



НАЛБАНДЯН



А. Б. ХАЧАТУРЯН

М. Л. НАЛБАНДЯН

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1983



БК 87.3
Х29

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Ашот Богданович Хачатурян (род. в 1913 г.) — доктор философских наук, профессор, специалист в области истории философии, диалектического и исторического материализма. Автор работ: «Мировоззрение М. Л. Налбандяна» (1962), «Основные этапы развития домарксистской философии» (1963), «Ленинская теория отражения и некоторые вопросы материалистической диалектики» (1971), «История армянской прогрессивной философской и общественно-политической мысли конца XVIII — середины XIX века» (1973), «Некоторые вопросы теории и истории общественного сознания» (1976).

Рецензент докт. филос. наук Х. Н. Момджян

Хачатурян А. Б.

Х29 М. Л. Налбандян. — М.: Мысль, 1983. —
144 с. — (Мыслители прошлого).
20 к.

Книга посвящена жизни и творчеству Михаила Налбандяна — крупнейшего представителя революционно-демократической мысли Армении, одного из видных деятелей общероссийского освободительного движения, соратника А. И. Герцена, Н. П. Огарева, Н. Г. Чернышевского.

Для широкого круга читателей.

Х 0302010000-040 42-83
004(01)-83

БК 87.3
ИФ

© Издательство «Мысль», 1983

© Сканирование и обработка: glarus63

Армянской молодежи с горячей любовью!..

Прошлое нашего народа печально, исторические памятники слезоточат. Настоящее нашего народа тяжело, рабство и нищета вопиющи, и если мы надеемся на будущее, то предвестниками его являетесь вы, от вас зависит будущее народа, и на вас единственная надежда. ...Предоставьте мертвым хоронить своих мертвецов, солнце их закатилось, а вы живы, и заря будущего восходит над вами! Пусть ваша малочисленность перед лицом огромных потребностей не обескураживает вас: всякий, кто чувствует в себе жизнь, должен примкнуть к вам, ибо жизнь течет только в одном направлении — вперед! Вперед... только там мы можем достигнуть обновляющего и бурного возрождения нашего народа...

М. Налбандян



Микаэл Лазаревич Налбандян (1829—1866) — крупнейший представитель революционно-демократической мысли Армении, один из видных деятелей общероссийского освободительного движения, единомышленник и соратник русских революционных демократов. Вместе с А. И. Герценом, Н. П. Огаревым, Н. А. Серно-Соловьевичем и другими революционерами Налбандян принимал активное участие в разработке ряда программных документов революционно-демократического движения России.

Тесная идейная связь творчества Налбандяна с русской демократической культурой и русским революционным движением не случайна; она имела глубокие исторические корни и была подготовлена всем ходом развития армянского освободительного движения, той ролью, которую сыграла в его судьбах Россия. Уже в XVIII в. передовые деятели армянского национально-освободительного движения Исараэль Ори, Иосиф Эмин, Мовсес Баграмян, Шаамир Шаамирян и другие обосновывали необходимость ориентации Армении и армянского освободительного движения на Россию. Пророческую верность их линии подтвердила история.

В 1828 г. в результате русско-иранской войны Восточная Армения была присоединена к России. Примечательно, что историческое значение этого события в жизни многострадального армянского народа сознавали не только деятели армянского демократического движения, но и передовые представители русской культуры. А. С. Пушкин в «Путешествии в Арзрум» открыто выразил свои симпатии к армянам и сосланным на Кавказ декабристам, героически сражавшимся вместе с сынами Армении против вековых врагов их родины. С горячими словами напутствия обратился к русским и армянским воинам перед началом сражений армянский поэт А. Аламдарян — земляк Налбандяна, поклонник Пушкина и личный друг Грибоедова.

Эта бурная эпоха выдвинула на арену культурной жизни Армении таких прогрессивных общественных деятелей, как Месроп Тагиадян, Хачатур Абовян, Степанос Назарянц. Их творчество сыграло важную роль в формировании мировоззрения Налбандяна. Личные связи с участниками и современниками исторических для армянского народа событий 1828 г., года единения армянского и русского народов, года, предначертавшего общие судьбы их развития, оставили глубокий след в его душе. Освободительный героический дух эпохи вдохновлял Налбандяна, был одним из источников его свободолюбивых идей.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ

етство и юность Микаэла Налбандяна прошли в городе Новая Нахичевань. Этот город (ныне Пролетарский район Ростова-на-Дону) был основан армянами, которые, спасаясь от варварских набегов турок, нашли в России свою вторую родину. Микаэл Налбандян родился 2 ноября 1829 г. в многодетной семье ремесленника Лазаря Налбандяна и Марианны Гергечян (он был десятым ребенком). Семья едва сводила концы с концами, и маленький Микаэл вынужден был петь в церковном хоре и прислуживать в церкви. Отец, заметив острый ум и любознательность младшего сына, решил дать ему образование и определил его в церковно-приходскую школу попа Огсена Егише. В подобных школах царила палочная система и обучение не шло дальше «Отче наш» и церковных песнопений — шараканов. Позднее Налбандян вспоминал о системе обучения в этой школе: «Когда однажды еще семи-восьмилетним ребенком я спросил у своего «варпета» — учителя — [об изображении горы Арагац с лампадой, висящей над ней в воздухе] ...что это означает, он самодовольно и уверенно ответил мне: «когда святой Григорий Просветитель поднимался на эту гору для чтения Нарека в ночном уединении, то по его повелению

лер, произведения которых и для его учеников были учебниками жизни (см. там же). Возможно, сыновняя любовь обусловила некоторую субъективность суждений Рафаэла Патканяна о своем отце. Однако исторические данные показывают, что они в основном были справедливы. Согласно исследованиям известного историка, крупного советского ученого А. Г. Иоаннисяна, большое влияние на Г. Патканяна оказали идеи Вольтера, Ф. Гизо, Ж. Ренана, Т. Бокля, книгу которого «История английской цивилизации» он даже начал переводить.

Именно Патканян первым заметил и оценил выдающиеся способности маленького Микаэла и в течение восьми лет, с 1837 по 1845 г., бесплатно обучал и воспитывал его в своей школе-пансионе.

В 40—50-х годах на юге России усилился процесс социального расслоения. Глубокими противоречиями и классовыми столкновениями характеризовалась и общественно-политическая жизнь Новой Нахичевани. Здесь сложилась довольно сильная купеческая верхушка, которая вместе с высшим армянским духовенством и крупными земельными собственниками разоряла городских ремесленников и крестьян окрестных армянских сел. Активизации политической жизни в Новой Нахичевани способствовало ее своеобразное положение самоуправляющегося города. Выборы городского головы и членов городской управы всегда превращались в борьбу между отдельными группами эксплуататоров, которые стремились привлечь на свою сторону ремесленников и крестьян близлежащих сел. В социально-политической жизни города особое место заняла так называемая антихалибовская борьба, продолжавшаяся свыше двух десятилетий. На стороне городского головы — бо-

гатого купца и помещика Халибова, присвоившего крупные суммы из общественных средств, стоял тогдашний католикос (патриарх) армянской церкви Н. Аштаракский. Борьбу против партии Халибова и его сторонников в 30—40-е годы возглавлял Габриэл Патканян.

О нравственном и политическом влиянии Патканяна на юного Налбандяна можно судить по тому, что, когда Аштаракский, с целью отстранения Патканяна от политической жизни Новой Нахичевани, в 1846 г. перевел его в Тифлис, Налбандян сопровождал своего учителя до самой столицы Закавказья. Именно ему Патканян поручил руководство борьбой нахичеванских демократических слоев против Халибова и Аштаракского.

В том же году благодаря усилиям Патканяна и его сторонника начальника нахичеванско-бессарабской епархии армянской церкви епископа Вегапетяна Налбандян получил должность дьячка Нахичеванской церкви, а в 1847 г. — должность секретаря епархии. Это давало ему реальную возможность оказывать влияние на демократическое движение нахичеванцев. Резиденция нахичеванско-бессарабской епархии находилась в Кишиневе, и Налбандяну в силу его должностных обязанностей приходилось совершать частые и длительные поездки по югу России. Эти поездки позволили ему воочию увидеть тяжелую жизнь трудящихся разных национальностей, обогатили его социальный опыт и придали ему еще большую уверенность в справедливости борьбы против Халибова, которую он возглавил в своем родном городе.

По-видимому, в конце 40-х — начале 50-х годов Налбандян познакомился с идеями В. Г. Белинского и А. И. Герцена. Известно, что Белинский,

путешествуя по югу России, в 1846 г. побывал в Одессе, Кишиневе, что не могло пройти незамеченным для Налбандяна, часто посещавшего эти города. Не случайно в этот период он переходит от обвинения Халибова, Аштаракского и их приспешников в присвоении крупных церковных сумм Нахичевани и окрестных сел к организации крестьянского движения за возврат свыше 67 тысяч десятин захваченных богатеями земель трудящихся. Налбандян был автором обвинительных документов, которые придавали движению организованный характер. Дело дошло до столкновения с полицией, но, несмотря на карательные операции местных властей, крестьяне не отступили. Борьба увенчалась успехом. Государственный Совет России оказался вынужденным на основании представленных Налбандяном документов принять решение о возврате земель крестьянам.

Эти факты из жизни Налбандяна показывают, что к концу 40-х — началу 50-х годов он вдохновляется гораздо более радикальными идеями, чем те, которые мог ему внушить Г. Патканян. Его мировоззрение приобретает ярко выраженный антикрепостнический характер.

Документы и письма Налбандяна, в которых он поддерживал движение своих земляков и разоблачал грязные махинации и антинародные действия высшего духовенства армянской церкви и богатеев Новой Нахичевани, попали в руки его врагов. Католикос вызвал «дерзкого» юношу в свою резиденцию в Эчмиадзин. Однако, зная повадки Аштаракского, сыгравшего не последнюю роль в безвременной гибели писателя-демократа, просветителя Хачатура Абовяна, Налбандян решает оставить Нахичевань и 14 июня 1853 г. тайно выезжает в Москву.

В августе того же года он благодаря заступничеству епископа Вегапетяна сдает при Петербургском университете экзамен на звание преподавателя армянского языка и получает должность младшего учителя в Лазаревском институте восточных языков в Москве. Это свидетельствовало о его хороших знаниях в области истории армянской литературы и языка. Лазаревский институт восточных языков сыграл в целом прогрессивную роль в развитии армянской культуры. Он содействовал укреплению связей армянского и русского народов и их культур. Однако профессора и преподаватели института в большинстве своем придерживались консервативных социально-политических взглядов. Появление Налбандяна в институте, по словам его учеников, оказалось «лучом света в темном царстве». Здесь он сблизился с профессором восточной филологии, известным уже тогда прогрессивным общественным деятелем, буржуазным демократом, просветителем Степаносом Назарянцем. Убежденный сторонник демократизации армянской литературы и сближения литературного армянского языка с народным, С. Назарянц стал обличителем клерикалов-архаистов, этих врагов армянской культуры, чем привлек на свою сторону молодого Налбандяна. Налбандян стал критиковать староверов и крепостников с более радикальных позиций, чем Назарянц, и сразу вызвал неприязнь попечителей Института восточных языков, армянских князей Лазаревых, магистра богословия института реакционера М. Мсеряна и других защитников духа средневековья. Его продолжал преследовать и Аштаракский. Чтобы избавиться от преследований со стороны церкви, Налбандян в 1854 г. снял с себя духовный сан. В том же году по настоянию Аштаракского и его друга, на-

местника Кавказа князя Воронцова, он был арестован и заключен в одну из московских тюрем по обвинению в оскорблении главы армянской церкви. За недоказанностью предъявленного обвинения Налбандян вскоре был освобожден, однако он лишился должности учителя Лазаревского института. Это не обескуражило Налбандяна. Он попытался поступить на медицинский факультет Московского университета. Таких попыток Налбандян сделал несколько, но каждый раз его проваливали на экзаменах. Основную роль здесь сыграло определение «неблагонадежный», данное ему армянскими крепостниками. Налбандяну все же удалось определиться вольнослушателем медицинского факультета, и в течение четырех лет (1855—1858), несмотря на материальные трудности и интриги своих политических врагов, он упорно овладевает науками. Письма Налбандяна к родным и друзьям свидетельствуют о том, что в этот период он особенно увлекался естествознанием. Вместе с тем серьезное внимание он уделял изучению русской демократической общественной мысли, свободолобивой литературы. В формировании его мировоззрения в московский период решающую роль стала играть передовая русская культура, такие ее великие представители, как А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Н. В. Гоголь, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, а также знаменитый естествоиспытатель-эволюционист К. Рулье и другие русские ученые-материалисты. В своих письмах Налбандян с любовью говорит о Пушкине, Лермонтове, стихотворения которых он переводил на армянский язык, и Гоголе. Поэт Р. Патканян сообщает, что Налбандян в эти годы пристально следил за деятельностью Искандера (Герцена), зачитывался

«Полярной звездой» и «Колоколом».

Не случайно Налбандян был одним из первых армянских мыслителей, осознавших единство интересов армянского и русского народов. В этом проявились как его историческая прозорливость и революционное чутье, так и воспринятый им дух русской революционно-демократической идеологии. Уже в период учебы в Московском университете Налбандян пришел к выводу, что национально-освободительное движение армянского народа должно развиваться в единстве с русским демократическим движением, и это в дальнейшем определило его идейно-политическую и организационную связь с русской революционной демократией.

В годы учебы в Московском университете Налбандян пишет стихи, полные призыва к мужественной борьбе с существующими порядками, с тиранией, изобличает армянских попов и русских крепостников. Он становится кумиром прогрессивного армянского студенчества Москвы, активно участвует в деятельности различных кружков и, вероятно, вступает в тайную революционную организацию Московского университета «Библиотека казанских студентов». Во всяком случае, он был лично знаком с некоторыми из руководителей этой организации.

После ухода из Лазаревского института восточных языков Налбандян по-прежнему поддерживает близкое знакомство с профессором Назарянцем. Еще в 40-е годы Назарянц неоднократно предпринимал попытки начать издание армянского журнала в Москве. В 1857 г. разрешение на такое издание наконец было получено, и Назарянц сразу же предложил Налбандяну сотрудничать с ним. Налбандян активно включился в дело по организации издания прогрессивного журнала. По ана-

логии с журналом Герцена «Полярная звезда» армянский журнал был назван «Северное сияние» — «Юсисапайл». Летом 1857 г. Налбандян, по-видимому с согласия и при поддержке Назарянца, предпринял свою первую поездку за границу. В его задачу входило приобретение типографских шрифтов для нового журнала. Но обширная география этой поездки дает основание предполагать, что Налбандян стремился установить связи с прогрессивными представителями армянской журналистики за границей, такими, как А. Свачян (Константинополь), С. Воскан (Париж) и другими, для сотрудничества с «Юсисапайлом», и это ему, очевидно, удалось. Прогрессивные деятели армянской журналистики горячо поддерживали московский армянский журнал. Русские журналы и газеты также предоставили свои страницы для пропаганды журнала «Юсисапайл». Такие материалы были в 1857 г. опубликованы в газетах «Молва» (5 октября) и «Кавказ» (10 октября), в «Журнале народного просвещения» (№ 9). Вскоре после выхода в свет первого номера «Юсисапайла», в начале 1858 г., в журнале «Современник» была опубликована статья «Армянская журналистика в России», где отмечалось: «В продолжение нынешнего столетия явилась среди армянского народа потребность в периодических изданиях; число таких изданий доходит в настоящее время до 15. Армянские газеты с большим успехом издаются в Константинополе, Смирне, Париже, Венеции, Индии, а в 1857 г. даже в Вене... Надобно заметить, что обитающие в России армяне по успехам цивилизации и народного просвещения стоят, в сравнении со своими единоплеменниками в других державах, выше или наравне, но никак не ниже» («Современник», 1858, № 7). Эта публикация была свое-

образной формой поддержки московского армянского журнала и одновременно выступлением в защиту прав армянского народа. Но она интересна и в другом отношении. Указанные в ней адреса армянских журналов позволяют заключить, что сведения о них «Современник» мог почерпнуть, в частности, у Налбандяна, который накануне, видимо, лично побывал в редакциях некоторых из этих журналов.

Переход на работу в «Юсисапайл» не позволил Налбандяну окончить университет. С 1858 г. он полностью отдается журналистике, литературной и публицистической деятельности.

Журнал «Юсисапайл», издававшийся под редакцией С. Назарянца, имеет большие заслуги перед армянским народом. Он систематически и последовательно проводил идею неразрывного союза армянского народа с русским народом, пропагандировал среди армян передовую русскую культуру. На страницах журнала Налбандян развернул кипучую публицистическую деятельность, показывая антинародный, реакционный характер армянского духовенства, дворян, чиновничества и зарождающейся буржуазии. Из номера в номер он публиковал свой знаменитый «Дневник», письма, статьи, рецензии большой изобличительной силы. Эти произведения, собственно, и определяли лицо журнала, придавая ему злободневный, боевой характер. Они сыграли громадную роль в развитии национального и социального самосознания передовой части армянского народа.

Против журнала, в особенности против Налбандяна, сразу же ополчилась целая группа армянских крепостников и клерикалов. Обнаружив сходство взглядов Налбандяна со взглядами русских революционных демократов, они стали обви-

нять его в «измене национальным традициям», в «проповеди чуждой идеологии». В этом особенно усердствовал архимандрит Г. Айвазовский. В тайных доносах министру внутренних дел и через издаваемый им в Феодосии журнал «Масяц ахавни» («Голубь Масиса») этот отъявленный крепостник твердил о «бунтарстве» и «безбожии» Налбандяна и требовал его ссылки в Сибирь. На основании этих и других доносов Налбандян в 1859 г. неоднократно подвергался допросам. Цензура не пропускала его статей. Опасность запрещения нависла и над журналом.

Возникла угроза, что Налбандян снова будет брошен в тюрьму. В марте 1859 г. под предлогом лечения он внезапно тайно уехал за границу, где пробыл с марта по сентябрь. Обращают на себя внимание два следующих обстоятельства этой поездки. Первое: Налбандян предупреждает всех своих друзей, чтобы его поездка держалась под строжайшим секретом, чтобы о ней не говорили ни слова «ни врагу, ни самому близкому человеку». Второе: в течение месяца — почти весь май — Налбандян был в Лондоне. Цель поездки в Лондон ясна из его письма, отправленного из Парижа. «Вот я и в Париже, а завтра направляюсь в Лондон... Не знаю, в каком положении «Юсисапайл»... Я надеюсь, что вы все, правдолюбивые и благородно мыслящие соотечественники и друзья, окажете мне помощь и поддержку в возобновлении «Юсисапайла» в другом месте, если он закроется в Москве, с тем чтобы можно было правдиво рассказывать обо всем... Да, я надеюсь, и надежда моя велика» (5, 625).

Итак, Налбандян намеревается в случае запрещения журнала возобновить его издание в Лондоне. Он надеется не только на помощь своих наи-

более передовых соотечественников, но и на поддержку друзей армянского народа. К ним Налбандян, вероятно, относил Герцена. Возможно, у него были рекомендации к Герцену от некоторых его сторонников, например, от известного в то время журналиста В. Р. Зотова, с которым в эту свою поездку за границу Налбандян обменивался письмами. Из записной книжки Налбандяна видно, что, находясь за границей, он написал также несколько писем, адресованных Корсакову; возможно, что это А. С. Корсаков — член тайной революционной организации «Библиотека казанских студентов» (впоследствии член организации «Земля и воля»), с которым он, по-видимому, был связан в студенческие годы. Нет сомнения, что Налбандян в 1859 г., будучи в Лондоне, встречался с Герценом и его соратниками, и у них возникли дружеские отношения. Однако ему не удалось включить в круг интересов лондонской группы «армянский вопрос» — об этом он говорит довольно ясно. «За границей,— пишет Налбандян после отъезда из Лондона,— я встретил много прекрасных душой людей, ставших моими хорошими друзьями, но они были заняты своими национальными делами...» (4, 314). На этот раз программа Налбандяна не вошла в программу группы Герцена.

Несмотря на это, Налбандян сохранил глубокую убежденность в том, что армянское национально-освободительное движение может увенчаться успехом лишь в тесном союзе с революционным освободительным движением народов России, Италии, Польши и других стран и не оставлял попыток установить тесные организационные связи с вождями русского революционно-демократического антикрепостнического движения.

В замечательных стихотворениях «Песнь итальянской девушки», «Дни детства» и «Свобода», созданных в это время, Налбандян со всей ясностью выражает идею вооруженного свержения царизма и других тиранических режимов и национального освобождения поработенных народов. В этот период Налбандяна вдохновляли итальянское национально-освободительное движение во главе с Джузеппе Гарибальди и русское революционно-демократическое движение, возглавляемое А. И. Герценом, Н. Г. Чернышевским и их соратниками. В стихотворении «Дни детства» Налбандян писал:

Не лира черная теперь нужна —
 В руке бойца неотвратимый меч.
 Огонь и кровь на голову врага! —
 Вот жизни смысл, вот боевая речь (5, 235).

После возвращения из-за границы в 1859 г. Налбандян уже не мог сотрудничать в журнале Назарянца. Между ними возникли серьезные расхождения. Назарянц по существу пожертвовал Налбандяном ради спасения своего журнала. Он или не публиковал его произведений, в которых выражались откровенно революционные взгляды, или безжалостно кромсал их. Налбандян сделал попытку создать свой печатный орган. На этот раз уже в Петербурге, через своего последователя М. Будагяна. М. Будагян официально обратился в соответствующие органы русского правительства за разрешением издавать армянскую газету, но получил отказ.

Налбандян оказался в тяжелых условиях: царская цензура лишила его слова, он не мог публично выражать свои идеи. Однако он не сдавался. Главным образом для достижения своей основной цели — создания нового армянского печатного ор-

гана в России — в мае 1860 г. Налбандян успешно защитил кандидатскую диссертацию по филологии. Диссертация эта по своему научному уровню слаба и явно ниже возможностей автора, но с ее помощью Налбандян достиг своей цели: кандидатская степень давала ему право на самостоятельное ходатайство об издании своего печатного органа, что он и намерен был сделать. Однако обстоятельства сложились иначе. Жители Новой Нахичевани, несмотря на отчаянное сопротивление Г. Айвазовского и его окружения, выбрали Налбандяна своим уполномоченным представителем для получения завещанной армянскими богачами в Индии суммы, предназначавшейся для сооружения в городе школ и других культурных учреждений. Налбандян охотно принял это предложение, так как он получал возможность по пути в Индию побывать в важнейших армянских центрах Закавказья и Турции, а также посетить своих друзей в европейских странах, что было очень важно для упрочения связей революционно-демократических сил армянского народа с деятелями русского и итальянского освободительного движения — с группой А. И. Герцена и Н. П. Огарева, с Дж. Гарибальди и Дж. Мадзини.

Эта поездка Налбандяна вызвала особую тревогу в стане армянских крепостников. Журнал «Месяц Ахавни» писал, что Налбандян отправился в путешествие, чтобы поднять армянский народ против существующего строя в России и Турции. Константинопольский монах О. Чамурчян в своем журнале «Еревак» и в специальных брошюрах открыто обвинял Налбандяна в революционных взглядах. Несмотря на злобную кампанию Г. Айвазовского, О. Чамурчяна и их сторонников, в армянских демократических кругах Закавказья, Турции и За-

падной Европы Налбандян всюду встречал глубокое сочувствие и понимание. Проезжая через Закавказье, он установил связь с демократическими кругами в Тифлисе, побывал в Араратской долине, где предметом его пристального внимания было положение армянского крестьянства. В Константинополе Налбандян организовал подпольную революционно-демократическую организацию под названием «Партия молодых», руководителями которой стали также А. Свачян (редактор демократической газеты «Мегу»), С. Тагворян и др. «Партия молодых» возглавила национально-освободительную борьбу армянских трудящихся Турции.

Обстоятельства сложились так, что для получения визы на поездку в Индию Налбандян должен был прибыть в Лондон. По пути в Лондон он побывал в некоторых городах Италии и Франции. В Италии Налбандян стал очевидцем народного торжества в связи с победами волонтеров Гарибальди. В письмах к А. Свачяну, описывая ликование простого народа Италии, он выражает убеждение, что путь, избранный итальянским народом, является тем путем, на котором только и возможно национальное освобождение каждого народа. В Генуе Налбандян интересуется польскими революционными организациями и добровольческими формированиями в отрядах волонтеров Гарибальди. В Париже он встречается со своим старым другом С. Восканом, а также с И. С. Тургеневым, в Лондоне Герцен и Огарев на этот раз принимают его как соратника. Здесь он знакомится с М. А. Бакуниным и с польским революционным демократом, сотрудником и издателем «Колокола» С. Тхоржевским, с которым в дальнейшем ведет переписку. Во время этой по-

ездки Налбандян установил связь с Гарибальди и Мадзини, о чем свидетельствует письмо члена «Партии молодых» С. Тагворяна. С Гарибальди в эти годы, как известно, пытался установить связь и Н. Г. Чернышевский.

В свое время А. А. Слепцов — член центра общества «Земля и воля», инициатором и вдохновителем которого был Н. П. Огарев, указал, что М. Налбандян был одним из организаторов этого общества и принимал непосредственное участие в создании его программы, изложенной Н. П. Огаревым в листовке «Что нужно народу?». Ряд положений книги Налбандяна «Земледелие как верный путь», написанной и изданной в 1862 г. в Париже, перекликается с идеями, содержащимися в листовке Огарева, и это подтверждает сообщение А. А. Слепцова. Не трудно заметить, что и само название главного труда Налбандяна связано с названием организации «Земля и воля». Труд Налбандяна «Земледелие как верный путь» в известном смысле явился теоретическим обоснованием программы общества «Земля и воля». Основные идеи этой работы Налбандян обсуждал с Огаревым и другими своими лондонскими друзьями. Во всяком случае Огарев придавал книге большое значение и, как видно из писем М. Бакунина, лично занимался вопросом пересылки ее в Россию (см. 12, 130). О тесной связи армянского революционера с лондонским центром свидетельствуют и попытки членов общества «Земля и воля» установить секретные шифры для дальнейшей переписки с Налбандяном.

Не вызывают сомнений и идейные связи Налбандяна с вождем русских революционных демократов Н. Г. Чернышевским. Возможно, что в конце 50-х годов он лично познакомился с Чернышев-

ским. О связях Налбандяна с Чернышевским косвенно свидетельствует его близкое знакомство с Н. С. Серно-Соловьевичем, одним из ближайших соратников Чернышевского, а также личное знакомство с А. И. Ничипоренко, выполнявшим поручение Чернышевского по установлению связи с вождями итальянского освободительного движения Гарибальди и Мадзини, с которыми и сам Налбандян, как мы говорили выше, познакомился во время своего пребывания в Италии. Не случайно, что за Чернышевским и Налбандяном одновременно была установлена слежка. Провокатор безуспешно пытался выведать об их связях у С. Назарянца (см. 13, 216).

В мае 1862 г. Налбандян вернулся в Петербург. В это время царская жандармерия арестовала эмиссара лондонской группы революционных демократов Ветошникова, у которого были изъяты письма от Герцена, Огарева, Бакунина к Налбандяну, Серно-Соловьевичу и другим. На основании этих писем 7 июля 1862 г. жандармам был отдан подписанный царем приказ об аресте Н. Г. Чернышевского, Н. С. Серно-Соловьевича и М. Налбандяна.

14 июля 1862 г. за связь с лондонской группой Налбандян был арестован в Новой Нахичевани, куда он вернулся для отчета о своей поездке в Индию. Его обвинили, в частности, в распространении работы «Земледелие как верный путь», так как пачка книг при контрабандной пересылке из-за границы была адресована Налбандяну (ему не могли предъявить обвинения в авторстве, поскольку работа была издана под псевдонимом Симеон Маникян). Налбандян был привезен в Петербург и заключен в Алексеевский рavelин Петропавловской крепости. В заключении он провел около трех

лет. В своих трудах и письмах, написанных в крепости, он, как и прежде, горячо защищал идеи демократической революции в России и национального освобождения своего народа.

Налбандян был замечательным конспиратором: даже через голову жандармов Петропавловской крепости он сумел установить связи со своими соратниками, оставшимися на воле, в частности с А. Султаншахом, и опубликовать в газете А. Свачаяна «Мегу» свою работу «Национальное бедствие», написанную в крепости.

В апреле 1865 г. Налбандян был приговорен к ссылке в город Камышин Саратовской губернии, куда был доставлен тяжело больным 19 ноября 1865 г. 31 марта 1866 г. Налбандян умер. Тело его было перевезено в Новую Нахичевань и похоронено неподалеку от города, во дворе армянской часовни Сурб-Хач, рядом с могилой его знаменитого земляка, друга Грибоедова поэта Александра Аламдаряна. Здесь же похоронен другой соотечественник Налбандяна, классик армянской литературы Рафаэл Патканян. На их могилах возвышаются строгие и вместе с тем великолепные скульптурные памятники, поставленные благодарными гражданами города. Ныне в здании часовни открыт музей Микаэла Налбандяна.

Похороны Налбандяна вылились в многолюдную народную манифестацию. Народ оплакивал выразителя своих чаяний, глашатая свободы, узника и жертву самодержавия.

Годы заключения тяжело больной Налбандян провел мужественно. Ни жестокие преследования, ни клевета злобствующих реакционеров, ни казематы Петропавловской крепости, ни ссылка, ни тяжелая болезнь не сломили его железной воли. Он до конца оставался верным знамени револю-

ционной демократии и пронес его незапятнанным через всю свою жизнь.

Налбандяна горячо любили и высоко ценили не только демократические деятели армянской культуры, но и русские революционные демократы. А. И. Герцен и Н. П. Огарев писали Н. С. Серно-Соловьевичу: Налбандян — «золотая душа, преданная бескорыстно, преданная наивно, до святости... Поклонитесь ему — это преблагороднейший человек; скажите ему, что мы помним и любим его» (цит. по: 5, 674). В высокой оценке деятельности Налбандяна выразилось горячее желание Герцена и Огарева видеть свободными все народы Российской империи.

Среди армянских марксистов первым, кто дал исторически верную оценку творчества и деятельности Налбандяна, его места в истории общественно-политической, философской мысли Армении, был Степан Шаумян, поставивший Налбандяна рядом с Белинским, Добролюбовым, Герценом и Чернышевским.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ПРОГРАММА

Социально-политические взгляды Налбандяна претерпели существенную эволюцию. Основу этой эволюции составляет переход с просветительских позиций на позиции революционера-демократа. В 50-е годы Налбандян считал первоочередной исторической задачей борьбу за просвещение армянского народа. Сначала эта борьба рассматривалась им весьма абстрактно — как борьба за свет против тьмы, но в дальнейшем он постепенно конкретизировал ее цели и средства, движущие и враждебные силы. Уже в первом своем произведении — статье «Речь об армянской словесности», написанной не позднее 1855 г., — Налбандян отмечает антипатриотизм имущих классов Армении, их безразличие к интересам народа, к развитию его культуры. Только интеллигенция, полагает он, способна понять нужды трудящихся и улучшить положение народа. Уже в 50-е годы Налбандян сознавал социальную неоднородность армянского народа, понимал, что в нем есть прогрессивные и реакционные силы. В статьях этого периода, а также в «Дневнике» он высказывает глубокие догадки о связи между классовыми интересами крепостников и церковников и защитой ими всего средневекового в армянской культуре. Налбандян подходит к пониманию того, что нежелание лжепатриотов рассеять тьму

и невежество продиктовано их классовыми интересами: чем темнее и невежественнее народ, тем легче его грабить, тем легче выкачивать из него «дань». «Побудительными причинами, заставляющими лжепатриотов, обскурантов прочно удерживать власть тьмы над нашим народом,— пишет он,— являются чувство самосохранения, тщеславие и корыстолюбие» (5, 281). Правда, Налбандян ошибочно полагал, что для освобождения народа достаточно его просвещения. Формулируя задачи армянского просветительства, он указывал: «...каждый сознательный и правдолюбивый армянин обязан карать и бичевать недостатки нации словом и пером, вскрывать и показывать их, пока народ, увидев на себе грязь, проникнется отвращением, омерзением и позаботится о том, чтобы очиститься и стать достойным участвовать с открытым лицом в благах европейского человечества» (там же, 270—271).

В начале 50-х годов, до создания «Юсисапайла», Налбандян в своих письмах развивает положение, что в истории общества наступает время, когда в движение приходят новые общественные силы и видны новые возможности решения социальных вопросов. «Теперь такое время,— пишет он в 1856 г.,— когда каждый человек, каждая семья, каждый город и община должны сами набраться уму-разуму и подумать о своем прошлом, настоящем и будущем» (3, 4, 41). Задачу просветительства он видит в том, чтобы пробудить миллионы к сознательной деятельности. Так она была сформулирована в статье «Замечания», опубликованной в № 10 журнала «Юсисапайл» за 1858 г. В этой статье Налбандян формулирует тезис: «Основу общественной жизни составляет простой народ» (5, 154). Это означает более глубокий подход к

социальным проблемам. Здесь выражена стратегическая линия демократов в понимании задач освободительного движения. Налбандян указывает, что без народа интеллигенция сама по себе, какие бы одаренные и выдающиеся личности ни руководили ею, не может осуществить крупных социальных задач.

Для просветительства Налбандяна характерны черты, присущие мировоззрению всех просветителей Нового времени: культ разума, прославление человека, утверждение идеи свободы и равенства людей в их стремлении удовлетворить свои запросы, ненависть ко всякого рода порабощению, искажающему «естественный порядок» и законы разума. Но царство разума в этот период у Налбандяна преимущественно отождествляется с буржуазными порядками. Он хотя и осуждает отсталую армянскую буржуазию, но еще верит в то, что капитализм может принести народу освобождение от нещадной эксплуатации.

Высказывания Налбандяна о роли народных масс в истории, его догадки об антагонизмах в общественной жизни содержат в себе важнейшие предпосылки революционно-демократической идеологии. Демократизм Налбандяна усиливался по мере углубления кризиса крепостничества и развития национально-освободительного движения в Армении и за ее пределами.

Наиболее зрелый период его жизни и деятельности приходится на годы, когда в России нарастало крестьянское антикрепостническое движение, которое в конце 50-х — начале 60-х годов привело к революционной ситуации. Создавшаяся революционная ситуация свидетельствовала о том, что феодально-крепостнические отношения изжили себя, стали величайшим тормозом на пути развития

производительных сил, а социальные противоречия достигли крайних пределов. Уничтожение крепостничества стало главным вопросом общественной жизни. Кризис крепостничества, назревание революционной ситуации были характерны и для национальных окраин России, в частности для Закавказья, которое еще в 30-х годах было полностью вовлечено в экономическую жизнь России.

Хотя в Восточной Армении выступления крестьян не принимали таких размеров, как в России, но все же в ряде ее районов крестьянство и трудящиеся городов открыто выступали против существующих порядков. В середине XIX в. крестьянские волнения охватили территории Лорийского, Зангезурского, Эчмиадзинского, Эреванского и других уездов Восточной Армении. В 1860 г. в Тифлисе прошли выступления армянских и грузинских ремесленников — амкар. Антикрепостническое движение нарастало и в Западной Армении, входившей в состав Турции. В 60-х годах антикрепостническое и национально-освободительное движение с новой силой поднимается в Зейтуне и других вилайетах (областях), а также в столице Турецкой империи Константинополе. Самой славной страницей освободительной борьбы армянского народа было восстание зейтунских крестьян в Киликии в 1862 г., когда 30 тысяч трудящихся отказались от уплаты непосильных податей и долгое время с оружием в руках отбивали натиск многочисленных турецких войск. Это и другие восстания дали мощный толчок развитию армянской демократической культуры и общественно-политической мысли.

В армянском обществе крайне обострилась идеологическая борьба, которая все более углублялась под влиянием русского освободительного

движения. В. И. Ленин так характеризует напряженное политическое положение пореформенной России: «Оживление демократического движения в Европе, польское брожение, недовольство в Финляндии, требование политических реформ всей печатью и всем дворянством, распространение по всей России «Колокола», могучая проповедь Чернышевского, умевшего и подцензурными статьями воспитывать настоящих революционеров, появление прокламаций, возбуждение крестьян, которых «очень часто» приходилось с помощью военной силы и с пролитием крови заставлять принять «Положение», обдирающее их, как липку, коллективные отказы дворян — мировых посредников применять такое «Положение», студенческие беспорядки — при таких условиях самый осторожный и трезвый политик должен был бы признать революционный взрыв вполне возможным и крестьянское восстание — опасностью весьма серьезной» (2, 5, 29—30). В этих условиях требования «свободы», «просвещения», «уничтожения рабства», «предоставления народу национальной самостоятельности», утверждения «товарищеского начала», в 50-е годы носившие у Налбандяна абстрактный характер, вылились в конкретную программу уничтожения феодального землевладения революционным путем. Начиная с 1859 г. в «Дневнике», в письмах к А. Свачяну (наиболее выдающемуся представителю демократического движения в Западной Армении), в статьях, в частности в своем знаменитом памфлете «Две строки» (1861), ставшем программным произведением армянских демократов, Налбандян последовательно проводит идею о необходимости революционного уничтожения крепостничества и свержения колониального гнета царской России и султанской Турции, под игом

которых находилась разделенная Армения. По его глубокому убеждению, русское крестьянство, как и угнетенные царизмом и султанизмом народы, готово к тому, чтобы свергнуть существующий строй. В произведениях, написанных после реформы 1861 г. («Земледелие как верный путь» (1862), «Гегель и его время» (1863), «Критика «Сос и Вардистер»» (1864) и других), Налбандян говорит о неизбежности близкого краха русского самодержавия, на обломках которого должна возникнуть новая, демократически организованная социально-политическая жизнь.

Работа «Земледелие как верный путь» от начала до конца посвящена обоснованию неизбежности демократической революции в России и национального освобождения угнетенного армянского народа. В ней содержится замечательная характеристика революционной ситуации в России конца 50-х — начала 60-х годов. «Реакционная партия,— отмечает Налбандян,— оказалась между народом и правительством, недовольная тем и другим, враждебная той и другой стороне. Желая воздействовать на нацию, она действует против прогрессивной партии и предательски объединяется с отсталой частью правительства. Русский народ, на глазах которого разыгрывается эта драма, является сторонником крепостных и благородной прогрессивной партии. В нем зреют новые веяния, и сегодня два-три противостоящих друг другу течения направляются по одной и той же дороге. Правительство же запуталось и не знает, что делать. Однако такое лихорадочное и напряженное положение не может длиться долго. Если заблаговременно не проявить благоразумие и не объявить крепостного совершенно свободным вместе с землей и таким образом не распутать гордиев узел,

то крепостной сам разрешит дело, разрубит этот узел топором.

Это время очень близко, ближе, чем думают многие...» (5, 411—413).

В этой обобщенной характеристике революционной ситуации 1859—1861 гг. замечателен тот критерий, который Налбандян выдвигает для определения политического лица борющихся сил: отношение к крестьянскому вопросу, к идее *полного уничтожения крепостничества*.

Вопросы демократического движения Налбандяну приходилось решать в ожесточенной борьбе с идеологами крепостничества и клерикализма, такими, как Г. Айвазовский, С. Мандинян, С. Джалалян, О. Чамурчян, М. Мсерян и др. Эти армянские крепостники-церковники в большинстве своем состояли на службе царской охранки и турецкого правительства, они имели свои органы печати: «Мегу Айастани» («Пчела Армении»), «Масяц ахавни» («Голубь Масиса»), «Чраках» («Старина»), «Еревак» (Планета»), где жестоко преследовалось всякое проявление прогрессивной мысли.

Вместе с тем Налбандяну приходилось вести борьбу и против армянских буржуазных либералов (С. Сервичян, С. Назарянц и др.), которые, выступая против крепостничества и колониального ига, в то же время боялись народной революции. Он отвергал либеральную утопическую проповедь о возможности усовершенствования масс в условиях крепостничества и колониального ига. «Вообще могут ли народные массы думать о свете или мраке, когда они с утра озабочены одним вопросом — как бы прокормиться и прокормить свою семью? Мы не верим в это. В рабстве, в нищете нет и не может быть просвещения!» (там же, 425).

Исходя из опыта реформы 1861 г., Налбандян отвергал реформы как средство коренного изменения положения народа. Упование на них вредно, ибо половинчатые меры не только не приведут к цели, но могут повредить народу как в материальном, так и в нравственном отношении. Реформы, проводимые сверху в условиях крепостничества, он сравнивал с росой перед восходом палящего солнца (см. 5, 407). Условием приобщения народа к культуре и просвещению Налбандян считал коренное изменение социально-политического строя.

В вопросе об освобождении трудящихся России, как и в вопросе национального освобождения армянского народа, его позиция была предельно ясной. Кто хочет свободы, тот должен с оружием в руках сражаться против дворян, захвативших землю, и их защитников — царизма и султанизма. Налбандян был готов пролить свою кровь за дело революции. Подлинный смысл своей жизни он видел в защите прав угнетенного народа. «...Чтобы достигнуть этой цели, — писал он, — мы не остановимся ни перед тюрьмой, ни перед ссылкой и будем служить ей не только словом и пером, но и оружием и кровью, если когда-нибудь удостоимся взять в руки оружие и освятить своей кровью провозглашаемую нами доселе свободу.

Вот наше кредо, в котором мы видим спасение нашего народа» (там же, 371). Налбандян подвергает резкой критике буржуазные революции в Западной Европе и Америке. Эти революции, говорит он, совершались под лозунгами свободы, равенства и братства. Однако ни один из них не был осуществлен. Эти лозунги в руках буржуазии становились орудием, направляющим народные массы на стан крепостников, на ниспровержение

феодализма. Но буржуазные революции ничего не дали трудящимся. По-прежнему уделом народа осталась жестокая эксплуатация. Капитализм обрушил на трудящихся новое бедствие — жестокие кризисы, выбрасывающие огромные массы трудового народа на улицу.

Основную причину уродливости общественного прогресса в буржуазной Европе Налбандян видит в частной форме собственности на средства производства. Буржуазные революции не уничтожили ее, а только заменили одну форму частной собственности другой. Он глубоко убежден в том, что в условиях, когда средства производства являются частной собственностью и у кормила власти стоят эксплуататоры, никакое развитие производства и никакие захваты чужих территорий не могут быть выходом для трудящихся. Они по-прежнему останутся эксплуатируемыми и угнетенными в социальном, политическом и культурном отношениях. «Европа,— пишет Налбандян,— пережила много исторических фаз... переменяла и все еще меняет формы правления, но до сих пор не достигла своей цели, ибо она все время старалась расширить свой путь, выправить его, выровнять, забывая, что ее трудности не столько от пути, сколько от обуви, которая жмет и мешает ее продвижению. Если обувь тесна, то как бы широка, при таком несчастье, ни была дорога, ничему она не поможет. ...Европа стоит перед трудно разрешимым вопросом, это — экономический вопрос...» (там же, 434—435). Капиталистическая форма собственности и политической организации общества и есть, по мысли Налбандяна, та неподходящая для человечества «обувь», которая мешает его развитию, и чтобы стать на подлинный путь прогресса, оно должно сбросить ее.

Разрешить «экономический вопрос», по убеждению Налбандяна, может только народная демократическая революция, которая передаст в руки трудящихся основные средства производства. Однако в условиях экономически отсталых России и Армении Налбандян, вслед за А. И. Герценом и Н. Г. Чернышевским, основным средством производства считал землю. Как и Герцен и Чернышевский, Налбандян связывал новый социальный строй с победой общинного начала, с передачей всей земли в собственность сельским и городским общинам, которая и обеспечит уничтожение социального и национального гнета, подлинную свободу и братство людей. Свою концепцию общинного социализма армянский мыслитель излагает в работе «Земледелие как верный путь». «...Каждый житель деревни и города,— пишет он,— будет иметь, безусловно, одинаковое право на одинаковое количество земли для обработки. И это право должно сохраниться за ним до тех пор, пока он или его потомство живут на этой земле. Каждый город, каждое село должны иметь свои особые земли, которые останутся собственностью городского или сельского общества» (там же, 399). Пашотная земля не может быть ни продана, ни заложена, так как это привело бы к обнищанию одних крестьян и обогащению других. Если только осуществить право на продажу доли общинных земель, то за каких-нибудь сто лет, говорит Налбандян, все земли перейдут в руки двух десятков, а еще через сто — двух или одного богатея. «Допустить принцип продажи земли — значит признавать принцип нищеты и бедствий» (там же, 400).

Общинный социализм представляет собой одну из разновидностей утопического социализма. Утопичность его неоднократно подчеркивал В. И. Ле-

нин. Конечно, общинный социализм, как его понимал Налбандян, был далеко не рутинным. Будущую экономику он представлял как развитое многоотраслевое коллективное сельское хозяйство, развитую обрабатывающую и добывающую промышленность. Налбандян предвидел высокое развитие машинной техники и производства, использование электроэнергии в материальном производстве, развитие магистральных линий и шоссейных дорог, расширение международных экономических связей, ликвидацию диспропорции между промышленно развитыми и отсталыми сельскохозяйственными странами. Однако земледелие он считал главным источником жизни и благосостояния. По его мнению, индустриальный труд, «труд, который совершается без собственных материальных средств, не имеет своей основы, по своему общественному значению он не имеет той силы и мощи, какую имеет труд, основанный на собственных материальных средствах (т. е. земледельческий труд.— А. Х.)» (там же, 414). Одну из главных причин обнищания народа Налбандян видит в росте городского населения. «В условиях, когда миллионы людей должны жить на заработки от индустриального труда... в таких условиях возможно ли богатство, можно ли жить?» (там же, 416—417).

В то же время, хотя социализм Герцена, Огарева, Чернышевского, Налбандяна был ненаучным, утопическим, они, в отличие от социалистов-утопистов Запада, считали, что его можно утверждать только путем революции, только путем экспроприации экспроприаторов. Обращаясь к трудящимся, Налбандян пишет: «Братья... каждый из вас обязан иметь в руках оружие и в случае необходимости воевать наравне со мной, чтобы отнять землю из рук разбойников» (там же, 398).

Переустройство общества на началах общинного социализма Налбандян рассматривал не только как преобразование экономического строя, но и как преобразование его политической организации. Необходимым условием решения экономического вопроса, подчеркивал он, является переход власти в руки трудящихся. Существующие государства, писал Налбандян, выполняют волю имущих классов и по самой своей природе не могут коренным образом улучшить положение народа: «...Государство — не народ и интересы государств ничего общего не могут иметь с интересами народов до тех пор, пока их структура такова, как сегодня» (4, 395). В решающие моменты освободительной борьбы трудящихся правительство открыто становится на сторону эксплуататоров. Пример этому — повеление царского правительства в период реформа 1861 г. Когда царское правительство почувствовало грядущую бурю, пишет Налбандян, оно решительно встало на сторону помещиков в вопросе об освобождении крестьян. «...Правительство и дворянство, боясь приподнять эту роковую завесу, за которой стоит внушающая им ужас великая будущность России, замолкли и без слова, хорошо понимая мысли и чаяния друг друга, решили как можно дольше тянуть это дело» (5, 408). То же самое показывает, отмечает он, политика английского, французского и других правительств Запада. Налбандян критикует наивную веру в возможность уничтожения социального неравенства без установления власти трудящихся: «Мы знаем, есть люди... которые скажут: лишь бы заполучить землю, пусть вначале будет какая угодно форма правления и организации жизни, в дальнейшем все выправится, обновится и т. д. и т. д.

Нет, это ребячество, такое исправление и обновление — не легкое дело и, смело можно сказать, что более трудное, чем приобретение земли заново. Из опыта других народов, стоившего им моря крови... мы должны извлечь уроки и не устремляться на ложный путь...» (5, 447).

В работе «Гегель и его время» Налбандян рассматривает различные формы государственного устройства. Он подвергает основательной критике политические взгляды Гегеля, защищавшего прусскую монархию. Гегель, пишет Налбандян, смотрит на трудящихся как на несовершеннолетних, неспособных принимать какие-либо важные решения. Антидемократизм Гегеля, выразившего в данном случае точку зрения немецкого бюргерства, Налбандян объясняет боязнью революции. Он решительно отвергает деспотические формы правления, противопоставляя им республиканский строй. При этом Налбандян отнюдь не склонен идеализировать устройство современных ему западных государств. Так, он подвергает критике английскую конституцию. В Англии, указывает Налбандян, «государственная машина приводится в действие лишь силой первого (дворянство.— А. Х.) и среднего (буржуазия.— А. Х.) классов... Абсолютно вся полнота власти находится в их руках» (5, 475). Своей внутренней и внешней политикой английское государство служит интересам дворянства и среднего класса, поэтому они в свою очередь всегда будут защищать принципы этого государства. Налбандян разоблачает либеральные толки о свободолюбии английского государства. Напротив, утверждает Налбандян, оно во всех случаях выступает как враг свободы. Об этом говорит история: его враждебность свободолюбию народов особенно ярко проявилась во время войны

между Северными Штатами Америки и рабовладельческим Югом, в которой английское правительство сыграло позорную роль защитника рабовладельцев. Однако Налбандян не согласен с Гегелем, который, критически рассматривая английскую конституцию, полностью отвергал демократическое государственное устройство вообще. Налбандян верит в возможность усовершенствовать демократию так, чтобы политическая власть перешла в руки трудового народа. Самый совершенный демократический строй, пишет он, установится тогда, когда утвердится общинное начало. Вопрос о новой государственной власти, однако, не получил у него такой разработки, как вопрос об общинной собственности.

Большое внимание Налбандян уделял исследованию общих законов исторического процесса. Уже в 50-е годы он рассматривал историю как закономерный процесс. Этот взгляд на историю довольно четко сформулирован в его статье «Речь об армянской словесности» и в ряде других работ. История общества, пишет Налбандян, должна рассматриваться не как результат внешних, не связанных друг с другом, случайных фактов, произвола великой личности или мистической судьбы, а как закономерный, т. е. внутренне обусловленный, необходимый, объективный процесс. Налбандян подвергает критике субъективистский подход к истории. Критикуя армянского историка XVIII в. Чамчяна за субъективизм, он замечает: «...Чамчян излагает историю по своему вкусу и желанию, а не так, как диктует действительность. ...По представлению европейских народов, у которых мы вообще учимся, то, что называется историей, должно прежде всего иметь материал, форму и вообще организацию подобно организму, чтобы материал,

получив форму, внутренне рос, организовывался, неуклонно пускал ростки, не нарушая целого» (там же, 95—96). Рассуждение это весьма абстрактно, но все же не трудно понять основное требование, предъявляемое Налбандяном к историкам. Острие его критики направлено против субъективизма. История, утверждает он, должна быть объяснена из ее внутреннего содержания. В этом подходе явно чувствуется влияние гегелевской философии истории.

Армянские крепостники, прикрываясь разговорами о самобытности нации, отрицали социальную борьбу как общую закономерность развития армянского общества. Они доказывали «исключительность» Армении, утверждали, что армянская церковь объединяет весь армянский народ, что единая вера создает единые интересы у всех слоев общества. Налбандян в работе «Речь об армянской словесности» формулирует положение о том, что общие закономерности исторического процесса обязательны для всех народов. Здесь существует такое же отношение, как между общим и единичным.

Большое значение в жизни общества Налбандян придает политике. Историческая наука, по его мнению, должна давать оценку политике, исходя из того, что критерием такой оценки является ее соответствие или несоответствие интересам народа. Рассматривая политику армянских царей Аршакидов с этих позиций, он в корне отвергает захват чужих земель, покорение чужих народов и вместе с тем подчеркивает, что правильная политика — это политика укрепления национальной самостоятельности народа.

Основным содержанием истории Налбандян считает жизнь народных масс. Тем самым он ставит

историческую науку на реалистическую основу. В своих работах 60-х годов Налбандян отмечает, что трудность исторических задач, вставших перед тем или иным народом, приводит в отчаяние лишь тех деятелей, которые не понимают роли народных масс в истории, не верят в их силу. Между тем история показывает, что народ всегда разрешал стоящие перед ним исторические задачи. Как ни сильна была церковь в Европе, как ни свирепствовала инквизиция, как ни прочны были стены крепостей помещиков и церковников — все это пало под натиском народной силы. Перед армянским народом, пишет Налбандян, встала задача национального и государственного возрождения, уничтожения ига крепостников и церковников, изгнания чужеземных захватчиков, развития просвещения и культуры. Эта задача трудна, но при наличии воли и решимости народа, при его активном участии она вполне разрешима. В своих работах Налбандян неоднократно подчеркивает, что решающая роль народных масс в истории наиболее ярко проявляется в периоды революционных потрясений и в периоды, когда страна находится в опасности перед внешним нашествием. Среди армянских историографов Налбандян высоко ценил М. Хоренаци, К. Фарапеци и Егише, которые правдиво писали о героизме армянского народа в борьбе против иноземных поработителей. Великий просветитель-демократ Х. Абовян также был дорог ему прежде всего изображением мужества армянского крестьянства в борьбе против персидских и турецких захватчиков.

Подчеркивая определяющую роль народных масс в развитии общества, Налбандян не отрицает роли личности в истории. Он отвергает как волюнтаризм, так и фатализм. В работе «Гегель и

его время» Налбандян подчеркивает, что в истории все явления связаны друг с другом, обуславливают друг друга, здесь частное связано с общим, а общее существует и развивается через частное, отдельное, индивидуальное. В свете этого понятна выдающаяся роль отдельных личностей. В то же время Налбандян решительно выступает против субъективистской социологии, которая рассматривает историю как результат деятельности критически мыслящих личностей, царей, полководцев и отдельных героев.

Последовательно утверждая всеобщий характер причинной связи в истории, Налбандян отрицает идеалистическое понимание свободы воли. Положение о всеобщей связи, о причинной обусловленности явлений «до основания колеблет абсолютную свободу воли,— пишет он,— ибо воля тоже подвергается влиянию окружающего мира и своего времени и согласуется с ними» (там же, 456). Поскольку в истории отдельное можно понять лишь через общее, то личность не может быть противопоставлена народу. Противопоставление личности и народа Налбандян считает проявлением волюнтаризма. Однако армянский мыслитель отрицает лишь абсолютную свободу воли, а не волю людей вообще. Историческая закономерность, безусловно, действует не автоматически, а через сознательные действия людей, обладающих волей. Законы истории, согласно Налбандяну, объективны, но не фатальны. Налбандян подвергает критике буржуазное учение о «пассивной толпе» и «активных героях». «...Слушающая часть нации,— замечает он,— не лист белой бумаги, не знающий и не способный судить о том, что пишут на нем. Слушающий многое дает толкующему, он очень часто воодушевляет его» (там же, 148). Итак, народ не только способен

понять великую личность, ее идеал, он, собственно, и вдохновляет ее на великие подвиги. Выдающиеся личности, по мнению Налбандяна,— те, кто глубже других понимает историческую правду, делает ее достоянием народа, мобилизует его на борьбу за лучшую жизнь. Такими личностями Налбандян считал Герцена, Огарева, Чернышевского, Гарибальди, Мадзини, Абовяна и др. Великий человек, по Налбандяну,— это прежде всего революционер, человек, деятельность которого направлена на преодоление «несовершенства мира».

Успех деятельности выдающихся личностей Налбандян ставит в зависимость от их связи с народом. Подлинно великая личность понимает потребности народа, его чаяния и всеми силами содействует их осуществлению. «Опорой нации и ее рычагом является простой народ. Как бы ни была богата нация замечательными людьми, тем не менее движущей силой ее остается простой народ... Машину нации составляет простой народ. Просвещенные люди могут и обязаны только давать этой машине толчок, темп и направление» (там же, 332—333). Учение Налбандяна о роли народных масс и личности в истории имело важное значение в разработке идеологии революционного демократизма. Оно обосновывало, с одной стороны, необходимость революционной инициативы масс, а с другой — необходимость установления живой, неразрывной связи между выдающимися деятелями демократического лагеря и народом.

Важной особенностью революционно-демократической деятельности Налбандяна было стремление глубоко разработать национальный вопрос, обосновать тесную связь социального и национально-освободительного движения 60-х годов. Такое

стремление не случайно, ибо в этот период армянский народ изнемогал под тяжким колониальным игом русского царизма и османской Турции. Кроме того, мощный подъем национально-освободительного движения на национальных окраинах России (в Польше, на Украине, в Белоруссии, в Прибалтике, в Закавказье), а также на Балканах и в Италии выдвинул национальный вопрос на одно из первых мест и требовал глубоко разобрататься в его сути. Революционно-демократическое решение национального вопроса в России дали А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский. Они отстаивали свободу и равноправие народов России. Опираясь на основные идеи революционных демократов, Налбандян теоретически разработал требование национальной самостоятельности народов.

Образование наций Налбандян связывал с возникновением в Западной Европе XV—XVI вв. абсолютных монархий, их борьбой против римского папы, против местнических стремлений феодалов, а также с развитием просвещения, провозгласившего необходимость создания централизованных национальных государств. Налбандян не видел, что процесс укрепления централизованной королевской власти и потребность национального объединения были обусловлены более глубоким процессом формирования капиталистических производственных отношений. Однако он понимал, что нации — явление историческое, что их возникновение связано с определенным общественным движением. Налбандян считал, что нации возникают, развиваются и со временем приведут к возникновению общечеловеческой общности. Национальная форма жизни народов, по его мнению, необходима для прогрессивного развития человечества, но не вечна.

ского склада можно объяснить, пишет Налбандян, лишь общностью исторических условий развития нации. Коль это так, то общность жизненных условий и исторических судеб разных наций может способствовать сближению их психического склада, и национальное в психологии не исключает общечеловеческого. Об этом говорят факты близости духовной жизни народов Закавказья — армян, грузин, азербайджанцев. Так, азербайджанцы, пишет Налбандян, с глубоким чувством поют армянские народные песни, а армяне — азербайджанские.

Налбандян подчеркивает неразрывное единство нации и языка. Нация исторически обусловлена многими факторами, но связь языка и нации такова, считает он, что нация неизбежно исчезает, как только исчезает ее язык. «...Язык и нация, — пишет он, — связаны... и не могут двигаться вперед один без другой, один не может отстать, разрушиться без другой» (там же, 568). Этому факту он дает научно-материалистическое объяснение. В жизни общества первичными являются материальные потребности. В этом аспекте должен рассматриваться и язык. Язык, пишет Налбандян, нельзя рассматривать как нечто, удовлетворяющее лишь наше стремление к красоте. Если искусство, например, удовлетворяет эстетические потребности людей, наука — их познавательные потребности, то язык «служит человеку в течение всей его жизни, удовлетворяет все без исключения его потребности, а не те или другие духовные желания» (там же, 560—561). Поэтому ясно, что язык не может формироваться или изменяться по вкусу и желанию отдельных личностей или групп людей. Язык принадлежит всему народу. Он создается самим народом и поэтому всегда общенароден (несмотря на наличие диалектов в нем) и национален. Язык

обслуживает и производство, и быт, и духовную жизнь. Но в каждой из этих областей его роль различная. Особенно велика роль языка в духовной жизни, ибо язык есть специфическая форма и средство развития и функционирования духовной жизни. Духовные ценности создаются на языковой основе, посредством слова. Здесь, в этой области, замечает Налбандян, слово является творцом. «Язык,— заключает Налбандян,— знамя нации, язык — выразитель ее судьбы и состояния» (там же, 567).

В понимании нации и национального вопроса Налбандян обнаруживает диалектический подход. Это выражается прежде всего в том, что, рассматривая нацию как определенную целостность людей, он не игнорирует социально-классовых противоречий внутри нации. По его убеждению, основу нации составляют не эксплуататорские классы, а миллионы трудящихся, ибо народ создает как материальные, так и духовные богатства нации и сохраняет целостность ее территории. Указывая на разнородную социально-классовую структуру нации, Налбандян со всей силой обличения высмеивает разглагольствования буржуазных либералов о социальном единстве нации. Как можно говорить, спрашивает он, о социальном единстве английской или французской наций, когда трудящиеся Англии и Франции бедны и нищи, а несметные богатства этих стран, созданные трудящимся народом, принадлежат кучке эксплуататоров? (см. там же, 441). При анализе тех или иных явлений в общественно-политической жизни современных ему наций Налбандян вскрывает не только межнациональные противоречия, но и социальные противоречия внутри наций. В одной и той же угнетенной нации, пишет он, существуют различные отношения к

национальному вопросу и национально-освободительному движению. Так, в Италии простой народ — за Гарибальди, средний класс — за Виктора-Эммануила, а дворяне — реакционеры, изменники и предатели своих национальных интересов, союзники Австрии и Меттерниха (см. там же, 629). Анализируя итальянское национально-освободительное движение, Налбандян приходит по существу к тому же выводу, что и Чернышевский, который писал, что «связь по принадлежности к одной и той же партии гораздо крепче, нежели связь по национальности, а вражда по различию партий — выше недоверия, внушаемого иноземцами» (22, 5, 337).

Рассматривая национально-освободительное движение в свете борьбы эксплуататоров и эксплуатируемых, он показывал, что в современном обществе не только класс феодалов, но и буржуазия неспособна последовательно защищать национальные интересы. На это способны лишь трудящиеся.

Преступным, антинациональным явлением современности Налбандян считал колонизаторскую политику буржуазной Англии, Австрии, Пруссии, крепостнической России, Турции и других поработителей народов и наций. Разоблачая колониально-феодальный режим австрийской монархии, сосавшей кровь народов Италии, Венгрии и Балкан, клеймя режим русского самодержавия и турецкого султанизма, показывая их непрочность, Налбандян указывал угнетенным народам путь избавления от колониального ига, путь революционной борьбы, примером которой для него было движение, возглавляемое в Италии Дж. Гарибальди и Дж. Мадзини.

В труде «Земледелие как верный путь» и в других работах Налбандян разоблачает реакционный

протурецкий характер политики Англии, Франции, Германии и Америки по отношению к армянскому народу Западной Армении: армяне в Турции, пишет он, находятся вне всякой защиты, английское и французское правительства употребляют это в свою пользу, они интригуют Порту против армян, устраивают резню, религиозные расколы с целью увеличения своего «нравственного влияния» на армян, стремясь превратить их в своих агентов на Ближнем Востоке и держать под игом султанизма (см. 5, 579). Срывая личину «цивилизатора» с колониальной Англии, Налбандян изобличает ее захватническую, грабительскую политику в Турции, Индии, Китае и других странах. Он критикует беспочвенные иллюзии западноармянских буржуазных либералов относительно английской помощи в деле освобождения армян, грузин, поляков.

Правильная политика, указывает Налбандян, должна ориентироваться на демократическое движение русского народа, направляемое лозунгом «Земля и воля». Ориентация на Западную Европу, доказывал Налбандян, вредна, ибо, как показывает опыт, капиталистические государства Запада поддерживают кровавый султанизм Турции, для того чтобы угнетаемые ею армянский, греческий, славянские и балканские народы не лишились своего «цивилизующего опекуна». Он рассматривал как предателей и тех, кто ориентировал армянский народ на Америку с ее пресловутой свободой. «Свобода — только наживка на удочке протестантских проповедников, — горе простачку, попавшемуся на приманку! — рабство — вечный его удел» (там же, 611), — писал он о деятельности американских агентов-миссионеров на Ближнем Востоке.

Разоблачая буржуазных идеологов, оценивающих колонизаторскую политику западных капиталистических держав как цивилизаторскую, Налбандян дает подлинную оценку буржуазному «цивилизаторству»: «Их школами являются тюрьмы, воспитателями — полицейские и жандармы, книгами жизни — цепи, высшей школой морального усовершенствования — ссылка, «вратами, ведущими к вечной жизни», — позорный столб, виселица, эшафот» (там же, 444). Оценивать этих захватчиков, грабителей как цивилизаторов, заключает он, это все равно, что провозгласить лозунг «Да здравствует кошка, ловящая мышь...» (там же). Налбандян вскрывает также реакционную сущность другого аргумента, используемого буржуазными идеологами Европы для прикрытия колониальных разбоев европейских держав, — так называемой политики «европейского равновесия». «До сих пор любое нападение и любая «оборона», — пишет он, — происходили во имя этого *равновесия*» (там же, 445). Каждое государство подходило к «равновесию» со своей меркой, рассматривало человечество не более как баранью тушу, предназначенную для ножа мясника (см. там же, 444—445). Налбандян приходит к выводу, что пока существует современный строй экономического и политического порабощения с его политикой «закалывать целого быка другой нации ради того, чтобы полакомиться куском жареного мяса», не может быть национальной свободы и равенства. Однако, указывает Налбандян, требование «равновесия» таит в себе опасность для правительств тех государств, которые угнетают другие нации, ибо «если существуют принципы равновесия и права между государствами, значит, они должны существовать и для тех наций, которые превращены в рабов» (там же,

445). Принцип буржуазного права может быть использован в борьбе за суверенитет наций, однако этих прав поработанные нации не могут добиться без вооруженной борьбы.

Вскрывая противоположность интересов трудящихся масс и господствующих классов захватнических государств, Налбандян подчеркивал единство коренных интересов трудящихся поработанных стран и стран-работителей. Он считал необходимым всячески укреплять интернациональные связи и дружбу трудящихся разных народов, разъяснять, что в единстве и укреплении их связей — залог национального освобождения поработанных народов. Этими положениями он руководствовался в своей политической деятельности, в борьбе за национальное освобождение своего поработанного народа.

Для Налбандяна царизм — такой же хищник по отношению к поработанным им народам, как и западноевропейские державы-колонизаторы и турецкий султанизм. Вместе с тем он хорошо видел различия в положении армянского народа Малой (Восточной, присоединенной к России) Армении и Великой, или Западной, по его терминологии, Армении, которая находилась под пятой турецкого султанизма. Полный развал экономики Турции под натиском капитала западноевропейских колонизаторов привел к тому, что военно-феодалная верхушка Турции, потерпев экономическое и финансовое фиаско, стала на путь прямого военного грабежа, разорения хозяйства и физического уничтожения армянского, греческого и славянского населения турецкой империи. Налбандян писал, что, хотя политика жестокой эксплуатации осуществляется и в отношении турецких крестьян, грабегам подвергнутся прежде всего христиане.

Это предупреждение Налбандяна, к несчастью, оказалось пророческим. Трехмиллионный армянский народ Западной Армении в 90-х годах XIX в. и в 1914—1919 гг. был почти полностью уничтожен турецкими янычарами и младотурецкими башибузуками. Часть армян спаслась бегством со своих исконных земель.

В таких условиях, отмечает Налбандян, «армяне во всей Турции расположены в пользу России...» (там же, 579). И это не случайно, ибо она создала в Восточной Армении относительно прогрессивные условия хозяйственно-культурного развития. Однако присоединение части Армении к России Налбандян не рассматривал как решение вопроса национального освобождения его народа. Русское самодержавие, писал он, обещало Грузии и Восточной Армении независимость, самостоятельность, но на самом деле превратило их в свои колонии. Ту же политику царизм проводил в отношении Польши, Малороссии, Финляндии. Но царизм, считает Налбандян, враждебен не только по отношению к народам этих своих колоний — он ведет антинациональную политику и по отношению к русскому народу. Современные правительства и государства вообще, заключает армянский мыслитель, выражают не интересы народов, а волю господствующих классов. «Одно дело народ, нация, другое — государство», — подчеркивает Налбандян (там же, 442). Русский народ в России находится в таком же рабском положении, как армянский и другие народы. Выразителями интересов этих народов являются не буржуазные либералы, преклоняющиеся перед Западом, а общероссийская революционно-демократическая идеология.

Таким образом, историческое значение русского освободительного движения Налбандян видит, во-

первых, в том, что оно должно переустроить социальную жизнь, утвердить общинное начало, передать землю, ее недра и различные богатства в собственность общин трудящихся и, во-вторых, осуществить принцип самоопределения и суверенитета всех наций, входивших в состав Российской империи. Взгляды Налбандяна в этом вопросе полностью совпадают со взглядами русских революционных демократов, и этим объясняются как его идейные и организационные связи с вождями русского революционного демократического движения, так и то, что в 60-е годы Герцен, Огарев, Серно-Соловьевич горячо поддержали Налбандяна, одобрили его вхождение в руководство первой организацией «Земли и воли».

В своих работах Налбандян подвергает основательной критике национализм и клерикально-консервативный патриотизм. Национализм он рассматривает как неотъемлемую черту современных ему наций, как особенность идеологии общества, основанного на эксплуатации. В нынешнем обществе, пишет он, «частное лицо норовит для обеспечения своего личного благополучия взять себе, часто во вред другому, точно так же ...нация преследует и защищает свои собственные интересы и попирает интересы подобных ей наций» (там же, 438). Неотъемлемыми чертами национализма, пишет Налбандян, являются его агрессивность, травмирование одних народов на другие, проповедь национальной ненависти, фанатизма, слепое своекорыстие, безоговорочное оправдание практики разбоя и грабежей в отношении других наций. Налбандян подходит к мысли о том, что национализм — идеологическая форма выражения эксплуататорского, грабительского характера экономики современных ему государств.

Главную опасность национализма Налбандян видит в том, что он выдает интересы господствующих классов за общенациональные, представляет политику государства как выражение интересов всей нации. Принимая форму абстрактного патриотизма, взывая к чувству национальной гордости, национального достоинства, национализм эксплуатирует действительные национальные чувства и использует национальный язык, традиции, культуру в интересах власть имущих. И это ему удается, так как трудящиеся массы, составляющие большинство нации, находятся в рабском состоянии. «...Люди, нации которых приводят в трепет весь земной шар от полюса до полюса, тоже являются рабами своих государств. Государство, используя их рабское состояние, а также их предрассудки, гнилые принципы, их слабость и вообще превратные понятия, господствует над ними и коварно действует от их имени в целях только собственного самосохранения» (там же, 441). Народы, пишет Налбандян, пока еще поддерживают свои государства в деле захвата чужих стран, порабощения других наций.

Существенной чертой национализма, отмечает Налбандян, является бездумная идеализация исторического прошлого своей нации. С точки зрения Налбандяна, быть патриотом — значит при оценке прошлого, культурных ценностей проявить критическое отношение, подходить к национальному наследию творчески. Патриотизм предполагает развитие национального наследия, создание новых национальных ценностей, исходя из потребностей и условий ныне живущего поколения нации.

Характерно, что Налбандян, подчеркивая опасность национализма для трудящихся, для революционно-освободительного движения, вместе с тем

видит его слабость. Так, армянские буржуазные националисты, провозглашая: «Сохраним нашу национальность, наш язык, наши традиции», проповедовали некий отвлеченный патриотизм. Они не могли ответить на многие вопросы, так как не связывали проблему сохранения национальной культуры с защитой коренных интересов нации, с необходимостью завоевания национального суверенитета. «И в этом как раз причина того, что эта проповедь,— пишет Налбандян,— остается без последствий. Беспредметная проповедь национальности, без разъяснения побудительных причин, есть не что иное, как фанатизм, национализм, и такая проповедь никогда не может пустить корни в народе, который поминутно сталкивается не с абстрактной, а с реальной нуждой» (там же, 446).

Налбандян подвергает резкой критике расистские представления о нации, питающие национализм, выступает против защищаемой в Армении Г. Айвазовским идеи расовой чистоты нации. На примерах образования армянской нации и некоторых наций Европы он показывает, что нации хотя и имеют этническую основу, образуются из разных народностей и племен. «Расовая чистота» нации, утверждает Налбандян, невозможна. Древние народы, ныне не существующие, не могли исчезнуть бесследно. «Исчезнувший народ живет в своих потомках, образовавшаяся же новая нация давно уже жила в своих предках» (там же, 437). Если исходить из теории расовой чистоты нации, говорит Налбандян, то «племена, которые смешивались некогда с исконными, коренными армянами и тысячелетиями разделяли их судьбу, их горе и радости и которые сегодня сами носят имя армян, не стали бы признаваться за настоящих армян. Чем отличается эта защита чистоты [нации] от

взгляда тех, кто отрицает тысячелетнее воздействие естественно-исторического процесса на синтаксис нации?..» (там же, 549).

Наряду с критикой национализма, или отвлеченного, абстрактного патриотизма, Налбандян подвергает критике космополитизм и абстрактный гуманизм, подход к явлениям общественной жизни с позиции абстрактного человека. Космополитизм он рассматривает как форму национализма. Прикрываясь общечеловеческими интересами, космополитизм проповедует подчинение малых народов великим, оправдывает колониальный разбой так называемых великих держав и тем самым обнаруживает свою националистическую сущность. Сторонники космополитизма, указывает Налбандян, мыслят метафизически, они не понимают, что общечеловеческое, интернациональное не отрицает национального. Абстрактного человека, утверждает он, не существовало и не существует. «В мире... существуют нации, но не человек вообще» (там же, 436). В современном обществе, продолжает он, «когда люди доходят до того, что не только не признают в человеке человека, но очень часто даже отрицают существование миллионных масс, несмотря на их действительное существование, нам остается признать это явление фактом...» (там же). Налбандян показывает несостоятельность той логики плоского эмпиризма, которая приводит к заключению, что нация есть лишь пустая абстракция. Сторонники этого взгляда рассуждают следующим образом. Мы не можем сомневаться в существовании конкретного, единичного человека. Что же касается нации, то она чувственно не дана нам, мы ее не видим; поэтому можно утверждать: «Существует человек, но нация не существует». Далее, утверждают они, допустим, что нация су-

шествует. Но ведь она состоит из тех же людей. Получается, что нация — это просто сумма людей, не больше. Следовательно, признание нации за особую реальность есть просто результат путаницы, смешения понятий, результат некоего вавилонского столпотворения в головах людей. Однако, если к этому вопросу подойти научно, говорит Налбандян, то в утверждении о реальности нации никакого вавилонского столпотворения нет. Конечно, бесспорным фактом является существование человека, людей. Бесспорно и то, что нации состоят из тех же людей. Но бесспорно и другое — человек как отдельное, как часть, существует в целом и через целое: «Человек существует и проявляет себя не как человек вообще, а как часть, член той или иной социальной, нравственной общности людей или обобщенной личности» (4, 444). Нация состоит из отдельных людей, но она является не простой суммой индивидов, а качественно новым общественным явлением, разъясняет Налбандян. При этом он ссылается на диалектический закон перехода количества в качество как общий закон развития действительности. «...Нам остается признать это явление (возникновение наций.— А. Х.) фактом,— пишет он,— точно так же, как мы признаем, что кислород и водород, соединившись, потеряли свои прежние свойства и превратились в воду, свойства которой отличают ее и от кислорода и от водорода» (5, 436).

Вскрывая хищнический характер межнациональных отношений при капитализме, Налбандян в то же время приходит к выводу о необходимости и прогрессивности национальной формы развития человека и человечества, к диалектической мысли о том, что без развития и расцвета национальной жизни и культуры всех народов невоз-

можно возникновение общечеловеческой культуры. «Пусть каждый народ,— пишет он,— сохранит свой национальный облик, пусть свободно и ярко расцветает любая национальность в человеческом мире» (4, 150). Без достижения народами одинакового уровня развития экономики и культуры не может быть взаимопонимания и интернациональной солидарности наций и народов, не может возникнуть общечеловеческая солидарность. «...Как не должно быть человека без личности, так и не должно быть нации без национального. И если случается видеть человека без личности или нации без национального, то это жалкое и несчастное явление... Личность не только не препятствие, а, напротив, средство для того, чтобы свободно и в совершенстве познать другого человека, другую личность, Точно так же собственно национальное какой-либо нации дает ей возможность познать другую национальность, а с познанием и оценкой достоинств других наций исчезнут эгоистический, фанатический и бесчеловечный характер национальности» (там же, 149—150).

Таким образом, отвергая как космополитизм, так и национальный шовинизм, Налбандян обнаруживает ясное понимание диалектического единства национального и общечеловеческого, патриотизма и отстаивания независимости, свободы и равенства всех народов. Защищая общечеловеческое, указывает он, необходимо вместе с тем признавать национальное достоинство каждого народа и каждой нации. Общечеловеческое, утверждает Налбандян, отнюдь небезнационально.

В условиях существования поработанных, отсталых наций и наций-поработителей обязанность каждого революционера-демократа «оставаться под знаменем своей собственной нации до тех пор, по-

ка другой несет свое собственное национальное знамя» (5, 436) и добиваться, чтобы она достигла уровня жизни наиболее развитых наций. Такая защита наций, разъясняет он, ничего общего не имеет со слепым фанатическим национализмом и соответствует не только интересам наций, но и человечества в целом. В утверждении национальной и общечеловеческой солидарности через свободное развитие и расцвет культуры всех наций Налбандян видит генеральный путь развития человечества.

В качестве важнейшего условия расцвета наций и национальных культур Налбандян рассматривает развитие национальной экономики, материального производства до уровня передовых стран Европы. При этом он указывает на то, что «фабрики, заводы, машины, которые в неблагоприятных условиях применяются в Европе, могут также применяться и в Азии, где условия жизни, ее простота и другие природные обстоятельства могут еще больше обеспечить деятельность подобных предприятий.

Многие машины, которые в Европе работают силой пара, в Азии могут работать силой бешено бегущей с гор воды... И тогда в Азии можно будет производить товар, который до того шел из Азии в Европу как сырье и возвращался сюда в переработанном виде...» (там же, 433).

Расцвет национальной жизни предполагает развитие не только национальной экономики, но и национальной культуры — языка, науки, литературы, искусства, школы, театра. Налбандян подчеркивает особую роль национального языка в развитии национальной культуры. Язык, пишет он, — сила, против которой бессильны даже мечи миллионов варваров (там же, 567). Поэтому задачу нацио-

ся; с того момента народы Азии начнут свою подлинную историю...» (там же, 435). В сравнении Азии с Римской империей накануне вторжения варваров содержится замечательная мысль: феодальная Азия, переживая глубокий кризис, стоит накануне революционных потрясений, Европа также находится накануне революции; обе революции восторжествуют во взаимодействии. Однако победу революции на Западе Налбандян мыслил как утверждение там общинного начала. Он не понял, что революция в Европе будет пролетарской. Напротив, армянский мыслитель считал, что носителем социализма является крестьянство.

Налбандян, как и его соратники, русские революционные демократы, не смог создать научную материалистическую социологию, хотя он и рассматривал многие социально-политические проблемы через призму материализма и диалектики. Это объясняется прежде всего объективными обстоятельствами — слабым развитием капиталистических отношений в России и Армении. Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», выясняя условия возникновения исторического материализма, подчеркивал, что только при капитализме, когда обнажаются отношения между классами, можно было прийти к материалистическим взглядам на общество (см. 1, 21, 276; 308—309). Условия, указанные Энгельсом, в России и тем более на ее национальных окраинах в 50—60-е годы еще не сложились. Пролетариат еще не сформировался как самостоятельный класс. В статье «Из прошлого рабочей печати в России» В. И. Ленин писал: «...при крепостном праве... о выделении рабочего класса из общей массы крепостного, бесправного, «низшего» «черного» сословия не могло быть и речи» (2, 25, 93).

Эту же мысль Ленин проводил в работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?». В таких условиях революционные демократы не могли не только создать исторический материализм, но и понять его. Как известно, Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов, а через них и Налбандян были знакомы с некоторыми произведениями Маркса и Энгельса, но все же они не смогли принять исторический материализм.

Социализм, проповедуемый Налбандяном, был утопическим, крестьянским. В. И. Ленин, оценивая русский общинный социализм, писал: «Герцен видел «социализм» в освобождении крестьян с землей, в общинном землевладении и в крестьянской идее «права на землю»... На деле в этом учении Герцена, как и во всем русском народничестве, ...нет ни *грана* социализма», ибо «чем больше земли получили бы крестьяне в 1861 году и чем дешевле бы они ее получили, тем сильнее была бы подорвана власть крепостников-помещиков, тем быстрее, свободнее и шире шло бы развитие капитализма в России» (2, 21, 257—258).

Однако, несмотря на то что социально-политическая программа революционеров-демократов 50—60-х годов в действительности носила буржуазно-демократический характер, она сыграла важную роль в подготовке научного социализма в России. В полемике с либеральными народниками В. И. Ленин решительно отверг их притязания на право называться наследниками русских революционных демократов. Касаясь идеалов общественного устройства у первых русских социалистов, Ленин писал: «...вера в особый уклад, в общинный строй русской жизни; отсюда — вера в возмож-

ность крестьянской социалистической революции,— вот что одушевляло их, поднимало десятки и сотни людей на героическую борьбу с правительством. И вы не сможете упрекнуть социал-демократов в том, чтобы они не умели ценить громадной исторической заслуги этих лучших людей своего времени, не умели глубоко уважать их памяти» (2, 1, 271). Эту ленинскую позицию в оценке деятельности плеяды революционеров-демократов, к которой принадлежал Налбандян, последовательно защищал С. Шаумян. Обращаясь к деятелям армянской либеральной буржуазии, которые, как и русские либералы, объявляли себя наследниками революционных демократов, он восклицает: «Не оскорбляйте, прошу, священную память русских свободомыслящих! Не смейте даже называть себя преемниками Налбандяна...» (24, 2, 7). Революционные демократы, пишет Шаумян, «составляли общественно-политическую партию, которая была недовольна господствующими порядками, наносила сильные удары этим порядкам и имела свой идеал будущего, который она проповедовала через свои издания в каждой строке своих сочинений» (там же, 6).

Несмотря на утопичность и классовую ограниченность социально-политической программы Налбандяна, его идеи открыли новую страницу в истории армянской общественно-политической мысли, имели огромное значение для подготовки марксистского периода ее развития.

НАЛБАНДЯН-ФИЛОСОФ

1. ЭВОЛЮЦИЯ
ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ

Налбандян проделал сложный путь эволюции от религиозности, откровенного идеализма через деизм к материализму. Вопрос об эволюции его философских взглядов представляет значительную трудность. Сохранилось очень мало материалов, характеризующих воззрения Налбандяна домосковского периода. Имеются лишь два-три стихотворения, относящиеся к 1851 г. Эти стихотворения показывают глубокую веру Налбандяна в силу просвещения и науки. В них чувствуется влияние прогрессивной русской и европейской культуры, но в этот период армянский мыслитель еще стоит на идеалистических позициях. Идеалистическое мировоззрение Налбандяна во многом было обусловлено той средой, в которой он получал свои первые впечатления, первые ответы на жизненные вопросы. Жизнь его родного города в идейном отношении характеризовалась господством поповщины и мистики. Даже Габриэл Патканян, которого высоко ценил Налбандян, действительно образованный по тому времени человек, не выходил за пределы идеализма, согласующегося с догматикой христианства.

В идейной жизни Налбандяна важным этапом является период пребывания в Лазаревском институте восточных языков и годы учебы в Мос-

ковском университете (1855—1858). В университете, по его словам, он упорно, «дни и ночи напролет» изучал естественные науки: физику, химию, биологию. Вместе с тем Налбандян был поглощен идеями Белинского и Герцена, пристально следил за достижениями исторической науки. Уже в «Речи об армянской словесности» — одной из самых ранних его работ (1855) — явно чувствуется влияние Белинского, а также обнаруживается знакомство с некоторыми положениями философии Гегеля, сведения о которой он, по-видимому, почерпнул у Белинского и Герцена.

Отвергая провиденциализм в понимании истории Армении, Налбандян рассматривает историю как имманентный процесс, обусловленный не волей бога или отдельных людей, а народным духом, мирозерцанием народа. «По народу и история его, — пишет он, — из истории мы должны делать выводы о качестве, о духе того или иного народа, как о части чего-либо мы можем судить лишь по целому» (5, 95—96). Мысль о том, что движущая сила истории есть народный дух, проводится через все работы Налбандяна вплоть до конца 50-х годов. В частности, она ясно выражена в его анализе литературных произведений. «Дух, которым живет народ, одухотворяет историю, а последняя — художественное творчество» (там же, 111).

Сильное влияние на формирование философских взглядов Налбандяна оказали Степанос Назарянц и Хачатур Абовян — зачинатели деистических традиций в армянской философии Нового времени. В условиях армянской действительности деизм играл прогрессивную роль, ибо в культурной жизни Армении этого периода господствовало правоверное христианство, оправдывающее волей

бога крепостничество и даже захват части Армении Турцией. Школа и почти вся пресса находились в руках церкви, общественная мысль была пропитана духом поповщины и мистицизма. Для развития науки не было ни кадров, ни соответствующих учреждений. Она была запретным плодом и подвергалась гонениям. По отношению к науке в Армении середины XIX в. в полном смысле слова господствовал дух средневековья. В таких условиях деизм был, пожалуй, наиболее приемлемой формой защиты науки и просвещения. Как известно, деизм, рассматривавший бога в качестве безличного творца мира, сообщившего миру законы и далее не вмешивающегося в их действие, часто был формой выражения материализма, представлял собой, по выражению К. Маркса, «не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» (1, 2, 144).

Деизм Налбандян противопоставляет средневековому мистическому мирозерцанию. Он отвергает бога как падприродную силу: согласно его представлениям, бог есть первопричина мира, но, как только природа сотворена богом, она развивается по своим собственным законам. Согласно деистическим воззрениям Налбандяна, духа нет вне природы, вне материи. Развитие природы есть единый процесс, включающий в себя их взаимодействие. Налбандян рассматривает дух как форму в аристотелевском смысле, но в отличие от Аристотеля он не признает чистой формы. Форма активна, но активна в материи. Движение и развитие в природе — естественный, причинно обусловленный процесс. В природе есть целесообразность, но нет цели. Целесообразность Налбандян рассматривает как результат взаимодействий в природе, а не как проявление изначальной цели.

Телеологизму он противопоставляет естественную причинность. Уже в первых своих работах Налбандян защищает учения Коперника, Бруно, Галилея, теорию естественного происхождения организмов и их эволюции, отвергает бессмертие души и другие подобные мистические представления. Однако он не порывает с религией, а придает ей (в духе деизма) рационалистический характер. Религия для Налбандяна есть признание творческого, духовного начала в природе, но не бога как особой личности. Признание такого бога, считает он, является искажением религии. С позиций деизма Налбандян подвергает резкой критике иудаизм, магометанство и католицизм.

Деистический взгляд на природу можно обнаружить и в стихотворениях Налбандяна 1854—1855 годов. В этом отношении характерно стихотворение «Жизнь», в котором утверждается идея, что лишь земная, посюсторонняя жизнь есть высшее благо. Здесь обнаруживается также знакомство Налбандяна с некоторыми идеями французских материалистов. Отголоски их учения мы находим в его мысли о том, что люди в своих поступках руководствуются не религиозными заповедями, а практическими реальными интересами, в утверждении, что главное отличие человека от животных — наличие руки как органа материальной деятельности. В стихотворении «Надежда» Налбандян остро высмеивает религиозно-мистическое понимание надежды. Все, чего достигает человек, зависит от него самого. «Человек, познай мир, и тогда напрасны твои сетования», — призывает он в стихотворении с характерным названием «Истина» (3, 1, 66). Вся поэзия Налбандяна 50-х годов, его крупнейшая работа «Речь об армянской словесности», статьи, исторические очерки

проникнуты деистическим рационализмом, идеями свободы человеческого разума и совести, равенства людей и права народов на самобытное развитие.

Для понимания философских раздумий Налбандяна 50-х годов большой интерес представляют его популярные статьи по вопросам естествознания, опубликованные в 1858 г. в журнале «Юсисапайл». Они показывают, что плодотворную роль в процессе формирования философских взглядов армянского мыслителя сыграли его занятия на медицинском факультете Московского университета. Это подтверждается тем, что в его произведениях мы находим много ссылок на передовых ученых: П. Лапласа, Ж. Сент-Илера, Ж. Бюффона и др. Уже в 1854 г. он ссылается на М. Шлейдена — одного из основателей клеточной теории.

В популярных очерках Налбандяна проводится мысль о том, что природа бесконечна не только во времени, но и в пространстве. Существуют бесчисленные мировые тела и материальные миры, установить границы вселенной невозможно. Налбандян исходит из того, что материя и движение находятся в органической связи и все вещи обладают свойством изменчивости. Защищая положение о вечной, несотворимой и неуничтожаемой материи, он подчеркивает, что вечность материи нельзя понимать так, будто природа всегда существовала такой, какой мы видим ее теперь. Все вещи в природе, отмечает Налбандян в одном из писем 1855 г., подчиняются общим законам природы. Но известно также, что бессмертие вещей осуществляется через их смену. Вещи не египетские мумии, у которых сохраняются окостенелые формы и положения (см. 5, 618—619).

В естественнонаучных очерках 1858 г. Налбандян, защищая гипотезу Канта — Лапласа о про-

исхождении Солнечной системы из газообразной туманности, приводит ряд аргументов в ее пользу, в частности указывает на то, что в недрах Земли содержится много горючих газов и расплавленной материи. Положения гипотезы Канта — Лапласа он использует для доказательства естественного происхождения жизни и для обоснования ее эволюции. Если природа изменяется, то вполне возможно, что в природе бывали революции. Возникновение жизни было одной из величайших революций, которую когда-либо переживала природа. Правда, Налбандян делает оговорку, что теория естественного развития мира «пока представляет собой трудную загадку» и «вызывает много сомнений». Однако накопленные науками факты, полагает он, позволяют допустить, что свою историю развития имеет не только неорганический, но и органический мир. Процесс развития природы Налбандян представляет как бесконечную цепь, необходимым звеном которой является возникновение органической материи. «Данные науки,— пишет он,— заставляют признать, что и мир живых организмов не оставался неизменным, а, начиная от древних времен до новейших, постоянно развивался. В нем постоянно образовывались новые, более совершенные растительные и животные организмы, хотя и старые исчезали не сразу» (3, 2, 171). Эти положения, отстаиваемые Налбандяном, свидетельствуют о его отходе от идеализма. Но окончательно преодолеть идеализм ему удалось лишь в конце 50-х — начале 60-х годов. Защищая передовые позиции науки, он вместе с тем еще остается в рамках деистического мировоззрения.

Особый интерес представляют высказывания Налбандяна об эволюционной теории и о ее первом представителе в России Карле Рулье. Рулье

был профессором Московского университета в тот период, когда там учился Налбандян. Он увлекал прогрессивную студенческую молодежь своими передовыми взглядами. Герцен в одной из статей выразил восхищение его лекциями. Как видно из писем Налбандяна, написанных в Петропавловской крепости, он еще в студенческие годы был горячим поклонником Рулье, серьезно увлекался теорией эволюции организмов, идеей прикладной зоологии и прикладной ботаники. Этот документ представляет большой интерес, так как позволяет раскрыть источник некоторых ранних высказываний Налбандяна об эволюционной теории.

Идея эволюции организмов под влиянием внешней среды получила значительное развитие в России еще в 30-е годы XIX в. Ее защищали и развивали ученые Московского университета М. А. Максимович, П. Ф. Горянинов и др. Но с особой силой эту идею развивал Рулье. Основные положения, которыми он руководствовался, носят материалистический характер. «...Существование всего естественно и каждое в нем явление возможно только на основании естественных же законов,— писал он.—...Ни одно органическое существо не живет само по себе: каждое вызывается к жизни и живет только постольку, поскольку находится во взаимодействии с относительно внешним для него миром» (16, 2). Деятельность Рулье сыграла важную роль в распространении дарвинизма в России. Вот что об этом пишет русский биолог А. Борзенко: «Мы читали книгу Дарвина («Происхождение видов». — А. Х.), полученную в Москве (в немецком переводе), когда у нас память о беседах Рулье была еще свежа. Эта книга была не то самое, что мы слышали от Рулье, но что-то близкое, такое родственное тому, чему учил

Карл Францевич, что новое учение показалось нам чем-то давно знакомым, только приведенным в большую ясность, более строгую научную форму и в особенности обоснованным несравненно большим количеством фактических сведений» (8, 43).

Работы Налбандяна показывают, что он еще в 50-х годах воспринял основные идеи Рулье. Так, в одной из глав его знаменитого «Дневника», опубликованной в журнале «Юсисапайл» в 1858 г., подробно анализируются данные биологии о единстве организма и среды, об эволюции организмов, высказываются смелые мысли о психическом как продукте развития органической материи, рассматривается идея естественной эволюции «применительно к физическому и моральному мирам». «...Можно ли допустить,— пишет Налбандян,— что растение... сохранит неизменным свое основное свойство, в то время как меняются причины, влияющие и воздействующие на него, может ли это быть, когда существование, рост и формирование этого растения зависят от почвы, климата и воды?» (5, 275). Согласно Налбандяну, условия внешней среды (почва, вода, климат) — материальные причины изменения организмов. Следовательно, разнообразие организмов — не раз навсегда данное, созданное богом, а результат исторического развития.

Опираясь на идеи эволюционного учения, Налбандян выступает против теории врожденных идей, отвергает учение о прирожденности моральных понятий. «Ребенок, чей характер еще не сформировался,— пишет он,— подобен зеркалу: в нем отражается то, что показываешь ему; в руках окружающего его внешнего мира и общества он словно глина в руках гончара: можешь придать ей любую форму» (там же, 277). Эти положения в Но-

стройство ведет к психическим расстройствам, но психические, моральные потрясения могут вызвать расстройство нервной системы. Утверждение Налбандяна, что духовное есть свойство материального, в корне противоположно всякому идеализму. Если признается, что лишь высокая организация физического, образование нервных центров приводит к возникновению сознания, то по существу отпадает необходимость в том, чтобы прибегать к понятию бога, отрицается его роль как творца мира. Но Налбандян еще не делает таких выводов.

Защищаемый Налбандяном деизм более радикален, чем деизм армянских просветителей Х. Абовяна и С. Назарянца. Его деизм сходен с деизмом Ж. Ж. Руссо, т. е. это деизм, в котором, по выражению Г. В. Плеханова, «власть бога со всех сторон ограничивается естественными законами природы» (18, 290). Нельзя согласиться с теми исследователями, которые утверждают, что мировоззрение Налбандяна в указанный период носит безусловно религиозно-идеалистический характер (см., например, 11). В 50-е годы Налбандян действительно не отрицал бога, но его роль он трактовал в духе Локка, Ньютона, Ломоносова; опираясь на данные передовой науки, армянский мыслитель по сути дела защищал материализм, а не идеализм, отстаивал идею саморазвития материального мира и независимости общественной жизни от божественного вмешательства.

В формировании философских взглядов Налбандяна огромную роль сыграла передовая армянская культура. Он всегда высоко ценил реалистическую направленность мысли корифеев древнеармянской культуры — М. Хоренаци, К. Парпеци, Егише, М. Гоша, Н. Шнорали и др. Большое влияние на Налбандяна оказали труды первых армянских про-

светителей — М. Тагиадяна, Х. Абовяна, С. Назарянца. Многие произведения Абовяна остались неизвестными Налбандяну. Но он хорошо знал его роман «Раны Армении». Его глубоко заинтересовали высказанные в нем мысли о природе, религии, о возникновении и развитии сознания, о роли языка, науки, литературы и искусства в жизни общества. Материалистические тенденции в творчестве Абовяна, безусловно, сказались на идейной эволюции Налбандяна. Нельзя отрицать вместе с тем и положительное влияние на него С. Назарянца, обладавшего большой философской культурой. Назарянцу Налбандян обязан своим знакомством с основными философскими идеями Нового времени, в особенности с немецкой классической философией.

В формировании взглядов Налбандяна особо должна быть отмечена роль передовой русской литературы и материалистической философии. Налбандян хорошо знал произведения Герцена, Белинского, Чернышевского. В 50-е годы в его творчестве сильнее чувствуется влияние Белинского и Герцена, а в начале 60-х годов он все больше увлекается идеями Чернышевского. Особенно высоко Налбандян ценил две его работы — «Антропологический принцип в философии» и «Критика философских предубеждений против общинного владения». В работе «Гегель и его время» он многократно цитирует Чернышевского, открыто объявляя себя его последователем. Налбандян солидарен с Чернышевским в критике философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и в то же время, как и Чернышевский, высоко оценивает гегелевскую диалектику. Налбандян творчески использовал идеи передовой русской и западноевропейской культуры. «Просвещение, — писал он, — не только

усвоение открытых другими знаний. Разве можно назвать просвещенным человека, забившего голову различными сведениями? Нет, этого мало, это еще не просвещение. В этом случае человек подобен заполненному книгами шкафу... Человеку необходима собственная деятельность, воспринимающая, оценивающая эти знания и господствующая над ними, необходима творческая, созидательная сила мысли, необходимо, чтобы эти сведения и знания не падали, как семена на песок, а вызывали движение в почве и приносили плоды.

Эта творческая сила мысли есть ее главная сила...» (5, 155).

Итогом эволюции философских воззрений Налбандяна, исканий его творческой мысли является материализм, к которому он приходит в конце 50-х — начале 60-х годов. С этого времени материализм становится прочной традицией в армянской философской мысли.

2. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Рассмотрение материалистических взглядов Налбандяна мы начнем с анализа его представлений о предмете и задачах философии. В 60-е годы вопрос о предмете и задачах философской науки получил свое научное решение в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса. Однако в этот период марксизм еще не был известен многим прогрессивным ученым и общественным деятелям. Домарксистская философия в Западной Европе достигла своей вершины в диалектике Гегеля и материализме Фейербаха. Они хотя и занимали диаметрально противоположные позиции, считали философию наукой наук. Гегель утверждал, что истинное, подлинно теоретическое познание достигается только в фи-

лософии. Такое понимание философии вызывало отрицательную реакцию со стороны представителей других наук, особенно со стороны естествоиспытателей. В 30-е годы в Европе возник философский позитивизм, провозгласивший, что каждая наука — сама себе философия. Позитивизм исходил из того, что подлинные, положительные (позитивные) знания могут быть достигнуты лишь в частных науках, и отрицал философию как особую науку, имеющую свой предмет и претендующую на содержательное исследование действительности. Философию позитивизм рассматривал как некоторую общую науку, осуществляющую синтез научных знаний и качественно не отличающуюся от частных наук. Другую позицию занимали русские материалисты — Белинский, Герцен, Чернышевский. Герцен в работах «Дилетантизм в науке», «Письма об изучении природы» отверг, с одной стороны, абстрактный логицизм, спекулятивную философию Гегеля, с другой стороны, плоский эмпиризм позитивистов, подчеркнул необходимость связи философии с естественными науками, с практикой общественной жизни. Чернышевский подверг острой критике родоначальника позитивизма О. Конта. Указывая на тесную связь философии с естествознанием, с политикой и борьбой классов, он, в отличие от позитивистов, рассматривал философию как самостоятельную науку, решающую коренные проблемы бытия. Чернышевский показал несостоятельность позитивизма, претендующего на то, чтобы стать выше борьбы материализма и идеализма, и отстаивал материализм как единственно верную философию.

Налбандян был достаточно хорошо знаком с историей философии и внимательно следил за происходившей в его время борьбой на философ-

ском фронте. В отличие от позитивистов, он не противопоставлял науку и философию, а исходил из их единства. Одну из главных закономерностей развития наук Налбандян видел в их тесной взаимосвязи, поэтому он считал неприемлемым толкование философии как науки наук и выступал против абстрактного системотворчества, подчеркивая значение положительных наук в развитии философии. Говоря о греческой философии, он многие ее недостатки объяснял пренебрежительным отношением к эмпирическому. Философия, с точки зрения Налбандяна, представляет собой особую самостоятельную науку, которая в отличие от других наук прежде всего решает вопрос об отношении бытия и сознания, материального и духовного, рассматривает то общее, что присуще всем предметам и явлениям. Согласно Налбандяну, философия делится на три раздела: логика, натурфилософия, учение о нравственности.

Еще в деистический период своего творчества Налбандян подвергал критике позитивизм. Как известно, позитивисты отрицали наличие в самой действительности причинности и закономерности и вследствие этого считали, что задача науки — не объяснение, а лишь описание явлений. Уже в письме к А. Гёкчану (май 1855 г.) Налбандян подчеркивает, что ученый должен не только изучать отдельные факты, но и стараться понять общие законы, связи, лежащие в их основе (см. там же, 617—619). В работе «Речь об армянской словесности» он по существу подвергает критике позитивистское понимание истины. «...Мне кажется,— пишет Налбандян,— что для армянских ученых нет истины, кроме той весьма сомнительной, которую они приемлют из уст приятелей, но истина, исходящая из уст врагов, для них неприемлема.

и «на каком основании?» у нас или ответа нет, или он до такой степени пошел, что стыдно теперь говорить» (там же, 654). В этих суждениях Налбандяна достаточно отчетливо выражено отрицательное отношение к позитивизму, понимание его основного порока — боязни теоретических обобщений, связанных с выяснением сущности явлений.

Отвергая позитивистский подход к науке и философии, Налбандян выступает и против истолкования философии как науки наук, как такой науки, которая содержит в себе все истины. Философские системы, претендующие на абсолютную истину, неизбежно обнаруживают антинаучность, умозрительность, догматизм. Налбандян подвергает резкой критике абстрактное, спекулятивное системотворчество, особенно характерное для идеалистов. «Все эти философы,— пишет он,— предписывают теорию за теорией, до сих пор еще наивно предполагая, что жизнь человека слагается по предначертанной теории... Много уже выстрадало человечество во имя всякого рода идеальных систем, на[д] которы[ми] оно теперь смеется, но некоторые еще в почете!» (там же, 644). Это замечание Налбандяна по своему духу близко к той оценке старых идеалистических философских систем, которую дал молодой К. Маркс. «До сих пор философы имели в своем письменном столе разрешение всех загадок, и глупому непосвященному миру оставалось только раскрыть рот, чтобы ловить жареных рябчиков абсолютной науки» (1, 1, 379).

Имея в виду подобные системы, Налбандян писал в работе «Гегель и его время» (1863): «Что касается меня, я не признаю ни одной из философских систем, а те, кто рабски следует всяким системам, пусть не ждут от меня ничего, кроме насмешки» (5, 459). Это и другие подобные выска-

звания Налбандяна послужили для некоторых исследователей поводом к тому, чтобы рассматривать армянского мыслителя как сторонника позитивизма (см., например, 11). Однако выступление Налбандяна против спекулятивно-идеалистических философских систем не означает отрицания возможности научной философии. Речь идет не о том, что он не признает философию как науку вообще, а о том, что ни одно из предшествующих философских учений (Канта или Гегеля, Фейербаха или Конта) он не считает научным и приемлемым. В той же работе Налбандян далее уточняет свою позицию: «Мы бросаем перчатку не философии, не познанию вообще, а той его форме, осуждаем то учение, которое выступает как догма» (5, 462). Армянский мыслитель подчеркивает важную роль философии в социальной жизни. Так, он утверждает, что нельзя понять Великую французскую революцию без анализа концепций французских просветителей, отмечая вместе с тем решающее воздействие революции на культуру и философию Франции. До того, как во Франции назрела революция, пишет Налбандян, французские философы многие свои идеи заимствовали из английской философии, сформировавшейся в условиях более прогрессивного социально-политического строя. Но после Великой французской революции роли этих двух стран переменялись: ведущую роль стала играть французская материалистическая философия, идеология французского Просвещения. Эти оценки Налбандяна, говорящие о том, что он признавал значение философии, в корне противоположны позитивистскому подходу.

Чтобы быть научной, философия, пишет он, должна исходить из того, что существуют объективные законы развития природы и общества, ко-

торыми необходимо руководствоваться. Такое понимание философии, по убеждению Налбандяна, неизбежно связывает ее с потребностями общества и человека, ставит перед ней в качестве задачи поиск средств их удовлетворения, придает ей боевой характер, превращает в руководство к действию. Философия призвана искать пути к преобразованию социальной действительности. «Найти простой и естественный путь, изыскать истинные человеческие, разумные средства, чтобы человек обрел себе приют, имел хлеб, прикрыл свою наготу, удовлетворил природные потребности,— в этом,— пишет Налбандян,— суть философии» (там же, 460). Хотя Налбандян не был знаком с произведениями К. Маркса, его понимание социальной функции философии, связи ее с общественной практикой по духу своему близко к той трактовке философии, которую дал Маркс. «Теперь философия стала мирской; это неопровержимо доказывается тем, что само философское сознание не только внешним, но и внутренним образом втянуто в водоворот борьбы. Но если конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не есть наше дело, то тем определеннее мы знаем, что нам нужно совершить в настоящем,— я говорю о беспощадной критике всего существующего, беспощадной в двух смыслах: эта критика не страшится собственных выводов и не отступает перед столкновением с властями предрержащими» (1, 1, 379).

Научная философия, говорит Налбандян, возникает не в результате отвлеченного умозрения, а на основе обобщения материала наук о природе и обществе. «...Подлинным источником и прочной основой философии являются всеобщая история и

естествознание. Изучай историю, изучай природу, изучай человека, исследуй общество, его законы, явления человеческой жизни, познай ее потребности, средства удовлетворения этих потребностей — и ты станешь философом без признания чьей-либо готовой системы» (5, 461). Если философия не имеет такого основания, значит она является результатом насилия над мыслью и должна быть отлежана, заключает армянский мыслитель.

Излагая свое понимание предмета и задач философии, Налбандян иногда допускает неудачные формулировки, которые могут привести к неверному пониманию его взглядов. Так, например, в работе «Гегель и его время» он пишет: «Философия должна отражать жизнь народа, а эта жизнь на каждом шагу, на каждой своей фазе должна порождать новую точку зрения. Созданные в прошлом системы застряли на одном месте, они уже изжили себя в тот момент, когда их последняя мысль была положена на бумагу» (там же, 459). Было бы слишком поспешным делать отсюда вывод о релятивизме Налбандяна, о его негативном отношении к философским системам прошлого. Эту формулировку необходимо рассматривать в контексте всей работы, в связи с ее основными идеями. Прежде всего здесь имеются в виду главным образом социально-политические учения. Прав ли Налбандян, когда утверждает, что социально-политические учения Канта, Гегеля, Руссо, Сен-Симона уже изжили себя? По-видимому, да. Он понимает, что социально-политические учения и идеи, прогрессивные для своего времени, на другой фазе развития перестают быть таковыми. Один и тот же народ на разных этапах своего социально-политического развития объективно имеет разные потребности и разные задачи. «Философия

данного народа даже для того же самого народа,— отмечает он,— не может быть истиной на все времена, ибо время идет вперед...» (там же, 458). Следует также учесть, что до марксизма не было создано ни одного социально-политического учения, которое можно было бы принять целиком как научную систему.

Далее Налбандян, критикуя философские системы прошлого, отнюдь не утверждал, что не может быть особой философской науки, основные положения которой имели бы всеобщее значение,— он утверждает лишь, что не может быть философа, учение которого могло бы претендовать на такое значение, а это не одно и то же. Но и при оценке творчества отдельных философов Налбандян отнюдь не впадает в релятивизм и не выказывает негативного отношения к философскому наследию. Он признает, что в учениях Декарта, Локка, Гегеля содержатся истины, имеющие всеобщее значение.

В отличие от позитивистов Налбандян, подвергая критике философское учение Гегеля, постоянно подчеркивает, что кроме идеалистической, порочной системы, которую следует отбросить, в нем имеется и нечто положительное, что ценнее всей его системы, и это положительное содержание следует принять и сохранить. В отрицании гегелевской философии Налбандян ближе к Чернышевскому, чем к Фейербаху. При этом в оценке Гегеля он не только следует за Чернышевским, но и дает глубокий самостоятельный анализ некоторых положений гегелевской философии. Усвоив ряд важных положений диалектики Гегеля, Налбандян материалистически переосмыслил их и применял при анализе социально-экономических вопросов.

Высокую оценку Налбандян дает принципу методологического сомнения Декарта, хотя он и отвергает картезианский дуализм. Приводя мысль Декарта о том, что лучший путь к истине заключается в том, чтобы отвергнуть все до сих пор усвоенное исследователем, он замечает: «Это очень глубокая, почти бессмертная мысль, ибо, если то, что было отвергнуто, было абсолютной истиной, исследователь в своем исследовании сам обнаружит эту истину и невозможно, чтобы не обнаружил...» (там же, 459).

В философских учениях, считает Налбандян, необходимо отделять объективное от субъективного. «...Если дважды два — четыре как для Ж. Ж. Руссо, так и для нас, в этом случае мы еще не станем последователями Ж. Ж. Руссо, а лишь последователями истины; истина же не является собственностью одного человека...» (там же, 364). Истину, объективное надо взять, развить, а субъективное отбросить. Отрицание заслуг философов прошлого Налбандян считает не только антинаучным, но и безнравственным. Он полагает, что, хотя отрицание в развитии науки и философии неизбежно, оно должно быть диалектическим, т. е. включать в себя то положительное, что угадано, схвачено в этих системах. Налбандян требует исторического подхода к развитию философии. Надо изучать философские системы прошлого, чтобы усвоить содержащиеся в них «относительно абсолютные» истины, включить их в сумму человеческих знаний, а также для того, чтобы провести параллель между достижениями современной науки и знаниями, достигнутыми в прошлом, выявить и исследовать, как постепенно расширяется круг человеческих знаний. «Отдельные их (философских систем прошлого.— А. Х.) положения, кото-

рые близки к идее абсолютной истины, достойны того, чтобы человек освоил и выяснил их для себя,—они оттачивают и пробуждают его познавательные способности. В них есть положения, которые, являясь отражением самой природы, обладают во много раз большей прочностью и основательностью, нежели все эти... системы...» (там же, 461—462).

Таким образом, при оценке философских концепций прошлого Налбандян исходит из прогрессивного характера развития мировой философской мысли, ее движения от явления к сущности, преемственности в ее развитии; изучение истории философии он рассматривает как важнейшее средство развития теоретического мышления. Такой подход к философскому наследию глубоко научен и диалектичен.

Материалистическое решение вопроса об отношении духа к материи, мышления к бытию Налбандян связывал с проблемой происхождения жизни. Еще в 50-е годы он считал, что естественное возникновение жизни — хотя и трудная, но разрешимая загадка. Судя по письмам из Петропавловской крепости, Налбандян отвергал как витализм, так и механицизм, игнорирующие качественное различие между неорганическим и органическим миром. Он считал, что вопрос о происхождении жизни могут научно решить только химия, биология, физиология. Отметив недостаточность данных современного ему естествознания для решения этого коренного мировоззренческого вопроса, он оптимистически оценивал перспективы науки. Науки стоят «на рубеже, на пороге, где уже кончается положительно граница различных ложных умствований и начинается новый истинный мир» (там же, 654). В науке, пишет Налбандян,

ни. Жизнь, считает он, характеризуется возникновением новых закономерностей, которые и должны быть открыты наукой.

В борьбе с идеализмом Налбандян придает важное значение эмбриологии. «Эмбриология,— пишет он,— это... великая наука, правда, она еще молода, но какая будущность ожидает ее — это словами почти выразить нельзя. У благочестивых идеалистов волосы дыбом поднимутся, а в Испании, пожалуй, снова запыхают костры инквизиции» (3, 4, 210). Научное значение эмбриологии Налбандян видит в том, что она подтверждает эволюционную теорию. Таким образом, он мобилизует против идеализма важнейшие достижения химии, биологии, эмбриологии. Однако в обосновании материализма он не ограничивается лишь данными естественных наук. Как и Герцен, он полагает, что естественные науки могут объяснить только происхождение сознания. Что же касается его содержания и законов его развития, то они имеют социальную природу. Исследовать их — задача философии.

Налбандян материалистически решает основной вопрос философии. Идеализм, пишет он, превращает объективный, реальный мир в нечто духовное в своей основе, однако развитие науки подтверждает материальность мира: «Прошли те времена, когда окутанное туманом человеческое воображение из ничего создавало вселенную. «*Ex nihilo nihil fit*»... Без телесного нет реальной жизни, а тело есть материя...» (там же, 426). Физика, химия доказывают, что материю нельзя ни уничтожить, ни создать, что «природа потерь не имеет». Материя вечна и бесконечна. Развивая эту мысль, Налбандян указывает, что «конец... существует в типическом и индивидуальном только смысле, а вовсе не обширном, естественном, где мы имеем дело с рав-

Налбандян, связано с природой не только непосредственно, но и через посредство общественной жизни.

Согласно Налбандяну, любое философское учение имеет источник в объективной действительности. Нет ничего без причин. Так, идеализм не плод выдумки. «Все тончайшие — даже тоньше паутины — идеи метафизических систем имеют свои основания в природе» (там же, 509). Налбандяну не чуждо понимание социальных корней идеализма. Он отмечает, что немецкий идеализм можно понять, лишь зная особенности развития Германии конца XVIII — XIX в. «...Философия Канта, — пишет он, — выросла из современной ему жизни, точно так же, как и философия других мыслителей из жизни их времени» (там же, 458). Значительный интерес представляет следующая обобщающая мысль Налбандяна о немецком идеализме в целом. «Находясь... в действительно жалком положении, германский дух старался найти выход в бесплодных идеалах...» (там же, 465). В своем анализе развития немецкой идеалистической философии, ее причин и движущих сил Налбандян близок к некоторым мыслям, высказанным К. Марксом и Ф. Энгельсом в работе «Немецкая идеология».

Налбандян понимает идеализм как отрыв духовного от материального и превращение его в отдельную самостоятельную сущность. Так поступает, например, Гегель, который, по его словам, идею превращает в первоидею. Возражая против такой мистификации, он пишет: «Духовное также имеет основание в человеке, поэтому, если учение о духовном выходит за пределы натурфилософии, оно теряет свою прочность и превращается в благовидно-тонкую болтовню» (там же, 460).

ности общественного бытия и вторичности общественного сознания не была у него четко оформлена терминологически и не получила дальнейшей углубленной разработки.

Враг застоя, революционер, требующий изменения жизни на демократических основах, Налбандян естественно и закономерно тянулся к диалектике. Интерес к диалектике чувствуется уже в самых ранних его произведениях, написанных еще с идеалистических позиций, таких как, например, «Речь об армянской словесности». Характерно также его письмо к А. Гёкчяну, написанное 12 мая 1855 г. В этом письме он говорит об изменчивости вещей, о текучести их форм, о связи общего и отдельного как всеобщем законе действительности. Без изменения положения вещей, говорит он, природа лишилась бы живительной силы (см. там же, 619). Это первое высказывание Налбандяна в духе диалектики.

В статье «Замечания» (1858) Налбандян пишет, что жизнь природы и общества есть непрерывное движение (см. там же, 151). Это уже общее положение, а не просто отдельное высказывание. Оно составляет суть системы взглядов Налбандяна. Он исходит из того, что принципом природы является движение. Если природа находится в движении, то в ней не может быть ни окостенелых форм, ни раз навсегда данного содержания. Явления, предметы, изменяясь, переходят друг в друга. Следовательно, природа есть нечто целое, где существует связь между отдельными вещами, где частное, отдельное и общее взаимосвязаны, составляют одну общую цепь. «...В природе,— отмечает Налбандян,— все подвержено изменению, разлагаются организмы, уничтожаются составляющие их элементы... которые не исчезают, а, связанные по за-

конам природы, постепенно меняют свой облик... (там же, 570). Жизнь в сущности своей есть движение, а движение внутренне противоречиво, представляет собой борьбу противоположных тенденций. Жизнь как биологическая форма движения основана на двух противоположных явлениях — ассимиляции и диссимиляции. Организм непрерывно усваивает и выделяет вещество, и только благодаря этому единству противоположностей он существует и развивается. Как только прекращается этот единый процесс, прекращается и жизнь.

Опираясь на Ж. Ламарка, Ж. Сент-Илера, К. Рулье, Ч. Дарвина, Налбандян по-своему формулирует основное противоречие развития биологических организмов — взаимодействие изменчивости и наследственности, борьбу организма и среды: «Жизнь есть непрерывное изменение, непрерывный обмен веществ и самосохранение. Внешние силы (грубо говоря) действуют в отношении наследственности, самосохранения организма разрушительно. Организм находится в непрерывном изменении — усваивает и выделяет вещество и развивается. Пока он может совершать эти действия, имеет в себе силу и мощь противостоять этому действию внешних разрушительных сил и противостоит этим силам, он сохраняет свою особь — живет» (там же, 438). Вопрос о механизме наследственности Налбандян специально не рассматривал, но он исходил из того, что наследственность есть результат глубоких, еще не раскрытых наукой химико-физиологических процессов.

Всеобщий характер борьбы противоположностей Налбандян видит и в жизни общества. «Во все времена новый порядок вел войну против старого порядка, свет — против тьмы, добродетель — против порока, правда — против лжи» (там же,

283), — пишет он в «Дневнике». Эту мысль Налбандян развивает в своей программной статье «Замечания». «Спор и война, — утверждает он, — неотъемлемая собственность человечества...» (там же, 153). Конкретизируя это положение применительно к состоянию современного ему армянского общества, Налбандян продолжает: «В нашем народе имеются теперь различные точки зрения и направления; имеются, следовательно, различные знамена, идет борьба. Было бы странно отрицать это, странно было бы также желать какого-то объединения борющихся между собой лагерей. Это было бы вредно для нашего народа... Для сближения противоположных лагерей не следует приносить в жертву убеждения... Да будет благословенна борьба, да будет она сильна, беспощадна... Подлинное следствие истины — разделение; должен быть раскол, чтобы выявились избранные. Вино, пока оно не перебродит, — не прояснится» (там же, 154). Здесь ярко выражена важная мысль о том, что для объединения различных общественных сил в борьбе против общего врага (в данном случае в интересах национально-освободительного движения), необходимо прежде размежеваться.

Признаком научно-философского подхода к жизни общества Налбандян считает рассмотрение ее как борьбы нового и старого, борьбы, где неизбежно побеждает новое, которое и надо пестовать и растить. О неизбежности победы нового говорит исторический опыт прошлого — борьба науки со средневековым мракобесием. «То европейское просвещение, к которому ныне... может приобщиться любой член человечества, Европа приобрела ценою крови. Полвека с юной святой силой... воевало оно против лишения своих прав с могучей старухой, мрачных воинов которой было больше, чем сынов

просвещения» (там же, 173—174). Налбандян оптимистически оценивает исторические перспективы человечества. Он видит необходимость и неизбежность победы демократии над крепостничеством, народа над самодержавием. Непосредственно после поражения революционного движения 1861 г. Налбандян предвещал его неизбежную победу в будущем. Эти диалектические идеи и определили революционно-демократические позиции армянского мыслителя. «Еще задолго до того, как взять в руки перо,— писал он,— мы знали ...что старые умы никогда не согласятся мирно уступить место новым идеям... новое только в борьбе водрузит свое знамя на развалинах старого» (там же, 361). Жизнь политического борца постоянно убеждала его в справедливости этого положения диалектики.

Анализируя процесс развития языка, Налбандян отмечает диалектический характер взаимодействия старого и нового: старое не отбрасывается целиком, не разрушается, оно наследуется новым. Идею диалектического отрицания он применяет, как было показано выше, и к философскому наследию.

В философских размышлениях Налбандяна важное место занимает исследование связи качественных и количественных изменений. Опираясь на данные естествознания и истории, он показывает, что развитие происходит на основе количественных изменений, которые ведут к качественным изменениям. Налбандян выступает против механистического, чисто количественного понимания изменения. Целое, пишет он, состоит из частей, но оно не есть простая сумма частей. При соединении элементов возникает нечто такое, что совершенно отсутствует в соединяемых частях. Эту закономерность Налбандян поясняет на примере химических соединений. Аналогичную закономерность он от-

мечает и в обществе. Так, в нации миллионы людей теряют свои индивидуальные особенности и живут общей, национальной жизнью. В истории человечества, пишет Налбандян, с момента образования нации началась новая эпоха в жизни миллионов людей.

Налбандян подчеркивает сложный, противоречивый характер развития, моменты отступления назад в поступательном ходе истории. «Жизнь — текучее явление... она то теряет свое первоначальное направление, то получает новое направление, то переживает застой, то развивается с невообразимой быстротой. Бывали периоды, когда человек, прожив столетие, не проходил и однодневного пути, но бывало и так, что он в течение дня перешагивал через столетие» (там же, 459—460). В этом вопросе Налбандян непосредственно следует за Н. Г. Чернышевским.

Налбандян бичует армянских либералов, погрязших в болоте постепенщины. Нация, утверждает он, не может завоевать самостоятельность, если она будет идти за философией тех людей, которые, хотя и чувствуют бесплодность старого, не могут отмежеваться от прошлого и стать на путь нового. Да, история свидетельствует, что решительные средства приносят временные потрясения, но, с другой стороны, та же история показывает, что ценою этих потрясений и завоеывается будущее. Половинчатые средства всегда приносили вред человечеству. Во всех естественных и человеческих законах мы находим «да» или «нет», третьего не дано. Нельзя начинать строить новое, призывая на помощь пороки прошлого (см. 5, 357). Философии средней линии, проповедуемой либералами, Налбандян противопоставляет философию решительных мер в истории — философию революции. Скачок,

революция, по его убеждению, является одной из необходимых форм развития общества.

Диалектический подход к анализу социальных явлений позволил Налбандяну обосновать тезис о том, что народы Востока могут при условии победы революции в Европе миновать капитализм и перейти к новому общественному строю. Эту мысль он сформулировал в работе «Гегель и его время»: «...если бы средние моменты в каждом случае,— пишет он,— непременно достигали предметной сущности, то развитие не то что замедлилось бы, но и не было бы возможно» (там же). «Правда, в природе нет скачков, а имеет место непрерывная сцепленность, но, если в какой-то раз средний момент не осуществляется, эта цепь не обрывается, так как однажды уже средний момент достиг своей предметной сущности, и этого достаточно» (там же, 478). Из приведенного отрывка видно, что скачок, согласно Налбандяну,— это перерыв постепенности, предполагающий преемственность. Свой вывод о том, что народы Востока могут, миновав капитализм, перейти к новому строю, Налбандян обосновывает также тем, что история общества коренным образом отличается от истории природы—она делается людьми, обладающими сознанием и опытом. Возможность использования исторического опыта прошлого чрезвычайно облегчает и ускоряет прогресс в развитии общества, дает возможность миновать средние ступени.

В той же работе Налбандяна есть высказывание, которое, на первый взгляд, противоречит его мысли о том, что прошлое, исторический опыт не исчезают бесследно. Приводя положение Гегеля о том, что «исторические опыты проходят бесплодно, не оставляя поучительного следа в памяти человеческой», он замечает: «...это бесплодие естественно,

ибо человек будущего, подвергаясь влиянию своего времени, должен подчиняться духу этого времени и действовать в согласии с ним...» (там же, 457). Однако Налбандян утверждает здесь лишь то, что история предполагает использование опыта прошлого, но не сводится к этому. В поступках людей, в их исторической деятельности и мышлении определяющим является не прошлое, а потребности времени. В прошлом для национально-освободительного движения было характерно, что при завоевании народом суверенитета на своей территории земля оставалась частной собственностью. Что же, и теперь национально-освободительное движение должно идти по этому пути? Нет! «Если ныне имеется народ, пребывающий в рабстве и не имеющий земли, и если ему удастся ее завоевать, то он должен строить свою жизнь так, как этого требует человеческое право и время, сообразно сегодняшнему дню, согласно разуму, а не так, как организовали его жизнь оставшиеся еще от старых времен, существующие донныне традиционные государства...» (там же, 447). Потребности дальнейшего развития производства, считает Налбандян, требуют уничтожения частной собственности на землю и создания нового общества, экономика которого будет развиваться на основе общественной собственности. И когда оно будет построено в Западной Европе, тогда уже не будет необходимости в том, чтобы народы Азии на пути от феодализма к социализму проходили стадию капитализма.

Диалектика для Налбандяна была неотделима от революционного подхода к действительности. Диалектические идеи о том, что все изменяется и развивается через борьбу, что в борьбе в конечном счете всегда побеждает прогрессивное, новое, поз-

волили ему подняться выше многих своих современников, видеть дальше и вернее ход исторического развития. Диалектика была источником его веры в лучшее будущее трудящихся, веры в победу нового общественного строя, который положит конец эксплуатации и национальному угнетению.

Значительное место в творчестве Налбандяна занимала разработка вопросов гносеологии. В основе его теории познания лежит принцип отражения. Уже в работах 50-х годов, в частности в статье «Речь об армянской словесности», он рассматривает литературу как отражение общественной жизни. В 60-е годы его внимание привлекают такие гносеологические проблемы, как вопрос о методах познания, о соотношении абсолютной и относительной истины, о роли практики в познании и др. Наиболее полно основные положения своей теории познания он развивает в работе «Критика «Сос и Вардистер»» (1863).

Как уже говорилось, Налбандян рассматривает психическое как высший продукт материи. Психическую деятельность, ощущение, мышление он связывает с деятельностью высшей нервной системы. Ощущение Налбандян рассматривает как результат воздействия предметов внешнего мира на органы чувств. Познание основано на впечатлениях, которые человек получает от предметов и явлений природы и общественной жизни,— таково основное положение гносеологии Налбандяна. «Человек подвержен влиянию природы не только физически, но и нравственно,— пишет он.— Свои идеи человек черпает у природы. Истинность его идей и понятий определяется в зависимости от того, насколько он познал и изучил природу. Вот закон, который не знает исключения (там же, 509). Понятие «природа» здесь, как и в других

своих работах 60-х годов, он употребляет в предельно широком смысле, в смысле материального мира вообще. Следует заметить, что Налбандян дает лишь общую формулировку и не разрабатывает проблем, связанных с чувственной ступенью познания. Это, по-видимому, объясняется тем, что вопрос о природе и характере чувственного познания он считал вполне решенным в трудах предшествующих материалистов.

В работах Налбандяна значительное место занимают проблемы языка и мышления. Это объяснялось тем, что в 40—60-е годы XIX в. особое значение для армянской культуры приобрели проблемы становления общенационального армянского языка. Древняя и средневековая армянская письменная культура была создана на так называемом грабаре — древнеармянском церковном языке, недоступном широким народным массам. Народ говорил на различных диалектах, которые были сходны по своему основному словарному составу и грамматическому строю. Уже с давних пор в армянской культуре возникла тенденция сделать языком культуры народный язык — ашхарабар. Эта тенденция особенно усилилась в XIX в. Ожесточенное сопротивление этой прогрессивной тенденции оказывали армянские церковники и представители дворянской интеллигенции. Церковники и дворяне в грабаре видели один из атрибутов своего бывшего господства и не хотели от него отказываться. Вопрос о путях развития национального армянского языка стал предметом идеологической борьбы. Эта борьба требовала теоретического осмысления сущности и значения языка в жизни общества, в развитии культуры.

Армянский просветитель Х. Абовян создал ряд блестящих произведений на народном языке, взяв

в основу араратский диалект. В борьбе против сторонников грабара он высказал ряд глубоких суждений о природе и значении языка. Заслуга Абовяна в том, что он отвергал попытки мистификации языка и рассматривал его как общественное явление, которое не может быть понято вне развития общества. Язык для Абовяна — одно из важнейших орудий развития культуры и просвещения. Все эти идеи Абовяна получили свое дальнейшее развитие у Налбандяна. Наиболее полно проблемы языка и мышления он разрабатывает в «Грамматике нового армянского языка».

Язык, согласно Налбандяну, материален, является природной силой, но в то же время неразрывно связан с духовной деятельностью, существует лишь в единстве с ней. Как нет языка вне мышления, вне духовной деятельности, так нет и мышления вне языка. Отмечая, таким образом, связь языка и мышления, Налбандян вместе с тем подчеркивает различие их функций. Назначение языка в том, чтобы выражать мысли, мысль же в свою очередь является выражением сути вещей объективной действительности. «...Человек мог заговорить лишь тогда, когда его мысль уже накопила известный материал, ибо слово, которое мы произносим, является плодом нашей мысли. Функция, назначение языка заключается в том, чтобы посредством воздуха сделать доступным слуху другого то, что познано нами, наши мысли. Язык является не чем иным, как средством передачи, передатчиком, который сообщает другим плоды нашей мысли» (3, 2, 409—410). Язык, согласно Налбандяну, возникает тогда, когда люди совершают переход от ощущений к абстрактному мышлению, т. е. начинают оперировать абстрактными понятиями. Чувственное познание возможно и без

языка, но абстрактное мышление, мышление в понятиях, без языка невозможно. Основой языка является слово, оно есть чувственное выражение нечувственного, идеального, обобщенного: «Слово, составленное... при посредстве звуков и насыщенное сознанием... облакает плотью невидимый мир» — идеальный мир понятий и мыслей (5, 153). Согласно Налбандяну, не только развитие мышления обуславливает развитие языка, но и наоборот, язык есть важнейшее средство развития мышления, культуры. «Человеческая мысль,— пишет он,— обладает чрезвычайно тонкими красками, и чем больше у нас будет разнообразных стекол, обладающих свойством передавать эти краски, тем чище, яснее и полнее у нас будет вырисовываться образ мысли. Оттенки красок мыслей отражаются словами... Богатство языка в словах, они являются теми сосудами, с помощью которых мы свои мысли передаем другим» (3, 3, 213).

Важное значение придает Налбандян вопросу о критерии истины, понимая, что правильное его решение дает ключ к решению многих гносеологических проблем. В одной из ранних работ армянского мыслителя мы находим рационалистическое положение о критерии истины: «Истина — сама свет; она, как солнце, не требует для себя света» (там же, 155). В последующих работах он преодолевает рационализм. Истинно то, пишет Налбандян, что «сходствует» с природой, истинна та мысль, которая имеет объективное содержание, следовательно, не зависит от мнения тех или иных авторитетов или общественных групп. Идеи республики, социализма — не плод гения Руссо, Оуэна или Фурье. Они взяты из самой жизни. Армянское духовенство и дворянство видят истинный путь развития культуры армянского народа в сохранении габара,

демократы — в развитии ашхарабара — народного языка. Какое из этих суждений истинно? Истинно второе, отвечает Налбандян, поскольку народ говорит только на ашхарабаре. Либералы считают, что просвещение народа можно развивать на средства богачей. Они верят в их патриотизм. Демократы же считают, что просвещение невозможно без изменения существующего социального строя, основанного на эксплуатации. Где же истина? Сама история показывает, что утверждение противников демократии не истина, а ложь. Критикуя армянского богослова О. Чамурчяна, Налбандян указывает, что истинность таких понятий, как «республика», «социализм» и т. п., определяется не тем, кто и сколько человек их защищает, а соответствием этих понятий действительности, ходу истории, объективным потребностям общества. Истина отличается от мнения, она есть проверенное и подтвержденное опытом положение. Хотя Коперник, Галилей и некоторые другие ученые в борьбе за науку были одиночками, защищаемые ими положения оказались истинными. Они подтверждались реальными фактами. «В средние века вода могла по мановению волшебного жезла течь в любом направлении, хотя бы и в гору, но с того дня, как Галилей сбросил свои мячи с Пизанской башни, с того дня, как тяжесть была признана общим свойством всякого тела, с того дня, как был открыт закон о том, что давление жидких и газообразных тел во все стороны одинаково, с того дня, как была измерена степень давления воздуха и было опровергнуто положение о том, что «природа боится пустоты», с того дня, как Ньютон нашел закон центробежных сил, с того дня вода уже не покоряется волшебным жезлам...» (там же, 502).

Познание, согласно Налбандяну, бесконечно. Оно развивается на основе опыта. Путь познания похож на лестницу, состоящую из множества ступенек. Истина, которую узнал человек, наблюдая за случайно упавшим в воду деревом, а именно что дерево в воде не тонет, бесконечно бедна по сравнению с теми истинами, которыми человек руководствуется при строительстве современных кораблей. Но истина, открытая в результате первого наблюдения, входит в последние. Она та первая ступенька лестницы, без которой невозможны следующие. «Наука никогда не останавливается на одной точке, она всегда идет вперед. Каждый день приносит с собой новые и новые открытия и разъяснения темных и часто непонятных мест в науке» (там же, 516). Налбандян отвергает как кантовское учение о границах познания, так и претензию Гегеля на исчерпывающий, абсолютный характер его учения. Он подчеркивает, что нельзя абсолютизировать не только систему, но и метод. «Философия, если она метод и систему своего учения рассматривает как абсолютно непререкаемые и неизменные, такая философия, если даже она проповедует свободу, уже становится врагом свободы, выносит сама себе смертный приговор» (там же, 460). В прошлом философы абсолютизировали либо чувственное познание, либо абстрактное мышление, либо индукцию, либо дедукцию, но, взятый в отдельности, ни один из этих методов, говорит Налбандян, нельзя считать истинным. В принципе индукции, согласно Налбандяну, материализм получает свое последовательное выражение. Однако это не означает отрицания дедукции. Налбандян подчеркивает единство этих двух методов. Каждый из них, взятый в отдельности, недостаточен для характеристики процесса познания, ибо один берет

лишь движение от единичного к общему, а другой — движение от общего к единичному. Но познание — единый акт, оно включает в себя факты и их обобщения, переход от чувственных данных к абстрактным понятиям и от них вновь к опыту. Как известно, Ф. Энгельс в «Диалектике природы» подверг уничтожающей критике тех естествоиспытателей, которые противопоставляли индукцию дедукции, и показал, к каким нелепостям приводит всеиндуктивизм. «Никакая индукция на свете, — писал Ф. Энгельс, — никогда не помогла бы нам уяснить себе процесс индукции. Это мог сделать только анализ этого процесса. — Индукция и дедукция связаны между собой столь же необходимым образом, как синтез и анализ. Вместо того чтобы односторонне превозносить одну из них до небес за счет другой, надо стараться применять каждую на своем месте, а этого можно добиться лишь в том случае, если не упускать из виду их связь между собой, их взаимное дополнение друг друга» (1, 20, 542—543). Налбандян подверг критике некоторых крупных представителей естествознания своего времени. Так, он критиковал химическое учение Либиха за односторонний эмпиризм и индуктивизм. Наиболее плодотворным общим методом познания Налбандян считал диалектический метод Гегеля, хотя и полагал, что он нуждается в критическом переосмыслении.

Вслед за Гегелем Налбандян рассматривает истину как процесс. Поскольку свои знания человек черпает из отдельных фактов, из отдельных наблюдений и опытов, они не могут быть законченными, завершенными и абсолютными, пишет он. С этой точки зрения должен оцениваться всякий научный труд. Именно так Налбандян подходил к учению Гегеля, Фейербаха, Бэкона, Декарта и

других величайших философов прошлого. Познание, замечает Налбандян в связи с оценкой научной деятельности крупного немецкого естествоиспытателя Александра Гумбольдта, развивается таким образом, что последующие поколения в работе предыдущих всегда находят недостатки, слабости. Но это не значит, что в работах предшествующих поколений не было ничего положительного. О «Космосе» Гумбольдта он писал, что в будущем в нем увидят недостатки. «Это судьба всякой научной работы, которая построена путем выводов, на основе отдельных фактов... Верным был только избранный им путь, плодотворной была только его цель — метод» (3, 2, 281). Ни в области искусства, ни в области науки нельзя найти такого художника или ученого, которые достигли бы абсолютного совершенства: «Природа никогда не воплощает идею совершенства в одной личности, следовательно, и в ее произведении... Идея совершенства — это нечто такое великое, для воплощения которого недостаточно одного, отдельно взятого, хотя бы и величайшего, из смертных. Обиталищем совершенного является душа всего человечества» (5, 533). Вера в абсолютную истинность той или иной теории, замечает Налбандян, обнаруживает свою несостоятельность на практике. Так, «иные медики, — пишет он о медиках-метафизиках, — готовы скорее допустить смерть больного, нежели перейти черту, установленную наукой в отношении применения того или иного лекарства. Но эти люди принадлежат абсолютной школе в познании истины, которая в свою очередь не оправдывается не только в одной медицине, но и во всех прочих отраслях общечеловеческих наук» (3, 4, 155).

Диалектическую природу истины Налбандян раскрывает также, анализируя развитие философии.

Философские учения прошлого, претендующие на абсолютную истинность всех своих положений и выводов, всегда посрамлялись. И это вполне естественно. Налбандян резко критикует Гегеля, объявившего свое учение системой абсолютных истин. История показывает, что на том или ином этапе познания человек способен достигнуть таких положений, которые близки к абсолютной истине, и они как бы навечно входят в арсенал человеческого познания. Поэтому они достойны того, чтобы человек их усвоил, но не исчерпывают познания, а лишь создают предпосылку для его дальнейшего развития. Хотя у Налбандяна можно встретить отдельные неудачные формулировки (так, например, он пишет, что относительные истины — это такие положения, которые в ходе развития познания «отвергаются», «отбрасываются» (5, 459)), он диалектически решает вопрос о соотношении абсолютной и относительной истины. Налбандян приходит к понятию «относительно абсолютной истины», т. е. такой истины, которая заключает в себе нечто непреходящее, сохраняющееся в процессе развития познания. «...Время царствует над Вселенной,— пишет он,— оно и преходяще и вечно, его зубы перемелют всех нас... Единственное, что устоит против течения времени, на что время не может иметь такого же влияния, как на другие предметы, это единственное...— истина» (там же, 315—316). Мысль Налбандяна ясна. Человеческое познание способно в преходящем уловить вечное, к этому оно идет постепенно, но неуклонно.

Исходя из положения о бесконечном прогрессе познания, армянский мыслитель выступает против агностицизма. Агностицизм, утверждает он, противоречит результатам развития науки. В XIX в., когда наука глубоко проникла в сущность явле-

ний природы и человек подчинил себе силу пара, электричества, научился управлять развитием организмов, агностицизм не может выдержать критики. Каждое новое открытие является основой для успехов всех наук. Науки в своем развитии удивительным образом связаны между собой. Химия открыла новый элемент, и вот все науки в едином порыве устремляются вперед. Налбандян с восхищением отмечает, что науки «разрушают жреческие тайны одну за другой». Общественная жизнь также становится объектом науки, будущность человеческого общества уже не закрыта завесой.

В толковании природы науки Налбандян твердо стоит на материалистических позициях. Законы науки он рассматривает как отражение объективных законов и закономерностей природы в сознании человека. При этом Налбандян подчеркивает практические функции науки. Человек, говорит он, не сможет улучшить свой быт, пока не раскроет тайн природы. Либо природа господствует над человеком, либо человек господствует над природой. Налбандян отвергает мнение о том, что наука принципиально недоступна народу. Истины науки, утверждает он, доступны народу потому, что они — выводы из его опыта, надо только суметь возвратить их ему. А «умелое возвращение» данных науки народу заключается в том, чтобы связывать их с собственным опытом. Наука должна со своих абстрактных высот спуститься в гущу жизни. Применение данных науки в производстве, с точки зрения Налбандяна, наиболее быстрый, верный и плодотворный путь внедрения науки в жизнь народа, приближения науки к практике.

Подытоживая анализ философских взглядов Налбандяна, необходимо отметить, что важнейшей особенностью его материализма было осознание

диалектики как всеобщей формы развития и метода познания. Можно сказать, что он сделал большой шаг к диалектическому и историческому материализму. Это было совершенно новым явлением в Армении, где в течение многих столетий господствующими были религиозный догматизм, мистика, идеализм.

Диалектические тенденции в творчестве Налбандяна не случайны. Они объясняются тем, что армянский мыслитель хорошо знал важнейшие достижения естествознания — современной ему астрономии, физики, геологии, химии, физиологии, эмбриологии, биологии, общей теории эволюции. Он прошел школу Белинского, Герцена, Чернышевского — русских диалектиков-материалистов.

На основе обобщения истории естествознания, опираясь на достижения философской науки у Бэкона, французских материалистов, Гегеля, Фейербаха, Белинского, Герцена и Чернышевского, Налбандян сумел стать в ряд с лучшими прогрессивными мыслителями своего времени. Благодаря его деятельности армянская культура обогатилась передовыми философскими и общественно-политическими идеями.

3. ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

В середине XIX в. в Армении религия еще была господствующей формой идеологии, поэтому она не могла не привлекать к себе внимание Налбандяна. В оценке его взглядов на религию существуют большие разногласия, высказываются различные, иногда диаметрально противоположные точки зрения. Это не случайно, ибо взгляды Налбандяна на религию претерпели существенную эволюцию.

Если в юношеские годы Налбандян был правоверным христианином, то в дальнейшем он пришел через деизм к материализму и атеизму. В работах 50-х годов он понимает религию деистически. Деистическое понимание религии нашло свое выражение в серии статей о мхитаристах*, в статье «Иезуиты», в «Дневнике». Согласно Налбандяну, религиозные представления возникли у людей тогда, когда они стали выделять себя из природы, обнаружили в себе, помимо физических, также и духовные явления, которые они не могли объяснить материальными причинами: первые люди, которые не в состоянии были оценить свои духовные силы, может быть, и не знали, что в них есть нечто нематериальное. Эти люди, когда они чувствовали материальную нужду или терпели материальные бедствия, искали материальные средства и источники для их удовлетворения, и не безуспешно. Но когда у них возникали потребности и бедствия духовного порядка и материальные средства не могли их удовлетворить, то они неизбежно приходили к мысли об их нематериальном источнике (см. 3, 2, 200—201). По Налбандяну, понятие бога возникло в результате перенесения дуализма, обнаруженного человеком в своей природе, на мир в целом. Религия, как он полагал в 50-е годы, является неотъемлемым элементом духовной жизни человека. Нематериальный мир, писал он, «так же необходим для духовного существования человека, как материальные стихии для его телесной жизни... Как тело может сохранять свою целостность, свое здоровье в установленном природой естест-

* Мхитаристы — члены армянской монашеской католической конгрегации (объединения общин), основанной 1717 г. монахом Мхитаром из Себаста недалеко от Венеции.

венном порядке времени, подчиняясь законам природы, точно так же и душа должна была найти для себя какой-то нематериальный источник, центр сверхъестественной, вечной жизни. ...Семена поисков такого центра, вера и надежда на то, что существует такой центр, заложены в человеке с самого начала его существования» (там же). Характер представлений о боге, согласно Налбандяну, зависит от степени развития культуры общества. «Из проповедуемой человеком религии непосредственно видны сила и степень его духовного развития. Скажи мне, какую религию ты исповедуешь, и я скажу, каковы состояние и степень развития твоего разума» (там же). Интересна попытка Налбандяна установить связь отдельных форм религии с конкретно-историческими условиями жизни народов.

Налбандян подчеркивает противоречивый характер развития человеческого духа к религиозному сознанию, борьбу тенденций к материализму и идеализму в этом движении. Бывают мгновения, утверждает он, когда человек, как бы освобождаясь от всего материального, следуя свободному влечению мысли, приходит к идее первопричины всего, но впечатления окружающего материального мира вновь и вновь разрушают допущение о первоначале.

Все религии Налбандян делит на религии свободы и религии рабства. Причину существования двух различных форм религии он видит в разном уровне развития познавательных способностей человека. Рабскую религию исповедуют те народы, которые как бы остались на чувственной ступени познания, религию же свободы исповедуют те, которые возвысились до теоретического мышления. Религии рабства, пишет Налбандян, не знают ни-

каких благ, кроме материальных, сущность этих религий в порабощении человека ради достижения этих материальных благ. В религии рабства отсутствует всякое разумное начало, всякое исследование причин. К числу таких религий Налбандян относит мусульманство и иудаизм. Религией свободы он считает раннее христианство, которое трактует в рационалистическом духе. В 50-е годы Налбандян рассматривает христианство как религию разума и видит ее задачу в достижении духовного блага. Духовное благо понимается им не как отрешение человека от мирского, материального в надежде найти счастье в потустороннем мире. Налбандян отвергал веру в загробную жизнь. Духовную сущность христианства армянский мыслитель видел в идее свободы исследования, свободного развития науки, искусства, в идее социально-политической свободы людей, взаимной любви и уважения. В деистический период своего творчества он безмерно идеализировал этическое содержание первоначального христианства.

Христианство, согласно Налбандяну, возникло не сразу, оно не было результатом откровения, а складывалось постепенно, исторически. Он подчеркивает связь между христианством и иудаизмом, которое подготовило почву для христианства, явилось как бы переходной ступенью от религий рабства к религии свободы.

Высказывания Налбандяна о христианстве, иудаизме и о других религиях показывают, что его переход к материализму в значительной мере совершался под влиянием русских материалистов и Фейербаха, с идеями которого он мог познакомиться через произведения Белинского и Герцена. В этом нетрудно убедиться даже при беглом сравнении высказываний Налбандяна о христианстве

с идеями Герцена, Белинского и Фейербаха. Сравним, например, некоторые положения Налбандяна с мыслями, развиваемыми Фейербахом в работе «Сущность христианства». «Человек, по крайней мере благоденствующий, — писал Фейербах, — желает бессмертия. Это желание было первоначально равносильно стремлению к самосохранению. Все живущее хочет утверждать себя, хочет жить, следовательно, не умирать. Это вначале отрицательное желание под гнетом жизни, особенно гражданской и политической жизни, приобретает в уме и сердце позднейших поколений положительную окраску и превращается в желание жизни и притом лучшей жизни после смерти. Но в этом желании заключена также уверенность в исполнении этой надежды» (20, 2, 167). Изложенная здесь мысль почти буквально передана Налбандяном в стихотворении «Истина». Для понимания связи развиваемых Налбандяном идей с философией Фейербаха важно сравнить их оценки иудаизма и христианства. «Высшим принципом для иудейства является *утилитаризм, польза*», — пишет Фейербах (там же, 145). Такая оценка иудаизма характерна и для Налбандяна. Налбандян уже в книге от Иоанна видел признак начавшейся эволюции от иудаизма к христианству. При тщательном рассмотрении оказывается, что источником этих взглядов Налбандяна является, по-видимому, «Сущность христианства» Фейербаха. Согласно Фейербаху, христианство есть «очищенная от национального эгоизма иудейская религия...» (там же, 151). Эту же концепцию Налбандян проводит в статье «Мхитар и мхитаристы». Несмотря на то что взгляды Налбандяна на религию в ранний период его творчества сходны с воззрениями Фейербаха, между этими двумя мыслителями сущест-

вует коренное различие. Фейербах пришел к последовательно материалистическому выводу о первичности материи и вторичности сознания, он отвергал идею первопричины, первотворца природы как ложную и реакционную. Налбандян же в 50-е годы еще остается на позициях деизма. Антропологически объяснив сущность христианства, Фейербах отрицает христианство и пытается создать некую новую гуманистическую религию. Налбандян пока не только не ведет борьбу против христианства, но и пытается придать христианству рационалистический смысл, идеализирует его.

В стихотворении Налбандяна «Истина» мы находим некоторые новые моменты в трактовке вопросов религии. Налбандян объясняет, каким образом может возникнуть вера в загробную жизнь. Бедняк, жизнь которого в этом мире отравлена бедствиями и горестями, естественно, уповает на жизнь другую, потустороннюю. В безвыходности, безнадежности жизни угнетенных Налбандян видит один из источников религии. Таким образом, уже в 50-е годы он подходит к идее о социальных корнях религии.

В 60-е годы атеистические тенденции в творчестве Налбандяна получают дальнейшее развитие. Атеистический дух его материализма ярко проявился в знаменитом памфлете «Две строки» (1861), направленном против армянского епископа О Чамурчяна. «Прошли те времена,— пишет Налбандян,— когда люди воодушевлялись отвлеченными и мистическими вещами: безжалостный реальный мир с железным посохом в руке требует справедливой дани. Человечество связано с земным шаром: опыт научил его только на земле находить источники своего счастья и своих бедствий» (5, 370). Правда, далее Налбандян указывает, что

неверно обвинять его на этом основании в безбожии: «С другой стороны, не лишним будет заявить, что да, мы, действительно, не верим в слепоту и деспотизм, веруя, что бог — свобода и первый свет, а потому всякая вера в него — дело свободной совести и сознательной свободы (там же, 370—371). Рассматривая бога как источник света и свободы, Налбандян впадает в противоречие со своим утверждением, что материальный мир есть единственный источник счастья и единственная основа свободы. И все же он по существу становится на атеистические позиции, вместо веры в потусторонние силы утверждает веру в силу земного человеческого разума. Это уже не защита религии, а защита науки, всемогущества человека. Налбандян проповедует культ разума, религию разума. Его религия разума отличается от христианской религии так, как религия любви Фейербаха — от христианской религии любви.

Налбандян различает как бы две исторические формы религии: религию-мистику и религию, которая не принижает разум. Духовенство и различные церковные организации он рассматривает как носителей религии-мистики, и поэтому его критика духовенства превращается в критику религии, приобретает атеистическое звучание. «От египетских жрецов до американских квакеров, — пишет он, — имеются, конечно, преобразования, но сущность осталась та же, поскольку они представляют собой касту, изолированную от народа. Они — не хранители свободы, они — грабители свободы совести других, они похищают эту свободу и выжимают последнюю каплю моральной силы свободного разума, чтобы неограниченно угнетать свою жертву» (там же, 612).

Суеверия и религиозно-мистические представле-

6 А. Б. Хачатурян

ния людей Налбандян объясняет в духе французских просветителей и Фейербаха. Вера в сверхъестественное, согласно Налбандяну, возникает от того, что человек, пребывающий в невежестве и не способный объяснить то или иное явление природы, придает ему фантастическое обрамление. Как в объяснении религии (точнее, ее низшей формы, связанной с верой в сверхъестественное, с мистикой, суевериями), так и в понимании путей ее преодоления он защищает в целом просветительские позиции. В то же время Налбандян преодолевает чисто просветительский подход к религии, устанавливая зависимость взглядов людей, в том числе и религиозных, от социального строя, от степени развития общества. «...Коренной толчок на пути цивилизации не находится в религии, в смысле прогресса,— пишет он,— а скорее возрождение и преобразование религии суть неизбежные следствия цивилизации... Нет сомнения, что религия в свою очередь имеет сильное влияние на массу в деле ее цивилизации; но я говорил о коренном толчке, т. е. о стимуле или диастазе, о рычаге, который первый сообщает силу всему механизму» (там же, 640). Выраженная здесь мысль показывает, что в 60-е годы Налбандян приближается к материалистическому пониманию религии. Он не отрицает роли религии в сложном механизме социальной жизни, но не считает ее определяющей силой в развитии общества, а, напротив, ставит ее в зависимость от степени цивилизации.

Материалистические догадки Налбандяна в понимании религии нашли наиболее яркое выражение в труде «Земледелие как верный путь». В этой работе, как мы уже говорили, Налбандян приходит к идее о том, что основу развития общества составляет развитие экономики. Исчезновение

религии-мистики он связывает с изменением социальных условий. Атеизм Налбандяна ярко выражен в поэме «Похождения Праотца», где высмеивается христианская мифология. «Природа движется не по воле творца. Она единственная субстанция и единственная сила (курсив наш.— А. Х.), поэтому глупо думать, что кто-либо может поставить предел природе, противопоставить ее силе какую-то другую силу» (3, 1, 179—180).

В 60-е годы взгляды Налбандяна на христианскую религию существенно изменились. Если в 50-е годы он защищал некое идеализированное христианство, то в 60-е годы он оценивает христианство так же, как и другие религии, не усматривая между ними никакого различия.

Налбандян не отождествляет религию как мировоззрение и религию как социальное явление. По его мнению, хотя религия как мировоззрение антинаучна, в социальном отношении она могла играть положительную историческую роль в отдельные периоды жизни того или иного народа. Так, указывая на некоторые отрицательные последствия принятия в Армении христианства как государственной религии (прежде всего разрушение языческих памятников армянского народа), он вместе с тем подчеркивает его большое социально-политическое значение в истории Армении. В борьбе с Византией, Персией, Турцией и другими захватчиками армянский народ в армяно-григорианской вере и церкви видел силу, защищающую его коренные политические интересы, его самостоятельность и суверенитет. «...Армяне... хорошо знали, что чужие государства, поднимая руку на их религию, хотели разрушить ту стену, которая отделяла эти народы друг от друга, с тем чтобы легче было поработить сынов несчастной Армении. Из 6*

осознания этого значения своей веры вытекало то, что армяне показывали меч тем, кто предлагал им изменить их религию или веру. Вот поэтому церковь в прошлой истории Армении имела большое значение» (там же, 479). Такое значение армяно-григорианства определялось не его догматическим содержанием, а историческим положением Армении, борьбой армянского народа за свою государственную независимость. Эта специфическая политическая роль армянской церкви, пишет Налбандян, начала складываться в V в., она сохраняется и в XIX в., поскольку Армения еще находится в колониальной зависимости. В этих условиях, «тот, кто замахивается на церковь, замахивается и на нацию» (3, 3, 220). Это положение высказано Налбандяном в последний период его жизни. Однако было бы неверно на этом основании делать вывод о том, что Налбандян поддерживал религию. Его защита армянской церкви и армяно-григорианства ничего общего не имеет с защитой религиозного мировоззрения или идеализацией социальной роли религии. Налбандян ясно видел противоположность науки и религии и в 60-х годах постоянно разоблачал реакционную роль религиозного мировоззрения.

В ряде своих работ Налбандян подвергает острой критике католичество. По его мнению, католичество есть извращение первоначального христианства. Христианство, развившись в католичество, стало «подлинно рабской религией под маской свободы». История католической церкви, указывает Налбандян, есть история превращения христианства в орудие социального, политического и духовного угнетения народов, в источник всего безнравственного, низкого и недостойного человека. Папство, прикрываясь разговорами о «небесном

духовном царстве», всегда стремилось создать земное царство — подчинить себе народы Европы от Пиренеев до Северного океана и завоевать мировое господство. Первая крупная попытка папства политически подчинить народы своей власти — крестовые походы. По мнению Налбандяна, папство преследовало в них две цели: «Во-первых, показать, что оно защищает христиан и этим заставить народы смотреть на него как на главу всей христианской церкви, во-вторых, чтобы народы, в особенности их правители, занимаясь нескончаемыми походами, не находили времени обращать свое внимание на папу и вообще на незаконные дела церкви» (3, 2, 207—208). Папство тормозило процесс образования национальных государств. Теоретики католицизма выдвинули идею создания единой «божественной республики». Правильность своей оценки Налбандян показывает на примере папской республики, которая была создана в Парагвае воинствующим орденом иезуитов. Эта республика, по мысли католиков, должна была явить миру рай на земле. Но практика показала иное. Несмотря на каждодневный труд в поте лица, население этой богатой страны влачило жалкое существование. Вместо земного рая христианская республика утвердила настоящее рабство. Французские просветители Ж. Ж. Руссо и Ш. Монтескье в свое время идеализировали парагвайскую католическую республику, полагали, что ей удалось соединить идею религии с идеей гуманности. В противоположность Руссо и Монтескье Налбандян видит в ней бессовестную, жесточайшую эксплуатацию, организованный грабеж и опустошение страны.

Разоблачая католичество, Налбандян, хотя и не прямо, обнаруживает реакционную социальную

роль религии вообще. Относя источник власти к божеству, а служителей культа объявляя посредниками между богом и миром, религия неизбежно становится орудием реакции, орудием политического и духовного порабощения народов. «Целью католичества,— пишет Налбандян,— было насильственно подчинить себе человечество и превратить людей в пленников и рабов» (там же, 211).

Налбандян не без основания считал, что отставание политического развития итальянского народа в известной мере объясняется господством католичества. «Рим стал проклятьем для человечества,— замечает он.— Правительства, утвердившиеся на началах рабства и деспотизма, преобразались под влиянием христианской религии. Рим же, напротив, основанный на рабстве и насилии, поныне остался прочно на своем принципе, и христианство не воздействовало на него» (там же, 630).

Налбандян раскрывает реакционную роль католичества по отношению к науке. Наука, отданная в руки монахов, пишет он, превратилась в труп. «Папство огнем и мечом истребило язык человечества, свободное развитие его разума, и миллионы членом человеческого общества, которые не хотели склонить головы перед противоестественными велениями папства, подставили свои головы под топоры папства» (там же, 211). Оно мешало развитию науки не только прямым физическим истреблением прогрессивных ученых и мыслителей, но так же и тем, что стремилось затемнять сознание людей. «Распространяемые руками поборников папства наука и просвещение,— замечает Налбандян,— подобны гашишу, который употребляется для усыпления детей» (там же, 212). Налбандян разоблачает не только католическое, но и всякое духовенство. «Духовенство, начиная с жрецов

Египта и вплоть до восстановленных руками Пия VII и близких сердцу Чамурчяна монахов,— пишет он,— принесло вред человечеству. Эти оторванные, обособленные от общественного организма сословия, движимые адским эгоизмом, стали насиловать других и, похищая у них свободу, стали усугублять свой злобный нажим на эту свободу. Вслед за этим люди впали в моральный плен, т. е. в плен мысли и разума, при которых человек не имеет смелости самостоятельно мыслить, будучи осужден следовать тому, что диктуют его палачи» (там же, 116). Антиклерикализм Налбандяна носит радикальный характер. «...Долгом каждого армянина,— пишет он,— является безжалостно громить духовных, ибо бесславные знамена регресса и реакции над их головами главным образом и развеваются» (там же, 124).

Подведем итоги. В 60-е годы Налбандян переходит на позиции атеизма. Он становится первым атеистом в домарксистской философии Армении. Однако его атеизм носит противоречивый характер. Отрицая сверхъестественное начало в природе, обществе, человеке, он в то же время допускает обожествление разума. Подобно религии любви Фейербаха, Налбандян считает возможным говорить о религии разума и свободы. В этом ограниченность его атеизма.

ЭТИЧЕСКИЕ
И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

1. ЭТИКА

нализ этических воззрений Налбандяна представляет большой интерес в том отношении, что он позволяет проследить, как передовые представители революционно-демократической мысли в середине прошлого столетия, почувствовав ограниченность идеалистического объяснения жизни, становились на путь поисков материалистической концепции развития общества.

В основу своей этической концепции Налбандян кладет так называемый принцип разумного эгоизма, который является важнейшей составной частью этики русских просветителей. Теория разумного эгоизма представляет собой попытку решения проблемы — каким образом интересы индивидуума могут быть приведены в гармоническое соответствие с интересами общества в целом? А. И. Герцен сформулировал эту проблему следующим образом: «...эгоизм и общественность (братство и любовь) — не добродетели и не пороки, это — основные стихии жизни человеческой, без которых не было бы ни истории, ни развития, а была бы или рассыпчатая жизнь диких зверей, или жизнь стада ручных троглодитов... Действительный интерес совсем не в том, чтоб убивать на словах эгоизм и подхваливать братство, — оно его не пересилит, — а

в том, чтоб сочетать гармонически, свободно эти два неотъемлемые начала жизни человеческой» (9, 2, 116).

Существенная особенность всего живого, пишет Налбандян, заключается в стремлении к самосохранению. Жизнь человека, безусловно, также подчиняется принципу самосохранения, который проявляется в виде эгоизма. В буржуазном обществе, основанном на частной собственности, неизбежно сталкиваются не только интересы отдельных индивидов, но и интересы целых социальных групп, наций, государств. «...Как в обычной жизни частное лицо норовит для обеспечения своего личного благополучия побольше взять себе, часто во вред другому, точно так и собирательная личность — нация — преследует и защищает свои собственные интересы и попирает интересы подобных ей наций» (5, 438). В капиталистическом обществе не остается места гуманизму, там господствует голый эгоистический расчет.

Есть ли такое действие закона самосохранения истинно человеческая форма его проявления? Нет! Это — узкий эгоизм, «эгоизм страстей», господствующий у животных, у которых поэтому нет нравственности. Такому эгоизму Налбандян противопоставляет «разумный эгоизм». Всеобщий закон самосохранения может иметь двоякую форму проявления. Он может проявляться в форме корыстолюбия и тщеславия и в форме сочетания личного и общественного. Объективную основу такого сочетания Налбандян видит в коренном изменении социально-экономических отношений.

Вслед за Кантом и другими философами-гуманистами армянский мыслитель утверждает, что человек должен быть не средством, а целью, высшей ценностью, но, в отличие от Канта, Фейерба-

ха и других буржуазных гуманистов, он заявляет, что человека нельзя рассматривать абстрактно, вне социальных условий его жизни, вне его социальных и национальных интересов. «...Человек является нашим идеалом, и поэтому мы не касаемся ничего другого, кроме его существенных и действительных жизненных потребностей, условий его существования.

Из этих существенных и действительных потребностей, по-нашему, и складывается жизнь. Из этих условий мы выделяем экономическую проблему и человеческую солидарность — в них и заключается источник правдивой и рассудительной нравственности, перед которой только и преклоняем наши колена» (там же, 453).

Армянские либералы, следовавшие за Кантом и другими философами-идеалистами, твердили о самоусовершенствовании человека, о том, что благодаря своему разуму он может подняться выше своих эгоистических интересов и стать на точку зрения высоких идеалов гуманности и просвещения. Они верили, что даже закоренелые крепостники при условии доброй воли могут стать гуманистами. В своих этических построениях они рассматривали человека абстрактно, вне условий его жизни. Налбандян отвергает подобные теории нравственности. Уже в работах 50-х годов он выдвигает положение о том, что люди от природы не являются ни добрыми, ни злыми, что их нравственные качества формируются под влиянием социальной среды. В 60-е годы эта идея получает у него дальнейшее развитие.

«Там, где человек воюет с нуждой, не знает, что он будет есть завтра, чем прокормит свою семью,— может ли там быть стремление к возвышенному и нравственному совершенствованию?» —

спрашивает Налбандян (там же, 422). Общество, на одном полюсе которого нищета, а на другом — роскошь, неизбежно порождает аморализм, разврат, преступления, уничтожение целых народов во имя наживы. Идеологи этого общества, пишет Налбандян, сотрясают воздух гуманистическими лозунгами: «Свобода, равенство, братство!» Но все это для подавляющего большинства народа существует лишь в воображении. Если взять общество подневольного труда каково оно есть, а не приукрашивать его, то надо согласиться, что в нем нет места ни равенству, ни справедливости, ни гуманизму (см. там же, 404). Социальный строй, основанный на частной собственности, справедливость, гуманизм в целом исключают друг друга. Истинный гуманизм Налбандян связывает с победой новых экономических и политических условий жизни. Высшим проявлением гуманизма он считает уничтожение эксплуатации человека человеком, одной нации другой, превращение труда в насущную потребность человека. Осуществление равенства в отношении владения средствами производства изменит характер труда и приведет к подлинной свободе, без которой не может быть нравственности. Возражая против мнения, будто общество не может существовать без «взаимных услуг» (т. е. без эксплуатации чужого труда), он пишет: «...я думаю, что может, да еще с успехом, особенно если труд будет носить не подневольный, а добровольный характер, если труд — потребность, а не обязанность, если люди без исключения будут иметь равные права, и ни один из них не будет иметь преимущества перед другими» (там же, 403).

Налбандян не отрицает влияния политики, права, религии на нравственность. Но определяющим в развитии нравственности он считает социально-

экономические отношения. В установлении общинной собственности он видит ключ к обновлению социальной психологии и нравственности людей. Нравственность, утверждает он, не прививается извне, а растет из собственного корня, уходящего в социально-экономические отношения: «Горе тому дереву, тому растению, корни которого не способны воспринимать и вырабатывать из собственной почвы соки, жизненную силу и мощь, поддерживающие его свежесть. Горе дереву и растению, возлагающим свои надежды лишь на ночную и утреннюю росу... Так и свобода, данная человеку сверху: она не больше этой росы, если человек, во-первых, внутренне не свободен сам и, во-вторых, если он так или иначе вынужден совершать насилие над своими товарищами. И пока экономический вопрос — этот гордиев узел — не разрешен, общество не может быть свободным ни в социальных, ни в семейных отношениях» (там же, 407). Только решение социально-экономической проблемы, устранение частной собственности, может восстановить нарушенное единство между чувствами и разумом человека, личностью и обществом, вызвать моральное возрождение общества. В обществе, которое решит «экономический вопрос», люди будут поступать по доброй воле, согласно своей совести и своим убеждениям. Жизнь в таком обществе, конечно, не будет жизнью без моральных проблем, волнений и страданий. Но оно, безусловно, будет свободно от глубоких конфликтов между личностью и обществом, между нациями и народами, характерных для прошлого. Человек освободится от внутренней раздвоенности, и тогда торжествует подлинный гуманизм.

Огромное преимущество общинного начала перед частнособственническим, утверждает Налбан-

дзян, в том, что оно позволяет с математической точностью рассчитать и организовать материальное производство так, чтобы оно развивалось планомерно, без потрясений, давая народу ясную перспективу на будущее. Экономика, основу которой составляет частная собственность, развивается стихийно. Можно с математической точностью доказать, что в этих условиях невозможно обеспечить всех людей материальными средствами в достатке, без которого человек не может быть подлинно свободным в нравственном отношении. Налбандян показывает иллюзорность надежды на всеобщее обогащение, поддерживаемой в трудящихся защитниками существующего социального строя. При общинном строе счастье отдельного человека будет иметь более прочный фундамент, оно уже не будет зависеть от случайностей, которые при капитализме подстерегают его на каждом шагу. Армянский революционер не живописует новый строй. Он лишь указывает его основную тенденцию и гуманистическую сущность.

В связи с идеей планомерной жизни общества при общинном строе Налбандян формирует проблему моральной и эстетической свободы. Если общественная жизнь подчиняется строгим законам причинности и необходимости и, следовательно, может развиваться на основе точных математических расчетов, учитывающих однозначные причинно-следственные связи, то остается ли в ней место для свободы личности поступать по совести и убеждению, творить прекрасное на основе свободной игры своих поэтических эмоций и воображения, или человек лишается своего внутреннего мира, превращается в механическое орудие, во всех случаях действующее однообразно, не отклоняясь ни на йоту от линии, predetermined причинно-

стью, средой? В эпоху, когда жил Налбандян, такие фаталистические, механистические представления о человеке были возрождены под влиянием позитивистского утилитаризма. Налбандян диалектически решает проблему моральной и эстетической свободы и социальной необходимости. Опровергая мнение о том, что если жизнь человека сделать объектом математических расчетов, человек превратится в машину, он утверждает: «...точный математический расчет, ведя человеческое общество к гармонии, может избавить человека от превращения его в машину. Человек подлинно является машиной лишь в том случае, когда нет расчета, то есть нет сознания, нет надежды» (там же, 452). Все нравственные теории Налбандян делит на два основных типа. Одни в основу морали кладут убеждение и свободу совести, другие — страх, приказ, принуждение. Последние источник морали помещают не в реальных условиях жизни человека, не в самом человеке, способном чувствовать, мыслить, творить, свободно принимать решение, а в надчеловеческой силе, которой он должен слепо подчиняться. «Мы указываем на действительность,— пишет Налбандян,— а тот, кто говорит именем авторитета, указывает на приказ. Указывая на действительность, мы вынуждены апеллировать к убеждению, он же, указывая на приказ, должен требовать покорности... Отрекись, говорит он, от своих суждений, разума, от твоего рассудка и покорись мне. Ты машина, я сила, движущая тобой. В нашем же лексиконе нет слова «покорность», так как нет свободы там, где существует отношение господства и подчинения» (там же, 453). В этих словах Налбандяна ярко раскрыта противоположность его этической концепции религиозной этике. Армянский мыслитель убежден, что

не может быть нравственным человек, который не совершает какой-либо поступок лишь из страха перед внешней силой, будь то религия или право. «Человек не крадет,— пишет он.— Но если он не крадет только потому, что закон запрещает красть,— он вор и разбойник. Если человек не убивает лишь по той причине, что это запрещено, если он не совершает преступлений, как раб, покоряясь какому-то верховному авторитету,— он убийца и безнравственный человек... Здесь нет нравственности, это — официальная нравственность. Если так подходить к вопросу о нравственности, то и тигр, запертый в клетку, нравственен, ибо он не в состоянии растерзать человека» (там же, 453—454).

Налбандян выступает против смешения правого и нравственного регулирования отношений между людьми. Для него ясно, что право и нравственность имеют разное основание. В то время как право основано на принуждении, мораль зиждется на доброй воле человека, на понимании им своего долга перед другими людьми. То, что одобряется с позиции права, говорит Налбандян, может осуждаться с моральной точки зрения. Так, с позиции права трудно возразить против пожертвований и милостыни. Однако с позиции нравственности они антигуманны. Налбандян гневно осуждает сильных мира сего, своими вспомоществованиями якобы спасающих жизнь бедных: «Прежде чем спасти его жизнь, ты попрал его право и человеческое достоинство. Ты перестал быть человеком, ибо сделал в виде жертвы то, что являлось твоим прямым человеческим долгом, оскорбил самые святыя и сокровенные чувства твоего товарища, ибо объявил свою особу властелином над его жизнью» (там же, 454—455). Подлинно моральное общест-

во — общество человеческой солидарности, оно не знает жертвоприношений, здесь каждый индивид руководствуется долгом. В таком обществе вспомоществование, пожертвования уступают место взаимопомощи.

Налбандян подвергает критике моральные принципы иудаизма и христианства. Критикуя право мести в иудаизме, он говорит, что принцип мести не служит общественному прогрессу, а лишь разжигает отжившие, дикие предрассудки и ввергает общество в состояние животной свирепости. Надо отметить, что эта критика иудаизма в Армении XIX в. имела важное значение, так как месть была широко распространена среди кавказских народов. О христианстве Налбандян писал, что, призывая к всепрощению и уступчивости, оно «взамен улучшения общественной жизни возвышает несправедливость и склоняет чашу весов к неравенству, следовательно, христианская религия — враг равенства» (3, 3, 295). Ни абстрактная проповедь всеобщей любви, в том числе и христианский принцип всепрощения, ни принцип мести иудаизма, ни государственно-правовое наказание, по убеждению Налбандяна, не могут признаваться основами здоровой нравственности. Истинная нравственность, по его мнению, возможна лишь в таком обществе, которое в силу своего социально-политического устройства не порождает в людях не только антиобщественных и античеловеческих поступков, но даже помыслов о таких поступках.

Этика Налбандяна предъявляет к человеку высокие моральные требования. Долг, добродетель, пишет он, — это определенные лишения для человека, творящего добро. Однако человек, идущий на такие лишения, приобретает непреходящую ценность.

Возможно, пишет Налбандян, кто-либо подумает, что «приемлемо лишь такое самопожертвование, которое сейчас же вознаграждается. Он не желает даже понять, что добродетель — нечто абстрактное и не имеет материального облика. Ему чужды понятие и учение о том, что всякое самопожертвование, вознаграждаемое сознанием чистой совести, — лучший источник утешения» (там же, 205). Высшая добродетель, по убеждению Налбандяна, заключается в том, чтобы посвятить себя освобождению трудящихся от гнета, от всех форм эксплуатации, бороться за свержение несправедливого социального строя. «Человек, любящий свой народ, посвятивший свою жизнь защите нравственных устоев, обязан служить не идолам нации, а пользе простого народа», — пишет он (там же, 333). Этика «новых людей» (по терминологии Налбандяна, «молодых») требовала самоотверженного, бесстрашного служения благородной цели — освобождению трудящегося народа. В условиях, сложившихся в 60-е годы, быть нравственным человеком, говорит Налбандян, значит быть революционером — бойцом, готовым с оружием в руках обрушить «огонь и кровь на голову врага».

Смерть все равно нам суждена,
Изменим ли природу?..
Блажен, кто пал за свой народ,
За родины свободу (5, 239).

2. ЭСТЕТИКА

Произведения Налбандяна сыграли огромную роль в развитии эстетической мысли в Армении. Они знаменовали победу реализма в армянской прогрессивной культуре.

Основы своей эстетики Налбандян наиболее полно изложил во введении к работе «Грамматика

нового армянского языка» (1863). Следуя материалистической теории отражения, он исходит из того, что эстетические вкусы, понятия, представления определенным образом отражают объективную действительность. Литература и искусство, согласно Налбандяну, удовлетворяют эстетические потребности общества, борющихся в нем сил. Эстетические потребности следует отличать от утилитарных потребностей. «...Глядя на красивую картину или статую, мы испытываем духовное наслаждение, утоляем голодную жажду прекрасного, но не голод материальных потребностей,— пишет он.— Если мы будем голодны, то нас не спасет ни Мадонна Рафаэля, ни Афродита» (там же, 560). Как ни великолепны скульптуры Микеланджело, Бенвенуто Челлини, продолжает Налбандян, на них не купишь ни муки, ни мяса для пропитания детей. Некоторые исследователи, основываясь на этом и других подобных высказываниях армянского мыслителя, делают заключение, что он снижал значение искусства, впадал в утилитаризм. Однако в действительности Налбандян лишь подчеркивает здесь различие эстетических и утилитарных потребностей, отнюдь не пытаясь рассматривать искусство только с точки зрения «полезности». Как материалист, он утверждает первичность материальных потребностей общества по отношению к эстетическим, но не принижает роль искусства. «...Материальные потребности первичны,— пишет он,— ибо нет жизни, если не удовлетворены эти потребности... когда же человек обеспечил себя материально, тогда в нем просыпаются духовные запросы, многие из которых неизвестны еще миллионам. Но эти миллионы ведь тоже хотят жить, как живут многие художники, проживающие по 20—30 лет в Риме, влюбленные

в античное искусство» (там же, 560). Можно ли исходя из этого высказывания Налбандяна утверждать, что он недооценивает роль искусства в общественной жизни? Конечно, нет. Налбандян говорит лишь о вторичности эстетических потребностей. Он ставит задачей не приспособление искусства к обыденному в жизни народа, а возвышение народа до такого уровня, чтобы он по своему художественному вкусу приблизился к лучшим художникам своего времени.

Определив специфическую функцию искусства как утоление «жажды прекрасного», удовлетворение потребности «духовного наслаждения», Налбандян должен был ответить на вопрос о том, что такое прекрасное, указать его критерии. В эстетической теории Налбандяна эти вопросы занимают важное место. Исследуя их, он развивает основные положения эстетики В. Г. Белинского и Н. Г. Чернышевского. Как известно, Белинскому принадлежит положение о том, что «природа — вечный образец искусства...» (7, 396). Развивая эту мысль Белинского, Чернышевский в своей диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» сформулировал идею «Прекрасное есть жизнь». Вслед за Белинским и Чернышевским Налбандян приходит к выводу, что «мерилом прекрасного является близость к природе, уподобление ей» (5, 558). Прекрасно то, что адекватно природе, что правдиво отражает жизнь. Мысль, художественное слово формируются в жизни, являются ее отражением, следовательно, нельзя вопрос о прекрасном решать безотносительно к жизни, безотносительно к ее запросам и потребностям.

Представления о прекрасном не являются чем-то неизменным, раз навсегда данным. Они изменяют-

ся от эпохи к эпохе, от народа к народу и всегда связаны с историческими условиями, с потребностями и интересами различных социальных групп, с общественными течениями. Эстетические понятия и чувства, согласно Налбандяну, имеют не биологическое, а социальное происхождение, развиваются вместе с развитием общества. Такое понимание искусства он противопоставляет реакционно-идеалистическим взглядам, в частности мнению о том, что народ якобы всегда чужд и враждебен искусству. Не народ чужд искусству, говорит Налбандян, — его отчуждают от искусства определенные социальные условия. В эксплуататорском обществе лишь незначительная часть людей имеет возможность приобщиться к искусству, большинство же совершенно лишено этой возможности.

Признавая непреходящую ценность величайших произведений искусства, Налбандян выступал против противопоставления искусства прошлого искусству современности. Такое противопоставление может помешать решению насущных задач современного искусства, оно антинаучно, основано на игнорировании исторического характера эстетических ценностей. Прекрасный пример тому, что с изменением социальных потребностей изменяются и требования, предъявляемые к искусству, по мнению Налбандяна, дает архитектура. Если возводящий дом хочет, чтобы здание служило его насущным потребностям, он должен строить его по законам новой, современной архитектуры. Если же он пожелает выстроить дом без окон, с отверстиями на крыше вместо окна, с земляным полом, как строили в старину его предки, то дом останется пустым. Точно так же «в свете современной жизни и ее потребностей более красивы, великолепны и более удобны для жилья дома в Неаполе и Пор-

тичии, нежели тот дом, в котором в 79 году от р. х. обедал в последний раз Плиний Старший» (там же, 557—558). Налбандян решительно выступал против тех, кто отрицал право на существование для живого народного армянского языка, и ратовал за развитие древнего армянского языка на том основании, что он более красив. Вопрос заключается в том, пишет Налбандян, «является ли красота древнего языка (если и допустить ее) настолько значительной, важной, чтобы, став ее рабом ...оставить неразработанным новый язык, который, как бы некрасив ни был по сравнению с древним языком (допустим и это), несмотря ни на что, сегодня удовлетворяет все наши нужды, а древний язык для современности подобен одежде парижского законодателя мод в арктическом поясе...» (там же, 561). На этот вопрос, говорит он, можно ответить только отрицательно.

Налбандян отвергает теории, объясняющие различие в эстетических вкусах народов расовыми или религиозными различиями. Эстетические понятия, чувства и вкусы, пишет он, обусловлены историческими условиями жизни людей. «Тот, кто отличает нации по их религиям, не сумеет ответить на вопрос или объяснить естественную и психологическую причину того, что тюрк (азербайджанец) получает наслаждение от жалобных и унылых песен армянина, так же как и армянин — от песен тюрка, но оба они безразличны к симфонии Бетховена, для них обоих «Дон Жуан» Моцарта является «гласом вопиющего в пустыне» (там же, 547). Эстетический слух, как и эстетическое видение, представляет собой социально-историческое явление, утверждает Налбандян.

Наибольшую опасность для эстетики армянский мыслитель видел в субъективном идеализме и по-

зитивизме. Он выступал против релятивистских установок позитивистски мыслящих философов и литературных критиков. Напомним, что даже среди революционных демократов, придерживавшихся материалистических взглядов, иногда высказывались релятивистские положения в области эстетики. Так, Д. И. Писарев, вслед за Белинским и Чернышевским подвергая резкой критике теорию чистого искусства, чистой, абсолютной красоты как ложную в самой своей основе и по существу реакционную, нередко впадал в односторонность и субъективизм. Отрицая возможность чистого искусства, он отрицал объективное в искусстве. Справедливо опровергая метафизические попытки отыскать «основные начала бытия», «конечную цель природы и человека» и т. п., он в то же время приходит к крайнему релятивизму. «Критика,— пишет он,— заговорила об абсолютных законах творчества и не сообразила того, что... вообще понятие красоты лежит в личности ценителя, а не в самом предмете. Что на мои глаза прекрасно, то вам может не нравиться; что приходилось по вкусу нашим отцам, то может наводить на нас сон и дремоту» (17, 70). Общий вывод Писарева таков: «...личное впечатление, и только личное впечатление, может быть мерилom красоты» (там же, 71).

Налбандян отвергает подобные взгляды на искусство. Хотя представления о прекрасном и относительны, говорит он, эстетические ценности не меняются так, как меняется мода на одежду: «Несомненно, прекрасное, о котором мы говорили, т. е. относительно прекрасное, взятое вместо абсолютно прекрасного (курсив мой.— А. Х.), отличается и от того прекрасного, которое не имеет ничего общего с природой, но зависит только от вкуса, привычек и понимания и, следовательно,

ежедневно подвергается изменениям. То, что казалось прекрасным в прошлом году, кажется уродливым в нынешнем году, а то, что прекрасно сегодня, будет уродливым в будущем году» (5, 559). Налбандян критикует как абсолютизирование эстетических ценностей, так и сведение их к чисто субъективному. Прекрасное не есть нечто существующее само по себе, независимо от оценки субъекта, но оно и не есть нечто чисто субъективное, личностное. Эстетические ценности относительны, но они отражают не только личность оценивающего, но и эстетические потребности, вкусы и идеалы определенной социальной группы, общественную жизнь в целом. Изменение эстетических оценок — один из показателей изменения социальной жизни, возникновения новых потребностей общества. Идеализм, утверждает Налбандян, не видит социальной обусловленности представлений о прекрасном и тем самым мистифицирует искусство.

Отражая природу и социальную жизнь, произведения искусства в то же время не являются простой копией, пишет он. Они представляют собой результат художественного обобщения, выражают талант художника, его любовь, ненависть, гнев, возмущение, отражают его мечты. В статье «Константинопольский армянский национальный театр» — этой маленькой энциклопедии революционно-демократической театральной эстетики, — в работе «Критика «Сос и Вардитер»», в рецензии на роман Х. Абовяна «Раны Армении» ярко изложены взгляды Налбандяна на социальное назначение искусства. Искусство есть не простое повторение, а творческое воспроизведение действительности, воссоздание ее по законам красоты. Действие художника по отношению к объективному миру подобно действию вогнутого стекла, концентрирую-

щего в себе лучи солнца. Но волшебная сила художника простирается дальше. Художник изображает жизнь целостно — он отражает не только свет, но и тень, не только необходимое, но и случайное в ней. Он вносит в объективно-историческое, составляющее основу его образов, субъективное — страсть и волю, волшебную силу таланта, свое мастерство, свою оценку. Отражая жизнь в конкретных, живых, наделенных всеми оттенками человеческих переживаний образах, искусство показывает величие добродетели, низость порока, поощряет первую и предостерегает от второго и тем самым людей ставит в такую ситуацию, когда им остается только принять одно и отвергнуть другое.

Искусство, литература, говорит Налбандян, не просто берут прекрасное из жизни, но творят его и вносят в жизнь. Литература учит народ красоте речи, шлифует его язык, незаметно внедряет возвышенный стиль, изысканные обороты и тем самым обогащает эмоциональную жизнь людей.

Искусство дает то, чего не может дать наука о человеке и человеческом обществе. Оно, по словам Налбандяна, воплощает, делает зримыми тончайшие явления духовной жизни народа, человека. В творческом, эмоциональном воспроизведении жизни величайшая сила искусства. Искусство не есть просто игра красок и звуков, оно предполагает суровое обнажение жизни, ее оценку, приговор над действительностью. Характеризуя значение романа Х. Абовяна «Раны Армении», Налбандян отличает прежде всего его реалистические черты — всеохватывающее изображение народной жизни, правдивость и идейность. Подлинная литература, по его мнению, должна отвечать всем этим требованиям. Он призывает писателей освещать жизнь

простого народа, составляющего основу общества. Душа литературного дела в том, указывает он, чтобы проникнуться живыми, действенными вопросами своего времени (см. там же, 146). Налбандян считает закономерной острую идеологическую борьбу в области искусства. Не случайно, пишет он, «литература, которая, оставаясь верной жизни народа, развивается ныне несколькими правдолюбивыми и дальнозоркими людьми, подвергается сейчас гонениям...» (там же, 284).

Армянский мыслитель требовал от писателей изображения жизни в ее многогранности, противоречивости, в борьбе прогрессивных сил против старого, отживающего. Подлинный художник, указывал он, должен вскрывать все стороны жизни. Налбандян считал ложным такое изображение жизни, которое за положительным не видит отрицательного, за второстепенным — главного. Искусство должно быть проникнуто духом революционной критики, демократическим патриотизмом, непримиримостью к национальным и чужеземным поработителям.

Творчество Налбандяна сыграло огромную роль в развитии и укреплении демократической линии в армянской литературе второй половины XIX в. На его идеях воспитывалась плеяда армянских писателей и поэтов: П. Прошян, Г. Агаян, Рафи, Г. Сундукян, Ал. Цатурян, А. Паронян, Ов. Туманян и др. Налбандян стал вождем армянской демократической литературы.



Налбандян прожил неполных 37 лет. Он только вступил в пору расцвета творческих сил, когда царизм безжалостно оборвал его жизнь. Но своим творчеством он оказал огромное влияние на все последующее развитие армянской общественной мысли. В Армении, в армянских кругах России и за их пределами на идейном наследии Налбандяна воспитывались представители революционного народничества и марксистской мысли. Под воздействием его идей формировалось мировоззрение С. Шаумяна, С. Спандаряна, А. Мясникяна и других выдающихся деятелей Великого Октября. В критические моменты истории Армении творчество Налбандяна вдохновляло борцов за свободу родины. Высокое патриотическое звучание приобрело его наследие в период первой мировой войны и в годы Великой Отечественной войны.

В 1915—1918 годах, когда армянский народ из-за предательства армянских дашнаков, грузинских меньшевиков и азербайджанских мусаватистов с благословения кайзеровской Германии, а затем Англии был отдан на поголовное уничтожение турецким янычарам и башибузукам, на его защиту стали Советская Россия, Бакинская коммуна, армянские коммунисты и все истинные патриоты Армении во главе с выдающимися полководцами — легендарным Андраником, М. Силиковым и др. В эти грозные, трагические для армянского народа годы, как вспоминает участник боев против турецких захватчиков, тогда младший офицер, впоследствии прославленный маршал Советского Союза И. Х. Баграмян, гражданская, революционная по-

эзия Налбандяна звала на ратный подвиг бойцов армянских добровольческих войск, звучала как призыв на бой за свободу родины. «Помню,— пишет Баграмян об этих днях,— как-то мне в руки попал альбом, на обложке которого по-русски и по-армянски было написано: «Армянские добровольцы» и нарисован ополченец с перевязанной головой и с ребенком на руках; другой рукой он прикрывал армянскую женщину и ее детей. Рядом были изображены армянские добровольцы на боевых позициях, а на общем фоне начертаны строки из известного стихотворения великого поэта-демократа Микаэла Налбандяна, в которых говорилось, что человек умирает лишь раз, но счастлив тот, кто отдает свою жизнь за свободу своего народа. Этот девиз отвечал духу переживаемого армянским народом времени» (6, 20—21).

В годы Великой Отечественной войны свободолюбивая поэзия Налбандяна вдохновляла воинов армянских частей и подразделений, партизанских отрядов. М. Шолохов в статье «Наш Налбандян» рассказал о том, как подпольщики Ростова-на-Дону спрятали надмогильный памятник Налбандяну и сохранили его для будущих поколений патриотов, защитников великого дела свободы первой страны социализма. Свою статью Шолохов заканчивает словами: «Русский народ глубоко чтит память Микаэла Налбандяна — выдающегося просветителя армянского народа, пламенного борца за счастье трудового народа, революционного демократа, единомышленника Белинского и Чернышевского, Герцена и Огарева. Армянин по национальности, он был моим земляком... и я склоняю голову над прахом великого сына армянского народа...» (25, 237). Творческое наследие Налбандяна не утратило своего значения и сегодня.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абовян Х. 5, 10, 42, 72,
73 98, 99, 135, 136
Агаян Г. 137
Айвазовский Г. 16, 19, 31,
54
Аламдарян А. 5, 23
Андраник 138
Аристотель 65
Аштаракский (Аштараке-
ци) Н. 9—11
- Баграмян И. Х. 139
Баграмян М. 4
Бакунин М. А. 20, 21
Белинский В. Г. 9, 24, 61,
73, 75, 107, 110, 131,
134, 140
Берцелиус Й. Я. 85
Бокль Г. Т. 8
Борзенко А. 69
Бруно Дж. 66
Бэкон Ф. 103
Бюффон Ж. 67
- Вольтер Ф. М. 8
Воскан (Восканян) С. 14,
20
- Галилей Г. 66, 101
Гарибальди Дж. 18—22,
42, 47
Гегель Г. В. Ф. 37, 38,
73—75, 79, 81, 95, 102,
103, 105, 107
Герцен А. И. 4, 9, 12, 17,
19, 20, 24, 34, 35, 42, 43,
52, 69, 107, 110, 111,
120, 140
- Гизо Ф. 8
Гоголь Н. В. 7, 12
Горянинов П. Ф. 69
Гош М. 72
Грибоедов А. С. 5
Гумбольдт А. 104
- Дарвин Ч. 91
Декарт Р. 71, 103
Джалалян С. 31
Добролюбов Н. А. 24
- Егише 7, 72
- Иоаннисян А. Г. 8
- Кант И. 67, 68, 73, 81,
121, 122
Конт О. 75, 79
Коперник Н. 66, 101
- Ламарк Ж. 91
Лаплас П. С. 67, 68
Лейбниц Г. В. 71
Ленин В. И. 29, 60, 61
Лермонтов М. Ю. 7, 12
Либих Ю. 85, 103
Локк Дж. 71, 72, 82
Ломоносов М. В. 72
- Мадзини Дж. 19, 21, 22,
42, 47
Максимович М. А. 69
Мандинян С. 31

- Маркс К. 61, 65, 74, 78,
 80, 88
 Мольер Ж. Б. 7
 Монтескьё Ш. 117
 Мсерян М. 31
 Назарянц С. 5, 13, 14, 18,
 72
 Ньютон И. 72
 Огарев Н. П. 4, 19—21,
 24, 35, 52, 140
 Ори И. 4
 Оуэн Р. 100
 Паронян А. 137
 Патканян Г. 7, 63
 Патканян Р. 7, 12, 23
 Парпеци К. (Лазарь Парб-
 ский) 72
 Писарев Д. И. 134
 Плеханов Г. В. 72
 Прошян П. 137
 Пушкин А. С. 5, 12
 Рафи 137
 Ренан Ж. 8
 Рулье К. 12, 69—70, 91
 Руссо Ж. Ж. 7, 72, 81, 83,
 100
 Сен-Симон К. А. де 81
 Сент-Илер Ж. 67, 91
 Сервилян С. (Виченян Се-
 робе) 31
 Серно-Соловьевич Н. А. 4,
 22, 24
 Слепцов А. А. 21
 Спандарян С. 138
 Сундукян Г. 137
 Тагнадян М. 5, 73
 Туманян О. 137
 Тургенев И. С. 7
 Фейербах Л. 74, 79, 82,
 103, 107, 110, 111, 121—
 122
 Фихте И. Г. 73
 Фурье Ф. М. Ш. 100
 Хоренаци М. (Моисей Хо-
 ренский) 7, 72
 Цатурян А. 137
 Чамурчян (Тероянц) О.
 31
 Чамчян М. 38
 Чернышевский Н. Г. 12,
 24, 34, 35, 42, 43, 47, 61,
 73, 75, 82, 85, 94, 107,
 131, 134, 140
 Шаумян С. 24, 62, 138
 Шиллер Ф. 7—8
 Шекспир У. 7
 Шеллинг Ф. В. 73
 Шлейден М. Я. 67
 Шолохов М. А. 139
 Эмин И. 4
 Энгельс Ф. 60, 61, 74, 88,
 103

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.

* * *

3. Налбандян М. Л. Поли. собр. соч. в 4-х томах. Ереван, (на арм. яз.).
4. Налбандян М. Л. Избр. произв. Ереван, 1953 (на арм. яз.).
5. Налбандян М. Л. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1954.

* * *

6. Баграмян И. Х. Мои воспоминания. Ереван, 1979.
7. Белинский В. Г. Избр. филос. соч. М., 1941.
8. Борзенко А. Исторический очерк направлений, существовавших в зоологических науках в XIX столетии. СПб., 1881.
9. Герцен А. И. Избр. филос. произв. в 2-х томах. М., 1946.
10. Иоаннисян А. Г. Налбандян и его время, в 2-х томах. Ереван, 1955 (на арм. яз.).
11. Карапетян А. Критика Налбандяном философии Гегеля. — «Советакан Граканутюн», 1956, № 9.
12. Коштоянц Х. С. Очерки по истории физиологии в России. М.—Л., 1946.
13. Лемке М. Очерки освободительного движения «шестидесятых годов». Изд. 2-е. СПб., 1908.
14. Лемке М. Политические процессы в России 1860-х гг. (по архивным документам). М.—Пг., 1923.
15. Монтэнь М. Опыты, кн. I. М., 1979.

16. Отечественные записки, 1850, т. 71, отд. VIII.
17. Писарев Д. И. Избранное. М., 1949.
18. Плеханов Г. В. Соч., т. V, VIII. М—Пг., 1923.
19. Рудь К. Ф. Избр. биол. произв. М., 1954.
20. Фейербах Л. Избр. филос. произв., т. 2. М., 1955.
21. Хачатурян А. Б. История прогрессивной армянской философской и общественно-политической мысли конца XVIII — середины XIX века. М., 1973.
22. Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. в 10-ти томах. СПб., 1905—1906.
23. Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. М., 1938.
24. Шаумян С. Г. Избр. произв. в 2-х томах. М., 1957.
25. Шолохов М. А. Собр. соч. в 8-ми томах, т. 8, М., 1980.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава I. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ	6
Глава II. СОЦИАЛЬНО - ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА	25
Глава III. НАЛБАНДЯН-ФИЛОСОФ	63
1. Эволюция философских взглядов	—
2. Материалистические воззрения	74
3. Отношение к религии и церкви	107
Глава IV. ЭТИЧЕСКИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ	120
1. Этика	—
2. Эстетика	129
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	138
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	142
ЛИТЕРАТУРА	140

ИБ № 1546

Ашот Богданович Хачатурян
М. Л. НАЛБАНДЯН

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова
Редактор В. П. Гайдамака
Младший редактор К. К. Цатурова
Оформление художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Л. П. Гришина
Корректор Б. Г. Прилипко

Сдано в набор 17.09.82. Подписано в печать 31.12.82. Формат 70×90/32. Бум. на текст для гл. печати. Гарнитура академическая. Печать высокая. Усл. печатных листов 5,26. Учетно-издательских листов 5,73. 5,4 усл. кр.-отт. Тираж 60 000 экз. Заказ № 1453. Цена 20 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.
Типография издательства «Калининградская правда», 236000, г. Калининград, ул. Карла Маркса, 18.