даются под строкой. Примечания авторского коллектива, работавшего над подготовкой русского издания, а также переводы иноязычных слов и выражений, заглавий книг и статей, как и в первом томе, обозначены цифрами и расположены в данном разделе.

В корпусе книги квадратными скобками обозначены отдельные уточнения, внесенные при переводе, и пояснения от редакции настоящего издания (последние сопровождаются указанием: *Ред.*). Угловыми скобками обозначены пропуски в цитатах.

Краткие сведения о персоналиях, упоминаемых Масариком, даны в Именном указателе.

¹ См.: Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. СПб., 1906. С. 197.

² Расплывчатых выражений (*фр.*).

³ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1964. Т. 27. Кн. 1. С. 371.

⁴ Белинский В. Г. ПСС: В 13 т. М.; Л., 1953—1959. Т. 11. С. 345.

⁵ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 2. С. 270.

⁶ «Немецкие ежегодники» (*нем.*).

⁷ «Шеллинг и откровение, Критика новейшей реакции, направленной против философии» (*нем.*).

⁸ В чешском издании 1996 г. указано, что «Исповедь» и письмо Александру II изданы в 1921 г.

⁹ «Международный альянс социалистической демократии» (*фр.*).

¹⁰ Нетлау. Жизнь и деятельность Михаила Бакунина. Пг.; М., 1920.

¹¹ См.: Гильом Д. Интернационал: (Воспоминания и материалы 1864—1878 гг.). Пг.; М., 1922.

¹² Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 125.

¹³ Там же. С. 226.

¹⁴ «Реакция в Германии: Очерк француза» (*фр.*); см.: Там же. С. 207—226.

¹⁵ По преимуществу (*фр.*).

¹⁶ «Левая сторона говорит: $2 \times 2 = 4$; правая сторона: $2 \times 2 = 6$; золотая середина говорит: $2 \times 2 = 5$ » (*фр.*).

¹⁷ Фактически (*лат.*).

¹⁸ Бакунин М. А. Указ. изд. С. 220.

¹⁹ Там же. С. 222. Ср.: Откр. 3: 15—17.

²⁰ Свобода — Равенство — Братство (*фр.*).

²¹ Бакунин М. А. Указ. изд. С. 224.

²² Там же. С. 225.

²³ Там же. С. 236.

²⁴ «О справедливости в революции и церкви» (*фр.*).

²⁵ «Бог и государство» (*фр.*).

²⁶ «Раздавите гадину!» (*фр.*).

²⁷ «Церковь и государство — это два моих кошмара» (*фр.*).

²⁸ Бакунин М. А. Указ. изд. С. 459.

²⁹ Там же. С. 458—459.

³⁰ Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. СПб., 1906. С. 303.

³¹ Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. Женева, 1896. С. 512.

³² Герцен А. И. К старому товарищу. Письмо первое, 15 января 1869 // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 20. Кн. 2. С. 578.

³³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Программа международного социалистического альянса // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 т. 3-е изд. М., 1965—1984. Т. 18. С. 445—448.

³⁴ Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. 1896. С. 482.

³⁵ Там же. С. 480.

³⁶ Там же. С. 481.

³⁷ Там же. С. 484.

³⁸ Посредством дела (*фр.*).

³⁹ Скорее, пожалуй, в этом можно увидеть следствие немецкого объективизма и обезличивания индивида.

⁴⁰ Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. 1896. С. 472.

⁴¹ Бакунин М. А. Воззвание к славянам // Бакунин М. А. Избр. соч.: [В 3 т.] Т. 3. М.; Пг., 1919—1921. С. 63.

⁴² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 18. С. 439.

⁴³ Ге Н. Встречи // Северный вестник. 1894. № 3. Март. Отд. 1. С. 236.

⁴⁴ Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. 1906. С. 455.

⁴⁵ «Мировая свобода спасена! И спасена еще раз великой Францией!» (*фр.*).

⁴⁶ Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 3. С. 90.

- ⁴⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 6. С. 289—306.
- ⁴⁸ Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. 1906. С. 160—161.
- ⁴⁹ Навязчивая идея (фр.).
- ⁵⁰ Заметь хорошо (лат.).
- ⁵¹ Гильом Ш. Михаил Александрович Бакунин: Биографический очерк // Былое. Год первый. 1906. № 8. Август. С. 253.
- ⁵² Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 122.
- ⁵³ Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. 1906. С. 451.
- ⁵⁴ См.: Бакунин М. А. Государственность и анархия // Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 1.
- ⁵⁵ Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. 1896. С. 95.
- ⁵⁶ Отверженный, изгой (англ.).
- ⁵⁷ Срок каторжных работ был сокращен наполовину Александром II.
- ⁵⁸ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения: В 3 т. М., 1950—1951. Т. 3. С. 223.
- ⁵⁹ Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. М., 1986—1987. Т. 2. С. 166.
- ⁶⁰ В самом сжатом виде (лат.).
- ⁶¹ В собственном смысле этого слова (фр.).
- ⁶² Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. М., 1986—1987. Т. 2. С. 169.
- ⁶³ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. М., 1950. Т. 2. С. 621.
- ⁶⁴ Там же. Т. 1. С. 695.
- ⁶⁵ Там же. Т. 3. С. 210.
- ⁶⁶ Этих слов нет ни в журнальном варианте, ни в «каноническом» тексте «Что делать?». Возможно, что это излишне вольный перевод следующего пассажа: «Это искаженное чувство [ревность. — Ред.], это гнусное чувство, это явление того порядка вещей, по которому я никому не даю носить мое белье, курить из моего мундштука; это следствие взгляда на человека как на мою принадлежность, как на вещь» (Чернышевский Н. Г. ПСС: В 16 т. М., 1939—1953. Т. 11. С. 221).
- ⁶⁷ Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. 2. С. 229.
- ⁶⁸ Точнее, речь идет о неприятном долге. Кант предусмотрел попытку трактовать долг как приятную обязанность, различая легальное и моральное действие.
- ⁶⁹ Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. 3. С. 852.
- ⁷⁰ Имеется в виду комедия «Драма без развязки, играная в домашнем театре М. А. Б-ой» (1868—1870 гг.). См.: Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 13. С. 457—523. Впервые опубликована под названием «Другим нельзя» в Х т. первого Полного собрания сочинений Чернышевского (СПб., 1905—1906). О содержании пьесы, полный текст которой не сохранился, см.: Шаганов В. Н. Николай Гаврилович Чернышевский на каторге и в ссылке. СПб., 1907. С. 13—15; Николаев. Личные воспоминания о пребывании Николая Гавриловича Чернышевского в каторге (в Александровском заводе) 1867—1872 гг. Пг., 1917. С. 27—29; Короленко В. Г. Воспоминания о Чернышевском // Короленко В. Г. Собр. соч.: В 10 т. М., 1953—1956. Т. 8. С. 46—75. См. также: Письмо Чернышевского О. С. Чернышевской от 12 января 1871 г. (Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 14. С. 506, 507).
- ⁷¹ Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 76.

- ⁷² Там же. С. 160.
- ⁷³ Там же. С. 80.
- ⁷⁴ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 1. С. 158.
- ⁷⁵ Ср.: «Мы привыкли искать в лирической поэзии <...> — пафоса, пламенного воодушевления, задушевного чувства, глубокой скорби или страстной жизни» (Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 1. С. 737). См. также: Чернышевский Н. Г. «О поэзии». Сочинение Аристотеля // Там же. Т. 4. С. 263—285.
- ⁷⁶ В русской переводческой традиции — «Государство».
- ⁷⁷ Ср.: Добролюбов Н. А. Что такое обломовщина? // Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 3 т. М., 1986—1987. Т. 2. С. 218—257.
- ⁷⁸ По воспоминаниям Чернышевского, Тургенев как-то сказал ему: «Вы простая змея, а Добролюбов очковая».
- ⁷⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 33. С. 266.
- ⁸⁰ Добролюбов Н. А. Собр. соч. Т. 2. С. 249—250.
- ⁸¹ Добролюбов Н. А. Собр. соч. Т. 1. С. 486.
- ⁸² Там же. С. 447.
- ⁸³ Добролюбов Н. А. О значении авторитета в воспитании: (Мысли по поводу «Вопросов жизни» г. Пирогова) (1857) // Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1961—1964. Т. 1. С. 493—514. См. также: Он же. Собрание литературных статей Н. И. Пирогова <...> (1859) // Там же. Т. 4. С. 201—212; Он же. Всероссийские иллюзии, разрушенные розгами (1860) // Там же. Т. 6. С. 78—133; Он же. От дождя да в воду (1861) // Там же. Т. 7. С. 133—160 и др. Однако полемизирует Добролюбов не с педагогическими принципами Пирогова, а с его либеральными иллюзиями.
- ⁸⁴ См.: Добролюбов Н. А. Непостижима странность: (Из неаполитанской истории) (1860) // Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. С. 349—421; Он же. Роберт Овен и его попытки общественных реформ (1859) // Там же. Т. 2. С. 5—49.
- ⁸⁵ Бег назад, возвращение (итал.).
- ⁸⁶ Чернышевский Н. Г. Г. Чичерин как публицист // Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 2. С. 640.
- ⁸⁷ Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 7. С. 976.
- ⁸⁸ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 1. С. 303.
- ⁸⁹ Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 11. С. 210.
- ⁹⁰ Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 330.
- ⁹¹ См.: Чернышевский Н. Г. Письма об Испании В. П. Боткина // Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 4. С. 233.
- ⁹² Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 2. С. 21.
- ⁹³ Чернышевский Н. Г. Происхождение теории благотворности борьбы за жизнь // Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 10. С. 739—772.
- ⁹⁴ Точнее — «Старый трансформист».
- ⁹⁵ Имеется в виду книга Маркса «Нищета философии. Ответ на “Философию нищеты” г-на Прудона».

- ⁹⁶ Чернышевский Н. Г. Экономическая деятельность и законодательство // Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 2. С. 582.
- ⁹⁷ См.: Чернышевский Н. Г. Заграничные известия. Из № 7 «Современника» [за 1856 г.]. (Огюстен Тьерри) // Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 3. С. 736—738.
- ⁹⁸ Чернышевский Н. Г. Вечера у княгини Старобельской // Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 13. С. 846.
- ⁹⁹ Обнаружить такое высказывание у Чернышевского не удалось.
- ¹⁰⁰ Проблема перехода от естественного состояния к политическому или гражданскому обсуждалась намного раньше Гоббсом, Локком и другими философами XVII века.
- ¹⁰¹ Последний по счету, но не по значению (англ.).
- ¹⁰² См.: Масарик Т. Г. Россия и Европа. СПб., 2000. С. 383.
- ¹⁰³ Ныне считается, что авторами прокламации были совместно Михайлов и Шелгунов, но именно Михайлов отпечатал ее в лондонской типографии Герцена и лично привез в Россию.
- ¹⁰⁴ Принцип Волгина, прототипа Чернышевского в романе «Пролог» (см.: Чернышевский Н. Г. ППС. Т. 13. С. 133).
- ¹⁰⁵ Ср.: «Поумнели тамошние республиканцы после уроков, которые получили в 1848 году и 2 декабря?» (Чернышевский Н. Г. Пролог // Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 3. С. 100).
- ¹⁰⁶ Написаны до ссылки.
- ¹⁰⁷ Чернышевский Н. Г. ПСС. Т. 14. С. 645.
- ¹⁰⁸ Там же. С. 598.
- ¹⁰⁹ Там же. Т. 15. С. 24.
- ¹¹⁰ «Мы этого не узнаем» (лат.).
- ¹¹¹ Русанов Н. С. Чернышевский в Сибири // Русское богатство. 1910. № 7. С. 81.
- ¹¹² Первая из названных книг вышла в Лондоне (печаталась в Берлине), вторая — в Гейдельберге.
- ¹¹³ Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. 3. С. 122.
- ¹¹⁴ Терпение — тоже деятельность (итал.).
- ¹¹⁵ Непослушное дитя (фр.).
- ¹¹⁶ Ср.: «У каждого нового человека есть свой внутренний мир, в котором личный ум господствует с неограниченным самовластием; в этот мир проникает только то, что пропускает личный ум, и только то, что по самой природе своей может признать над собою полное господство личного ума» (Писарев Д. И. Сочинения: В 4 т. М., 1955—1956. Т. 4. С. 24).
- ¹¹⁷ Напротив (лат.).
- ¹¹⁸ Эти слова принадлежат не Писареву, а В. А. Зайцеву: «...рождается невольно вопрос: каким образом человек, которого главные произведения обличают такую непоследовательность идей и образов, такую мелочность содержания, мог заставить восхищаться собой не только возведенных им в перл создания юнкеров и золотушных помещичьих дочек, но даже ученую и глубокомысленную эстетическую критику» (Зайцев В. А. Избр. соч.: В 2 т. М., 1934. Т. 1. С. 62). Речь идет о Лермонтове. Писарев, считавший «Лермонтова, Гоголя, Полежаева, Крылова, Грибоедова» «заро-

- дышами поэтов», а Пушкина — «пародией на поэта», свой полемический задор на- правил прежде всего на последнего (см. его статью «Пушкин и Белинский» (Писарев Д. И. Сочинения: В 4 т. Т. 3. С. 306—417)).
- ¹¹⁹ «...Эстетик всегда останавливается на аргументе: “потому что это мне нравится” <...>. Вкусы человеческие бесконечно разнообразны: одному желательно выпить перед обедом рюмку очищенной водки; другому — выкурить после обеда трубку ма- хорки; третьему — побаловаться вечером на скрипке или на флейте <...>» (Писарев Д. И. Сочинения: В 4 т. Т. 3. С. 62, 114).
- ¹²⁰ Там же. Т. 1. С. 35.
- ¹²¹ Там же. Т. 2. С. 19.
- ¹²² Подобное высказывание имеется и у Рахметова, героя романа Н. Г. Чернышев- ского «Что делать?».
- ¹²³ Писарев Д. И. ПСС: В 6 т. СПб., 1894—1907. Т. 1. С. 321.
- ¹²⁴ Почти (фр.); здесь в смысле — приблизительное утверждение.
- ¹²⁵ Нечто противное, ненавистное (фр.).
- ¹²⁶ Русский вестник. 1862. № 2.
- ¹²⁷ Писарев Д. И. Сочинения: В 4 т. Т. 3. С. 11.
- ¹²⁸ Там же. С. 67.
- ¹²⁹ Там же. Т. 2. С. 392.
- ¹³⁰ Там же. Т. 3. С. 138.
- ¹³¹ Имеются в виду повести Л. Н. Толстого «Детство» (1852), «Отрочество» (1854) и «Юность» (1857).
- ¹³² Писарев Д. И. Сочинения: В 4 т. Т. 3. С. 45.
- ¹³³ Там же. Т. 3. С. 190.
- ¹³⁴ Там же. Т. 2. С. 9.
- ¹³⁵ Воспаление спинного мозга (лат.).
- ¹³⁶ Ср.: «Новый человек верит своему уму, и верит только ему одному; он вводит свой ум во все обстоятельства своей жизни, во все заветные уголки своего чувства <...>» (Писарев Д. И. Сочинения: В 4 т. Т. 4. С. 24).
- ¹³⁷ Имеется в виду просветительский утилитаризм в духе австрийского эрцгерцога Иосифа II (1741—1790).
- ¹³⁸ Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 280—281.
- ¹³⁹ Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. С. 77.
- ¹⁴⁰ Писарев Д. И. ПСС: В 6 т. Т. 1. С. 311.
- ¹⁴¹ Работа Бюхнера. По-русски была издана в Санкт-Петербурге в 1907 г.
- ¹⁴² Ср.: Чернышевский Н. Г. Экономическая деятельность и законодательство // Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 2. С. 582.
- ¹⁴³ Там же. Т. 1. С. 695.
- ¹⁴⁴ Писарев Д. И. Сочинения: В 4 т. Т. 3. С. 311.
- ¹⁴⁵ «Искусство все портит» (фр.).
- ¹⁴⁶ Выражение «кисейная барышня» или «кисейная девушка» (см.: Писарев Д. И. Роман кисейной девушки // Сочинения: В 4 т. Т. 3. С. 185—217) не является неоло-

гизмом критика. До Писарева его использовал Н. Г. Помяловский в романе «Мещанское счастье» (1861). В разговорной речи оно, видимо, бытовало и ранее.

¹⁴⁷ Некрасов Н. А. ПСС: В 15 т. Л., 1981—2000. Т. 2. С. 5—13.

¹⁴⁸ Имеются в виду высказывания Белинского об этой картине Рафаэля в письме к Боткину от 7 июля 1847 года (Белинский В. Г. ПСС: В 13 т. Т. 12. С. 384) и в статье «Взгляд на русскую литературу 1847 г.» (см.: Там же. Т. 10. С. 308—309).

¹⁴⁹ Знамение времени (лат.).

¹⁵⁰ Под этим названием Общество выпустило в 1861 г. первую русскую прокламацию.

¹⁵¹ Общество ишутинцев (1863—1866 гг.).

¹⁵² Куклин Г. А. Итоги революционного движения в России за сорок лет (1862—1902). Женева, 1903. Отд. I. С. 7.

¹⁵³ Мешанина (лат.).

¹⁵⁴ Но и предсказывающим кошмарное будущее.

¹⁵⁵ См. примеч. 103.

¹⁵⁶ Куклин Г. А. Указ. соч. Добавления: «К молодому поколению»: Прокламация М. И. Михайлова. С. 4.

¹⁵⁷ Отцовская власть (лат.).

¹⁵⁸ Куклин Г. А. Указ. соч. Отд. I. С. 9. Формулировка Бакунина такова: «Уничтожение государства во всех его проявлениях, юридических, политических и социальных, реорганизация по свободной инициативе свободных индивидуумов в свободных группах» (Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. 1906. С. 96).

¹⁵⁹ В издании «Писем» (СПб., 1906) см. письмо к Таландье (С. 393—398).

¹⁶⁰ См.: Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. 1896. С. 497.

¹⁶¹ Куклин Г. А. Указ. соч. Отд. I. С. 38, 30.

¹⁶² Лавров П. Л. Наша программа. «Вперед». 1873. Т. 1 // Куклин Г. А. Указ. соч. Отд. I. С. 65.

¹⁶³ Там же. С. 67.

¹⁶⁴ Т. Г. Масарик здесь не цитирует П. Л. Лаврова, а передает один из принципов его программы.

¹⁶⁵ [Без подписи.] Что же теперь делать? // Набат / Под редакцией П. Н. Ткачева и К. М. Турского. Год издания 4-й. 1879. № 3—5. С. 9.

¹⁶⁶ Там же. С. 10.

¹⁶⁷ Обычно Масарик под аристократией понимает дворянство.

¹⁶⁸ Куклин Г. А. Указ. соч. Отд. II. С. 15.

¹⁶⁹ В действительности «черный передел» — это передел «снизу», передел, принятый «черными» людьми и в интересах «черных» людей.

¹⁷⁰ «Сказка о копейке» С. М. Степняка-Кравчинского впервые была издана в 1873 г. в Швейцарии за подписью «Ф***» с подложными выходными данными: «С.-Петербург: В типографии Софронова <...> 1870» и подложным цензурным разрешением от 6 мая 1870 г.

¹⁷¹ Право равного возмездия (лат.).

¹⁷² В английском издании — «Путь нигилиста» (1889); на русском языке под названием «Андрей Кожухов» вышел в Женеве в 1898 г. Первое издание появилось в России с купюрами в 1907 г.

¹⁷³ См.: Кравчинский С. Смерть за смерть! Убийство Мезенцева. Пг., 1920. С. 20.

¹⁷⁴ См.: Куклин Г. А. Указ. соч. Отд. II. С. 51.

¹⁷⁵ «Русские о России» (нем.).

¹⁷⁶ Стихотворение «Узница» (1878—1879 гг.).

¹⁷⁷ В действительности это стихотворение возникло под впечатлением от процесса над В. И. Засулич (1878 г.).

¹⁷⁸ «К шестнадцати годам я много прочла из Вольтера, Руссо, Дидро и знала наизусть все о Французской революции» (англ.).

¹⁷⁹ Куклин Г. А. Указ. соч. Добавления. С. 7.

¹⁸⁰ Бакунин М. А. Воззвание к Славянам // Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 3. С. 63.

¹⁸¹ «Народная воля» 5 декабря 1880. 2. № 4. С. 67. См. также: Куклин Г. А. Указ. соч. Добавления. С. 25.

¹⁸² Карпович и Балмашев перед судом. Берлин, 1902. С. 51—52.

¹⁸³ Кропоткин П. Речи бунтовщика. Пг.; М., 1921. С. 335.

¹⁸⁴ См.: Кравчинский С. Смерть за смерть. Убийство Мезенцева.

¹⁸⁵ Априори для индивида, апостериори для человечества. Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20. С. 572.

¹⁸⁶ «Позитивной философии» (фр.).

¹⁸⁷ «Позитивная политика» (фр.).

¹⁸⁸ В силу этого самого; здесь — сама по себе (лат.).

¹⁸⁹ Лавров П. Л. Исторические письма // Лавров П. Л. Философия и социология: Избр. произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 54.

¹⁹⁰ Там же. С. 86.

¹⁹¹ Там же. С. 288.

¹⁹² На обложке: П. Лавров. Народники-пропагандисты 1873—1878 года. Женева: Вып. 1—2 — 1895; вып. 3—6 — 1896.

¹⁹³ Лавров П. Л. Собр. соч. Пг., 1917—1920. I серия. Статьи по философии. Вып. 2. С. 156.

¹⁹⁴ См.: Лавров П. Л. Кому принадлежит будущее? Разговор последовательных людей (1872—1874) // Лавров П. Л. Избр. произведения на социально-политические темы: В 8 т. М., 1934—1935. Т. 3. С. 79—144. Однако в этом произведении Лаврова Лермонтов вообще не упоминается. Речь идет о статье Лаврова «Тогда и теперь: (По поводу 50-летия М. Ю. Лермонтова)» (Лавров П. Л. Из рукописей девяностых годов. Женева, 1899. С. 1—25).

¹⁹⁵ Решительно, категорически (лат.).

¹⁹⁶ Лавров П. Л. Исторические письма // Лавров П. Л. Философия и социология: Избр. произведения. Т. 2. С. 98.

¹⁹⁷ Этот вместо того (лат.); здесь в смысле «подмена понятий».

¹⁹⁸ Последнее по счету, но не по важности (англ.).

- ¹⁹⁹ «Священная дружина» («Добровольная охрана») — тайная организация, созданная в 1881—1882 гг. придворными аристократическими кругами для охраны русского престола.
- ²⁰⁰ Способ существования (*лат.*).
- ²⁰¹ Порочный круг (*лат.*).
- ²⁰² Чистая доска (*лат.*).
- ²⁰³ Михайловский Н. К. Сочинения: В 6 т. СПб., 1896—1897. Т. 1. С. 115.
- ²⁰⁴ См.: Там же. С. 136—139.
- ²⁰⁵ Да свершится правосудие и да погибнет мир! (*лат.*).
- ²⁰⁶ «О политических способностях рабочего класса» (*фр.*).
- ²⁰⁷ «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895).
- ²⁰⁸ Ср. у Михайловского — «сочувственный опыт».
- ²⁰⁹ Апперцепция означает у Михайловского — сложившиеся ранее впечатления, в отличие от сиюминутных впечатлений. См.: Михайловский Н. К. Что такое прогресс // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. С. 115.
- ²¹⁰ «Поиски абсолюта» (*фр.*).
- ²¹¹ «Все понять значит все простить» (*фр.*).
- ²¹² См.: Михайловский Н. К. Предисловие к книге об Иване Грозном (1870) // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. С. 111—127.
- ²¹³ Там же. С. 659.
- ²¹⁴ Ср.: «Там, где нет никакого Ты, нет другого человека, там и речи нет о морали; только общественный человек является человеком» (Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 617).
- ²¹⁵ См.: Михайловский Н. К. Теория Дарвина и общественная наука // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. С. 149—332.
- ²¹⁶ Круговорот (*итал.*).
- ²¹⁷ Теория исторического круговорота — развитие всех наций по циклам.
- ²¹⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. С. 108.
- ²¹⁹ Михайловский Н. К. Теория Дарвина и общественная наука // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. С. 182. Вольное изложение следующего пассажа: «В пределах каждой из этих групп (порожденных разделением труда), личное “я” ее представителей может, а в известной степени и должно расшириться и совпасть с групповым “я”».
- ²²⁰ Там же. С. 150.
- ²²¹ «О разделении общественного труда» (*фр.*).
- ²²² Мысль, следовательно, существую (*лат.*).
- ²²³ Остроумное словечко, выражение (*фр.*).
- ²²⁴ В качестве массового явления (*фр.*).
- ²²⁵ Отечественные записки. 1877. № 10. Октябрь; Современное обозрение. С. 320—356.
- ²²⁶ Впервые «Письмо в редакцию “Отечественных записок”» К. Маркса было опубликовано в «Вестнике “Народной воли”» (Женева, 1886. № 5). Публикация в «Юридическом вестнике» (1888. Октябрь) — первая в легальной печати.

- ²²⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 19. С. 116—121.
- ²²⁸ См.: Михайловский Н. К. Письмо К. Маркса // Михайловский Н. К. Литературные воспоминания и современная смута: В 2 т. СПб., 1905. 2-е изд. Т. 1. С. 328—341.
- ²²⁹ Михайловский выступил перед студентами Технологического института и перед слушательницами Бестужевских женских курсов.
- ²³⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. С. 957.
- ²³¹ Там же. С. 869.
- ²³² Михайловский Н. К. Щедрин (1889—1890) // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 5. С. 137—703.
- ²³³ Честь (*фр.*).
- ²³⁴ Михайловский Н. К. Утопия Ренана и теория личности Дюринга // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. С. 207—254.
- ²³⁵ См.: Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. С. 381—463.
- ²³⁶ См.: Михайловский Н. К. Из литературных и журнальных заметок 1873 года // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. С. 840—871.
- ²³⁷ Там же. С. 870.
- ²³⁸ Михайловский Н. К. Революционные статьи. Берлин, 1906. С. 10.
- ²³⁹ Там же. С. 9.
- ²⁴⁰ Была не была! (*фр.*).
- ²⁴¹ Ворчун, брюзга, но также — старый служака (первоначально — солдат наполеоновской гвардии) (*фр.*).
- ²⁴² Михайловский Н. К. Лисий хвост и волчий рот. 1. К характеристике Лорис-Меликова. 2. Еще о лисьем хвосте // Михайловский Н. К. Революционные статьи. С. 34—51.
- ²⁴³ Там же. С. 52—63.
- ²⁴⁴ Русанов Н. С. «Политика» Н. К. Михайловского: (Из воспоминаний о нем и его писем) // Былое. 1907. № 7. Июль. С. 137.
- ²⁴⁵ Там же.
- ²⁴⁶ Там же. С. 138.
- ²⁴⁷ Михайловский Н. К. Идеализм, идолопоклонство и реализм (Der Alte und der Glaube. Ein Bekenntnis von D. Fr. Straus. 4 Aufgabe. Bonn, 1873) // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. С. 31—70.
- ²⁴⁸ См.: Михайловский Н. К. Отрывки о религии // Михайловский Н. К. Последние сочинения: В 2 т. СПб., 1905. Т. 2. С. 1—53.
- ²⁴⁹ Михайловский Н. К. Записки профана // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. С. 386.
- ²⁵⁰ Там же.
- ²⁵¹ См. примеч. 212.
- ²⁵² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. С. 111—127.
- ²⁵³ Михайловский Н. К. Литературные воспоминания и современная смута. Т. 2. С. 390.
- ²⁵⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. С. 388.

- ²⁵⁵ «Ученик» (фр.). См.: Михайловский Н. К. Случайные заметки и письма о разных разностях (1888—1892). VI. О драме Додэ, о романе Бурже и том, кто виноват // Там же. Т. 6. С. 675—723.
- ²⁵⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. С. 388.
- ²⁵⁷ Хлеба и зрелищ (лат.).
- ²⁵⁸ Михайловский Н. К. Из литературных и журнальных заметок 1873 года. VI. <...> «Сущность мирового процесса, или философия бессознательного Гартмана» // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. С. 947—958.
- ²⁵⁹ Там же. С. 954.
- ²⁶⁰ См.: Михайловский Н. К. Из литературных и журнальных заметок 1873 года. VI. <...> «Простая речь о мудреных вещах» М. П. Погодина // Там же. С. 960—967.
- ²⁶¹ Михайловский Н. К. Дневник читателя (1885—1888). I. О Всеволоде Гаршине // Там же. Т. 6. С. 323—327.
- ²⁶² См.: Там же. С. 1—71.
- ²⁶³ «О самоубийстве и мании самоубийства» (фр.).
- ²⁶⁴ Речь идет о философской повести Вольтера «Задиг, или Судьба» (1748).
- ²⁶⁵ Это слово написано Марксом по-русски. См. характеристику Нежданова в романе «Новь» (Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. М., 1978—1987. 2-е изд. Сочинения. Т. 3. С. 233).
- ²⁶⁶ Златоуст (др.-греч.).
- ²⁶⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. С. 47.
- ²⁶⁸ Михайловский Н. К. Литературные воспоминания и современная смута.
- ²⁶⁹ Буквально: «Журнал свиней», порнография (фр.).
- ²⁷⁰ Здесь: им подобных (лат.).
- ²⁷¹ Войну всех против всех (лат.).
- ²⁷² Стихотворение Дж. Г. Байрона, написанное в июле 1816 года. В нем есть строка: «Один лишь пес остался трупы верен...» (Байрон Дж. Избр. произведения: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 120. Пер. И. Тургенева).
- ²⁷³ См.: Voltaire. Dialogues et entretiens philosophiques. XXI Entre A, B, C on l'A, B, C. Dix-septième entretien. Sur des choses curieuses // Oeuvres complètes de Voltaire. Paris, 1862. Т. 6. Р. 708: «Я хочу, чтобы мой прокурор, мой портной, мои слуги, даже моя жена верили в Бога; мне кажется, что в таком случае меня будут меньше обворовывать и меньше наставлять мне рога» (пер. Е. Т. Эткинда).
- ²⁷⁴ Искусство для искусства (фр.).
- ²⁷⁵ Само по себе (лат.).
- ²⁷⁶ Ничто человеческое мне не чуждо (лат.).
- ²⁷⁷ Статья выходила с продолжениями. Первая ее часть носила название «Десница и шуйца Льва Толстого», вторая и третья — «Десница и шуйца гр. Толстого» (Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. С. 424—459, 484—509, 509—551).
- ²⁷⁸ Что касается (лат.).
- ²⁷⁹ См. некрологи: «Памяти Григория Захаровича Елисеева» и «Памяти Николая Васильевича Шелгунова» (Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. С. 898—906, 947—955).

- ²⁸⁰ Катков М. Песни русского народа // Отечественные записки. 1839. Т. 4. С. 8.
- ²⁸¹ Привилегированные, мелкопоместные дворяне (англ.).
- ²⁸² См.: Катков М. К какой мы принадлежим партии? // Русский вестник. 1862. Т. 37. С. 843: «Они равнодушны к интересу свободы, который составляет душу доброго консерватизма» (о тех, кто следит «только за переходами власти»).
- ²⁸³ Что станет с Польшей? (фр.).
- ^{283a} Журнал «Время» (1861—1863) издавал М. М. Достоевский при ближайшем участии Ф. М. Достоевского.
- ²⁸⁴ Неведенский С. М. Катков и его время. СПб., 1888. С. 91.
- ²⁸⁵ «Прописи». Кн. 1. 1851; Кн. 3. 1853.
- ²⁸⁶ В чешском издании дан другой вариант: «Победоносцев для Синода, Обедоносцев для царя, Бедоносцев для народа, Едоносцев для себя».
- ²⁸⁷ Ормузд (Ахурамазда) и Ариман (Анхра-Майнью) — древнеперсидские боги добра и зла в религии последователей Зороастра (Заратустры).
- ²⁸⁸ «Подражание Христу». Сочинение средневекового схоласта Фомы Кемпийского (XIV в.).
- ²⁸⁹ Неподвижная сила, сила инерции (лат.).
- ²⁹⁰ См.: Победоносцев К. П. Церковь // Московский сборник. М., 1896. С. 196—224.
- ²⁹¹ См. статью К. П. Победоносцева «Великая лож нашего времени» в «Московском сборнике» (С. 31—52). См. также: Победоносцев К. П. Великая лож нашего времени. М., 1993. С. 31—58.
- ²⁹² Словоборцев, спорщиков (др.-греч.).
- ²⁹³ Смесь, мешанина (лат.).
- ²⁹⁴ Глас народа — глас Божий (лат.).
- ²⁹⁵ Голос дьявола (лат.).
- ²⁹⁶ См.: Победоносцев К. П. Народное просвещение // Московский сборник. С. 67—76. Это не дословная цитата, а концентрированное выражение смысла статьи.
- ²⁹⁷ Победоносцев К. П. Московский сборник. С. 18.
- ²⁹⁸ Там же. С. 14.
- ²⁹⁹ Бирюков П. И. Биография Л. Н. Толстого. М., 2000. Кн. 1. Т. 2. С. 167.
- ³⁰⁰ Maude E. The life of Tolstoj. Vol. 1—2. L., 1908—1910.
- ³⁰¹ Леонтьев К. О романах гр. Л. Н. Толстого. Анализ, стиль и веяние (критический этюд). М., 1911.
- ³⁰² Как розовая вода (фр.).
- ³⁰³ Ср.: Александров А. А. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 7: «И если наконец старше я стал (после 40 лет) предпочитать мораль поэзии, то этим я обязан, право, не годам <...> но Афону, а потом Оптиной...».
- ³⁰⁴ Ср.: Александров А. А. Указ. соч. С. 102: ««Евангелие, равенство, любовь» и т. д. Ну, понимаете — я ему: «Страх Божий, себя спасай, остальное приложится, неизбежно даже. Любовь без страха — гордость и европейский прогресс <...>»».
- ³⁰⁵ Ср.: Александров А. А. Указ. соч. С. 15: «Для религии образование — обоюдоострое оружие: или лучше, или хуже».

- ³⁰⁶ См.: Леонтьев К. Чем и как либерализм нам вреден? // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 274.
- ³⁰⁷ Ср.: Леонтьев К. Собр. соч.: В 12 т. СПб., 1912—1914. Т. 7. С. 154: «Какой же тут донос? Просто весьма естественное и необходимое ожесточение борьбы за национальное и государственное существование».
- ³⁰⁸ Там же. С. 175.
- ³⁰⁹ Ср.: Записки А. И. Кошелева (1812—1883). Берлин, 1884. С. 76: «...мы же на учении Христовом, хранящемся в нашей православной церкви, основали весь наш быт, все наше любомудрие и убеждены были, что только на этом основании мы должны и можем развиваться, совершенствоваться и занять подобающее место в мировом ходе человечества».
- ³¹⁰ Леонтьев К. Собр. соч. Т. 6. С. 190.
- ³¹¹ Разделяй и властвуй (лат.).
- ³¹² Верую, потому что абсурдно (лат.).
- ³¹³ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 8. С. 207.
- ³¹⁴ Леонтьев К. Н. О всемирной любви: Речь Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике // Там же. С. 205.
- ³¹⁵ Страх Божий (лат.).
- ³¹⁶ Ср.: Александров А. А. Указ. соч. С. 102: «...правильная эстетика, даже и деспотическая, менее опасна для истинной религии, чем чистая (безбожная или богобоязненная) мораль».
- ³¹⁷ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 35.
- ³¹⁸ Коноплянец А. Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его мирозерцания // Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Литературный сборник. СПб., 1911. С. 44.
- ³¹⁹ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 5. С. 426.
- ³²⁰ Там же. Т. 1. С. 414.
- ³²¹ Там же. Т. 7. С. 34.
- ³²² См. примеч. 301.
- ³²³ См. примеч. 308.
- ³²⁴ Град Божий (лат.).
- ³²⁵ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 211.
- ³²⁶ Там же.
- ³²⁷ Агеев К. Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909.
- ³²⁸ Волей-неволей (лат.).
- ³²⁹ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 122.
- ³³⁰ См. примеч. 297.
- ³³¹ В политике (лат.).
- ³³² С точки зрения вечности (лат.).
- ³³³ Тихомиров Л. Конституционалисты в эпоху 1881 года. 3-е, пересмотренное, издание. М., 1895. С. 28.

- ³³⁴ Вл. С. Соловьев поступил на физико-математический факультет Московского университета.
- ³³⁵ «Россия и Вселенская церковь». Париж, 1889 (фр.).
- ³³⁶ Как бы (нем.).
- ³³⁷ Преданность, почтение (лат.).
- ³³⁸ Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 174: «...в живом образе родителей впервые воплощается для младенствующего человека идея Божества. <...> По своей первоначальной идее божество имеет преобладающий характер Провидения. Сперва Провидение воплощается в матери».
- ³³⁹ Разумная любовь (лат.).
- ³⁴⁰ Страх Господен (лат.).
- ³⁴¹ Уважение к родителям (лат.).
- ^{341a} В стихотворении «Ex oriente lux» (Соловьев Вл. С. Стихотворения. М., 1974. С. 80—81).
- ³⁴² Лгоцкий, фон. Иозеф Рабинович // Листки для заботы о личной жизни. 1904. Тетради I, II (нем.).
- ³⁴³ Ахад-ха-'Ам. На распутье. Избранные эссе в переводе с древнееврейского проф. И. Фридендера, 1904 (нем.).
- ³⁴⁴ «Syllabus eptogim» («Список заблуждений» (лат.)) — перечень отклонений от учения католической церкви, опубликованный в 1864 г. папой Пием IX и утвержденный Первым ватиканским консилиумом в 1907 г. В качестве заблуждений в нем были названы пантеизм, рационализм, либерализм, коммунизм и т. д.
- ³⁴⁵ Принципы политики (фр.).
- ³⁴⁶ Чистая деятельность (лат.).
- ³⁴⁷ Смысл существования (фр.).
- ³⁴⁸ Первичная материя (лат.).
- ³⁴⁹ Великое Существо (фр.).
- ³⁵⁰ Ср.: «Частные идеи или идеальные сущности, рассматриваемые в нашей логике, имеют характер вечных, необходимых и всеобщих истин; здесь не может быть никакого процесса, никакой временной последовательности <...>» (Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 240).
- ³⁵¹ См. примеч. 222.
- ³⁵² См.: Соловьев В. С. Первое начало теоретической философии // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 794.
- ³⁵³ Соловьев В. С. Собр. соч.: [В 9 т.] СПб., 1901—1907. Т. 2. С. 333.
- ³⁵⁴ Нет ничего в чувствах, чего бы не было прежде в разуме (лат.).
- ³⁵⁵ Служанка теологии (лат.).
- ³⁵⁶ Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 4. С. 214.
- ³⁵⁷ Старокатолики — течение в немецком католицизме, отделившиеся в 1870 г. от католической церкви в знак протеста против принципа непогрешимости папы.
- ³⁵⁸ См.: Соловьев В. С. О церковном вопросе по поводу старокатоликов // Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. СПб., 1911—1913. Т. 4. С. 123—132.
- ³⁵⁹ «Не трогать того, что покоится» (лат.).

- ³⁶⁰ Наиреальнейшее сущее (лат.).
- ³⁶¹ Верую, чтобы понять (лат.).
- ³⁶² Соловьев В. С. Собр. соч. 1901. Т. 2. С. 334.
- ³⁶³ Подражание Христу (лат.).
- ³⁶⁴ Подражание Богу (лат.).
- ³⁶⁵ 17 октября 1888 г. (по старому стилю) в Борках близ Змиева (Украина) в царском поезде произошел взрыв, однако никто из семьи Александра III не пострадал.
- ³⁶⁶ Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 312.
- ³⁶⁷ Соловьев В. С. Судьба Пушкина // Вестник Европы. 1897. № 9. С. 131—156 (в сокращении; полный текст: Соловьев В. С. Собр. соч. 2-е изд. Т. 9. С. 33—60).
- ³⁶⁸ Соловьев В. С. Собр. соч. 2-е изд. Т. 9. С. 348.
- ³⁶⁹ Готовность удовлетвориться возможным; от французского possible (возможный).
- ³⁷⁰ «Три разговора» Вл. С. Соловьева были впервые опубликованы в журнале «Книжка «Недели»», приложении к газете «Неделя», под названием «Под пальмами. Три разговора о мирных и военных делах».
- ³⁷¹ Без отечества (фр.).
- ³⁷² Любящий животных (от др.-греч. зооп — животное).
- ³⁷³ In partibus [infidelium] (частично верующий (лат.)) — добавление к титулу католического священника, указывающее на пребывание его в нехристианской или некатолической стране.
- ³⁷⁴ Имеется в виду известное утверждение старца Филофея: «Два Рима пали, третий стоит, четвертому не бывать». См.: Масарик Т. Г. Россия и Европа. СПб., 2000. Примеч. 8.
- ³⁷⁵ Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 8. С. 141.
- ³⁷⁶ Моя вина, моя большая вина (лат.). См.: Из русских изданий: Речь В. С. Соловьева в Философском обществе // Научное обозрение. 1898. № 12. С. 2198—2199.
- ³⁷⁷ Соловьев В. С. Письма: [В 4 т.] СПб., 1908—1923. Т. 1. С. 282.
- ³⁷⁸ Там же. С. 33.
- ³⁷⁹ Конкретно (лат.).
- ³⁸⁰ И Сына (лат.) — догмат римско-католической церкви, признающий, в отличие от церкви восточной, исхождение святого духа не только от Бога Отца, но и от Сына.
- ³⁸¹ Что касается (лат.).
- ³⁸² Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 303—304.
- ³⁸³ Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 127.
- ³⁸⁴ Имеется в виду антикрепостническая драма В. Г. Белинского «Дмитрий Калинин» (1831).
- ³⁸⁵ «Воочию» (лат.).
- ³⁸⁶ «Немецко-французские ежегодники» (нем.).
- ³⁸⁷ Под названием «Рабочий пролетариат в Англии и во Франции» Н. В. Шелгунов опубликовал в «Современнике» (1861. № 9, 11) свой перевод работы Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии» (1844—1845).

- ³⁸⁸ Здесь Т. Г. Масарик допускает неточность: в 1883 г. образовалась группа «Освобождение труда»; социал-демократическая партия возникла в 1898 г.
- ³⁸⁹ «Молодые» — радикально-синдикалистское течение в социал-демократии Германии начала 90-х гг. XIX в.
- ³⁹⁰ Имеется в виду выступление сторонников политики реформ и сотрудничества с либерально-демократическими силами в канун и во время проведения Эрфуртского съезда социал-демократической партии Германии (1891 г.).
- ³⁹¹ Булгаков С. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896—1903). СПб., 1903.
- ³⁹² В чешском издании 2-го тома «России и Европы» к этим именам добавлены: «П. Аксельрод и Н. Ленин».
- ³⁹³ В чешском издании дополнено: «Дело в том, что перед выборами в Третью Думу был издан новый избирательный закон, лишавший пролетариат права голоса (16 июня 1907 г.)».
- ³⁹⁴ В чешском издании дополнено: «еще в пору выборов в Первую Думу, в Стокгольме».
- ³⁹⁵ В чешском издании дополнено: «и создать легальную социал-демократическую партию по западноевропейскому образу».
- ³⁹⁶ В чешском издании дополнено: «(Центральный исполнительный комитет, сокращенно ЦИК)».
- ³⁹⁷ «Деревня делает страну, а жители деревни делают нацию» (фр.).
- ³⁹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 8. С. 265.
- ³⁹⁹ Непродуктивным классам (фр.).
- ⁴⁰⁰ Тургенев И. С. Дым // Тургенев И. С. Полн. собр. сочинений и писем: В 30 т. Сочинения. Т. 7. С. 273.
- ⁴⁰¹ «Философские и социологические основы марксизма: Этюды к социальному вопросу» (1899).
- ⁴⁰² «Предпосылки Бернштейна»; «Критика Бернштейна Каутским»; «Дело Мильерана»; «Штутгартский и Любекский партийные съезды», «К ревизии Гейнфельдской программы».
- ⁴⁰³ «Венские марксистские исследования»; «Лассаль Г. Онкена»; «Критика А. Менгера и Каутского»; «Социалистические эссе Вандервельде».
- ⁴⁰⁴ «Социализм и демократизм (Лагардель — Ж. Сорель — Михельс — Ахт)» (нем.).
- ⁴⁰⁵ Величиной, которой можно пренебречь (фр.).
- ⁴⁰⁶ Опровержение (фр.).
- ⁴⁰⁷ Программы социал-демократической группы «Освобождение труда» // Куллин Г. А. Указ. соч. Добавление. С. 53.
- ⁴⁰⁸ См.: Плеханов Г. В. Социализм и политическая борьба // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения: В 5 т. М., 1956—1958. Т. 1. С. 99.
- ⁴⁰⁹ Правильно: В 1866 году.
- ⁴¹⁰ Очерки Г. В. Плеханова из цикла «Наши беллетристы — народники» приводятся здесь в том порядке, в каком они опубликованы в его сборнике «За двадцать лет» (1908), очерк «Н. А. Некрасов» (Женева, 1903) был издан отдельной брошюрой; Горькому посвящена статья «К психологии рабочего движения (Максим Горький.

«Враги»», вошедшая в книгу «За двадцать лет»; отдельным изданием вышел очерк «Генрих Ибсен» (СПб., 1906).

⁴¹¹ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейрбах и конец немецкой классической философии (1886). Статья в переводе Г. В. Плеханова выходила в 1892 и 1906 гг.

⁴¹² *Тун А.* История революционных движений в России / Пер. Веры Засулич, Д. Кольдова и др. С воспоминаниями об А. Туне Л. Дейча, предисловием Г. Плеханова и примеч. П. Лаврова. [СПб., 1906], серия: Библиотека для всех.

⁴¹³ «К истории материализма (Гольбах — Гельвеций — Маркс)», 1898; «Н. Г. Чернышевский», 1894; «Основные проблемы марксизма», 1910.

⁴¹⁴ Правильно: группа «Освобождение труда».

⁴¹⁵ Довод к человеку (*лат.*), то есть предназначенный для определенного человека или группы лиц, но не имеющий объективных оснований.

⁴¹⁶ Перепечатка с последнего вышедшего при жизни Маркса 4-го издания 1890 г.

⁴¹⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 22. С. 62.

⁴¹⁸ Там же. Т. 4. С. 454.

⁴¹⁹ Наглядно (*лат.*).

⁴²⁰ По преимуществу (*лат.*).

⁴²¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 3. С. 4.

⁴²² «Классовые противоречия 1789 года» (*нем.*).

⁴²³ *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом (1878) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 20. С. 189.

⁴²⁴ *Маркс К.* Нищета философии: Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона (1847) // Там же. Т. 4. С. 65—135.

⁴²⁵ *Энгельс Ф.* Революция и контрреволюция Германии // Там же. Т. 8. С. 3—113. Этот цикл статей, написанный в августе 1851 — сентябре 1852 г. Ф. Энгельсом, печатался в газете «New-York Daily Tribune» за подписью Карла Маркса.

⁴²⁶ *Энгельс Ф.* Недавний процесс в Кельне (1852). Статья, написанная 22 ноября 1852 г. Ф. Энгельсом, была опубликована в газете «New-York Daily Tribune» (22.11.1852. N 5645) за подписью К. Маркса. См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 8. С. 416—422.

⁴²⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 22. С. 543.

⁴²⁸ Там же. С. 546.

⁴²⁹ В чешском издании дополнено: (1913).

⁴³⁰ То же.

⁴³¹ То же: (1912).

⁴³² *Маркс К.* — Женни Лонге, 11 апреля 1881 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 35. С. 147.

⁴³³ «Анализ ощущений» (*нем.*). См.: *Богданов А.* Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха? // *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к химическому. М., 1907. С. III—XII.

⁴³⁴ *Богданов А.* Революция и философия. СПб., 1905. Издание редакции журнала «Образование».

⁴³⁵ Там же. С. 10.

⁴³⁶ Задним числом (*лат.*).

⁴³⁷ Статья А. Череванина (псевдоним Ф. А. Липкина) «Пролетариат в революции» была опубликована в сборнике «Борьба общественных сил в русской революции» (М., 1907. Вып. 2).

⁴³⁸ «Россия в революции» (*нем.*). См.: *Троцкий Н.* Наша революция. СПб., [1909]. Н. Троцкий — один из псевдонимов Л. Д. Бронштейна.

⁴³⁹ *Плеханов Г. В.* От обороны к наступлению: Ответ А. Богданову, критика итальянских синдикалистов и другие статьи. М., [1909]. С. 35.

⁴⁴⁰ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах <...> / Пер. с немецкого Г. Плеханова <...>. Женева, 1892. С. 94.

⁴⁴¹ Там же.

⁴⁴² «Убивай по-доброму» (*англ.*).

⁴⁴³ Имеется в виду книга А. В. Луначарского «Религия и социализм» (Т. 1—2. СПб., 1908—1911).

⁴⁴⁴ «Рассвет» (*фр.*).

⁴⁴⁵ Человек человеку бог (*лат.*).

⁴⁴⁶ *Луначарский А.* Религия и социализм. Часть первая. Общие замечания. — Важнейшие дохристианские религии в их отношении к научному социализму. С. 145.

⁴⁴⁷ В чешском издании добавлено: «С. Н.».

⁴⁴⁸ В чешском издании добавлено: «(см. сборник статей “От марксизма к идеализму”. 1896—1903)».

⁴⁴⁹ Ср.: «...возможен атеистический гуманизм гораздо более сознательный и глубокий, принципиально враждебный всему, превышающему человека. Возможность эта вытекает из самого существа дела: если богочеловечество для своего существования требует свободного участия человека, то человек должен быть волен обратиться эту свободу и против этого участия, быть одинаково свободен как пойти за Христом и к Христу, так и против него» (*Булгаков С. Н.* Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М., 1906. С. 78).

⁴⁵⁰ Напоминание (*лат.*); от «Memento mori» — «Помни о смерти!» (*лат.*).

⁴⁵¹ Отвращение к жизни (*лат.*).

⁴⁵² *Горький М.* О современности // Русское слово. 2.03.1912. № 51; 3.03.1912. № 52.

⁴⁵³ Возбуждающее средство (*лат.*).

⁴⁵⁴ К этому (*лат.*), здесь в значении — для данного случая.

⁴⁵⁵ См. примеч. 412: *Тун А.* История революционного движения в России / Пер. с нем.; под ред. и с примеч. Л. Э. Шишко. [СПб.]: «Земля и воля», [1906].

⁴⁵⁶ Извещение о V съезде Совета партии социалистов-революционеров. Женева, 1903. С. 3—4.

⁴⁵⁷ *Нестроев Гр.* Из дневника максималиста. Париж, 1910. С. 78.

⁴⁵⁸ Там же. С. 193.

⁴⁵⁹ Там же. С. 218.

⁴⁶⁰ Там же. С. 219.

⁴⁶¹ Там же. С. 220.

⁴⁶² См.: Там же. С. 85—111.

- ⁴⁶³ Чернов В. Вместо предисловия // Чернов В. Философские и социологические этюды. М., 1907. С. 3.
- ⁴⁶⁴ См.: Чернов В. Этика и политика // Заветы. 1912. № 2. С. 55—86; № 3. С. 90—120.
- ⁴⁶⁵ *Орография* — описание различных элементов рельефа с точки зрения их конфигурации, размеров и направления.
- ⁴⁶⁶ Кропоткин П. Записки революционера. Лондон, 1902.
- ⁴⁶⁷ «Научная основа анархизма» (Девятнадцатый век, 1887) (англ.). По-русски: Кропоткин П. А. Современная наука и анархизм. Пг.; М., 1920.
- ⁴⁶⁸ «Анархистская мораль» (фр.). По-русски: Кропоткин П. Нравственные начала анархизма. Лондон, 1907.
- ⁴⁶⁹ «Речи бунтовщика, произведение, опубликованное, снабженное комментариями и предисловием Элизе Реклю» (фр.) По-русски: Кропоткин П. Речи бунтовщика. СПб., 1906.
- ⁴⁷⁰ «Идеалы и действительность в русской литературе» (нем.) Под тем же названием в переводе с английского В. Батуринского эта книга вышла по-русски в Санкт-Петербурге в 1907 г.
- ⁴⁷¹ «Французская революция 1789—1793» (нем.) По-русски: Кропоткин П. Великая французская революция 1789—1793. Лондон, 1914.
- ⁴⁷² «Развитие взаимопомощи» (нем.) По-русски: Кропоткин П. А. Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса / Пер. с англ. В. Батуринского. СПб., 1907.
- ^{472a} В чешском издании добавлено: «Кропоткин умер 8 февраля 1921 г.».
- ⁴⁷³ Кропоткин П. А. Хлеб и воля: Современная наука и анархия. М., 1990. С. 164.
- ⁴⁷⁴ См. примеч. 442.
- ⁴⁷⁵ Кропоткин П. Идеалы и действительность в русской литературе. СПб., 1907. С. 339. Масарик цитирует Кропоткина не совсем точно. Кропоткин пишет, что Мережковский толкует «самодержавные права личности» «в том смысле — чрезвычайно смутном, а когда эта смутность отсутствует, очень узком, — который им придал Ницше».
- ⁴⁷⁶ Кропоткин П. Великая французская революция 1789—1793. С. 1, 3—4.
- ⁴⁷⁷ Мютюзлизм — учение последователей принципа взаимности Прудона. См.: Кропоткин П. А. Хлеб и воля: Современная наука и анархия. С. 333.
- ⁴⁷⁸ См.: Кропоткин П. А. Этика. М., 1991. С. 247—254, 275—277.
- ⁴⁷⁹ Кропоткин П. А. Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1999. С. 820.
- ⁴⁸⁰ См.: Гюйо [М.] Нравственность без обязательств и санкций. Пб., 1899.
- ⁴⁸¹ Ср.: Кропоткин П. А. Этика. С. 314: «Будь силен, будь велик во всех твоих поступках...»
- ⁴⁸² Ср.: «...она была смелым, ясно выраженным, отрицанием Государства» (Бакунин М. А. Парижская коммуна и понятие о государственности // Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 4. С. 252.
- ⁴⁸³ Кропоткин П. А. Анархия, ее философия, ее идеал. С. 811.
- ⁴⁸⁴ См.: Там же. С. 820: «...всякий благородный человек заранее потребует, чтобы его убили, если он превратится когда-нибудь в гадюку, — потребует, чтобы ему вонзили в сердце нож, если он станет на место свергнутого со своего трона тирана».

- ⁴⁸⁵ Кропоткин П. Идеалы и действительность в русской литературе. С. 302.
- ⁴⁸⁶ Там же. С. 316.
- ⁴⁸⁷ «Доктрины и дела социал-демократии» (фр.).
- ⁴⁸⁸ Сторонники децентрализации в германском профсоюзном движении (Густав Кеслер и его последователи).
- ^{488a} В чешском издании упомянуты также Михельс и Ахт.
- ^{488b} В 1893 г. девятнадцатилетний французский анархист Эмиль Анри заложил бомбу в здании угледобывающей компании; бомба взорвалась в помещении полицейского участка, куда ее перенесли (погило пять человек); в 1894 г. Э. Анри заложил бомбу в кафе вокзала Сен-Лазар (один убитый, множество раненых). Э. Анри 21 мая 1894 г. был казнен по решению суда. 10 сентября 1898 г. австрийская императрица Элизабет (Елизавета Баварская), жена императора Франца Иосифа I, была убита на набережной Женевского озера итальянским анархистом Лукчени.
- ⁴⁸⁹ Ни Бога, ни господина! (фр.).
- ⁴⁹⁰ «Кафе на манер могилы» (фр.).
- ⁴⁹¹ Здравому смыслу (лат.).
- ⁴⁹² Неологизм Масарика, образованный от латинских слов *solus* (один, единственный) и *omnis* (все), т. е. признание одной лишь всеобщности.
- ⁴⁹³ *Odi profanum vulgus et arceo* (я презираю невежественную толпу и гоню ее прочь) (лат.) (Гораций «Оды»).
- ⁴⁹⁴ На минуту (фр.).
- ⁴⁹⁵ По определению (лат.).
- ⁴⁹⁶ «Все социалисты понимают под анархией следующее: после того как цель пролетарского движения — уничтожение классов — достигнута, государственная власть, существующая до этого, чтобы держать огромное большинство общества, состоящее из производителей, под гнетом незначительного эксплуататорского меньшинства, исчезает, а правительственные функции превращаются в простые административные функции» (Маркс К., Энгельс Ф. Мнимые расколы в Интернационале: Закрытый циркуляр Генерального совета Международного Товарищества Рабочих. Женева, 1872 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 18. С. 46).
- ⁴⁹⁷ Противоречие в определении (лат.).
- ⁴⁹⁸ Наоборот (лат.).
- ⁴⁹⁹ По молчаливому согласию (лат.).
- ⁵⁰⁰ Имеется в виду Испания. Первая испанская конституция 1812 г. была названа ее составителями либеральной.
- ⁵⁰¹ *Фебронианизм* — учение, трактующее папство как исторический продукт, а не как богоустановленный институт.
- ⁵⁰² *Галликанство* — религиозно-политическое движение за автономию французской католической церкви по отношению к папству.
- ⁵⁰³ Свобода действий (фр.). Буквально: «Позволяйте делать [, кто что хочет]».
- ⁵⁰⁴ Быть полезным (англ.).
- ⁵⁰⁵ Клерикализм — это враг (фр.).
- ⁵⁰⁶ «Борьба за культуру» (нем.) — борьба рейхсканцлера Отто фон Бисмарка с политическим влиянием католической церкви в 70-х гг. XIX в.

- ⁵⁰⁷ Имеется в виду книга Д. Штрауса «Старая и новая вера» (1872).
- ⁵⁰⁸ Речь идет о книге Б. Констана «Об источниках, форме и развитии религии» (1824—1830) и его романе «Адольф» (1815).
- ⁵⁰⁹ См. примеч. 273.
- ⁵¹⁰ «Король властвует, но не правит» (*фр.*).
- ⁵¹¹ «Свинья на откорм» (*фр.*).
- ⁵¹² «Король всегда прав» (*англ.*).
- ⁵¹³ Защитительная речь (*фр.*).
- ⁵¹⁴ Goethe Y. W. Maximen und reflexionen. Leipzig, [1953]. S. 43.
- ⁵¹⁵ Постоянно только непостоянство (*лат.*).
- ⁵¹⁶ «Единственное лекарство для свободы — еще большая свобода» (*англ.*).
- ⁵¹⁷ «Социал-демократический месячник» (*нем.*).
- ⁵¹⁸ Герцен А. И. Былое и думы // Герцен А. И. Сочинения: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 258—259.
- ⁵¹⁹ «Интеллектуальное освящение» (*итал.*).
- ⁵²⁰ Группа «Освобождение труда», основана в Женеве Г. В. Плехановым, В. И. Засулич и др.
- ⁵²¹ Нелегальная политическая организация либеральной направленности, созданная в январе 1904 г. в Петербурге, — зародыш партии конституционных демократов (кадетов).
- ⁵²² Газета «Речь» (1906—1917).
- ⁵²³ Имеется в виду австро-прусская война 1866 г.
- ⁵²⁴ Организация русских шовинистов-черносотенцев, существовавшая в 1905—1917 гг. (лидеры — А. И. Дубровин, Н. Е. Марков).
- ⁵²⁵ Московский сборник. Издание К. П. Победоносцева. М., 1896.
- ⁵²⁶ Архиепископ Антоний. Открытое письмо авторам сборника «Вехи» // Слово. 10.05.1909. № 791. С. 3. Архиепископ Антоний (Храповицкий) неточно цитирует главу «Мальчик в штанах и мальчик без штанов» из книги М. Е. Салтыкова-Щедрина «За рубежом» (1880—1881).
- ⁵²⁷ Струве П. Ответ архиепископу Антонию // Слово. 10.05.1909. № 791. С. 3.
- ⁵²⁸ Бердяев Н. Открытое письмо архиепископу Антонию // Московский еженедельник. 15.08.1909. № 32. С. 39.
- ⁵²⁹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1980. Август. Глава вторая. Пушкин: (Очерк) // ПСС: В 30 т. Л., 1972—1990. Т. 26. С. 139.
- ⁵³⁰ «Исповедание веры савойского викария» — четвертая часть романа Ж. Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании» (1762), в которой изложены религиозные воззрения автора. Именно из-за этой части по решению Консистории от 11 июля 1762 г. роман был сожжен в Париже, а через неделю — в Женеве.
- ⁵³¹ А. Р. Историческая переписка о судьбах православной церкви. М., 1912. С. 3.
- ⁵³² Булгаков С. На выборах // Русская мысль. 1912. Т. 33. Кн. XI. С. 192.
- ⁵³³ «Пусть будут такими, каковы они есть, или пусть не будут» (*лат.*).
- ⁵³⁴ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 233.

- ⁵³⁵ Сочинения Н. И. Пирогова: [В 2 т.] 2-е изд. СПб., 1900. Т. 2. С. 206.
- ⁵³⁶ Здесь и во всех других местах Т. Г. Масарик не цитирует роман, а пересказывает его близко к тексту. См.: Савинков Б. (В. Ропшин). То, чего не было. М., 1992. С. 132. Далее все цитаты из книги Б. В. Савинкова приводятся по этому изданию.
- ⁵³⁷ Савинкова С. А. На волос от казни: (Воспоминания матери) // Былое. 1907. № 1. С. 247—271.
- ⁵³⁸ Савинков Б. (В. Ропшин). Указ. изд. С. 135.
- ⁵³⁹ Там же. С. 148.
- ⁵⁴⁰ «Человек человеку бог» (*лат.*). Ср.: Фейербах Л. Сущность христианства (1841) // Фейербах Л. Сочинения: В 3 т. М.; Л., 1923—1926. Т. 2. С. 278.
- ⁵⁴¹ Савинков Б. (В. Ропшин). Указ. изд. С. 200.
- ⁵⁴² Там же. С. 213.
- ⁵⁴³ Там же. С. 212.
- ⁵⁴⁴ Там же. С. 213.
- ⁵⁴⁵ Там же. С. 179.
- ⁵⁴⁶ Там же. С. 190.
- ⁵⁴⁷ См.: «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин. 3: 16).
- ⁵⁴⁸ Брандес Г. Сергей Степняк // Степняк-Кравчинский С. М. Собр. соч. Часть IV. Андрей Кожухов. Роман / Пер. с английского. Пг., [1919]. С. 11.
- ⁵⁴⁹ «Маленький приход» (1895) — роман Альфонса Доде.
- ⁵⁵⁰ Савинков Б. (В. Ропшин). Указ. изд. С. 290—292.
- ⁵⁵¹ Там же. С. 437.
- ⁵⁵² Плеханов Г. О том, что есть в романе «То, чего не было» (открытое письмо В. П. Краинхфельду) // Современный мир. 1913. № 2. Отд. II. С. 81—99. См.: Плеханов Г. В. Литература и эстетика: В 2 т. М., 1958. Т. 2. С. 444—445.
- ⁵⁵³ См.: И.-Р. (Иванов-Разумник Р. В.) Было или не было? (О романе В. Ропшина) // Заветы. 1913. № 4. Отд. II. С. 134—151.
- ⁵⁵⁴ Савинков Б. (В. Ропшин). Указ. изд. С. 363.
- ⁵⁵⁵ «Очерки современной русской философии» (*нем.*).
- ⁵⁵⁶ Лавров П. Л. Философия и социология: Избр. произведения. Т. 2. С. 231—233.
- ⁵⁵⁷ «Отделение церкви от государства» (*нем.*).
- ⁵⁵⁸ О трех обманщиках (*лат.*); выражение, приписываемое императору Священной Римской империи Фридриху II (1194—1250).
- ⁵⁵⁹ Пренебрегающие собственной жизнью чужды Богу (*лат.*).
- ⁵⁶⁰ «Очерки по истории догматики» (*нем.*).
- ⁵⁶¹ «Доклады Прусской Академии наук» (*нем.*).
- ⁵⁶² «Различия между духом церковью Запада и Востока» (*нем.*).
- ⁵⁶³ Свод законов (*лат.*).
- ⁵⁶⁴ Ротенбюхер. Отделение церкви от государства (*нем.*).
- ⁵⁶⁵ Дебидур. Католическая церковь и государство в период Третьей республики (*фр.*).

- ⁵⁶⁶ *Трёлч*. Отделение церкви от государства. Государственное религиозное обучение и теологические факультеты (нем.).
- ⁵⁶⁷ *Каль*. Афоризмы по поводу отделения церкви от государства (нем.).
- ⁵⁶⁸ «Всякий хорошо знает, что король и князья добились власти по воле тех, кто, пренебрегая Богом и по наущению хозяина этого мира — дьявола, — обуянные слепой алчностью и погрязшие в отвратительной гордыне, путем грабежей, козней, убийств и, наверное, всех возможных преступлений, стремились захватить власть над людьми, которые ведь все равны» (лат.).
- ⁵⁶⁹ Убийца монарха или борец против его власти (*др.-греч.*).
- ⁵⁷⁰ «Кто не любит (Бога) — попусту верит, хотя и истинно то, во что он верит» (лат.).
- ⁵⁷¹ «Патриот — это священник в миру: для него первая и самая святая ценность — религия национализма, поскольку она обеспечивает сохранение его привилегий, которые исчезают с ее исчезновением. Для дворянина нет более страшного преступления, чем нападки на догмы» (фр.).
- ⁵⁷² «Нет епископа, нет короля!» (англ.).
- ⁵⁷³ «Если в своей епархии или вне ее я обнаружу нечто вредное для государства, я сообщу об этом правительству» (фр.).
- ⁵⁷⁴ *Мутуализм* (от лат. *mutus* — «взаимный») — термин в биологии, обозначающий сожительство двух или большего числа органических видов во взаимоотношении, более свободном, чем симбиоз (например, цветы и опыляющие их насекомые).
- ⁵⁷⁵ С крупинкой соли. В переносном смысле — с долей насмешки (лат.).
- ⁵⁷⁶ Имеется в виду высказывание Фауста: «Дрянь песня, политический куплет!» См.: *Гете И. В.* Фауст. Часть первая. Погреб Ауэрбаха в Лейпциге / Пер. Б. Пастернака // Гете И. В. Фауст. Лирика. М., 1986. С. 74. См. также: «Ежели поэт стремится к политическому воздействию, ему надо примкнуть к какой-то партии, но, сделав это, он перестает быть поэтом, ибо должен распрощаться со свободой своего духа, с независимостью своего взгляда на мир и, напротив, натянуть себе на голову дурацкий колпак ограниченности и слепой ненависти» (*Эккерман И. П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1981. С. 443).
- ⁵⁷⁷ «Люди, а не условия» (англ.).
- ⁵⁷⁸ «Король не может ошибаться» (англ.).
- ⁵⁷⁹ «Ежегодники Свободной школы политических наук» (фр.).
- ⁵⁸⁰ *Фёрт*. Становление современной демократии в старой и новой Англии (англ.).
- ⁵⁸¹ «Изложение человеческих и гражданских прав» (нем.).
- ⁵⁸² «Всеобщее государствоведение» (нем.).
- ⁵⁸³ «Католики в культурной и экономической жизни современности» (нем.).
- ⁵⁸⁴ «Итог деятельности римско-католической церкви» (нем.).
- ⁵⁸⁵ Стоит ли католическая беллетристика на высоте эпохи? (нем.).
- ⁵⁸⁶ «Литературные задачи немецких католиков» (нем.).
- ⁵⁸⁷ «Что долговечно» (лат.).
- ⁵⁸⁸ «Церкви воинствующей» (лат.).
- ⁵⁸⁹ См. примеч. 344.

- ^{589a} Общее мнение (лат.).
- ⁵⁹⁰ См.: *Салтыков-Щедрин М. Е.* Мелочи жизни (1886—1887) // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: В 20 т. М., 1965—1977. Т. 16. Кн. 2. С. 36.
- ⁵⁹¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 1. С. 375.
- ⁵⁹² См. примеч. 534.
- ⁵⁹³ В дифирамбе Д. Дидро «Бредящие свободой, или Отречение бобового короля» (1772), опубликованном в 1796 г., есть строки: «И за неимением веревки его руки разодрали бы кишки попу / Чтобы удавить ими королей» (*Diderot D. Oeuvres complètes*. Paris, 1875. Т. 9. Р. 16). Сравни с приписываемыми Пушкину строками: «Мы добрых граждан позабавим / И у позорного столба / Кишкой последнего попа / Последнего царя удавим» (см.: *Рак В. Д.* К истории четверостишия, приписываемого Пушкину // Временник Пушкинской комиссии. 1973. Л., 1975. С. 107—117).
- ⁵⁹⁴ *Шталь*. Что такое революция? (нем.).
- ⁵⁹⁵ *Кант И.* Ответ на вопрос, что такое просвещение? // Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963—1966. Т. 6. С. 29.
- ⁵⁹⁶ Масарик имеет в виду Максимилиана Робеспьера (1758—1794), о котором писал: «Он верит в свое Высшее Существо. Революцию совершенно искренне считает откровением свыше». См.: *Masaryk T. G. Kult rozumu a Nejvyšší Bytosti* (1793—1794) // *Naš doba*. 1894. Roč. I. Seš. 3. S. 161—173.
- ⁵⁹⁷ Всеобщее государственное право (нем.).
- ⁵⁹⁸ «Основы всеобщего правоведения» (нем.).
- ⁵⁹⁹ «Энциклопедия правовых знаний» (нем.).
- ⁶⁰⁰ То, во что надо верить везде, всегда и от всех (лат.).
- ⁶⁰¹ «Убейте короля, но не человека» (англ.).
- ⁶⁰² «Любите людей, устраняйте ошибки» (лат.).
- ⁶⁰³ От противного (лат.).
- ⁶⁰⁴ См.: *Герцен А. И.* Былое и думы. Ч. IV // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 9. С. 147.
- ⁶⁰⁵ См.: *Белинский В. Г.* Собр. соч.: В 3 т. М., 1948. Т. 1. С. 626.
- ⁶⁰⁶ Имеется в виду юношеская драма Белинского «Дмитрий Калинин» (1831).
- ⁶⁰⁷ Мастерская человечности (лат.).
- ⁶⁰⁸ См.: *Гете И. В.* Западно-восточный диван. М., 1988. С. 259.
- ⁶⁰⁹ См.: *Григорьев В. В.* Т. Н. Грановский до его профессорства в Москве // Русская беседа. 1856. Ч. III. Смесь. С. 17—47; Ч. IV. Смесь. С. 1—57.
- ⁶¹⁰ См.: *Кавелин К. Д.* Слуга: Очерк // Кавелин К. Д. Собр. соч.: [В 4 т.] СПб., 1897—1900; Т. 2. С. 1186—1192.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ *

А. Р. — 467

АБРАМОВ Яков Васильевич (псевд. — Федосеевец; 1858, Ставрополь Кавказский — 1906, Ставрополь) — публицист, очеркист, литературный критик. — 342

АВГУСТ (Гай Юлий Цезарь Октавиан Август; 63 до н. э. — 14 н. э., Рим) — римский император с 27 до н. э. — 524

АВГУСТИН Аврелий (354, Тагаста, Сев. Африка — 430, Гиппон, Сев. Африка), блаженный, св. — христианский теолог, представитель западной патристики. — 256, 264, 294, 295, 504, 512, 517, 519, 521, 525, 564

АВДЕЕВ Михаил Васильевич (1821, Оренбург — 1876, Петербург) — русский писатель и критик. — 225

АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843, Париж — 1896, Цюрих) — швейцарский философ. — 227, 383, 384, 403

АВСЕЕНКО Василий Григорьевич (1842, Москва — 1913, Петербург) — русский писатель. — 103

АГЕЕВ (Аггеев) Константин Михайлович (1868—1921) — русский священник и богослов. — 258

АДЛЕР Георг (1863, Бофен — 1908, Берлин) — немецкий социолог, исследователь анархизма. — 129

АЗЕФ Евгений Филиппович (Евно Фишелевич; 1869, Гродненская губ. — 1918, Берлин) — секретный сотрудник Департамента полиции с 1893, один из организаторов и руководителей партии эсеров. — 335, 337, 396, 397, 399, 400, 479, 483

АКИМОВ (наст. фам. — Махновец) Владимир Петрович (1875—1921) — русский публицист и историк социал-демократического движения. — 332

АКСАКОВ Иван Сергеевич (1823, с. Куроедово (Надёжино) Белебеевского у. Оренбургской губ. — 1886, Москва) — русский публицист и общественный деятель; славянофил. — 236, 256, 258, 265, 279, 280

* Аннотированный указатель имен ориентирует читателя только в рамках текста второго тома Т. Г. Масарика и не включает имена, встречающиеся в других частях книги.

АКСАКОВ Константин Сергеевич (1817, с. Ново-Аксаково Бугурусланского у. Оренбургской губ. — 1860, Греция) — русский публицист, историк; славянофил. — 238, 258, 570

АКСЕЛЬРОД Ида Исааковна (1872—1917) — член российской социал-демократической партии, литературный критик, философ. — 332

АКСЕЛЬРОД (псевд. — Ортодокс) Любовь Исааковна (1868, м. Дуниловичи Виленской губ. — 1946) — участница российского социал-демократического движения, философ и литературовед. — 333

АКСЕЛЬРОД (Пинкус) Павел Борисович (1850, м. Почеп Мглинского у. Черниговской губ. — 1928, Берлин) — деятель российского социал-демократического движения, публицист, мемуарист. — 359

АЛЕКСАНДР I БАТТЕНБЕРГ (Battenberg; 1857, Верона — 1893, Гроц) — немецкий принц, князь Болгарии с 1873 по 1886 г. — 235

АЛЕКСАНДР I Павлович (1774, Санкт-Петербург — 1825, Таганрог) — российский император с 1801 г. — 13, 92, 259, 280, 390, 443, 451, 526, 550, 575

АЛЕКСАНДР II Николаевич (1818, Москва — 1881, Петербург) — российский император с 1855 г. — 34, 35, 47, 84, 85, 102, 124, 130, 139, 142, 143, 158, 159, 205, 206, 234, 235, 238, 239, 245, 256, 265, 326, 329, 330, 337, 341, 393, 453—455

АЛЕКСАНДР III Александрович (1845, Петербург — 1894, Ливадия) — российский император с 1881 г. — 49, 139, 143, 154, 206, 235, 237, 238, 244, 245, 249, 256, 261, 281, 330, 346, 567

АЛЕКСАНДР (Александр Михайлович Романов) (1866—1933) — великий князь. — 246

АМФИТЕАТРОВ Александр Валентинович (1862, Калуга — 1938, Леванто, Италия) — русский прозаик, публицист, литературный и театральный критик. — 148

АНДРЕЕВ Леонид Николаевич (1871, Орел — 1919, д. Нейвала, близ Мустамяки, Финляндия) — русский прозаик и драматург. — 224, 392

АННЕНКОВ Павел Васильевич (1813, Москва — 1887, Дрезден) — русский литературный критик и мемуарист. — 46, 62, 63, 235, 327, 570

АНРИ (Henry) Эмиль (1874—1894) — французский анархист-террорист. — 428

АНСЕЛЬМ Кентерберийский (1033, Аоста, Италия — 1109, Кентерберри, Англия) — итальянский теолог и философ, представитель схоластики. — 294, 295

АНТОНИЙ (в миру — Александр Васильевич Вадковский; 1846—1912) — деятель русской православной Церкви, духовный писатель, митрополит Петербургский с 1898 г. — 467

АНТОНИЙ (в миру — Алексей Павлович Храповицкий; 1863, Новгород — 1936, Смерские Карловицы) — русский церковный деятель, религиозный мыслитель и публицист, во время написания Т. Г. Масариком «России и Европы» архиепископ Волынский, впоследствии — митрополит. — 246, 462, 523, 526

АНТОНОВИЧ Максим Алексеевич (1835, Белополье Харьковской губ. — 1918, Петроград) — русский литературный критик, философ, публицист. — 103, 104, 107, 112, 174

АНЦЕНГРУБЕР (Anzengruber) Людвиг (1839, Вена — 1899, Вена) — австрийский драматург и прозаик. — 530

- АРИСТИПП из Кирены (ум. после 366 до н. э.) — древнегреческий философ. — 61
- АРИСТОТЕЛЬ (384, Стагира — 322 до н. э., Халкида) — древнегреческий философ, ученый-энциклопедист. — 54, 496, 513, 514, 522, 525
- АРМФЕЛЬДТ Наталья Александровна (1850—1887) — русская революционерка, член кружка Н. В. Чайковского, затем — партии «Народная воля», умерла в сибирской ссылке. — 154
- АРНОЛЬДИ С. С. — см. *Лавров П. Л.*
- АРСЕНЬЕВ Константин Константинович (1837, Петербург — 1919, Петроград) — русский публицист, литературный критик, государственный и земский деятель. — 465
- АРЦЫБАШЕВ Михаил Петрович (1878, хут. Доброславка Ахтырского у. Харьковской губ. — 1927, Варшава) — русский писатель. — 473, 483
- АСКОЛЬДОВ (наст. фам. — Алексеев) Сергей Алексеевич (1871, Москва, — 1945, Потсдам) — русский религиозный философ и публицист. — 459
- АСКОЧЕНСКИЙ (наст. фам. — Оскошный) Виктор Ипатьевич (1813, Воронеж — 1879, Петербург) — русский писатель, историк и издатель. — 104
- БААДЕР (Baader) Франц Ксавер фон (1765, Мюнхен — 1841, Мюнхен) — немецкий ученый-естествоиспытатель и религиозный философ. — 264, 294, 300, 319, 554
- БАБЕФ (Babeuf; нат. имя и фам. — Франсуа Нозль) Грахх (1760, Сет-Кантен — 1797, Вандом) — французский революционер, социалист-утопист. — 126, 429
- БАЗАРОВ (наст. фам. — Руднев) Владимир Александрович (1874, Тула — 1939) — русский публицист, экономист и философ, переводчик. — 388
- БАЙОТ (Bagehot) Уолтер (1826, Лангпорт, Сомеритшир — 1877, Лангпорт) — английский писатель, экономист. — 89
- БАЙРОН (Byron) Джордж Гордон Нозль (1788, Лондон — 1824, Миссолонги, Греция) — английский поэт-романтик. — 46, 59, 66, 74, 107, 110, 122, 219, 497
- БАКУНИН (псевд. — Ж. Элизар) Михаил Александрович (1814, с. Прямухино Новоторжковского у. Тверской губ. — 1876, Берн) — русский революционер, один из идеологов анархизма. — 9—46, 49—51, 68, 75, 85, 93—97, 116—118, 122, 124, 126, 127—129, 131, 132, 134—136, 138, 140—142, 144, 146, 148, 150—153, 159, 165, 171, 181, 194, 231, 259—261, 305, 318, 326—328, 340, 341, 360, 369, 372, 382, 391, 393, 394, 398, 405, 409—412, 415, 416, 420, 422, 423, 426—429, 433, 435, 437, 438, 452, 460, 497, 499, 500, 505, 510, 547, 550, 564, 566, 569—574, 577
- БАКУНИНА Александра Александровна (1816—1882) — младшая сестра М. А. Бакунина. — 12
- БАКУНИНА Любовь Александровна (1811—1838) — старшая сестра М. А. Бакунина. — 12
- БАКУНИНА Татьяна Александровна (1815—1871) — вторая сестра М. А. Бакунина. — 12
- БАЛЛАНШ (Ballanche) Пьер Симон (1776, Лион — 1847, Париж) — французский писатель. — 554
- БАЛМАШЕВ Степан Валерианович (1881, Пинега — 1902, Шлиссельбург) — студент, эсер-террорист. — 153, 333

- БАЛЬЗАК (Balzac) Оноре де (1799, Тур — 1850, Париж) — французский писатель. — 183
- БАРТ (Barth) Пауль (1858, Барут — 1922, Лейпциг) — немецкий социолог и философ. — 449
- БАРЯТИНСКИЙ Александр Петрович (1798, Казань (?) — 1844, Тобольск) — русский поэт, декабрист, член Южного общества. — 307
- БАСТИА (Bastiat) Фредерик (1801, Бойонн — 1850, Рим) — французский экономист. — 94
- БАУЭР (Bauer) Бруно (1809, Айзенберг — 1882, Риксдорф) — немецкий философ и протестантский теолог. — 22, 160, 165, 174, 493
- БАХОФЕН (Bachofen) Иоганн Якоб (1815, Базель — 1887, Базель) — швейцарский историк и этнограф, положивший начало изучению истории семьи. — 193
- БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811, Свеаборг — 1848, Петербург) — русский литературный критик. — 10—13, 15, 29, 31, 33, 47—50, 55, 62—65, 95, 105, 106, 113, 117, 121, 122, 146, 169, 171, 181, 221, 222, 226, 228, 231, 259, 260, 305, 306, 316, 318, 319, 326, 327, 361, 382, 387, 417, 418, 438, 451, 463, 464, 482, 493, 495—497, 500, 505, 510, 523, 550, 556, 569, 570, 573, 577, 579, 583
- БЕНТАМ (Bentham) Иеремия (1748, Лондон — 1832, Лондон) — английский философ и правовед, основатель утилитаризма. — 49, 55, 56, 61, 101, 409, 411, 417, 442
- БЕРАНЖЕ (Beranger) Пьер-Жан де (1780, Париж — 1857, Париж) — французский поэт. — 70
- БЕРВИ (псевд. — Н. Флеровский) Василий Васильевич (Вильгельм Вильгельмович) (1829, Рязань — 1918, Юзовка) — русский социолог, экономист и публицист, представитель русского утопического социализма. — 344
- БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874, Киев — 1948, Кламар, Франция) — русский религиозный философ и публицист. — 227, 459, 461, 462, 548
- БЕРЖЕРЕ (Bérgeret) Жан Гастон Адриан (1840—?) — французский драматург и публицист. — 206
- БЕРКЛИ (Berkeley) Джордж (1685, близ Килкенни, Ирландия — 1753, Оксфорд) — английский философ. — 89, 383
- БЕРНШТЕЙН (Bernstein) Эдуард (1850, Берлин — 1932, Берлин) — немецкий социал-демократ, идеолог реформизма. — 331, 322, 355, 358, 365, 383
- БЕТХОВЕН (Beethoven) Людвиг ван (1770, Бонн — 1827, Вена) — немецкий композитор. — 188
- БЁМЕ (Bohme) Якоб (1575, Альтзайденберг — 1624, Гёрлиц) — немецкий философ-мистик. — 264, 294, 300, 321
- БЁРДЖЕСС (Burgess) Джон Уильям (1844, Джильс — 1931, Бруклин) — американский правовед. — 445
- БЁРК (Burke) Эдмунд (1729, Дублин — 1797, Биконсфилд) — английский политический мыслитель и публицист, консерватор. — 554
- БИСМАРК (Bismarck) Отто Эдуард Леопольд фон (1815, Шенхаузен — 1898, Фридрихсру) — немецкий политический и государственный деятель. — 41, 42, 187, 236, 261, 292, 293, 338, 445, 458, 544, 586
- БИЧЕР-СТОУ (Beecher-Stowe) Гарриет Элизабет (1811, Лигфилд — 1896, Флорида) — американская писательница. — 112

- БЛАВАТСКАЯ (псевд. — Радда Бай) Елена Петровна (1831, Екатеринослав — 1891, Лондон) — русская писательница и общественная деятельница, основательница Теософского общества. — 301
- БЛАГОСВЕТОВ Григорий Евлампиевич (1824, Ставрополь — 1880, Петербург) — русский публицист, редактор-издатель. — 112, 226
- БЛАН (Blanc) Луи Жан Жозеф (1811, Мадрид — 1882, Канн) — французский историк, публицист, политический деятель; социалист. — 49, 59, 158, 159, 164, 180, 185—188, 191—195
- БЛАНКИ (Blanqui) Луи Огюст (1805, Пюжетенье, близ Ниццы — 1881, Париж) — французский революционер, утопический коммунист. — 40, 568, 569, 572
- БЛЕКСТОУН (Блэкстон; Blackstone) Уильям (1723, Лондон — 1780, Оксфордшир) — английский юрист и писатель. — 232
- БЛЮНЧЛИ (Блюнчли; Bluntschli) Иоганн Каспар (1808, Цюрих — 1881, Карлсруе) — швейцарский правовед, представитель органической школы права. — 560
- БОГДАНОВ (наст. фам. — Малиновский) Александр Александрович (1873, Сокотка Гродненской губ. — 1928, Москва) — русский экономист, философ, политический деятель. — 377, 378, 383
- БОГОЛЕПОВ Николай Павлович (1846, Серпухов — 1901, Петербург) — русский государственный деятель, министр народного просвещения. — 333, 393
- БОГОЛЮБОВ (Емельянов) Алексей Степанович (1852 или 1854, станица Семикараковская 2-го Донского округа — ок. 1887, хут. Крымский станицы Кочетовская Области войска Донского) — русский революционер-народник, член партии «Земля и воля». — 137
- БОКЛЬ (Buckle) Генри Томас (1821, Ли — 1862, Дамаск) — английский историк. — 49, 70, 71, 90, 100, 112, 160, 191
- БОЛТИН Иван Никитич (1735, с. Жданово Алатырского у. Симбирской губ. — 1792, Петербург) — русский историк. — 584
- БОНАЛЬД (Bonald) Луи Габриэль Амбруиз де (1754, Ле Монна — 1840, Ле Монна) — французский политический деятель и публицист. — 264, 554
- БОНИФАЦИЙ VIII (в миру — Бенедетто Казтани (Benedetto Caetani)) (ок. 1235, Ананьи — 1303, Рим) — папа Римский с 1294 г. — 519
- БОНОМИ (Bonomi) Иваноз (1873, Мантуя, — 1951, Рим) — итальянский политический и государственный деятель, один из лидеров реформистского крыла Социалистической партии. — 370
- БОНЧ-БРУЕВИЧ Владимир Дмитриевич (1873, Москва — 1955, Москва) — революционер-марксист; партийный, государственный и общественный деятель, литератор, издатель, мемуарист. — 388
- БОРЖО (Borgeaud) Шарль (1861, Ле Сантье — 1940) — швейцарский историк и публицист. — 541
- БОССЮЭ (Bossuet) Жак Бенинь (1627, Дижон — 1704, Париж) — епископ, французский религиозный мыслитель и писатель. — 266
- БОТКИН Василий Петрович (1812, Москва — 1869, Петербург) — русский писатель, критик, искусствовед. — 12
- БРАНДЕС (Brandes) Георг (1842, Копенгаген — 1927, Копенгаген) — датский литературный критик и историк. — 147, 476

- БРЕМ (Brehm) Альфред Эдмунд (1829, Рентендорф, Тюрингия — 1884, Рентендорф) — немецкий зоолог и путешественник. — 112
- БРЕНТАНО (Brentano) Луйо (Людвиг Йозеф) (1844, Ашаффенбург — 1931, Мюнхен) — немецкий экономист. — 331, 449
- БРЕШКОВСКАЯ (Брешко-Брешковская; урожд. Вериги) Екатерина Константиновна (1844, с. Иваново Невельского у. Витебской губ. — 1934, Хвалы-Горни Почернице, близ Праги) — деятель народнического движения, входила в число основателей и лидеров партии эсеров, публицист, мемуаристка. — 149
- БРИЕРР ДЕ БУАМОН (Brière de Boimont) Александр Жан Франсуа (1797, Руан-Сан-Марде — 1881) — французский врач и психиатр. — 214
- БРУНО (Bruno) Джордано Филиппо (1548, Нола — 1600, Рим) — итальянский философ-пантеист и поэт. — 285
- БУГЛЕ (Bougle) Селестен (Целистин) (1870, Сен-Брис — 1940, Париж) — французский социолог. — 449
- БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (1871, Ливны — 1944, Париж) — русский экономист, религиозный философ и богослов. — 331, 332, 384, 386, 388, 390, 459, 461, 465, 468, 479
- БУЛГАРИН Фаддей (Талеуш) Венедиктович (1789, Минская губ. — 1859, Тарту) — русский писатель, критик, журналист, издатель. — 259
- БУРБОНЫ — династия французских королей. — 81, 568
- БУРЖЕ (Bourget) Поль Шарль Жозеф (1852, Амьен — 1935, Париж) — французский писатель. — 211, 213
- БУРЦЕВ Владимир Львович (1862, форт Александровский Закаспийской обл. — 1942, близ Парижа) — русский революционный публицист и издатель. — 335, 396, 397, 399, 401, 565
- БУХАРЕВ (в период служения — архимандрит Феодор) Александр Матвеевич (1824, Тверская губ. — 1871, Переславль-Залесский) — русский религиозный мыслитель. — 526
- БЭН (Bain) Александр (1818, Эбердин — 1903, Эбердин) — шотландский философ, педагог, психолог-экспериментатор, представитель ассоциативизма. — 342
- БЮХЕР (Bücher) Карл (1847, Кирберг, близ Лимбурга — 1930, Лейпциг) — немецкий экономист, историк народного хозяйства и статистик. — 193
- БЮХНЕР (Büchner) Людвиг (1824, Дармштадт — 1899, Дармштадт) — немецкий философ и естествоиспытатель. — 100, 115, 144, 509, 510, 575
- БЮШЕ (Bucheze) Филипп Жозеф Бенжамен (1796, Матань-ла-Птит — 1863, Родез) — французский политический деятель, историк парламентаризма, издатель. — 158
- ВАГНЕР (Wagner) Рихард (1813, Лейпциг — 1883, Венеция) — немецкий композитор. — 13, 215—217
- ВАЛЕНТИН (Valentinus) (ум. ок. 160, о. Кипр) — философ-гностик. — 264
- ВАНДЕРВЕЛЬДЕ Эмиль (1866, Иксель — 1938, Брюссель) — бельгийский политический деятель, экономист и публицист. — 277
- ВАРЛЕ (Varlet) Жан (1764, Париж — 1832(?), Нант) — французский революционер, представитель «бешеных». — 415
- ВАСИЛЕВСКИЙ Григорий — последователь учения Л. Н. Толстого, мемуарист. — 439

- ВАСИЛИЙ Великий (Василий Кесарийский) (ок. 330, Кесария Каппадокийская — 379, Кесария) — греческий церковный деятель, религиозный мыслитель и писатель, представитель восточной патристики. — 264
- ВВЕДЕНСКИЙ Александр Иванович (1856, Тамбов — 1925, Ленинград) — русский философ, логик и психолог. — 492
- ВВЕДЕНСКИЙ Иринарх Иванович (1813, с. Жуковка Саратовской губ. — 1855, Петербург) — русский педагог, историк литературы и переводчик. — 48
- ВЕБЕР (Weber) Георг (1808, Бергхаберн — 1888, Гейдельберг) — немецкий историк. — 87
- ВЕБЕР (Weber) Макс (1864, Эрфурт — 1920, Мюнхен) — немецкий социолог, философ и историк. — 542
- ВИДАЛЬ ДЕ ЛА БЛАНШ (Vidal de La Blanche) Поль (1845, Пезнас — 1918, Тамарис) — основатель французской географической школы. — 412
- ВИКО (Vico) Джамбатиста (1668, Неаполь — 1744, Неаполь) — итальянский философ и историограф. — 49, 71, 188, 193, 493
- ВИЛЬГЕЛЬМ II (1859, Потсдам — 1941, Утрехт) — император Германии с 1888 по 1918 г. — 302, 312, 544, 546
- ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848, Потсдам — 1915, Гейдельберг) — немецкий философ-неокантианец. — 162
- ВИНДИШГРЕЦ (Windischgrätz) Альфред Кандид Фердинанд (1787, Брюссель — 1862, Вена) — австрийский фельдмаршал, член австрийской палаты господ. — 35
- ВИНСЕНТ (Vincentius) (ум. ок. 450, монастырь де Лерин, Прованс), св. — галл, христианский теолог. — 292
- ВИРХОВ (Virchow) Рудольф (1821, Шифельбейн — 1902, Берлин) — немецкий патолог и общественный деятель. — 106
- ВИТРИ (Vitry) Жак де (1160 или 1170, Витри — 1240, Рим) — французский проповедник, церковный деятель, кардинал с 1229 г., хронист. — 518
- ВИТТЕ Сергей Юльевич (1849, Тифлис — 1915, Петроград) — русский государственный деятель. — 246, 467, 468
- ВЛАДИМИР (Владимир Александрович Романов) (1847, Петербург — 1909, Петербург) — великий князь. — 246
- ВЛАДИСЛАВЛЕВ Михаил Иванович (1840, Новгородская губ. — 1890, Петербург) — русский философ, логик, психолог. — 265
- ВОДОВОЗОВ Николай Васильевич (1870—1896) — русский экономист и публицист, организатор марксистского издательства. — 330
- ВОЛХОВСКИЙ (Волховской) Феликс Вадимович (1846, Полтава — 1914, Лондон) — русский революционер, публицист и общественный деятель. — 154
- ВОЛЫНСКИЙ (наст. фам. — Флексер) Аким Львович (1863, Житомир — 1926, Ленинград) — критик и публицист. — 226
- ВОЛЬСКИЙ А. — см. *Михайский Я. В.*
- ВОЛЬТЕР (Voltaire; наст. имя и фам. — Франсуа Мари Аруэ) (1694, Париж — 1788, Париж) — французский философ и писатель. — 149, 195, 214—216, 218, 220, 318, 440, 441, 445, 450, 507—509, 544, 586
- ВОЛЬФ (Wolf) Юлиус (1862, Брюнн — 1937) — немецкий экономист. — 352
- ВОРОНЦОВ Василий Павлович (1847—1918) — русский экономист, социолог, публицист, идеолог либерального народничества. — 198, 199, 228, 272, 343, 344, 352

- ВРАТИСЛАВ из Митровиц (Vratislav z Mitrovic) Вацлав — чешский дворянин, член посольства в Константинополь, оставил описание этого путешествия. — 245
- ГАКСТГАУЗЕН (Haxthausen) Август фон (1792, Бекендорф — 1866, Ганновер) — немецкий экономист, автор работ о русской общине. — 76, 78
- ГАЛКИН — см. *Сиротинин Н. Н.*
- ГАМАН (Hamann) Иоганн Георг (1730, Кёнигсберг — 1788, Мюнстер) — немецкий философ и писатель. — 253
- ГАРДЕНБЕРГ (Hardenberg) Карл Август фон (1750, Эссенроде — 1822, Гелле) — государственный деятель Пруссии, канцлер в 1810—1822 гг. — 442
- ГАРНАК (Harnack) Адольф фон (1851, Дерпт — 1930, Гейдельберг) — немецкий протестантский теолог и историк. — 511, 513
- ГАРТМАН (Hartmann) Эдуард фон (1842, Берлин — 1906, Грослихтерфельде) — немецкий философ. — 39, 91, 212, 213, 226, 264, 270, 282, 283, 304
- ГАРФИЛД (Garfield) Джеймс Абрам (1831, Орниндж, шт. Огайо — 1881, Элбегон, шт. Нью-Джерси) — американский государственный и политический деятель, 20-й президент США. — 145, 154, 567
- ГАРШИН Всеволод Михайлович (1855, им. Приятная Долина Бахмутского у. Екатеринославской губ. — 1888, Петербург) — русский писатель. — 213, 224
- ГЕ Николай Николаевич (1831, Воронеж — 1894, хут. Ивановский Черниговской губ.) — русский художник. — 10, 33
- ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770, Штутгарт — 1831, Берлин) — немецкий философ, представитель классического идеализма. — 9, 11—14, 16, 19, 22, 23, 25, 39, 40, 49, 50, 54, 71, 115, 158, 160, 164, 165, 174, 178, 231, 264, 283, 288, 294, 306, 353, 358, 366, 380, 431, 452, 484, 485, 492, 495, 499, 507, 508, 533, 555, 571—573, 575, 587
- ГЕЙНЕ (Heine) Генрих (1797, Дюссельдорф — 1856, Париж) — немецкий поэт, прозаик и публицист. — 102, 110, 116, 236, 422, 536
- ГЕККЕЛЬ (Haeckel) Эрнст (1834, Потсдам — 1919, Йена) — немецкий биолог и мыслитель. — 192
- ГЕЛЛЕНБАХ (Hellenbach) Лазар фон (1827, замок Пацуола — 1877) — австрийский политик и мистик. — 301
- ГЕЛЬВАЛЬД (Hellwald) Фридрих Антон Геллер фон (1842, Падуа — 1892, Польша) — немецкий географ и историк культуры. — 89, 92
- ГЕЛЬВЕЦИЙ (Helvetius) Клод Анри (1715, Париж — 1771, Париж) — французский философ, идеолог Просвещения. — 362
- ГЕНЦ (Hentz) Фридрих (1764, Бреслау — 1832, Вена) — немецко-австрийский публицист. — 554
- ГЕРБАРТ (Herbart) Иоганн Фридрих (1776, Ольденбург — 1841, Гёттинген) — немецкий философ, психолог и педагог. — 56
- ГЕРВЕГ (Herwegh) Георг (1817, Штутгарт — 1875, Баден-Баден) — немецкий поэт. — 38
- ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид фон (1744, Морунген — 1803, Веймар) — немецкий философ и литературный критик, представитель немецкого Просвещения. — 340, 441, 586
- ГЕРКНЕР (Herchner) Генрих (1863, Либерец, Чехия — 1932, Берлин) — немецкий хозяйственный деятель. — 331
- ГЕРОДОТ (490—425 до н. э.) — древнегреческий историк. — 90

- ГЕРТЛИНГ (Hertling) Георг фон (1843, Дармштадт — 1919, Руполдинг) — немецкий историк, правовед и философ. — 542
- ГЕРЦЕН Александр Иванович (1812, Москва — 1870, Париж) — русский писатель, философ, мемуарист. — 10—15, 23, 24, 27, 31, 33—37, 41, 45—47, 49—51, 54, 58, 60, 63, 65, 78, 79, 82, 83, 85, 93—95, 97, 107, 109, 111, 116, 117, 119, 122—124, 126—128, 131, 133, 140, 144, 146, 148, 150, 151, 158, 165, 171, 180, 181, 200, 221, 226, 228, 233, 236, 255, 257, 259, 260, 318, 318, 326—328, 340—342, 344, 351, 360, 361, 380, 387, 390, 392, 403, 404, 417, 438, 450, 451—453, 460, 463, 464, 472, 482, 484, 493, 495, 497, 499, 505—507, 510, 512, 523, 525, 528, 547, 548, 550, 555, 556, 564, 569—574, 577, 583, 585
- ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович (1869, Кишинев — 1925, Москва) — русский литературный критик, историк и публицист. — 461
- ГЕРШУНИ Григорий Андреевич (1870, Шяуляй — 1908, Цюрих) — русский революционер, один из основателей «боевой организации» партии эсеров. — 396, 399, 400
- ГЕСС (Hess) Моисей (1812, Бонн — 1875, Париж) — немецкий историк еврейского происхождения, публицист, один из создателей доктрины сионизма. — 31
- ГЕТТЭ (Gettэ; Guettée) Рене Франсуа (в православии — Владимир) (1816, Блуа — 1892, Люксембург) — французский священник, перешедший в православие, богослов, историк Церкви. — 319
- ГЁРРЕС (Görres) Иоганн Йозеф (1776, Кобленц — 1848, Мюнхен) — немецкий историк, философ, публицист и общественный деятель. — 554
- ГЁТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749, Франкфурт-на-Майне — 1832, Веймар) — немецкий поэт, мыслитель и государственный деятель. — 59, 66, 109, 110, 120, 214—217, 246, 306, 448, 473, 474, 495, 502, 535, 558, 559, 580
- ГИЗО (Guizot) Франсуа (1787, Ним — 1874, Валь-Рише) — французский государственный деятель и историк. — 49, 80, 81
- ГИЛЬДЕБРАНД (Gildebrand) Карл (1870—1952) — немецкий социалист и писатель. — 358
- ГИЛЬОМ (Guillaume) Джеймс (1844, Париж — 1916, Париж) — французский социалист. — 14
- ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ Никита Петрович (1824, Коломна — 1887, Петербург) — русский философ и историк религии, славянофил. — 174
- ГИНЦБЕРГ (псевд. — Ахад-ха-Ама, наст. имя — Ашер Гирш) Ашер (1856, Сквир, Украина — 1927, Тель-Авив) — еврейский публицист и литературный критик. — 278
- ГЛИНКА Федор Николаевич (1786, с. Сутоки Духовщинского у. Смоленской губ. — 1880, Тверь) — русский поэт, публицист, прозаик. — 259
- ГНЕЙСТ (Gneist) Рудольф фон (1816, Берлин — 1895, Берлин) — немецкий правовед и политик. — 127, 232
- ГОГОЛЬ Николай Васильевич (1811, м. Великие Сорочинцы Миргородского у. Полтавской губ. — 1852, Москва) — русский писатель. — 49, 64, 65, 74, 110, 113, 114, 121, 224, 417, 451, 493, 505, 550, 551
- ГОДВИН (Godwin) Уильям (1756, Уисбич — 1836, Лондон) — английский писатель. — 423, 429, 438
- ГОЛОВНИН Александр Васильевич (1821, Петербург — 1886, Петербург) — русский государственный деятель, министр народного просвещения в 1861—1866 гг. — 233

- ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль Анри (1723, Эдесхайм, Пфальц — 1789, Париж) — французский философ, идеолог Просвещения. — 362
- ГОЛЬЦЕНДОРФ (Holtzendorf) Франц фон (1829, Вьетмондорф — 1889, Мюнхен) — немецкий правовед, криминалист, издатель немецкой энциклопедии права. — 561
- ГОНЧАРОВ Иван Александрович (1812, Симбирск — 1891, Петербург) — русский писатель. — 60, 65, 67, 68, 103, 136, 177, 220, 309, 417, 451
- ГОРЬКИЙ (псевд. Алексея Максимовича Пешкова) Максим (1868, Н. Новгород — 1936, Горки Московской обл.) — русский писатель и общественный деятель. — 224, 351, 361, 386, 392, 393, 417, 420, 494
- ГОФМАН (Hoffmann) Эрнст Теодор Амадей (1776, Кенигсберг — 1822, Берлин) — немецкий писатель-романтик и композитор. — 236, 306, 310
- ГРАВ (Grave) Жан (1854, Брей-сюр-Куз, деп. Пюи-де-Дом — 1939, Вьенн-ан-Валь) — французский публицист, теоретик анархизма. — 421
- ГРАДОВСКИЙ Александр Дмитриевич (1841, Воронежская губ. — 1889, Петербург) — русский правовед, историк права, публицист. — 438, 456
- ГРАНОВСКИЙ Тимофей Николаевич (1813, Орел — 1855, Москва) — русский историк, профессор Московского университета, представитель западнического направления в русской общественной мысли. — 15, 107, 165, 318, 326, 452, 466, 495, 569, 583
- ГРЕДЕСКУЛ Николай Андреевич (1864—1941) — русский юрист, историк и публицист. — 465
- ГРЕЧ Николай Иванович (1787, Петербург — 1867, Петербург) — русский журналист, публицист, переводчик. — 259
- ГРИБОЕДОВ Александр Сергеевич (1795, Москва — 1829, Тегеран) — русский поэт и драматург; дипломат. — 110
- ГРИГОРИЙ VII Гильдебрант (между 1015 и 1020, Ровако, Тоскана — 1085, Салерно) — папа Римский с 1073 г. — 517, 519, 520
- ГРИГОРОВИЧ Дмитрий Васильевич (1822, Симбирск — 1899, Петербург) — русский писатель. — 223
- ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович (1822, Москва — 1864, Петербург) — русский литературный критик и поэт. — 233, 500
- ГРИГОРЬЕВ Василий Васильевич (1816—1881) — русский ученый-востоковед, этнограф и историк. — 583
- ГРИММ (Grimm) Якоб (1785, Ханау — 1863, Берлин) — немецкий языковед. — 110
- ГРОМЕКА Степан Степанович (1823, Полтава — 1877, д. Волька-Плебанская Бельского у. Седлецкой губ.) — русский публицист и общественный деятель, в последствии — губернатор. — 107
- ГРОТ (Grote) Джордж (1794, Кент — 1871, Лондон) — английский историк и переводчик. — 90
- ГРУЗЕНБЕРГ Семен (Соломон) Осипович (1875—?) — русский историк философии Нового времени, а также русской философии начала XX в., общественный деятель — 490
- ГУ ЧЖУНМИН (Гу Хун-мин) (1856, Сингапур — 1928) — китайский писатель. — 446, 447
- ГУГО де Сен-Виктор (Hugo de Saint-Victor; ок. 1096—1141) — представитель ортодоксальной католической философии. — 264

- ГУТТЕН (Hutten) Ульрих фон (1488, Штекельберг — 1523, Цюрих) — немецкий гуманист. — 383
- ГЮГО (Hugo) Виктор Мари (1802, Безансон — 1885, Париж) — французский поэт, драматург, прозаик и публицист. — 110, 116
- ГЮЙО (Guyau) Жан Мари (1854, Лаватер — 1888, Ментонна) — французский философ-позитивист и социолог; сторонник утилитаризма. — 208, 413, 414
- ГЮЙО (Guyot) Ив (1843, Динан, деп. Кот-дю-Нор — 1928) — французский публицист, экономист и политический деятель. — 542
- ДАМАСКИН (в миру — Дмитрий Семенов-Руднев; 1737—1795) — русский церковный деятель. — 526
- ДАНИЕЛЬСОН (псевд. — Николай-он) Николай Францевич (1844—1918) — русский экономист, публицист, один из идеологов либерального народничества. — 199, 328, 329, 344, 345, 349
- ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (1822, с. Оберец Ливенского у. Орловской губ. — 1885, Тифлис) — русский социолог и историк. — 251, 257, 282
- ДАНТЕ (Dante, Durante) Алигьери (1265, Флоренция — 1321, Равенна) — итальянский поэт, философ, политический деятель; создатель итальянского литературного языка. — 66, 310
- ДАРВИН (Darwin) Чарльз Роберт (1809, Шрусбери — 1882, Лондон) — английский естествоиспытатель. — 74, 89, 144, 159, 174, 179, 187, 189, 196, 219, 226, 256, 270, 307, 413, 418, 443, 493, 508, 509, 575
- ДАШКОВА (Воронцова-Дашкова) Екатерина Романовна (1743, Петербург — 1810, Москва) — сподвижница имп. Екатерины II, директор Петербургской АН (1783—1796 гг.), мемуаристка. — 60
- ДЕБИДУР (Debidour) Антонен (1847, Нонтрон — 1917, Париж) — французский историк. — 516
- ДЕБОГОРИЙ-МОКРИЕВИЧ Владимир Карпович (1848, Чернигов — 1926, Болгария) — революционер-народник. — 31, 146
- ДЕГАЕВ Сергей Петрович (1857, Москва — 1920, Вермингтон, США) — член партии «Народная воля», провокатор. — 396
- ДЕКАРТ (Descartes) Рене (1596, Лаэ — 1650, Стокгольм) — французский философ и математик, представитель классического рационализма. — 194, 195, 288, 294, 299, 377, 386, 469
- ДЕЛЯНОВ Иван Давыдович (1818, Москва — 1897, Петербург) — русский государственный деятель, министр народного просвещения в 1882—1897 гг. — 265
- ДЁЛЛИНГЕР (Döllinger) Иоганн Йозеф Игнац фон (1799, Бамберг — 1890, Мюнхен) — немецкий католический теолог и церковный историк, правовед, один из вождей старокатолического движения в Германии. — 292, 293
- ДЖОНСОН (Johnson) Сэмюэль (1709, Личфилд — 1784, Лондон) — английский литературный критик, эссеист и поэт. — 63
- ДЖОРДЖ (George) Генри (1839, Филадельфия — 1897, Нью-Йорк) — американский экономист. — 349, 350
- ДИДРО (Diderot) Дени (1713, Лангр — 1784, Париж) — французский философ-просветитель. — 68, 149, 381, 450, 507, 508, 553
- ДИККЕНС (Dickens) Чарльз (1812, Лендпорт, близ Портсмута — 1870, Гейдсхилл) — английский писатель. — 110, 116

- ДИЛЬ (Diehl) Карл (1864, Франкфурт-на-Майне — 1943, Фрейбург в Брейсгау) — немецкий экономист. — 449
- ДИЦГЕН (Dietzen) Иосиф (1828, Бланкенбург — 1888, Чикаго) — немецкий рабочий-кожевник и философ-самоучка. — 377, 384, 387
- ДОБРОЛЮБОВ Николай Александрович (1836, Н. Новгород — 1861, Петербург) — русский публицист и литературный критик. — 47, 65—70, 74, 75, 82, 83, 93, 97, 106, 107, 110—114, 118, 121, 165, 259, 260, 318, 385, 418, 550
- ДОДЕ (Daudet) Альфонс (1840, Ним — 1897, Париж) — французский прозаик и драматург. — 477
- ДОСТОВЕВСКИЙ Федор Михайлович (1821, Москва — 1881, Петербург) — русский писатель и религиозный мыслитель. — 84, 103, 107, 110, 117, 123, 127, 136, 146, 204, 207, 210, 211, 219, 224, 225, 227, 228, 233, 239, 245, 247, 254, 261, 265, 272, 273, 278, 287, 304, 305, 307, 309, 310, 313, 314, 317—319, 326, 361, 384, 386, 390, 417, 422, 455, 462, 463, 465, 471—476, 478, 479, 491, 493, 497, 498, 503, 505, 510, 526, 528, 551, 556, 568, 577, 587
- ДРАГОМАНОВ Михаил Петрович (1841, Гадяч — 1895, София) — публицист, историк, фольклорист, украинофил. — 14, 28, 32, 34, 129, 453
- ДРАГОМИРОВ Михаил Иванович (1830, близ Конотопа — 1905, Конотоп) — русский военный теоретик, генерал от инфантерии, писатель. — 315
- ДРУЖИНИН Александр Васильевич (1824, Петербург — 1864, Петербург) — русский литературный критик. — 59, 60, 62, 63
- ДУАНЬ ФАН (1861—1911) — китайский политический деятель. — 447
- ДУДЫШКИН Степан Семенович (1820, Витебск — 1866, Павловск, близ Петербурга) — русский публицист и литературный критик. — 107
- ДУНС СКОТ (Duns Scotus) Иоанн (ок. 1266, Макстон, Шотландия — 1308, Кёльн) — шотландский теолог и философ, представитель схоластики. — 264
- ДЮРИНГ (Dühring) Карл Евгений (1833, Берлин — 1921, Новавес, близ Потсдама) — немецкий философ, правовед. — 181, 203, 328, 381
- ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (1858, Эпиналь — 1917, Париж) — французский социолог. — 192, 193, 357
- ДЮССО Павел Карлович (Иванович) — ресторатор в Петербурге в 1860-е гг. — 110
- ЕВКЛИД из Мегары (450—380 до н. э.) — древнегреческий математик и геометр. — 424
- ЕКАТЕРИНА II Алексеевна (1729, Штеттин — 1796, Царское Село) — российская императрица с 1762 г. — 127, 340, 442, 450, 451, 584
- ЕЛИСЕЕВ Григорий Захарович (1821, с. Спасское Томской губ. — 1891, Петербург) — русский журналист и публицист. — 181, 226, 233
- ЕЛЛИНЕК (Jellinek) Георг (1851, Лейпциг — 1911, Гейдельберг) — немецкий государствовед и теоретик права. — 541
- ЖЕЛЯБОВ Андрей Иванович (1851, Феодосия — 1881, Петербург) — революционер-народоволец. — 396
- ЖЕМЧУЖНИКОВ Алексей Михайлович (1821, м. Почеп Черниговской губ. — 1908, Тамбов) — русский поэт-юморист. — 309
- ЖОЗЕФИНА БОГАРНЕ (Beauharnais) (1763, Труаз-Иле, Мартиника — 1814, Мальмезон, Париж) — французская императрица, первая жена Наполеона I. — 584

- ЖУКОВСКИЙ Николай Иванович (1833, Уфа — 1895, Женева) — русский революционер. — 14
- ЖУКОВСКИЙ Юлий Галактионович (1822, Петербург — 1907, Петербург) — русский экономист, историк и публицист. — 200, 328
- ЗАЙЦЕВ Варфоломей Александрович (1842, Кострома — 1882, Кларин, Швейцария) — русский публицист и литературный критик. — 104, 112
- ЗАРИН Сергей Михайлович (1829—1892) — русский публицист и переводчик. — 107, 527
- ЗАСУЛИЧ Вера Ивановна (1851, д. Михайловка Гжатского у. Смоленской губ. — 1919, Петроград) — деятель русского революционного движения. — 137, 146, 204, 331, 333, 344, 359, 374, 375, 558
- ЗАХЕР-МАЗОХ (Sacher-Masoch) Леопольд фон (1836, Львов — 1895, Гессен) — немецко-австрийский писатель, автор сенсационных эротических романов, в которых описывались патологические отклонения в психике, получившие название «мазохизм». — 218
- ЗЕЕБЕРГ (Seeberg) Рейнгольд (1859, Пёррофер (Пюрюверери, Эстония) — 1935, Ареншооп) — немецкий историк протестантской Церкви. — 513
- ЗЕНОН из Китионы (334 или 333, Китиона, о-в Кипр — 262 или 261 до н. э., Афины) — древнегреческий философ, основатель стоицизма. — 69
- ЗЕНОН из Элеи (ок. 490 — ок. 430 до н. э.) — древнегреческий философ, создатель философских апорий. — 382
- ЗИБЕР Николай Иванович (1844, Судак — 1888, Ялта) — русский публицист, социолог и экономист, один из первых популяризаторов экономических идей К. Маркса в России. — 329, 344
- ЗЛАТОВРАТСКИЙ Николай Николаевич (1845, Владимир — 1911, Москва) — русский писатель народнического направления. — 350, 351
- ЗОЛЯ (Zola) Эмиль (1840, Париж — 1902, Париж) — французский прозаик, теоретик натурализма. — 114, 116, 218, 226, 536
- ЗОМБАРТ (Sombart) Вернер (1863, Эрмсleben — 1941, Берлин) — немецкий экономист, социолог и историк, философ культуры. — 331
- ЗОРГЕ (Sorge) Фридрих Адольф (1828, Бетау, Пруссия — 1906, Хобокен, США) — деятель немецкого и международного рабочего движения. — 329
- ИБСЕН (Ibsen) Генрик (1828, Шиен, Южный Телемак — 1906, Христиания) — норвежский драматург и поэт. — 226, 361, 422, 438
- ИВАН IV Васильевич Грозный (1530, с. Коломенское — 1584, Москва) — русский царь с 1547 г. — 152, 183, 209, 282
- ИВАНОВ Иван Иванович (ум. 1869, Москва) — студент, революционер, член кружка С. Г. Нечаева. — 130
- ИВАНОВ-РАЗУМНИК (псевд. Разумника Васильевича Иванова) (1878, Тифлис — 1946, Мюнхен) — русский историк литературы и общественной мысли, литературный критик и публицист. — 342, 485, 486
- ИЗГОВЕВ (наст. фам. — Ланде) Александр Соломонович (1872, Ирбит — 1935, Хаапсалу, Эстония) — русский журналист историк и политический деятель. — 461
- ИОАНН ДАМАСКИН (ок. 675, Дамаск — до 753) — византийский богослов, философ и поэт. — 240, 242, 495, 497

- ИОАНН ХРИЗОСОМ (Златоуст) (ок. 345, Антиохия — 407, Команы) — христианский проповедник и церковный деятель. — 215, 462
- ИОСИФ II (1741, Вена — 1790, Вена) — австрийский император «Священной Римской империи» с 1765 г., эрцгерцог Австрии с 1780 г. — 442
- ИСАЕВ Андрей Алексеевич (1861—1924) — русский экономист народнического направления. — 329
- ЙОДЛЬ (Jodl) Фридрих (1849, Мюнхен — 1914, Вена) — австрийский философ, последователь феейрбаховского антропологизма. — 294
- КАВЕЛИН Константин Дмитриевич (1818, Петербург — 1885, Петербург) — русский историк, философ и правовед. — 82, 83, 208, 265, 318, 453, 492, 583
- КАВЕНЬЯК (Cavaignac) Луи Эжен (1802, Париж — 1857, Урн) — французский генерал. — 81
- КАВУР (Cavour) Камилло Бензо (1810, Турин — 1861, Турин) — итальянский политический деятель. — 70, 81, 444
- КАЛЬ (Kahl) Вильгельм (1849, Клейнгебах — 1932, Берлин) — немецкий теоретик права. — 516
- КАЛЬВИН (Calvin) Жан (1509, Нуайон — 1564, Женева) — деятель Реформации, основатель кальвинизма. — 521
- КАМПАНЕЛЛА (Campanella) Томмазо (в миру — Джованни Доменико (Giovanni Domenico); 1568, Стило, Италия — 1639, Париж) — итальянский мыслитель, утопический социалист, поэт и политический деятель. — 264
- КАН ЮВЕЙ (1858, у. Наньхай провинции Гуандун — 1927, Циндао провинции Шаньдун) — китайский мыслитель и либеральный политик. — 447
- КАНТ (Kant) Иммануил (1724, Кенигсберг — 1804, Кенигсберг) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии. — 11, 12, 14, 15, 22, 25, 31, 54, 55, 64, 89—91, 94, 117, 144, 159, 160, 162, 164, 165, 167—169, 174, 175, 178—180, 210, 227, 228, 264, 266—268, 271, 288—291, 293—296, 300, 314, 316, 317, 320, 321, 342, 357, 358, 381—386, 409, 431, 435, 441, 445, 459, 468, 480, 491—496, 498, 499, 502, 503, 507—509, 525, 534, 539, 542, 553, 555, 559, 560, 564, 575, 576, 580, 584, 587
- КАРАКОЗОВ Дмитрий Владимирович (1840, с. Жмакино Саратовской губ. — 1866, Петербург) — русский революционер-террорист, совершивший неудачное покушение на Александра II. — 42, 125, 143, 158, 420
- КАРАМЗИН Николай Михайлович (1766, с. Михайловка Бузулукского у. Самарской губ. — 1826, Петербург) — русский историк и писатель. — 259, 451, 492, 546
- КАРЕЕВ Николай Иванович (1850, Москва — 1931, Ленинград) — русский историк, социолог и публицист. — 173
- КАРИНСКИЙ Михаил Иванович (1840, Москва — 1917, Вятка) — русский философ, логик и историк философии. — 492
- КАРЛ X (1757, Версаль — 1836, Гориция) — король Франции в 1824—1830 гг. из династии Бурбонов. — 559
- КАРЛЕЙЛЬ (Carlyle) Томас (1795, Эклфехан — 1881, Лондон) — английский историк, философ и публицист. — 242, 246, 253, 390, 458, 498
- КАРОНИН С. (наст. имя и фам. — Николай Елпидифорович Петропавловский) (1853, д. Воскресенская Бузулукского у. Саратовской губ. — 1892, Са-

- ратов) — русский писатель, участник революционного народнического движения. — 361
- КАРПОВИЧ Петр Владимирович (1874, хут. Воронова Гутта Новозыбковского у. Черниговской губ. — 1917, Северное море) — русский революционер, эсер-террорист. — 333
- КАРЫШЕВ Николай Александрович (1855—1905) — русский исследователь экономики крестьянского хозяйства, статистик и земский деятель. — 344
- КАТКОВ Михаил Никифорович (1818, Москва — 1887, с. Знаменское Подольского у. Московской губ.) — русский публицист и издатель. — 53, 102, 231—238, 240, 242, 257—259, 261, 262, 265, 281, 282, 317, 319, 452—454, 457, 505, 551, 554
- КАТОН (Марк Порций Катон) Младший (95—46 до н. э., Утика, Северная Африка) — римский философ-стоик, политический деятель. — 69
- КАТТЕНБУШ (Kattenbusch) Вильгельм Фердинанд (1851, Кеттвиг — 1935, Галле) — немецкий протестантский теолог, историк христианской Церкви и сект. — 293, 511, 520
- КАУТСКИЙ (Kautsky) Карл (1854, Прага — 1938, Амстердам) — немецкий теоретик и лидер социал-демократии. — 367, 369—371, 375
- КАФЬЕРО (Cafiero) Карло (1846—1892) — итальянский писатель, анархист. — 45, 421
- КВЯТКОВСКИЙ Александр Александрович (1853, Томск — 1880, Петербург) — русский революционер-террорист, один из организаторов «Земли и воли», участник покушений на Александра II. — 152
- КЕННАН (Kennan) Джордж (1845, Нордуолк — 1924, Нью-Йорк) — американский журналист и путешественник, описал свои путешествия по Сибири, в том числе ссыльно-каторжную систему России. — 154
- КЕРН (урожд. Полторацкая) Анна Петровна (1800, Орел — 1879, Москва) — мемуаристка, адресат стихотворений А. С. Пушкина. — 308
- КЕТЧЕР Николай Христофорович (1809, Москва — 1886, Москва) — русский врач, поэт-переводчик, друг молодости А. И. Герцена. — 231
- КИДД (Kidd) Бенджамин (1858, Лондон — 1916, Кройдон) — английский социолог, социал-дарвинист. — 404
- КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (1800, Москва — 1856, Петербург) — русский литературный критик, философ, один из идеологов славянофильства. — 107, 173, 238, 247, 250, 258, 259, 281, 317, 490, 495, 514, 548, 582
- КИРЕЕВСКИЙ Петр Васильевич (1808, Калужская губ. — 1856, Орел) — русский историк, этнограф и фолклорист. — 105
- КИСТЯКОВСКИЙ Богдан (Федор) Александрович (1868, Киев — 1920, Екатеринодар) — русский социолог, правовед и публицист. — 461
- КЛЕМЕНЦ Дмитрий Александрович (1848, д. Горяиновка, Саратовской губ. — 1914, Москва) — русский революционер-народник, этнограф, археолог. — 154
- КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ Тит Флавий (ок. 150 — между 211 и 215) — христианский богослов и писатель. — 512
- КЛИМЕНТ ЗЕДЕРГОЛЬМ (в миру — Густав Адольф Зедергольм, после принятия православия — Константин Карлович; 1830—1878, Оптина Пустынь) — иеромонах Оптиной пустыни, духовник К. Н. Леонтьева. — 247
- КЛОПШТОК (Klopstock) Фридрих Готлиб (1724, Кведлинбург — 1803, Гамбург) — немецкий драматург и поэт. — 232

- КЛЮШНИКОВ Виктор Петрович (1841, усадьба Александровка Гжатского у. Смоленской губ. — 1892, Петербург) — русский писатель, автор «антинигилистических» романов. — 103, 233
- КОВАЛЕВСКАЯ Софья Васильевна (1850, Москва — 1891, Стокгольм) — русский математик, первая женщина член-корреспондент Петербургской Академии наук (1889), автор беллетристических произведений. — 103
- КОВАЛЕВСКИЙ Максим Максимович (1851, Харьков — 1916, Петроград) — русский историк, юрист, социолог, земский деятель. — 465
- КОГАН-БЕРНШТЕЙН Лев Матвеевич (1862—1889, Якутск) — русский революционер, казнен как участник восстания политических заключенных в Якутске. — 154
- КОГЕН (Cohen) Герман (1842, Косвиг — 1918, Берлин) — немецкий философ-неокантианец. — 384
- КОЗЛОВ Алексей Александрович (1831, Москва — 1901, Петербург) — русский философ представитель персонализма. — 463
- КОЛУБОВСКИЙ Яков Николаевич (1863, Глухов Черниговской губ. — не ранее сер. 1920-х) — историк и библиограф русской философии, педагог. — 490
- КОМАРОВ Виссарион Виссарионович (1838—1907) — полковник, русский журналист, публицист, издатель консервативных газет. — 235
- КОМЕНСКИЙ (Komensky) Ян Амос (1592, Угорский Брод (Нивница) — 1670, Амстердам) — чешский мыслитель и педагог. — 533, 534, 579
- КОНДОРСЕ (Condorcet) Мари Жан Антуан Никола (1743, Рибмон — 1794, Бур-ла-Рен) — французский философ-просветитель, математик, социолог и политический деятель. — 442
- КОНСТАН ДЕ РЕБЕК (Constant de Rebecque) Бенжамен (1767, Лозанна — 1830, Париж) — французский публицист, один из основоположников доктрины либерализма. — 444, 445, 448, 451, 508
- КОНСТАНТИН I Великий (ок. 285, Наиссус — 337, Анкирон), св., равноап. — римский император с 306 г.; в 313 г. обнародовал «Миланский эдикт» о веротерпимости по отношению к христианам. — 524
- КОНТ (Comte) Огюст (1798, Монпелье — 1857, Париж) — французский социолог и философ, один из родоначальников позитивизма. — 11, 25, 39, 40, 49, 72, 89, 91, 100, 108, 114, 115, 134, 144, 159—164, 167, 169, 170, 173—175, 177—183, 185, 187, 193, 195, 198, 208, 211, 216, 227, 264, 283, 285, 289, 291, 318, 338, 342, 353, 356, 377, 389, 390, 404, 405, 418, 492, 493, 507, 508, 544, 570, 571, 577, 580, 582
- КОРБА (урожд. — Мейнгард, во втором браке — Прибылева) Анна Павловна (1849, Ярославль — 1933, Ленинград) — русская революционерка, член исполкома партии «Народная воля», мемуаристка. — 154
- КОРНЕЛИССЕН (Cornellissen) Христиан (1864—1942) — голландский революционер-анархист и публицист. — 421, 429
- КОРОЛЕНКО Владимир Галактионович (1853, Житомир — 1920, Полтава) — русский писатель. — 86, 350
- КОСТОМАРОВ Николай Иванович (1817, с. Юрасовка Воронежской губ. — 1885, Петербург) — русский историк и писатель. — 48
- КОШЕЛЕВ Александр Иванович (1806, Москва — 1883, Москва) — русский публицист, издатель; славянофил. — 232, 251

- КОЯЛОВИЧ Михаил Осипович (1828, м. Кузница Сокольского у. Гродненской губ. — 1891, Петербург) — русский историк-славист. — 265
- КРАЕВСКИЙ Андрей Александрович (1810, Москва — 1889, Павловск, близ Петербурга) — русский журналист и издатель. — 237
- КРАУС (Кгаус) Франц Ксавер (1840, Трир — 1901, Сан-Ремо) — немецкий филолог, исследователь итальянской литературы и истории. — 542
- КРЕСТОВСКИЙ Всеволод Владимирович (1840, с. М. Березайка Киевской губ. — 1895, Варшава) — русский писатель. — 103, 233
- КРОПОТКИН Александр Александрович (1846—1886) — русский ученый-астроном. — 154
- КРОПОТКИН Петр Алексеевич (1842, Москва — 1921, Дмитров) — русский ученый и революционер, один из идеологов анархизма. — 11, 44, 46, 58, 131, 144, 147, 153, 178, 224, 408—421, 423, 428, 433, 436, 438, 454, 472, 498, 506, 548, 550, 558, 566, 567
- КРУЗЕ Николай Федорович, фон (1823—1901) — цензор, затем земский деятель. — 232
- КРЫЛОВ Иван Андреевич (1769, Москва — 1844, Петербург) — русский баснописец. — 110
- КУГЕЛЬМАН (Kugelman) Людвиг (1830—1902) — немецкий социал-демократ, участник революции 1848—1849 гг. в Германии. — 329
- КУДРЯВЦЕВ-ПЛАТОНОВ (Кудрявцев) Виктор Дмитриевич (1829, Новоторжский у. Псковской губ. — 1891, Москва) — русский философ и богослов, проф. Московской духовной академии. — 264
- КУЗЕН (Cousin) Виктор (1792, Париж — 1867, Канн) — французский философ и политический деятель. — 159
- КУКЛИН Григорий Александрович (1877—1907) — русский социал-демократ, публицист и издатель революционной литературы. — 84
- КУНИЦЫН Алексей Васильевич (1807—1883) — русский правовед. — 492
- КУРТИН Михаил Федорович (ок. 1833 — ок. 1890) — крестьянин деревни Слабодачи Вязниковского у., старообрядец бесполовского толка Спасова согласия. — 255
- ЛАВЛЕ (Laveleye) Эмиль Луи Виктор де (1822, Брюгге — 1892, Дойон) — бельгийский историк и экономист. — 44, 541, 542
- ЛАВРОВ Петр Лаврович (1823, с. Мелихово Псковской губ. — 1900, Париж) — русский философ, социолог, идеолог народнического движения. — 14, 44, 95, 131—134, 140, 144, 150, 157—182, 187, 192, 194, 201, 204, 221, 222, 228, 259, 260, 318, 326, 328, 341, 342, 360, 376, 383, 385, 399, 401, 403, 404, 416, 438, 454, 463, 492—494, 496, 498, 500, 502, 506, 550, 567
- ЛАВУАЗЬЕ (Lavoisier) Антуан Лоран де (1743, Париж — 1794, Париж) — французский химик; монархист, казненный по приговору революционного трибунала. — 183
- ЛАГАРД (Lagarde) Пауль Антон де (1827, Берлин — 1891, Геттинген) — немецкий востоковед. — 448
- ЛАГАРДЕЛЬ (Lagardelle) Юбер (1875—1914) — французский анархист-синдикалист и публицист. — 352, 421
- ЛАЙЕЛ (Lyell) Чарльз (1797, Шотландия — 1875, Лондон) — английский геолог, основатель палеогеографии. — 89

- ЛАМАРК (Lamarck) Жан-Батист де (1744, Базантэн — 1829, Париж) — французский натуралист и мыслитель. — 74, 89
- ЛАНГЕ (Lange) Фридрих Альберт (1828, Вальд, близ Золингена — 1875, Марбург) — немецкий философ-неокантианец и экономист. — 294, 384, 554
- ЛАНГЕН (Langen) Йозеф (1837, Кёльн — 1901, Бонн) — немецкий историк католической Церкви, старокатолик. — 293
- ЛАНДАУЭР (Landauer) Густав (1870, Карлсруэ — 1919, Мюнхен) — немецкий анархист, писатель, переводчик, друг философа Мартина Бубера. — 421
- ЛАССАЛЬ (Lassalle) Фердинанд (1825, Бреслау — 1864, Женева) — немецкий социалист, деятель рабочего движения. — 45, 82, 108, 140, 184, 326, 508, 567
- ЛЕ ПЛЕ (Le Play) Пьер Гийом Фредерик (1806, Ла-Ривьер-Сент-Совер, Кальвадос — 1882, Париж) — французский социолог, экономист и горный инженер. — 244
- ЛЕВ XIII (в миру — граф Джоакино Печчи (G. Pessi); 1810, Карпенто, близ Анани — 1903, Рим) — папа Римский с 1878 г., автор энциклики «*Rei rei novarum*», в которой сформулированы основы официальной католической социальной доктрины. — 280, 535, 545
- ЛЕМАН (Lehmann) Альфред Георг Людвиг (1858, Копенгаген — 1921, Копенгаген) — датский социальный психолог. — 209
- ЛЕНИН (наст. фам. Ульянов) Владимир Ильич (1870, Симбирск — 1924, Горки Московской обл.) — основатель большевизма, глава Советского государства. — 331, 333, 373, 381, 383—385, 386, 410
- ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич (1831, с. Кудиново Калужской губ. — 1891, Сергиев Посад) — русский философ и публицист почвеннического направления. — 231, 237, 244, 246—259, 261, 265, 269, 303, 317, 454, 493, 503, 504, 506, 512, 514, 516, 526, 527, 549, 551, 554
- ЛЕОНТЬЕВ Павел Михайлович (1822—1875) — русский филолог-классик и историк, профессор Московского университета. — 237
- ЛЕРМОНТОВ Михаил Юрьевич (1814, Москва — 1841, Пятигорск) — русский поэт и прозаик. — 98, 106, 112, 119, 174, 225, 307, 308
- ЛЕРУ (Leroux) Пьер (1797, Берси — 1871, Париж) — французский философ, христианский социалист. — 110
- ЛЕСКОВ Николай Семенович (1831, с. Горохово Орловской губ. — 1895, Петербург) — русский писатель-почвенник. — 103, 223
- ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729, Каменц — 1781, Брауншвейг) — немецкий философ-просветитель, писатель и критик. — 53, 59, 68, 73—75, 85, 441
- ЛИБИХ (Liebig) Юстус фон (1803, Дармштадт — 1873, Мюнхен) — немецкий агрохимик, основатель научной школы. — 106
- ЛИБКНЕХТ (Liebknecht) Вильгельм (1826, Гисен — 1900, Берлин) — деятель рабочего движения; марксист. — 373, 429
- ЛИПКИН (псевд. — Н. Череванин) Федор Андреевич (1869, Черихов Могилевской губ. — 1938) — русский публицист, деятель революционного движения, социал-демократ. — 379, 380
- ЛИТТРЕ (Littre) Максимилиан Поль Эмиль (1801, Париж — 1881, Париж) — французский философ, историк и филолог, представитель позитивизма. — 115
- ЛОЙОЛА (Loyola) Игнатий (1491, замок Лойла, провинция Гипусоа, Кастилия — 1556, Рим) — испанский мистик, основатель ордена иезуитов. — 299

- ЛОКК (Locke) Джон (1632, Рингтон — 1704, Отс) — английский философ и политический мыслитель. — 440, 443, 445, 516, 521, 556
- ЛООФС (Loofs) Фридрих (1858, Гильдесгейм — 1928, Галле-на-Заале) — немецкий протестантский богослов, исследователь истории гностицизма. — 511
- ЛОПАТИН Герман Александрович (1845, Н. Новгород — 1918, Петроград) — русский революционер, социалист, член Генерального совета I Интернационала. — 158
- ЛОПАТИН Лев Михайлович (1855, Москва — 1920, Москва) — русский философ и психолог. — 322, 463
- ЛОПУХИН Алексей Александрович (1864—1928) — русский государственный деятель. — 335, 478
- ЛОРИС-МЕЛИКОВ Михаил Таризелевич (1825, Тифлис — 1888, Ницца) — русский государственный деятель, министр внутренних дел и шеф жандармов (1880—1881 гг.). — 206, 234, 238, 453
- ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (1870, с. Креславка, близ Витебска — 1965, Сент-Женевье-де-Буа) — русский философ, представитель интуитивизма. — 463, 492
- ЛУАЗОН (Loyson) Шарль (1791, Орлеан — 1820, Париж) — французский писатель. — 448
- ЛУЛЛИЙ (Lullius) Раймунд (ок. 1235, Мальорка — 1315, Тунис) — испанский философ, богослов, писатель. — 264
- ЛУНАЧАРСКИЙ Анатолий Васильевич (1875, Полтава — 1933, Ментонна, Франция) — русский политический деятель, критик и публицист. — 386, 388, 390
- ЛЬВОВ Николай Александрович (1751, Тверская губ. — 1804, Москва) — русский архитектор и поэт. — 340
- ЛЮББОК (Lubbock) Джон (1834, Лондон — 1913, Кингсгейт, Кент) — английский археолог, этнограф, писатель-моралист, один из классиков антропологической школы в религиоведении. — 208
- ЛЮДОВИК XVI (1754, Версаль — 1793, Париж) — французский король с 1774 по 1792 г. из династии Бурбонов. — 564
- ЛЮДОВИК XVIII (1755, Версаль — 1824, Париж) — французский король из династии Бурбонов, правил в 1814—15 и 1815—1824 гг. — 559
- ЛЮДОВИК-ФИЛИПП (1775, Париж — 1850, Гларемонт) — герцог Орлеанский, французский король в 1830—1848 гг., из младшей ветви династии Бурбонов. — 81, 94, 559
- ЛЮКСЕМБУРГ (Luxemburg) Роза (1871, Замостье, Польша — 1919, Берлин) — немецкая деятельница социал-демократического движения. — 385
- ЛЮТЕР (Luther) Мартин (1483, Эйслебен — 1546, Эйслебен) — глава Реформации в Германии, переводчик Библии на немецкий язык. — 187, 195, 573
- МААССЕН (Maassen) Фридрих Бернар Христиан (1823, Веймар — 1900, Гинсбрук) — австрийский государственный и религиозный деятель. — 293
- МАБЛИ (Mably) Габриэль Бонно де (1709, Гренобль — 1785, Париж) — французский политический мыслитель и историк. — 120, 443
- МАДЗИНИ (Mazzini) Джузеппе (1805, Генуя — 1872, Пиза) — итальянский революционер, организатор «Молодой Италии». — 31, 443, 567
- МАКИАВЕЛЛИ (Machiavelli) Никколо (1469, Флоренция — 1527, Флоренция) — итальянский политический деятель, мыслитель и историк. — 522

- МАККЕЙ (MacKay) Джон Генри (1864, Гриннок, Шотландия — 1933, Берлин) — немецкий поэт шотландского происхождения, ученик М. Штирнера, идеолог анархизма. — 422
- МАКОЛЕЙ (Macauley) Томас Бабингтон (1800, Лестершир — 1859, Лондон) — английский историк, публицист и политический деятель. — 81, 90, 236, 449
- МАЛОН (Malon) Бенуа (1841, Пресье — 1893, Аньер) — французский политический деятель, социалист, редактор. — 34
- МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола де (1638, Париж — 1715, Париж) — французский философ-окказионалист. — 264
- МАЛЬТУС (Malthus) Томас Роберт (1766, Рокери — 1834, Бат) — английский экономист и социолог, основоположник мальтузианства. — 49, 76, 89
- МАЛЫЦЕВ Алексей Петрович (1854—1915) — русский духовный писатель, протоиерей. — 179
- МАРКЕВИЧ (псевд. — Б. Лесницкий) Болеслав Михайлович (1822, Петербург — 1884, Петербург) — русский писатель, автор антинигилистических романов. — 103, 233
- МАРКС (Marx) Карл (1818, Трир — 1883, Лондон) — немецкий экономист, публицист и социолог, идеолог социально-политического движения рабочих низов. — 11, 13, 14, 27, 35—45, 68, 72—76, 81, 82, 91, 92, 94, 96, 110, 127, 133, 134, 140, 142, 144, 158, 160, 169—171, 173, 180, 181, 183—186, 189, 190, 193, 197, 198, 200, 214, 220, 228, 260, 277, 326—329, 331, 338, 339, 341—345, 352—360, 362—372, 374—378, 380—385, 390, 391, 399, 403—405, 409, 411, 415, 418, 428, 429, 431, 432, 434, 435, 447, 480, 508, 522, 534, 545, 554, 569, 575, 577
- МАРТОВ (псевд. Юлия Осиповича Цедербаума) (1873, Константинополь — 1923, Берлин) — русский социал-демократ, теоретик марксизма меньшевистского толка. — 333, 334
- МАХ (Mach) Эрнст (1838, Турас — 1916, Хар, близ Мюнхена) — австрийский физик и философ. — 227, 377, 378, 383, 384, 403
- МАХАЕВСКИЙ (наст. имя и фам. — Ян Вацлав МАХАЙСКИЙ, лит. псевд. — А. Вольский) Иван Константинович (1867, м. Пингов, посад Буск Келецкой губ. — 1926, Москва) — марксист-ревизионист, глава направления в социал-демократии. — 335, 419, 420
- МЕЗЕНЦЕВ Николай Владимирович (1827—1878, Петербург) — шеф жандармов и главноуправляющий III Отделения в 1876—1878 гг. — 103, 137, 144, 147, 205
- МЕЛЬЕ (Meslier) Жан (1664, Мазерни — 1729, Этрепиньи) — французский философ, атеист, утопический коммунист. — 443
- МЕЛЬНИКОВ (псевд. — Андрей Печерский) Павел Иванович (1818, Н. Новгород — 1883, Н. Новгород) — русский писатель. — 350
- МЕН ДЕ БИРАН (Maine de Biran) Мари Франсуа Пьер Гонтье де (1766, Берже-рак — 1824, Париж) — французский философ и политический деятель. — 264
- МЕНГЕР (Menger) Антон (1841, Маньов, Галиция — 1906, Рим) — австрийский теоретик права. — 352
- МЕНДЕЛЕЕВ Дмитрий Иванович (1834, Тобольск — 1907, Петербург) — русский химик, создатель периодической системы химических элементов и общественный деятель. — 453
- МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (1865, Петербург — 1941, Париж) — русский писатель, публицист, мыслитель. — 210, 226, 350, 392, 411, 470, 483

МЕРИНГ (Mehring) Франц (1846, Шлаве, Померания — 1919, Берлин) — немецкий философ, историк, критик и теоретик литературы, деятель рабочего движения. — 370

МЕРКЕЛЬ (Merkel) Адольф (1836, Майну — 1896, Готтрисбург) — немецкий юрист и криминалист. — 561, 562

МЕРРИ ДЕЛЬ ВАЛЬ (Merry del Val) Рафаэль (1865, Лондон — 1930, Рим) — испанский прелат, кардинал римской католической Церкви. — 522

МЕРСЬЕ ДЕ ЛА РИВЬЕР (Mercier de la Rivière) Поль Пьер де Сан-Медар (1720, Сомюр — 1793, Париж) — французский экономист, теоретик школы физиократов. — 242

МЕСТР (Maistre) Жозеф де (1753, Шамбери — 1821, Турин) — французский политик и философ. — 235, 236, 244, 246, 253, 256, 262, 264, 282, 530, 554, 559

МЕТЕРЛИНК (Maeterlinck) Морис (1862, Гент — 1949, Ницца) — бельгийский драматург, поэт, эссеист, теоретик символизма. — 586

МЕТТЕРНИХ (Metternich) Клеменс Венцель Непомук Лотар фон (1773, Кобленц — 1869, Вена) — австрийский политический деятель. — 444, 447, 547, 554, 562, 586

МЕФОДИЙ ОЛИМПИЙСКИЙ (ум. 311 или 312), св. — христианский теолог. — 512, 522

МЕЩЕРСКИЙ Владимир Петрович (1839, Петербург — 1914, Царское Село) — русский прозаик и драматург. — 103

МИКЕЛАНЖЕЛО (Michelangelo) Буонаротти (1475, Капресе, Тоскана — 1564, Рим) — итальянский скульптор, живописец, архитектор и поэт. — 543

МИЛЛЕР Орест Федорович (1833, Гаспаль — 1889, Петербург) — русский историк литературы, фольклорист, исповедовал славянофильские взгляды. — 235

МИЛЛЕРАН (Millerand) Александр Этьен (1859, Париж — 1943, Версаль) — французский политический деятель и публицист. — 352

МИЛЛЬ (Mill) Джон Стюарт (1806, Лондон — 1873, Авиньон) — английский философ-позитивист, социолог и экономист. — 49, 55, 57, 61, 75, 76, 86, 90, 100, 101, 115, 116, 144, 173, 178, 180, 182, 227, 342, 344, 442, 477, 507, 508, 544

МИЛЮКОВ Павел Николаевич (1859, Москва — 1943, Экс-ле-Бен) — русский историк либерального направления и политический деятель. — 456, 457, 465, 469

МИНЦЕЗ (Minzes) Борис — переводчик. — 14

МИРТОВ — см. *Лавров П. Л.*

МИХАЙЛОВ Михаил Илларионович (Ларионович) (1829, Оренбург — 1865, Кадай, близ Читы) — русский поэт, публицист, переводчик, революционный деятель. — 48, 60, 84, 127, 149, 158, 566

МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (1843, Мещовск — 1904, Петербург) — русский публицист народнического направления и социолог. — 100, 120, 157, 169, 177—228, 233, 236, 256, 259, 260, 262, 272, 313, 317, 318, 326, 328, 342, 344, 351, 361, 376, 381—384, 393, 399, 401, 403—405, 407, 418, 438, 453, 454, 463, 476, 496—498, 500, 503—506, 510, 534, 548, 550, 564, 573

МИХЕЛЬС (Michels) Роберт (1879, Кёльн — 1936, Рим) — немецко-итальянский экономист и социолог. — 373

МИЦКЕВИЧ (Mickiewicz) Адам (1798, Залесье, близ Новогрудка — 1855, Константинополь) — польский поэт. — 35

МИШЛЕ (Michelet) Жюль (1798, Париж — 1874, Йер) — французский историк. — 450

МОД (Maude; Mood) Элмер (1858, Ипсуич — 1938, Челмсфорд) — английский биограф, переводчик и издатель произведений Л. Н. Толстого, мемуарист. — 246

МОДСЛИ (Maudsley) Генри (1835, Сеттл, Йоркшир — 1918, Лондон) — английский психиатр и философ-позитивист, один из основоположников детской и эволюционной психиатрии. — 192

МОЛЕШОТТ (Moleschott) Якоб (1822, Хертогенбос — 1893, Рим) — немецкий физиолог и философ. — 100, 115, 117, 144, 575

МОЛЬ (Mohl) Роберт фон (1799, Штутгарт — 1875, Берлин) — немецкий правовед и политик. — 127

МОММЗЕН (Mommson) Теодор (1817, Гардинг — 1903, Шарлоттенбург) — немецкий историк и политик, сочетал либерализм с ненавистью к славянским народам. — 449

МОНТЕНЬ (Montaigne) Мишель де (1533, замок Монтень в Перигоре — 1592, замок Монтень) — французский мыслитель. — 195

МОНТЕСКЬЕ (Montesquieu) Шарль-Луи де Секонда (1689, Ла Бред, близ Бордо — 1755, Париж) — французский философ, писатель и историк. — 507

МОРЕЛЛИ (Morelly) (1715—1778) — аббат, французский политический мыслитель, утопический коммунист. — 443

МОСТ (Most) Иоганн Иосиф (1846, Аугсбург — 1906, Нью-Йорк) — австро-немецкий рабочий-переплетчик, социал-демократ, затем анархист, журналист. — 423, 428, 429

МУН (Mun) Альбер де (1841, Люмини, деп. Сена и Марна — 1914, Бордо) — французский публицист и политический деятель. — 522

МУРАВЬЕВ-АМУРСКИЙ Николай Николаевич (1809, Петербург — 1881, Петербург) — русский государственный деятель. — 13

МУРАВЬЕВ-АПОСТОЛ Сергей Иванович (1796, Петербург — 1826, Петербург) — декабрист. — 12

МУРОМЦЕВ Сергей Андреевич (1850, Рязанская губ. — 1910, Москва) — русский публицист, юрист, земский деятель, председатель I Государственной думы. — 455

МУТ (Muth) Карл (1867—1944) — немецкий публицист. — 543

МЮЛЛЕР (Müller) Эрнст Фридрих Карл (1863, Мюльштетт, Ангальт — ?) — немецкий протестантский теолог. — 511

НАДЕЖДИН Николай Иванович (1804, с. Нижний Белоомут Зарайского у. Рязанской губ. — 1856, Петербург) — русский литературный критик и публицист. — 113

НАПОЛЕОН I Бонапарт (1769, Аяччо, о-в Корсика — 1821, о-в Святой Елены) — французский полководец, политический деятель и император. — 22, 35, 70, 74, 77, 82, 443, 451

НАПОЛЕОН III Бонапарт, Луи-Филипп (1808, Париж — 1873, Лондон) — император Франции в 1852—1870 г. — 244

НАУМАН (Naumann) Фридрих (1860, Штормталь, близ Лейпцига — 1919, Травермюнде) — немецкий политический деятель, организатор германской Демократической партии. — 449, 455

НАУМОВ Николай Иванович (1838, Тобольск — 1901, Томск) — русский писатель-народник. — 361

НЕКРАСОВ Николай Александрович (1821, Немиров — 1877, Петербург) — русский поэт, общественный деятель и издатель. — 47, 103, 121, 181, 224, 225, 361, 417, 453

НЕМИРОВИЧ-ДАНЧЕНКО Василий Иванович (1844, Тифлис — 1936, Прага) — русский беллетрист, автор романов, историко-этнографических очерков, рассказов и стихов. — 218

НЕСМЕЛОВ Виктор Иванович (1863 с. Курдюм Саратовской губ. — 1937) — русский богослов и религиозный философ. — 463, 526, 527

НЕСТРОВЕВ (наст. имя и фам. — Гирш Цыпин) Григорий Абрамович (1877, Полтавская губ. — 1941) — эсер-максималист, публицист. — 399—402, 406, 407

НЕТТЛАУ (Nettlau) Макс (1865—1944) — немецкий историк анархизма, биограф М. А. Бакунина. — 14, 131

НЕЧАЕВ Сергей Геннадьевич (1847, Иваново-Вознесенск — 1882, Петербург) — русский революционер-террорист. — 12, 14, 31, 32, 34, 38, 42, 44, 46, 129—132, 134, 135, 138, 148, 171, 438, 567

НИБУР (Nibuhr) Бартольд Георг (1776, Копенгаген — 1824, Бонн) — немецкий историк. — 90

НИКОЛАДЗЕ Николай (Нико) Яковлевич (1843, Кутаиси — 1928, Тбилиси) — участник революционно-демократического движения 1860-х — 1870-х гг., публицист. — 49

НИКОЛАЙ I Павлович (1796, Царское Село — 1855, Петербург) — российский император с 1825 г. — 9, 13, 33, 60, 62, 92, 158, 217, 242, 252, 302, 328, 340, 444, 451, 526, 547, 550, 555, 556, 576, 584

НИКОЛАЙ II Александрович (1868, Царское Село — 1918, Екатеринбург) — российский император с 1894 по 1917 г. — 237, 244

НИКОЛАЙ-ОН — см. *Даниельсон Н. Ф.*

НИКОН (в миру — Никита Минич Минов; 1605, с. Вальдеманово Княгининского у. Нижегородской губ. — 1682, Ярославль) — патриарх Московский с 1643 по 1666 г. — 275

НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844, Рёккен, близ Лютцена — 1900, Веймар) — немецкий филолог-классик и философ. — 98, 99, 117, 123, 153, 218, 226, 255, 271, 274, 393, 405, 411, 412, 414, 418, 422, 427, 428, 430, 431, 438, 472—474, 480, 481, 509, 522, 532, 542, 584, 586

НОВГОРОДЦЕВ Павел Иванович (1866, Бахмут Екатеринославской губ. — 1924, Прага) — русский философ, правовед и политический деятель. — 459, 460

НОВОМИРСКИЙ (псевд. Якова Исаевича (Янкеля Ицховича) Кирилловского) Даниил (1882, Гайсин Подольской губ. — после 1936) — российский революционный деятель, теоретик анархо-синдикализма. — 421

НОЖИН Николай Дмитриевич (1841—1866, Петербург) — русский журналист, общественный деятель, биолог. — 181

НОРДАУ (Nordau; наст. имя и фам. — Макс Шимон Зюдфельд) Макс (1849, Будапешт — 1923, Париж) — немецкий литературный критик и публицист. — 218

НЬЮЕНГЕЙС (Ньювенхёйс; Nieuwenhuis) Фердинанд Домела (1846, Амстердам — 1919, Гаага) — голландский деятель рабочего движения, социал-демократ, затем — анархист. — 421

НЬЮТОН (Newton) Исаак (1643, Вулсторп — 1727, Кенсингтон) — английский ученый-естествоиспытатель и математик. — 90

ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКИЙ Дмитрий Николаевич (1853, Каховка Таврической губ. — 1920, Одесса) — русский историк культуры, лингвист, литературный критик. — 465

ОГАРЕВ Николай Платонович (1813, Петербург — 1877, Лондон) — русский публицист, общественный деятель и поэт. — 11, 13, 14, 34, 37, 128, 131, 148, 328

ОКСЕНШТЕРНА (Oxenstjerna) Аксель фон (1583, поместье Седермере, лен Упсала — 1654, Стокгольм) — шведский государственный деятель. — 559

ОРИГЕН (ок. 185, Александрия — 253 или 254, Тир) — христианский теолог, философ и ученый, представитель ранней патристики. — 264, 295, 300, 504, 511, 512, 517

ОСИПОВСКИЙ Тимофей Федорович (1765, с. Осипово Ковровского у. Владимирской губ. — 1832, Харьков) — русский философ, поборник эмпиризма. — 492

ОСТРОВСКИЙ Александр Николаевич (1823, Москва — 1866, Щелыково) — русский драматург. — 60, 67, 103, 233

ОСТРОГОРСКИЙ Виктор Петрович (1840, Петербург — 1902, Валдай) — русский педагог и социальный мыслитель, издатель. — 373

ОУЭН (Owen) Роберт (1771, Ньютаун, Уэльс — 1858, Ньютаун) — английский социальный утопист. — 49, 59, 70, 366, 508

ОФФЕНБАХ (Offenbach; наст. имя и фам. — Якоб Эбершт; Eberscht) Жак (1819, Кёльн — 1880, Париж) — французский композитор, один из родоначальников оперетты. — 219

П. Г. — см. *Струве П. Б.*

ПАВЛОВ Платон Васильевич (1823, Нижегородская губ. — 1895, Петербург) — русский историк и искусствовед. — 107

ПАЛАЦКИЙ (Palacký) Франтишек (1798, Гославице — 1876, Прага) — чешский историк и политический деятель. — 36

ПАЛЕН Константин Иванович, фон дер (1833, Петербург — 1912, Петербург) — русский государственный деятель, министр юстиции (1867—1878), член Государственного совета. — 148

ПАНАЕВ Иван Иванович (1812, Петербург — 1862, Петербург) — русский журналист и мемуарист. — 235, 417

ПАНТЕЛЕЕВ Лонгин Федорович (1840, Сольвычегорск — 1919, Петроград) — общественный деятель, публицист, издатель, член «Земли и воли». — 509, 510

ПАРАЦЕЛЬС (Paracelsus; наст. имя и фам. — Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (Hohenheim); 1493, Айнзидельн — 1541, Зальцбург) — немецкий философ, естествоиспытатель, врач. — 288

ПАСКАЛЬ (Pascal) Блез (1623, Клермон-Ферран — 1662, Париж) — французский философ и ученый. — 91

ПЕЙН (Paine) Томас (1737, Тетфорд — 1809, Нью-Йорк) — американский публицист и философ-просветитель. — 563, 564, 568

- ПЕКЁР (Pecqueur) Константин (1801, Арлё, деп. Нор — 1887, Таверни, деп. Валь д'Уаз) — французский экономист, сторонник духовного коллективизма. — 412
- ПЕЛАГИЙ (Pelagius; ок. 360 — ок. 422) — ирландский мистик, христианский монах, богослов. — 264
- ПЕРОВСКАЯ Софья Львовна (1853, Петербург — 1881, Петербург) — русская революционерка-народоволка. — 148, 416
- ПЕСТЕЛЬ Павел Иванович (1793, Москва — 1826, Петербург) — декабрист, глава и идеолог Южного тайного общества. — 34, 35, 126, 140, 146, 325, 451, 458, 489, 548, 550, 568, 570
- ПЕТР I Алексеевич (1672, Москва — 1725, Петербург) — русский царь с 1682, российский император с 1721 г. — 53, 54, 107, 172, 231, 250, 275, 279, 339, 349, 450, 452, 462, 467, 505, 509, 520, 526—528, 547, 550, 573, 576
- ПЕТРАШЕВСКИЙ (Бутащевич-Петрашевский) Михаил Васильевич (1821, Петербург — 1866, с. Бельское Енисейской губ.) — организатор тайного социалистического кружка в Петербурге. — 100
- ПЕТРУНКЕВИЧ Иван Ильич (1844, им. Плиске Берзянского у. Черниговской губ. — 1928, Прага) — русский земский и политический деятель, юрист. — 465
- ПЕЧЕРИН Владимир Сергеевич (1807, с. Дымерка Киевской губ. — 1885, Дублин) — русский поэт, мыслитель, филолог. — 527
- ПЕШЕХОНОВ Алексей Васильевич (1867, с. Чукаево Старицкого у. Тверской губ. — 1933, Рига) — русский статистик, публицист и политический деятель. — 349, 350, 352
- ПИЙ VII (в миру — Григорио Луиджи Барбана Кьярамонти; 1740, Чезена — 1823, Рим) — папа Римский с 1800 г. — 443
- ПИЙ IX (в миру — Джованни Мария Мастаи-Феррети; 1792, Сенигалия — 1878, Рим) — папа Римский с 1846 г., автор «Силлабуса». — 292
- ПИРЛИНГ (Pierling) Павел Осипович (1840, Петербург — 1922, Париж) — русский богослов, секретарь генерала иезуитского ордена. — 266, 280
- ПИРОГОВ Николай Иванович (1810, Москва — 1881, Винница) — русский врач и педагог. — 70, 469
- ПИСАРЕВ Дмитрий Иванович (1840, с. Знаменское Орловской губ. — 1868, Дубулы, близ Риги) — русский публицист и литературный критик. — 45, 47, 97—123, 146, 148, 153, 157, 172, 174, 178, 196, 202, 207, 226, 259, 260, 263, 307, 318, 341, 427, 455, 486, 499, 582
- ПИСАРЕВА Варвара Дмитриевна (урожд. Данилова) — мать Д. И. Писарева. — 104
- ПИСЕМСКИЙ Алексей Феофилактович (1821, с. Раменье Чухломского у. Костромской губ. — 1881, Москва) — русский прозаик и драматург. — 103, 136
- ПЛАТОН (в миру — Петр Егорович Левшин; 1737, Московская губ. — 1812, Москва) — русский церковный деятель, митрополит Московский с 1775 г. — 292
- ПЛАТОН Афинский (427, Афины или Эгина — 347 до н. э., Афины) — древнегреческий философ. — 64, 98, 108, 264, 266—268, 279, 285, 288, 291, 293—295, 297, 300, 306, 310, 317, 321, 463, 485, 495, 496, 514, 525, 536
- ПЛЕВЕ Вячеслав Константинович (1846, Мешовск — 1904, Петербург) — русский государственный деятель, министр внутренних дел и шеф жандармерии в 1902—1904 гг. — 201, 246, 333, 335, 393, 466, 471

- ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович (1856, с. Гудаловка Тамбовской губ. — 1918, Питкеевви, близ Териоки) — русский общественный деятель и мыслитель социалистического толка. — 43, 139, 140, 182, 183, 228, 330—333, 336, 338, 344, 359—364, 371, 372, 374—378, 380—391, 395, 436, 482—485, 496, 496, 572
- ПЛОТИН (204 или 205, Ликополь, Египет — 270, Минтурне, Италия) — древнегреческий философ-платоник, основатель неоплатонизма. — 264, 300, 306
- ПНИН Иван Петрович (1773—1805, Петербург) — русский писатель. — 340
- ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович (1827, Москва — 1907, Петербург) — русский государственный деятель, юрист, обер-прокурор Синода в 1880—1905 гг. — 176, 228, 231, 234, 235, 237—246, 257, 259—261, 302, 319, 453, 454, 461, 467, 469, 490, 491, 505, 516, 549, 551
- ПОГОДИН Александр Львович (1872, Витебск — 1947, Белград) — русский славист, историк литературы и культуры. — 458
- ПОГОДИН Михаил Петрович (1800, Москва — 1875, Москва) — русский историк, писатель, публицист славянофильского направления. — 213, 232, 238, 259, 361
- ПОЛЕВОЙ Николай Алексеевич (1796, Иркутск — 1846, Петербург) — русский литературный критик, писатель и публицист. — 451, 555
- ПОЛЕНОВ Василий Дмитриевич (1844, Петербург — 1927, усадьба Борок Тульской губ.) — русский художник. — 245
- ПОЛОНСКИЙ Яков Петрович (1819, Рязань — 1898, Петербург) — русский поэт и прозаик; цензор. — 148
- ПОМЯЛОВСКИЙ Николай Герасимович (1835, Петербург — 1863, Петербург) — русский писатель. — 103
- ПОТОЦКИЙ (Potocki) Ян (1761, Пиков, близ Винницы — 1815, Уладовка, Близ Винницы) — польский историк и писатель. — 530
- ПОТРЕСОВ (псевд. — Старовер) Александр Николаевич (1869, Москва (по другим источникам — Харьков) — 1934, Париж) — русский социал-демократ, революционер. — 333
- ПОЭРИО (Poerio) Карло (1803—1867) — итальянский политический деятель. — 96
- ПРОТАГОР из Абдер (ок. 490 — ок. 420 до н. э.) — древнегреческий философ, виднейший софист. — 167
- ПРОТОПОПОВ (псевд. — Н. Морозов) Михаил Алексеевич (1848, Чухлома — 1915, Петроград) — русский литературный критик и публицист. — 112
- ПРУДОН (Proudhon) Пьер Жозеф (1809, Безансон — 1865, Париж) — французский теоретик анархизма. — 9, 11, 13, 24, 26, 31, 35, 39, 49, 75, 77, 80, 89, 110, 158—160, 180, 181, 192, 222, 327, 368, 398, 410, 423, 425, 429, 433, 438, 508, 572
- ПУГАЧЕВ Емельян Иванович (1740 или 1742, станица Зимовейская-на-Дону — 1775, Москва) — казак войска Донского, возглавивший крестьянскую войну 1773—1775 гг. — 34, 35, 45, 122, 126, 136
- ПУШКИН Александр Сергеевич (1799, Москва — 1837, Петербург) — русский поэт. — 47, 59, 64, 66—68, 98, 100, 102, 110, 111, 114, 119, 121, 224, 226, 258, 307, 308, 328, 340, 417, 451, 491, 493, 551
- РАБИНОВИЧ (Rabinovich) Иосиф (1837, Огарев Бессарабской губ. — 1899, Кишинев) — русско-еврейский религиозный мыслитель. — 277

- РАДИЩЕВ Александр Николаевич (1749, Москва — 1802, Петербург) — русский писатель, публицист и философ. — 340, 450, 466, 550
- РАДЛОВ Эрнест Леопольдович (1854, Петербург — 1928, Ленинград) — русский философ и историк философии. — 285, 322, 490, 491
- РАЗИН Степан Тимофеевич (ок. 1630, станица Зимовейская-на-Дону — 1671, Москва) — казак войска Донского, вождь крестьянского восстания. — 45, 126, 136
- РАНКЕ (Ranke) Леопольд фон (1795, Галле — 1886, Берлин) — немецкий историк. — 81
- РАППОПОРТ Шарль (Хаим) (1865, Дукшты Новоалександровского у. Ковенской губ. — 1941, Каор, Франция) — участник революционного движения, философ-этик. — 157
- РАСПУТИН (Новых) Григорий Ефимович (1872, с. Псковское — 1916, Петроград) — крестьянин Тобольской губернии, фаворит Николая II и императрицы Александры Федоровны. — 337
- РАУМЕР (Raumer) Фридрих (1781, Вёрлиц — 1873, Берлин) — немецкий историк. — 48
- РАФАЭЛЬ де Санти (Raffaello Santi) (1483, Урбино — 1520, Рим) — итальянский художник и архитектор. — 110
- РЕКЛЮ (Reclus) Жан Жак Элизе (1830, Сент-Фуа-ла-Гранд, деп. Жиронда, Франция — 1905, Турд, близ Брюгге) — французский географ, социолог, политический деятель, теоретик анархизма. — 418, 420, 427, 428
- РЕНАН (Renan) Жозеф Эрнест (1823 или 1826, Трегье, деп. Кот-дю-Нор — 1892, Париж) — французский писатель, историк религии, филолог-востоковед. — 27, 33, 93, 171, 203, 226
- РЕШЕТНИКОВ Федор Михайлович (1841, Екатеринбург — 1871, Петербург) — русский публицист и писатель. — 196
- РИГЕР (Rieger) Франтишек Ладислав (1818, Семили — 1903, Прага) — чешский политический деятель. — 36
- РИКАРДО (Ricardo) Давид (1772, Лондон — 1823, графство Глостершир) — английский экономист. — 49, 76, 77, 92, 197, 329
- РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863, Данциг — 1936, Гейдельберг) — немецкий философ-неокантианец. — 162, 282, 384
- РИЛЬ (Riehl) Алоиз (1844, Боцен, Италия — 1924, Нойбабельсберг, близ Берлина) — немецкий философ-неокантианец. — 384, 403
- РОЗАНОВ Василий Васильевич (1836, Ветлуга — 1919, Сергиев Посад) — русский писатель, критик, публицист, философ. — 227, 261
- РОМАНОВЫ — династия, правившая в России с 1613 до 1917 г. — 397
- РОПШИН В. — см. *Савинков Б. В.*
- РОСТ (Rost) Ганс (1877—1970) — немецкий публицист и социолог, занимался проблемами статистики морали. — 542
- РОТЕ (Rothe) Рихард (1799, Позен — 1868, Гейдельберг) — немецкий протестантский теолог. — 519
- РОТЕНБЮХЕР (Rothenbücher) Карл (ум. 1932) — немецкий правовед. — 504
- РОТШИЛЬДЫ — семейство немецких финансистов. — 446
- РОШЕР (Roscher) Вильгельм Георг Фридрих (1817, Ганновер — 1894, Лейпциг) — немецкий экономист, основоположник исторической школы в политической экономии. — 72, 127

- РУ (Roux) Жак (1752, Пранзак — 1794, Бисетр, близ Парижа) — деятель Французской революции, один из руководителей «бешеных». — 415
- РУГЕ (Ruge) Арнольд (1802, Берген — 1880, Брайтон, Англия) — немецкий философ, публицист, политический деятель. — 11, 12, 15, 35, 160, 165, 174, 327, 447
- РУДОЛЬФ II (Rudolf; 1552, Вена — 1612, Прага) — император «Священной Римской империи» в 1576—1612 гг., австрийский эрцгерцог из династии Габсбургов. — 245
- РУСАНОВ (псевд. — Кудрин и др.) Николай Сергеевич (1859, Орел — 1939, Берн) — русский революционер, писатель, журналист, переводчик. — 74, 88, 91, 206
- РУССО (Rousseau) Жан Жак (1712, Женева — 1778, Эрменонвиль, близ Парижа) — французский мыслитель и писатель, идеолог Просвещения. — 59, 137, 149, 181, 188, 239, 271, 439, 441, 443, 445, 466, 507, 530, 531, 538, 539, 545, 555, 566
- РЫЛЕЕВ Кондратий Федорович (1795, Гатчина — 1826, Петербург) — русский поэт, декабрист. — 121, 146
- РЮККЕРТ (Rückert) Генрих (1823, Кобург — 1875, Бреслау) — немецкий историк-германист. — 282
- РЮРИКИ — княжеский род потомков легендарного Рюрика. — 408
- САВИНКОВ (псевд. — В. Ропшин) Борис Викторович (1879, Харьков — 1925, Москва) — русский прозаик и поэт, политический деятель. — 405, 407, 470, 471, 475—486, 497, 510, 551, 556, 567
- САВИНКОВА С. А. — мать Б. В. Савинкова, мемуаристка. — 478
- САВИЦКИЙ Сашко — разбойник. — 399
- САЗОНОВ Николай Иванович (1815, Рязань — 1862, Женева) — русский публицист и общественный деятель. — 328
- САЛТЫКОВ-ЩЕДРИН Михаил Евграфович (1826, с. Спас-Угол Калязинского у. Тверской губ. — 1889, Петербург) — русский писатель-сатирик. — 59, 103, 107, 110, 121, 148, 181, 202, 224, 462, 506, 545
- САМАРИН Юрий Федорович (1819, Петербург — 1876, Берлин) — русский публицист, философ, историк, общественный деятель, идеолог славянофильства. — 238, 258
- САНД (Sand) ЖОРЖ (псевд. Авроры Дюдеван) (1804, Париж — 1876, Ноан) — французская писательница. — 13, 38, 59, 60, 110, 116, 247
- СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль фон (1688, Стокгольм — 1722, Лондон) — шведский теолог-мистик и естествоиспытатель. — 264, 300
- СВЕТЛОВ Павел Яковлевич (1861, с. Святое Озеро Рязанской губ. — после 1917) — русский богослов и философ, профессор Университета св. Владимира. — 526
- СВЯТОПОЛК-МИРСКИЙ Петр Данилович (1857, Петербург — 1914, Петербург) — русский государственный деятель, министр внутренних дел с августа 1904 по январь 1905 г. — 244, 466
- СЕНКОВСКИЙ Осип (Юлиан) Иванович (1800, Виленский у. Виленской губ. — 1858, Петербург) — русский писатель, журналист, ученый-востоковед. — 259

- СЕН-СИМОН (Saint-Simon) Клод Анри де Рувруа (1760, Париж — 1825, Париж) — французский мыслитель, социолог и социалист. — 15, 158, 188, 216, 508
- СЕРВЕТ (Servet) Мигель (1509 или 1511, Вильянуэва-де-Ситена — 1553, Женева) — испанский теолог, врач, обвинен в ереси и сожжен по указанию Кальвина. — 521
- СЕРГЕЙ (Сергей Александрович Романов) (1857, Царское Село — 1905, Москва) — великий князь, московский генерал-губернатор. — 333, 335, 393, 471
- СЕРГИЙ (в миру — Иван Николаевич Старогородский; 1867, Арзамас — 1944, Москва) — деятель русской православной церкви, патриарх. — 426, 527
- СЕРНО-СОЛОВЬЕВИЧ Александр Александрович (1838, Петербург — 1869, Женева) — русский революционер-шестидесятник. — 82
- СИЙЕС (Sieyes) Эмануэль Жозеф (1748, Фрежюс — 1836, Париж) — деятель французской революции, участник подготовки Декларации прав человека и конституций 1791 и 1793 г. — 442, 445
- СИПЯГИН Дмитрий Сергеевич (1853, Киев — 1902, Петербург) — русский государственный деятель, министр. — 153, 333, 393
- СИРОТИНИН (псевд. — Н. Галкин и др.) Николай Николаевич (1863—1925) — русский публицист, профессиональный революционер, социал-демократ (большевик). — 154
- СИСМОНДИ (Sismondi) Жан Шарль Леонор Симонд де (1773, Женева — 1842, Женева) — швейцарский экономист и историк. — 90
- СКАБИЧЕВСКИЙ Александр Михайлович (1838, Петербург — 1910, Петербург) — русский литературный критик и историк литературы. — 112
- СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722, с. Чернухи Полтавской губ. — 1794, с. Ивановка Харьковской губ.) — украинский философ, поэт, педагог. — 263
- СЛАВИНСКИЙ Николай Естафьевич (1839—?) — русский писатель и общественный деятель. — 465
- СЛЕПЦОВ Василий Алексеевич (1836, Сердобск Саратовской губ. — 1878, Петербург) — русский писатель, последователь Н. Г. Чернышевского. — 103
- СМЕТАНА (Smetana) Аугустин (1814, Прага — 1851, Прага) — чешский философ. — 296
- СМИТ (Smith) Адам (1733, Шотландия — 1790, Эдинбург) — шотландский экономист. — 49, 76, 185, 197, 227, 329, 412, 441, 442, 452
- СОКОЛОВ Михаил Иванович (1881, с. Старо-Михайловка Мензелинского у. Уфимской губ. — 1906, Лисий Нос, близ Петербурга) — русский революционер, один из руководителей декабрьского вооруженного восстания в Москве. — 400
- СОКОЛОВ Николай Васильевич (1835, Петербург — 1889, Париж) — подполковник, писатель, с 1872 г. в эмиграции. — 151
- СОКРАТ (ок. 470, Афины — 399 до н. э., Афины) — древнегреческий философ. — 314, 484, 485
- СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853, Москва — 1900, с. Узкое, близ Москвы) — русский философ, поэт, публицист, богослов. — 53, 118, 228, 235, 258, 261—321, 384, 386, 388, 390, 463, 466, 490, 492, 495—498, 500, 501, 503—505, 511—513, 516, 526, 527, 551
- СОЛОВЬЕВ Сергей Михайлович (1820, Москва — 1879, Москва) — русский историк, академик. — 263

- СОЛОГУБ Федор (псевд. Федора Кузьмича Тетерникова) (1863, Петербург — 1927, Ленинград) — русский поэт, писатель, драматург и переводчик. — 392, 422
- СОРЕЛЬ (Sorel) Жорж (1847, Шербур — 1922, Булонь) — французский теоретик анархо-синдикализма. — 421, 436
- СПЕНСЕР (Spenser) Герберт (1820, Дерби — 1903, Брайтон) — английский философ-позитивист и социолог. — 159—163, 174, 178—180, 182, 184, 185, 190, 191, 208, 209, 226, 246, 342, 404, 413, 418, 493, 508, 575
- СПЕРАНСКИЙ Михаил Михайлович (1772, с. Черкутино Владимирской губ. — 1839, Петербург) — русский политический и государственный деятель. — 451, 489
- СПИНОЗА (Spinoza) Бенедикт де (Барух; 1632, Амстердам — 1677, Гаага) — нидерландский философ-пантеист. — 52, 90, 263, 268, 269, 294, 300, 320, 321, 377, 381, 382, 386
- СТАНКЕВИЧ Николай Владимирович (1813, с. Удерева Острожского у. Воронежской губ. — 1840, Нови-Лигу, Италия) — русский общественный деятель, организатор литературно-философского кружка, поэт. — 9, 12, 69, 231
- СТЕПНЯК-КРАВЧИНСКИЙ Сергей Михайлович (1851, с. Новый Стародуб Херсонской губ. — 1895, Лондон) — революционер, террорист-народник, писатель, эмигрант. — 103, 137, 138, 144—147, 152, 205, 207, 399, 401, 416, 476—478, 480, 481, 483, 545, 564, 566
- СТЕФАН (в миру — Симеон) ЯВОРСКИЙ (1658, Явор, близ Львова — 1722, Москва) — русский церковный и государственный деятель, местоблюститель патриаршего престола с 1700 г.; церковный писатель. — 526, 527
- СТОЛЫПИН Петр Аркадьевич (1862, Дрезден — 1911, Киев) — русский государственный деятель. — 335, 456
- СТРАХОВ Николай Николаевич (1828, Белгород — 1896, Петербург) — русский философ, литературный критик и публицист. — 123, 281, 316
- СТРЕЛЬНИКОВ Федор Ефимович (1838—1882, Одесса) — генерал, военный прокурор, обвинитель в ряде политических процессов в 1870-х — 1880-х гг. — 154
- СТРОНИН Александр Иванович (1827—1889) — русский социолог. — 184
- СТРУВЕ Петр Бернгардович (1870, Петербург — 1944, Париж) — русский экономист, публицист, издатель. — 227, 228, 331—334, 338, 344, 345, 362, 376, 382, 384, 386, 455, 457—459, 461, 462, 469, 470, 479, 552
- СУВОРИН Алексей Сергеевич (1834, с. Боршово Бобровского у. Воронежской губ. — 1912, Петербург) — русский литератор, журналист и издатель. — 237
- ТАЙАД (Taihade) Лоран Бернар Поль Мари Александр Шарль (1854, Тарб, деп. Верхние Пиренеи — 1919, Кон-ла-Виль, деп. Сена и Марна) — французский поэт. — 422, 428, 556
- ТАКЕР (Туккер; Tucker) Бенжамин (1854, Южный Дартмут, шт. Массачусетс — 1939, Монако) — американский журналист, экономист, теоретик индивидуализма. — 421, 423, 435, 436, 438
- ТАРД (Tarde) Габриэль (1843, Сарла — 1904, Париж) — французский социолог и криминолог. — 186
- ТАРЕЕВ Михаил Михайлович (1867, с. Козловские Выселки Михайловского у. Рязанской губ. — 1934, Москва) — русский православный философ и богослов. — 526

- ТАТИЩЕВ Василий Никитич (1686, Псков — 1750, с. Болдино, близ Москвы) — русский историк и государственный деятель. — 469
- ТВЕРЕТИНОВ (Дмитрий Евдокимович Дерюжкин) (1667, Тверь — не ранее 1741) — московский лекарь, религиозный вольнодумец. — 528
- ТЕЙЛОР (Taylor) Генри Осборн (1856, Нью-Йорк — 1941, Нью-Йорк) — американский историк философии. — 208,
- ТЕЙЛОР (Tylor) Эдуард Барнетт (1832, Камберуэлл, близ Лондона — 1917, Веллингтон, Сомерсетшир) — английский этнограф и историк культуры, разработал анимистическую теорию происхождения религии. — 389
- ТЕККЕРЕЙ (Theckegay) Уильям Мейкпис (1811, Калькутта — 1863, Лондон) — английский писатель. — 110
- ТЕРТУЛЛИАН Квинт Септимий Флоренс (ок. 160, Карфаген — после 220, вероятно, Карфаген) — раннехристианский мыслитель и писатель, противник старой государственности и культуры. — 253
- ТИХОМИРОВ Лев Александрович (1850, Геленджик — 1923, Сергиев Посад) — один из руководителей партии «Народная воля», впоследствии — мыслитель-монархист. — 261, 262, 291—293, 295, 474, 505, 549
- ТКАЧЕВ Петр Никитич (1844, с. Сивцово Великолуцкого у. Псковской губ. — 1886, Париж) — русский революционер, публицист, идеолог народничества. — 112, 134—136, 140, 328, 329, 360, 372
- ТОКВИЛЬ (Tocqueville) Алексис Клерель де (1805, Верней — 1859, Канн) — французский социолог, историк и политический деятель. — 236
- ТОЛСТОЙ Алексей Константинович (1817, Петербург — 1875, Красный Рог Брянской губ.) — русский поэт, драматург, прозаик. — 309
- ТОЛСТОЙ Дмитрий Андреевич (1823, Москва — 1889, Петербург) — русский государственный деятель, обер-прокурор Синода (1865—1866), министр народного просвещения в 1866—1880 гг., Президент Академии наук с 1882, министр внутренних дел с того же года по 1889. — 234
- ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828, Ясная Поляна — 1910, Астапово) — русский писатель и религиозный мыслитель. — 10, 103, 108, 111, 120, 136, 174, 188, 207, 210, 219, 224, 225, 227, 228, 244—247, 255, 256, 265, 272, 307, 309, 313, 314, 316, 317, 321, 340, 351, 388, 417, 422, 423, 426, 435, 437—439, 469, 474, 477, 479, 483, 492, 494, 502, 503, 505, 508, 527, 551, 556
- ТОЛСТОЙ Яков Николаевич (1791, им. Ельцы Тверской губ. — 1867, Париж) — декабрист, член кружка «Зеленая лампа», агент Николая I в Париже. — 328
- ТРЕЛЬЧ (Tröltzsch) Эрнс (1865, Хаунштеттн, близ Аусбурга — 1923, Берлин) — немецкий протестантский теолог, философ, социолог и историк религии. — 516
- ТРЕПОВ Федор Федорович (1812—1889) — генерал-адъютант, с 1866 г. — обер-полицеймейстер, а в 1873—1878 гг. градоначальник Петербурга. — 137, 375
- ТРОЦКИЙ (наст. фам. — Бронштейн) Лев Давидович (1879, хут. Яновка Елизаветградского у. Херсонской губ. — 1940, вилла Койякана, Мексика) — российский политический и государственный деятель. — 380
- ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич (1863, Москва — 1920, Новороссийск) — русский религиозный философ, правовед, общественный деятель и публицист. — 266, 459
- ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич (1862, с. Ахтырка Московской губ. — 1905, Петербург) — русский религиозный философ, публицист, общественный деятель. — 322, 459, 463

- ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ Михаил Иванович (1865, Харьковская губ. — 1919, близ Одессы) — русский экономист, социолог и историк. — 331, 344, 358, 436, 465
- ТУН (Thun) Альфонс (1824—1886) — немецкий ученый-обществовед, профессор Базельского университета. — 362, 385, 395
- ТУРГЕНЕВ Иван Сергеевич (1818, Орел — 1883, Буживаль) — русский писатель. — 46, 58, 60, 65, 67, 68, 102—105, 113, 114, 116, 122, 123, 128, 136, 138, 146, 148, 152, 174, 215, 225, 233, 235, 236, 247, 257, 309, 351, 417, 451, 453, 493
- ТУРГЕНЕВ Николай Иванович (1789, Симбирск — 1871, Париж) — русский экономист, декабрист. — 451
- ТЬЕР (Thiers) Луи Адольф (1797, Марсель — 1877, Сен-Жермен-ан-Лей) — французский историк и государственный деятель. — 81
- ТЬЕРРИ (Thierry) Огюстин (1795, Блуа — 1856, Париж) — французский историк, один из основателей романтического направления в историографии. — 75
- ТЭН (Taine) Ипполит Адольф (1828, Вузьер — 1893, Париж) — французский теоретик искусства и литературы, философ, историк. — 100, 101, 115
- ТЮТЧЕВ Федор Иванович (1803, с. Овструг Орловской губ. — 1873, Царское Село) — русский поэт, публицист, дипломат. — 309
- УВАРОВ Сергей Семенович (1786, Москва — 1855, Москва) — русский государственный деятель, Президент Академии наук (1818), министр народного просвещения (1833—1849), автор формулы «православие, самодержавие, народность». — 259, 261, 308, 457, 458, 546, 547, 550
- УОРД (Ward) Лестер Франк (1841, Джолиет, шт. Иллинойс — 1913, Вашингтон) — американский социолог, один из основоположников психологизма в социологии. — 403, 404
- УСПЕНСКИЙ Глеб Иванович (1843, Тула — 1902, Петербург) — русский прозаик и очеркист. — 76, 224, 350, 361, 471
- УСПЕНСКИЙ Николай Васильевич (1837, с. Ступино Тульской губ. — 1889, Москва) — русский прозаик и очеркист. — 76
- УСТРЯЛОВ Федор Николаевич (1836—1885) — русский журналист, новеллист и драматург. — 103
- УТИН Николай Исаакович (1841, Петербург — 1883, Петербург) — русский революционер, лидер «молодой эмиграции», журналист и общественный деятель. — 14
- УХТОМСКИЙ Эспер Эсперович (1861—1921) — русский поэт, издатель, публицист. — 258
- ФАБРИ (Fabbri) Луиджи (1877—1935) — итальянский идеолог анархизма, редактор. — 421, 429
- ФЕДОРОВ (псевд. — Оммулевский) Иннокентий Васильевич (1836, Петропавловский порт (ныне Петропавловск-Камчатский) — 1883, Петербург) — русский писатель-народник, поэт, переводчик. — 103
- ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг Андреас (1804, Ландсхут — 1872, Рехенберг) — немецкий философ. — 11, 13, 22, 24, 39, 41, 49—52, 54, 55, 58, 63, 66, 67, 71, 86, 90, 93, 95, 97—100, 115, 117, 126, 144, 159, 185, 208, 216, 227, 228, 256, 260—262, 288, 318, 326, 339, 362, 365, 366, 378, 380—382, 386, 389, 390, 392,

- 416, 428, 452, 465, 469, 472, 473, 477, 492, 493, 499, 506—510, 527, 542, 547, 548, 555, 569—571, 574—576, 582, 586, 587
- ФЕОДОР**, архимандрит см. *Бухарев А. М.*
- ФЕОФАН** (в миру — Элеазар) **ПРОКОПОВИЧ** (1681, Киев — 1736, Петербург) — русский церковный и общественный деятель, писатель и историк. — 526
- ФЕТ** (Шеншин) **Афанасий Афанасьевич** (1820, с. Новоселки Мценского у. Орловской губ. — 1892, Москва) — русский поэт, переводчик, мемуарист. — 110, 265
- ФЁТ** (Firth) **Чарльз** (1857, Шеффилд — 1936, Оксфорд) — английский историк. — 278
- ФИЛАРЕТ** (в миру — Василий Михайлович Дроздов; 1782, Коломна — 1867, Москва) — деятель русской православной Церкви, митрополит Московский и Коломенский. — 255
- ФИЛИППОВ** Третий **Иванович** (1825—1899) — русский публицист, славянофил, чиновник комиссии государственного контроля. — 258
- ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ** (последняя четв. I в. до н. э., Александрия — нач. I в. н. э., Александрия) — иудейско-эллинистический философ. — 264, 300
- ФИЛОСОФОВ** Дмитрий Владимирович (1872—1940) — русский литературный критик, мыслитель. — 387
- ФИХТЕ** (Fichte) **Иоганн Готлиб** (1762, Рамменау — 1814, Берлин) — немецкий философ и общественный деятель. — 11, 12, 14, 22, 25, 31, 194, 232, 313, 358, 382, 383, 431, 492, 496, 497, 507, 539, 555, 575
- ФИЛЕРОВСКИЙ** Н. см. *Берви В. В.*
- ФОГТ** (Фохт; Vogt) **Карл** (1817, Хузум — 1895, Фрейбург в Брейсгау) — немецкий естествоиспытатель, философ и политик. — 11, 13, 25, 100, 115, 144, 493, 507, 508, 569, 571, 575
- ФОЛЬМАР** (Vollmar) **Георг Генрих фон** (1850, Мюнхен — 1922, Урфельд) — немецкий правый социал-демократ, реформист, редактор. — 331
- ФОМА АКВИНСКИЙ**, **Фома Аквинат** (Thomas Aquinas; 1225 или 1226, замок Роккасекка, Акуино — 1274, монастырь Фоссануова, Южная Италия) — итальянский католический теолог и философ, систематизатор ортодоксальной схоластики. — 518, 519, 521, 530
- ФОРЛЕНДЕР** (Vorländer) **Карл** (1860, Марбург — 1928, Мюнстер) — немецкий историк философии, неокантианец. — 358
- ФРАНК** Семен Людвигович (1877, Москва — 1950, Лондон) — русский религиозный философ и публицист. — 459, 461
- ФРАНЦ** I (Franz; 1768, Флоренция — 1835, Вена) — австрийский государь с 1792 г. (с 1804 — император Австрии) из династии Габсбургов, один из организаторов коалиции европейских монархий (Священного союза). — 443
- ФРАНЦ-ИОСИФ** (Franz-Joseph; 1830, Вена — 1916, Вена) — император Австрии и король Венгрии с 1848 г. из династии Габсбургов. — 547
- ФРИДЕБЕРГ** (Friedeberg) — немецкий теоретик анархизма. — 421, 435
- ФРИДЛЕНДЕР** (Friedländer) **Израэль** (1876—1920) — еврейский переводчик. — 278
- ФРИДРИХ II Великий** (1712, Берлин — 1786, Потсдам) — прусский король с 1740 г. — 442

- ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ III** (1770, Потсдам — 1840, Берлин) — прусский король с 1797 г. — 443
- ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ IV** (1795, Берлин — 1861, Потсдам) — прусский король с 1840 г. — 15
- ФРИДРИХ** (Friedrich) **Иоганнес** (1836, Рохдорф — 1917, Мюнхен) — немецкий католический теолог и историк Церкви, старокатолик. — 293
- ФУКИДИД** (460—396 до н. э.) — древнегреческий историк. — 90
- ФУЛЬЕ** (Фуйе; Fouillée) **Альфред Жюль Эмиль** (1838, Ла-Пуэз, деп. Мен и Луара — 1912, Лион) — французский философ, соединявший позитивизм с волюнтаризмом. — 547
- ФУРЬЕ** (Fourier) **Франсуа Мари Шарль** (1772, Безансон — 1837, Париж) — французский социалист-утопист. — 49, 59, 77, 158, 508, 571
- ХВОЩИНСКАЯ** (в замуж. — Зайончковская; лит. псевд. — В. Крестовский) **Надежда Дмитриевна** (1824, Пронский у. Рязанской губ. — 1889, Петербург) — русская писательница, сотрудница демократических журналов. — 417, 418
- ХОМЯКОВ** Алексей Степанович (1804, Москва — 1860, с. Ивановское Рязанской губ.) — русский религиозный философ, публицист, поэт. — 119, 232, 238, 257, 258, 261, 264, 278—281, 309, 317, 463, 496, 503, 512, 513, 526, 582, 583
- ЧААДАЕВ** Петр Яковлевич (1794, Москва — 1856, Москва) — русский философ и публицист. — 54, 106, 107, 119, 127, 170, 173, 177, 317, 451, 463, 489, 501, 503, 505, 506, 526—528, 553, 582, 583
- ЧАЙКОВСКИЙ** Николай Васильевич (1850, Вятка — 1926, Лондон) — русский революционер-народник, член партии эсеров. — 131
- ЧАРУШИН** Николай Аполлонович (1851, Орлов — 1937, Киров) — русский революционер-народник, журналист и общественный деятель. — 154
- ЧЕРЕВАНН** Н. — см. *Липкин Ф. А.*
- ЧЕРКЕЗОВ** (Черкезишвили) **Варлаам Николаевич** (Асланович) (1846, Тифлисская губ. — 1925, Лондон) — грузинский князь, деятель русского революционного движения. — 46, 131, 420
- ЧЕРНОВ** Виктор Михайлович (1873, Камышин — 1952, Нью-Йорк) — русский публицист, теоретик партии эсеров. — 403—407, 470, 482, 483
- ЧЕРНЫШЕВСКИЙ** Николай Гаврилович (1828, Саратов — 1889, Саратов) — русский общественный деятель, писатель, литературный критик. — 10, 47—58, 60—97, 100, 101, 103—107, 111—118, 120, 123—125, 127, 128, 140, 143, 144, 146, 158, 159, 165, 171—173, 178, 181, 221, 226, 228, 233, 257, 259, 260, 263, 264, 309, 316, 318, 319, 326, 340, 342, 344, 360—362, 385, 403, 408, 417, 418, 438, 453, 455, 463, 498, 505, 508, 547, 550, 564
- ЧЕХОВ** Антон Павлович (1860, Таганрог — 1904, Баденвейер) — русский прозаик и драматург. — 223—225, 351, 417, 418, 494
- ЧИЧЕРИН** Борис Николаевич (1828, Тамбов — 1904, с. Караул Тамбовской губ.) — русский правовед, историк, философ, публицист. — 72, 80, 82, 83, 265, 318, 344, 453, 455, 463
- ЧУДНОВСКИЙ** Соломон Лазаревич (Лейзерович) (1852, Херсон — 1912, Одесса) — революционер-народник, публицист, с 1905 г. — член партии кадетов. — 154

- ЧУПРОВ Александр Иванович (1842, Мосальск — 1908, Москва) — русский экономист, статистик и публицист. — 329
- ШАТОБРИАН (Chateaubriand) Франсуа Август Рене (1768, Сен-Мало — 1848, Париж) — французский писатель. — 340
- ШЕВЫРЕВ Степан Петрович (1806, Саратов — 1864, Париж) — русский поэт, литературный критик и публицист из лагеря «официальной народности». — 259
- ШЕДО-ФЕРРОТИ (Schedo-Ferroti; псевд. Федора Ивановича Фиркса) (1812, Курляндия — 1872, Дрезден) — русский публицист праволиберального направления. — 233
- ШЕКСПИР (Shakespeare) Уильям (1564, Стратфорд-на-Эйвоне — 1616, Стратфорд-на-Эйвоне) — английский поэт и драматург. — 63, 66, 67, 110, 236, 306
- ШЕЛГУНОВ Николай Васильевич (1824, Петербург — 1891, Петербург) — русский публицист, литературный критик и общественный деятель. — 84, 112, 127, 181, 226, 328, 342, 528, 573
- ШЕЛЛЕР-МИХАЙЛОВ (наст. фам. — Шеллер; псевд. — А. Михайлов) Александр Константинович (1838, Петербург — 1900, Петербург) — русский писатель. — 103
- ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф фон (1775, Леонберг — 1854, Рагац, Швейцария) — немецкий философ и теоретик искусства. — 11, 13, 15, 16, 22, 231, 264, 279, 283, 285, 288, 294, 296, 300, 313, 315, 431, 492, 495, 575
- ШЕЛЛЬ (Schell) Герман (1850, Фрейбург в Бреслау — 1906, Вюрцбург) — немецкий историк католической Церкви, теолог и философ. — 542
- ШЕСТОВ (наст. имя и фам. — Лев (Иегуда Лейб) Исаакович Шварцман) Лев (1866, Киев — 1938, Париж) — российский религиозный философ-экзистенциалист, литературный критик. — 422
- ШИЛЛЕР (Schiller) Иоганн Фридрих фон (1759, Марбах — 1805, Веймар) — немецкий поэт, драматург, историк и теоретик искусства. — 15, 64, 111, 126, 232, 441
- ШИМАН (Schimann) Теодор (1847—1921) — немецкий историк. — 14
- ШИШКО Леонид Эммануилович (1852, Подольск Московской губ. — 1910, Париж) — русский публицист, историк, революционер, эмигрант, член партии эсеров. — 143, 395, 470
- ШИШКОВ Александр Семенович (1754—1841, Петербург) — русский государственный и общественный деятель, создатель «Беседы любителей русского слова», писатель. — 259
- ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Карл Вильгельм Фридрих фон (1772, Ганновер — 1829, Дрезден) — немецкий философ культуры, теоретик романтизма, критик и прозаик. — 119, 532, 554
- ШЛЕЙЕРМАХЕР (Schleiermacher) Фридрих Эрнест Даниель (1768, Бреслау — 1834, Берлин) — немецкий протестантский теолог и философ. — 389, 519
- ШЛОССЕР (Schlosser) Фридрих Кристоф (1776, Евер — 1861, Гейдельберг) — немецкий историк. — 48
- ШОМЕТТ (Chaumette) Пьер Гаспар (1763—1794) — деятель Французской революции. — 415

- ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788, Данциг — 1860, Франкфурт-на-Майне) — немецкий философ. — 11, 31, 39, 57, 91, 115—117, 144, 168, 169, 264, 268—270, 283, 289, 294, 296, 300, 305, 306, 314, 405, 430, 431, 492, 509, 572, 575
- ШПИЛЬГАГЕН (Шпильхаген; Spilhagen) Фридрих (1829, Магдебург — 1911, Берлин) — немецкий писатель. — 116
- ШТАЛЬ (Stahl) Фридрих Юлиус (1802, Мюнхен — 1855, Брюксенау) — немецкий правовед и политик. — 554, 561
- ШТАММЛЕР (Stammler) Рудольф (1856, Альсфельд — 1938, Вернигероде) — немецкий теоретик права, неокантианец. — 384
- ШТЕЙН (Stein) Генрих Фридрих Карл фон (1757, Пассау — 1831, Вестфалия) — прусский государственный деятель. — 442
- ШТЕЙН (Stein) Людвиг (1859, Эрдебенъе — 1930, Зальцбург) — немецко-швейцарский социолог и философ, редактор философского журнала. — 381
- ШТИРНЕР (Stirner) Макс (псевд. Каспара Шмидта) (1806, Байрейт — 1856, Берлин) — немецкий философ-младогегельянец, теоретик анархизма. — 11, 97—99, 109, 115, 117, 197, 218, 226, 369, 423, 428—432, 438, 477, 496, 506, 508, 509, 542, 582
- ШТРАУС (Strauss) Давид Фридрих (1808, Людвигсбург — 1874, Людвигсбург) — немецкий протестантский теолог и философ-младогегельянец. — 22, 27, 207, 214, 444, 507, 508
- ШТРОССМАЙЕР (Strossmayer) Йосип Юрай (1815, Эсег — 1905, Дьяково, Хорватия) — хорватский католический епископ в Дьякове. — 266, 280, 293
- ШУВАЛОВ Павел Петрович (1847—1902) — полковник лейб-гвардии гусарского полка, руководитель общества «Священная дружина». — 393
- ШУЛЬТЕ (Schulte) Иоганн Фридрих фон (1827, Винтерберг, Вестфалия — 1914, Обермайс, близ Мерана) — немецко-австрийский специалист по церковному праву, старокатолик. — 293
- ШУЛЬЦЕ-ГЕВЕРНИЦ (Schulze-Gävernitz) Герхарт (1864, Йена — 1943, Гейдельберг) — немецкий экономист, идеолог «социального мира» в капиталистическом обществе. — 331
- ШУППЕ (Schuppe) Вильгельм (1836, Бриг — 1913, Бреслау) — немецкий философ. — 383, 384
- ЩЕГЛОВ Дмитрий Федорович (ум. 1902) — русский публицист, педагог и писатель. — 107
- ЭГИДИЙ РИМСКИЙ (Aegidius Romanus; 1243—1316, Авиньон) — итальянский богослов, августианец, ученик Фомы Аквинского. — 518
- ЭЛИЗАБЕТ (Елизавета Евгения Амалия; Елизавета Баварская; 1837, Мюнхен — 1898, Женева) — австрийская императрица. — 428
- ЭЛИЗАР (Elysard) Жюль — см. Бакунин М. А.
- ЭЛИОТ (Eliot) Джордж (наст. имя и фам. — Мэри Анн Эванс (Evans); 1819, имение Арбери, Уоркшир — 1880, Лондон) — английская писательница. — 116
- ЭЛЬЦБАХЕР (Eltzbacher) Пауль (1868—1928) — немецкий социолог, исследователь анархизма. — 422, 423
- ЭМЕРСОН (Emerson) Ралф Уолдо (1803, Бостон — 1882, Конкорд, близ Бостона) — американский философ, поэт и эссеист. — 246

- ЭНГЕЛЬГАРТ Александр Николаевич (1832, имение Климово Смоленской губ. — 1893, с. Батишево Смоленской губ.) — русский публицист народнического направления, ученый-агрохимик. — 341
- ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820, Бармен — 1895, Лондон) — немецкий публицист и социолог, идеолог социально-политического движения рабочих низов. — 11, 35, 37, 39, 41, 42, 44, 74, 112, 181, 183, 184, 189, 326, 328, 329, 331, 344, 345, 353, 354, 356—358, 360, 362—372, 376, 381—386, 388, 390, 403, 404, 411, 412, 418, 431, 433—435, 480, 533, 562, 569
- ЭНГЕЛЬСОН Владимир Аристович (1821, Петербург — 1857, о-в Джерси, Великобритания) — русский общественный деятель, публицист, входил в состав кружка М. В. Петрашевского, сотрудник А. И. Герцена. — 125
- ЭПИКУР САМОСАТСКИЙ (341, Самос — 271 до н. э., Афины) — древнегреческий философ. — 61
- ЮЖАКОВ Сергей Николаевич (1849, Вознесенск Херсонской губ. — 1910, Петербург) — русский публицист, экономист либерально-народнического направления. — 199
- ЮЗОВ (наст. фам. — Каблиц) Иосиф Иванович (1848, Требишкис — 1893, Петербург) — русский публицист, народник. — 199, 342, 343
- ЮМ (Hume) Давид (1711, Эдинбург — 1776, Эдинбург) — шотландский философ, историк, экономист и публицист. — 55, 89, 94, 159, 179, 180, 211, 227, 267, 382—385, 431, 441, 468, 492, 493, 495, 499, 502, 507, 509, 539, 553, 560, 577, 580, 584, 587
- ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович (1827, с. Липлявое Полтавской губ. — 1874, Москва) — русский философ, представитель киевской школы философского теизма. — 53, 55, 101, 173, 174, 233, 264, 320, 492
- ЮСТИНИАН I (ок. 482 или 483, Таурисий, Верхняя Македония — 565, Константинополь) — император Византии с 527 г. — 520
- ЯКОБИ (Jacobi) Фридрих Генрих (1743, Дюссельдорф — 1819, Мюнхен) — немецкий философ и писатель. — 382, 445
- ЯКОВ I (James; 1566, Эдинбург — 1625, Тиболдс-Парк) — английский король с 1603 г. (шотландский король под именем Якова VI с 1567 г.) из династии Стюартов, сторонник абсолютизма. — 530
- ЯКУБОВИЧ (псевд. — Л. Мельшин и др.) Петр Филиппович (1860, с. Исаево Валдайского у. Новгородской губ. — 1911, Петербург) — русский поэт, революционер-народовец, общественный деятель, мемуарист. — 224
- ЯНЫШЕВ Иоанн (Иван) Леонтьевич (1826, Калужская губ. — 1910, Петербург) — русский богослов и преподаватель философии, законоучитель датской принцессы Догмары. — 527
- ЯРОШ Киприан Николаевич (1854—?) — русский правовед, публицист, профессор. — 282

BÉRGERET J. — см. *Берже Ж.*

DAWIDOW S. — 157

DEBIDOUR A. — см. *Дебидур А.*

DIDERAUT — см. *Дидро Д.*

DRAGOMANOV — см. *Драгоманов М. П.*

FIRTH Ch. — см. *Фёрт Ч.*

HELVETIUS — см. *Гельвеций К. А.*

HOLBACH — см. *Гольбах П. А.*

KAHL W. — см. *Каль Э.*

MARX — см. *Маркс К.*

MENGER A. — см. *Менгер А.*

MILLERAND A. — см. *Миллеран А. Э.*

MUTH K. — см. *Мут К.*

RABINOVICH I. — см. *Рабинович И.*

RAPPOPORT Ch. — см. *Раппопорт Х.*

ROUSSEAU — см. *Руссо Ж. Ж.*

SCHIEMANN T. — см. *Шиман Т.*

TRÖLTCH E. — см. *Трёлч Э.*

TSCHEREVANIN A. — см. *Липкин Ф. А.*

TSCHERNISHEWSKY — см. *Чернышевский Н. Г.*

VANDERVELDE E. — см. *Вандервельде Э.*

VOLTAIRE — см. *Вольтер*

ОГЛАВЛЕНИЕ

Книга II ЭТЮДЫ К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И РЕЛИГИИ Часть вторая

Глава четырнадцатая. М. А. Бакунин. Революционный анархизм	9
Глава пятнадцатая. Реализм и нигилизм. Чернышевский и Добролюбов — Писарев	47

Книга II ЭТЮДЫ К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И РЕЛИГИИ Часть третья

Глава шестнадцатая. Так называемые социологические субъективисты: Лавров и Михайловский	157
---	-----

Книга II ЭТЮДЫ К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И РЕЛИГИИ Часть четвертая

Глава семнадцатая. Теоретики официального богословия: Катков, Победоносцев, Леонтьев	231
Глава восемнадцатая. Владимир Соловьев: религия как мистицизм	263

Книга II ЭТЮДЫ К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И РЕЛИГИИ Часть пятая

Глава девятнадцатая. Новый социализм: марксизм и социал-демократия. Марксизм и народничество. Кризис внутри марксизма. Религиозный вопрос. Социалисты-революционеры	325
Глава двадцатая. Новейший анархизм. — П. Кропоткин. Анархизм и социализм	408
Глава двадцать первая. Либерализм	440
Глава двадцать вторая. К вопросу о кризисе революционизма: религиозный вопрос	461

Книга III (Резюме) ДЕМОКРАТИЯ ПРОТИВ ТЕОКРАТИИ: ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦИИ Часть первая

Глава двадцать третья. Гносеологическая проблема в русской философии	489
Глава двадцать четвертая. Религиозная проблема в русской философии	501
Глава двадцать пятая. Демократия против теократии	529
Глава двадцать шестая. Демократия и революция	550
Глава двадцать седьмая. Святая Русь: русский монах и Фейербах	575
М. А. Абрамов, Э. Г. Лаврик, О. М. Малевич. Томаш Гарриг Масарик: жизнь, дело, учение	588
Примечания	656
Именной указатель	680

Научное издание

Томаш Гарриг Масарик
РОССИЯ И ЕВРОПА
Эссе о духовных течениях в России

Книга II, части 2—5

Книга III, часть 1

Редактор: **С. И. Лукомская**

Корректор: *Т. Ю. Смирнова*

Верстка: *С. В. Степанов*

Лицензия № 00944
от 09.02.2000 г.

Сдано в набор 15.08.03. Подписано в печать 15.01.04. Формат 60 × 90 1/16.

Бум. офсетная. Гарнитура Newton. Печать офсетная. Усл. печ. л. 45,00.

Тираж 1500 экз. Зак. № 3089

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресам: 191011, Санкт-Петербург,
наб. р. Фонтанки, 15, Издательство Русского Христианского гуманитарного
института. Факс: (812) 311–30–75; e-mail: rector@rchgi.spb.ru.

URL: <http://www.rchgi.spb.ru>;

ИТД «Летний сад»:

Тел. в С.-Петербурге: (812) 232–21–04;

Тел. в Москве: (095) 290–06–88

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН.
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12