

Российская Академия Наук
Институт философии

В.Ф.Пустарнаков

**Философия Просвещения
в России и во Франции:
опыт сравнительного анализа**

Москва
2002

УДК 141
ББК 87.3
П-89

В авторской редакции

Текст к печати подготовила
кандидат филос. наук *И.Ф.Худушина*

Рецензенты:

доктор филос. наук *А.И. Володин*
доктор филос. наук *Т.Б. Длугач*

П-89 **Пустарнаков В.Ф.** Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. — М., 2002. — 341 с.

Итоговая работа В.Ф.Пустарнакова (1934–2002) посвящена проблеме Просвещения как своеобразного типа антифеодальной философско-общественной мысли предбуржуазной эпохи.

Автор, раскрывая особенности Просвещения в России, вместе с тем на большом фактическом материале демонстрирует, что это идейное течение отечественной мысли и генетически, и концептуально было родственным с западноевропейским, прежде всего с французским Просвещением, которое оценивается в книге как своего рода классика. Исходя из этого, В.Ф.Пустарнаков конструирует модель «русского» Просвещения, предлагая свое собственное, личное его понимание.

ISBN 5-201-02070-4

© ИФРАН, 2002

© В.Ф.Пустарнаков, 2002

К 1980 году Владимир Федорович Пустарнаков — закончил работу над фундаментальным трудом «Философия русского Просвещения (проблемы истории, теории» методологии исследования)» в 65 а.л. Со свойственной ему основательностью предысторию вопроса Владимир Федорович начинал с глав, посвященных философии античности, европейского Средневековья, захватывал ренессансный гуманизм, научные и философские доктрины, а также учения буржуазных экономистов и политиков XV—XVI вв., Реформацию, классическую натурфилософию и метафизику. Предметом изучения были философия общего, философия человека, антропоцентризм. Особенно обстоятельно было рассмотрено Французское классическое Просвещение как своего рода образец и точка отсчета, а также философия Просвещения в Англии и Германии конца XVIII — первой пол. XIX вв. с учетом различных условий социально-экономического, политического, национального, идейно-философского развития.

Вторая часть труда была посвящена социально-экономическим, политическим, культурным и идейно-философским предпосылкам русского Просвещения и его классическим представителям — В.Г.Белинскому и Н.Г.Чернышевскому. Именно с 40—60 годами XIX в. и с идеями так называемых революционных демократов связывал В.Ф.Пустарнаков характерное в русском Просвещении. Энциклопедический масштаб исследования давал полное и объемное изображение философии Просвещения как общекультурного феномена, при этом русское Просвещение предстало как самостоятельное, оригинальное направление мысли, принципиально отличное от других антифеодальных направлений XIX в.

Это был иной, нетрадиционный подход к проблеме собственно Просвещения в России, Очевидно, по этой причине монографии не суждено было увидеть свет в свое время, так как тогда ее судьбу решали именно сторонники традиционного широкого, осложненного господствовавшими идеологическими стереотипами, толкования. О существовании разногласий с известной долей иронии сам Владимир Федорович рассказывал во вступительной главе к данной книге, да и неоднократно возвращался к этой, всегда больной для него теме в иных случаях.

Фундаментальный труд В.Ф.Пустарнакова «Философия русского Просвещения» до сих пор не опубликован. Не надеюсь когда-либо увидеть его изданным полностью, Владимир Федорович изыал одну четвертую, дополнил и переработал, чтобы на классическом материале фран-

цузского Просвещения публично обосновать свое понимание проблемы Просвещения в России. Он видел, что спустя двадцать лет, он почти также одинок в этом строго-научном толковании феномена русского Просвещения, но, понимая также, что в сфере идей и учений слишком трудно (а в России практически и невозможно) обрисовать четкие границы явления, он тем не менее стремился найти тот момент развития мысли или идейного течения, когда можно определенно сказать: вот это эталон, вот это классика. И упорства в этом поиске ему было не занимать.

Таким образом, настоящая книга — это и страница в далеко не простом бытовании отечественной историко-философской руссистики, и воплощение за долгие годы сложившихся научных убеждений автора, и, в то же время, приглашение к свободному от идеологических пристрастий, объективному обсуждению проблемы Просвещения в России.

И еще, как ни печально об этом говорить, последняя плановая монография Владимира Федоровича, последняя дань Институту философии РАН, с которым была связана вся его жизнь. Его уход — невосполнимая потеря для историко-философского цеха. Это был большой профессионал в своем деле, неутомимый трезенник, всегда увлеченный научным поиском.

В последнее время не жалея себя, он (как впрочем и всегда) очень много и напряженно работал: статьи, три монографии и планы, планы, планы... Белая волчица подкараулила его в тот краткий момент, когда можно было облегченно вздохнуть: получен издательский грант РГНФ на «Университетскую философию в России» (53 а.л.) и отдана рукопись этой книги Тамаре Борисовне Длугач на рецензию. Только вздохнуть и вновь за работу... Владимир Федорович был азартен в работе.

В.Ф.Пустарнаков скоропостижно скончался 6 февраля 2001 года. Этой книгой коллеги, друзья и товарищи Владимира Федоровича, скорбя и сожалея о его безвременной кончине, прощаются с ним.

Ирина Худушина

«ПРИМИТЕ СЛОВА ГЛУБОКОГО СОЧУВСТВИЯ»...

Внезапная смерть Володи для меня — это большая личная потеря. Я его встретил в начале 60-х годов и уже тогда при всей его осторожности и разницах во взглядах, находил с ним общий язык. С течением времени моя симпатия и уважение к нему возрастали. То, что я знаю о его трудах, свидетельствует о том; что в его отношении к научной работе был элемент призвания и героизма.

О себе он говорил мало. Наверно, следовало бы упомянуть факт, что он написал (вместе с Е. Осиповой) очень пространную и положительную статью о моей книге о славянофильстве (Вопросы философии, № 7, 1968), хотя другие советские ученые прямо говорили мне, что эта книга настолько отличается от того, что считалось «идеологически правильным», что писать о ней объективно, без острой критики, совершенно невозможно. Да, это стоит подчеркнуть.

Потрясающе то, что как раз в день своей смерти он отдал на рецензию рукопись большой книги! — как будто энергия, нужная для исполнения этой задачи, поддерживала Его при жизни, а потом внезапно ушла.

Я считал Володю не только хорошим коллегой, с которым я всегда мог говорить честно, искренне и с пользой для себя, но и личным другом, в славянском понимании слова «друг». Его смерть — это для меня большая потеря. Хотя я приезжал в Россию не так часто, как хотел и как следовало бы, но сама мысль о том, что в Москве живет человек, с которым у меня был общий язык и при Брежнев, и при Горбачеве, и при Путине, была для меня чем-то очень нужным.

Анджей Валицки

**О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ,
ВЛАДИМИРЕ ФЕДОРОВИЧЕ ПУСТАРНАКОВЕ
И О СЕБЕ**

В январе 1972 года в секторе «Истории философии народов СССР» Института философии АН СССР появился новый младший научный сотрудник. Вакансия оказалась случайной и вместо того, чтобы заниматься античной философией в секторе Т.И.Ойзермана, я был «брошен» в русскую философию, руководимую тогда бывшим партийно-кремлевским сановником с замечательным именем — Василий Евграфович Евграфов. На дверях сектора, как и положено, висел список сотрудников: Смирнова, Коган, Пустарнаков, Уткина, Хорос, Колосков, Сырцов, Антонова. Сознание сразу зафиксировало фамилию созвучную с именем любимого поэта. Опеку над новым сотрудником добровольно взял на себя именно Владимир Федорович. В это время он уже был старшим научным сотрудником, автором монографии о философских судьбах «Капитала» К.Маркса в России и вообще большим знатоком закулисно-академической жизни Института. «Прежде всего, — поучал он молодого сотрудника, — начинай формирование личного архива. Любую бумажку пиши минимум в трех экземплярах. Одну обязательно в отдельную папочку — пригодится». Именно реализация этого пустарнаковского наказа привело к созданию архива, включающего несколько очень толстых папок с отзывами и рецензиями на диссертации, монографии, рукописи и докладные записки, скопившихся почти за тридцать лет нашей совместной работы. Следующее поучение носило научно-методологический характер: «Саша, — говорил Владимир Федорович, — твердо запомни — мысль автора это кратчайшее расстояние между двумя цитатами». Владимир Федорович был необычайно цельной натурой, сосредоточенной на своем профессионализме. Он явно не был личностью ренессансного типа с широчайшим кругом культурных интересов. Более того, он даже с изрядной долей иронии, переходящей в насмешку относился к моим увлечениям японской и персидской поэзией, увлечениям живописью и архитектурой модерна. Даже «поймав» меня в читальном зале Музея книги за столом, заваленном масонской литературой он вполне мог пошутить, что надо, мол, доложить Евграфову о том, чем занимаются его сотрудники. Владимир Федорович был историком русской философии, и весь круг его интересов был связан с различными сопряженными с ней проблемами. Наши историко-философские интересы очень во многом пересекались и очень во многом мы были единомышленниками. В первую очередь, это относилось к проблематике философской культуры русского Средневековья, к про-

блемам русского Просвещения, соотносимого нами не с XVIII, а с началом XIX века. Коренным различием в наших подходах к истории русской философии был его очень высокий интерес к социальным импликациям философии и к социально-политической проблематике общественной жизни России как таковой, которая мне была совершенно чужда и вызывала активное раздражение, что вело к многочисленным спорам и дискуссиям. «Какое значение для характеристики философского мирозерцания того или иного мыслителя имеет описание его политической физиономии, выяснение того, является ли он народником, революционным демократом, либералом или консерватором, к какой именно политической партии он принадлежит? Любой народник или либерал может быть материалистом, кантианцем или позитивистом и все эти философские характеристики даже отдаленно не связаны с народничеством или либерализмом». Это была система моих традиционных вопрошаний. Владимир Федорович считал это недопониманием с моей стороны сложного характера синтетических отношений философии, политики и идеологии. Споры, как правило, принимали затяжной, почти бесконечный, характер.

Возрастающий в нашей философской общественности интерес к проблематике древнерусской средневековой культуры очень объединял нас. Особенно сближали систематические, почти ежегодные, поездки в Киев. Институт философии АН УССР давно и успешно организовывал специальные конференции-семинары по изучению отечественной культуры XI—XVII веков. Это было, пожалуй, одно из самых интересных и содержательных «мероприятий» философской жизни тех лет. В основном в Киеве, а иногда в Чернигове, Ровно, Луцке, Львове, Одессе собирався достаточно узкий круг специалистов русистов, которые делали свои доклады и обсуждали узкие профессиональные проблемы. Владимир Федорович был, как правило, главой московской делегации от Института философии. В конференциях участвовали также специалисты из Львова, Минска и Ленинграда, еще не ставшего в те годы Санкт-Петербургом. Почтение наших украинских коллег к Владимиру Федоровичу было беспредельным, научный авторитет его был величественно незыблем, его докладами начинались пленарные заседания, он же подводил итоги и делал обобщения всех дней работы той или иной конференции. Киевские философские посиделки сформировали нечто подобное научному клубу. Около сорока-пятидесяти человек почти ежегодно собирались для очень своеобразного по форме общения, которое включало в себя научные симпозиумы, разнообразнейшие культурные программы, которые устраивали нам хозяева очередной конференции, обмен научными публикациями, дружеские обеды и ужины с определенной толикой возлияний, завязывание личных научных и дружеских отношений.

Жизнь и работа Владимира Федоровича в Институте философии была неоднозначно сложной. У него сложились непростые отношения с коллегами на основании целого комплекса научно-теоретических и психологических проблем. После смерти В.Е.Евграфова почти все наши коллеги-доктора воспротивились назначению Владимира Федоровича заведующим сектором. Хотя более подходящую фигуру по уровню своего историко-философского профессионализма подыскать внутри сектора было почти невозможно.

Интересная история была в связи с обсуждением и защитой докторской диссертации Владимира Федоровича. Среди его активных недоброжелателей была очень крупная партийно-административная фигура — бывший ректор Академии общественных наук при ЦК КПСС Михаил Трифонович Иовчук, который изволил лично прийти на обсуждение диссертации с заведомой целью идейно-теоретического разгрома. М.Т.Иовчук являл собой колоритнейший типаж: огромного роста и веса он исходил из себя высшую партийную власть и надменность, почитая себя ответственным за всю русскую философию, он мнил себя в этой области гуманитарного знания самым высшим авторитетом. За два дня до обсуждения диссертации Владимира Федоровича было обсуждение моей кандидатской диссертации, на которое заглянул М.Т.Иовчук и, впервые назвав меня по имени, заверил в своей благосклонности и поддержке моей работы. Зачем это было сделано догадаться было не очень трудно, но я на это ответил черной неблагодарностью и при обсуждении диссертации Владимира Федоровича, манкируя более чем прозрачные начальственные указания, разразился потоком вполне искренних похвал и одобрений. Впоследствии люди из окружения М.Т.Иовчука рассказывали о том, что гневался он на меня сильно и долго.

Ленинскую библиотеку Владимир Федорович посещал почти ежедневно, даже на следующий день после защиты докторской диссертации и соответствующего банкета в Доме Ученых я его застал на центральной мраморной лестнице, поднимающегося в свой любимый профессорский зал. «Регулярностью своих посещений сей библиотеки, — говорю я ему, — Вы напоминаете младшего научного сотрудника без степени». Владимир Федорович в ответ смеялся и говорил: «Работать надо». Работал он на самом деле очень много. Библиография его трудов огромна, только общеинститутские обобщающие издания могут составить очень длинный список: «История философии в СССР», «Русско-болгарские философские связи XI—XVII веков», «Гегель и философия в России», «Кант и философия в России», «Введение христианства на Руси», «Шеллинг и русская философия», «Фихте и русская философия», «Христиан Вольф и русская философия». И этот список можно продол-

жать и продолжать, включая исследования Владимира Федоровича по проблемам русского Просвещения и истории русского либерализма. Общая оценка историка русской философской мысли и его вклада в эту науку в определенной, но далеко не полной мере, нашла свое отражение в энциклопедическо-справочном издании «Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды», четвертая публикация которого состоится уже в XXI веке.

А.И.Абрамов

ОН ДЕРЖАЛ В СВОЕМ УМЕ ВСЮ РУССКУЮ ФИЛОСОФИЮ: ОТ ИСТОКОВ ДО ПОСЛЕДНИХ ВРЕМЕН

Запомнилась первая встреча с Владимиром Федоровичем Пустарнаковым. Осенью 1977 года, накануне поступления в аспирантуру Института философии» я в нерешительности стоял перед дверью Сектора истории философии в СССР. Неожиданно дверь распахнул невысокий, плотного сложения человек, который встретил меня пронизательно оценивающим и одновременно с лукавой искоркой взглядом. Через некоторое время состоялось собеседование, для участия в котором тогдашний заведующий Сектором Василий Евграфович Евграфов пригласил присутствовавших в кабинете сотрудников, и я вновь ощутил на себе острый испытывающий взгляд — это был Владимир Федорович. Вопросы его выделялись проблемностью постановки и задавались с прицелом на комплексную проверку знаний исторических источников, историографии и дискуссий в научной периодике. Позднее из личных бесед я узнал, что глубокая заинтересованность древнерусской тематикой сложилась у Владимира Федоровича при подготовке первого тома «Истории философии в СССР», который вышел в свет в 1968 году.

Об этой странице в научной биографии Владимира Федоровича надо сказать особо. Мало кто знает, что он был непосредственно причастен к написанию IV главы, посвященной древнерусской мысли. По его рассказам, подготовка раздела, авторами которого в книге значатся М.Н.Тихомиров и М.В.Соколов, шла очень трудно. В процессе подготовки книги текст М.В.Соколова был передан для ознакомления М.Н.Тихомирову, который как редактор тома, забраковал предложенный вариант и дал свой текст. Случилось так, что М.В.Соколов не дождался завершения работы над спорным разделом тома. В 1966 г. умер академик Тихомиров. После смерти обоих ученых, привлекавшихся к написанию главы о древнерусской философии, Владимир Федорович по своему усмотрению скомпилировал находившиеся в его распоряжении материалы, существенно переработав и дополнив их. Курьез заключается в том, что отвергнутый М.Н.Тихомировым материал Соколова вместе с другими архивными документами академика был посмертно издан под названием «Философия в Древней Руси» (см.: *Тихомиров М.Н.* Русская культура X—XVIII вв. М., 1968. С. 90–172). Составители сборника знали о занятиях М.Н.Тихомирова древнерусской философской проблематикой и, сохранявшуюся без подписи машинописную статью атрибутировали как труд академика, да еще при этом охарактеризовали как самую крупную из работ М.Н.Тихомирова по истории древнерусской культуры. Публикаторам был известен и другой, названный ими кратким, вари-

ант машинописи на ту же тему, который действительно вышел из-под пера М. Н. Тихомирова (Архив РАН, Ф. 963, оп. 1. Д. 36). Кардинальные отличия краткого варианта от публикуемого не остались без внимания, но сомнений по поводу авторства, тем не менее, у них не возникло (см. комментарии к указ. соч. С. 423). Владимир Федорович неоднократно вспоминал эту историю, упоминал он так же и о том, как родственники М.В.Соколова предпринимали попытки восстановить авторство текста, неоправданно приписанного академику Тихомирову, Владимир Федорович публичным выступлением в прессе намеревался содействовать им в этом. Пусть эти строки послужат восстановлению истины. Справедливости ради надо сказать, у редколлегии издания были все основания считать, что соавтором раздела древнерусской мысли в I томе «Истории философии в СССР» являлся также и В.Ф.Пустарнаков, который не просто компилировал и редактировал текст, а создал принципиально новую версию, опираясь на исходные материалы авторитетных ученых, поэтому и имя его по праву могло бы стоять в оглавлении рядом с М.Н.Тихомировым и М.В.Соколовым. Однако, Владимир Федорович на это не пошел. Возможно, одной из причин такого решения было ревностное отношение маститых авторов к молодому и неизвестному им научному сотруднику, который во время обсуждений высказывал резонные соображения насчет философизации раздела. М.Н.Тихомиров и М.В.Соколов без энтузиазма воспринимали предложения В.Ф.Пустарнакова, но в конечном счете, именно они и послужили дополнением, но уже без согласования с авторами.

Владимир Федорович впоследствии неоднократно обращался к древнерусским сюжетам, которыми он занимался параллельно с подготовкой докторской диссертации по марксизму и углубленной проработкой отечественного философского наследия XIX—XX столетий. При этом он шуточно говорил, что настоящий историк философии должен стремиться охватить все: «от Адама — до аэроплана». Не специализируясь на древнерусской тематике и обращаясь к ней как бы попутно, В.Ф.Пустарнаков оказался в числе первопроходцев, профессионально обогативших изучение философской мысли Древней Руси.

Себя Владимир Федорович квалифицировал как последовательного западника, но в отличие от традиционных и современных представителей этого направления, отказывающих Древней Руси даже в наличие проблесков какой-либо философии, этот последовательный «западник» своим авторитетом способствовал преодолению нигилизма в отношении огромной исторической эпохи. Естественным, как приверженец западнических установок, он сводил развитие древнерусской философии прежде всего к движению философов в религиозной форме сознания, но при этом с его

прямым участием был утверждён в правах семивековой древнерусский этап в развитии отечественной философской мысли. Всякие разговоры идейных западников о «невегласии», бедноте, затянувшемся на столетия «подготовительном предфилософском этапе», после работ «западника» Пустарнакова теряли свой смысл. Перечислю здесь лишь основные труды Владимира Федоровича, посвященные начальному этапу русской философии: Проблема познания в философской мысли Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 12-27; Идейные источники древнерусской философской мысли. Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 188-262; Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988. С. 33-41; Идейно-философские контакты с Грецией в контексте международных политических и культурных связей Руси в период с середины XII до конца XIII в. // Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991. С. 130-138; Патриотическая литература в контексте закономерностей эпохи перехода от восточнославянской древности к русскому, украинскому и белорусскому средневековью (конец XIII-конец XIV вв.) // Переводные памятники философской мысли в Древней Руси. М., 1992. С. 3-20.

Все названные работы дополняют друг друга и органически складываются в отдельную монографию. Осталось назвать эту подборку неизданной книгой. Хочется надеяться, что появится издатель и увидит свет еще одна книга В.Ф.Пустарнакова, книга посвященная древнерусской философии. Такая книга должна занять подобающее ей место среди весьма немногочисленных работ на ту же тему. Это будет справедливо и достойно памяти Владимира Федоровича, сумевшего объять всю историю русской философии.

Обстановка научного диспута и внеофициальных заседаний сопровождала Владимира Федоровича в родном для него секторе отечественной философии, научных советах, конференциях, круглых столах. При этом Владимир Федорович Пустарнаков отличался яркой эмоциональной полемичностью и редко встречающимся в научной среде умением не переводить ценностные предпочтения и разногласия в личную неприязнь. Если же таковая периодически возникала после жарких дискуссий, то инициатива исходила со стороны обиженных оппонентов. Например, в 80-х гг. споры по проблемам русского Просвещения закончились тем, что Нина Федоровна Уткина восприняла критику как личное оскорбление и перестала отвечать на приветствия. Надо было видеть, как переживал это Владимир Федорович, предпочитавший любые формы публичного обсуждения аргументам косога обиженного взгляда.

Меня всегда восхищало научное рыцарство не свободного от эмоций большого ученого, в выступлениях которого крайне нелицеприятные оценки уживались с неизменной рекомендацией к публикации критикуемого труда. Так было в конце 90-х гг. с работой Валентина Лазарева о русской идее, положения которой Владимир Федорович не принял, но на публикации текста настаивал, чтобы сама проблема могла широко и публично обсуждаться.

Во время обсуждений моей кандидатской диссертации, посвященной мировоззренческим проблемам древнерусского еретичества, а затем и публикаций на эту тему, Владимир Федорович выделял довольно обширный блок проблем, решение которых было для него неприемлемо (прежде всего это касалось исследования дохристианских архетипов в отечественной мысли), но при этом он неизменно находил и позитивные основания в обсуждавшихся работах, искренне поддерживая интересные решения и соглашаясь с убедительной аргументацией.

Он был принципиально чужд комплиментарности. Как у подлинного ученого, позиция его была неизменно принципиальной, а поддержка, даже скупая, дополненная яркими замечаниями, много стоила. Бескомпромиссность и бойцовский настрой удивительно уживались с терпимостью. Весьма показательно, что даже самые горячие споры неизменно заканчивались дружескими чаепитиями и добрыми рукопожатиями.

Хотелось бы выразить сердечную признательность Владимиру Федоровичу, который принимал самое непосредственное и заинтересованное участие в подготовке к изданию моих исследований, причем не только советом и поддержкой. Например, книгу «Древнерусские апокрифы» он в прямом смысле помог спасти. После 1991 года доступ в философскую редакцию издательства «Мысль», где по стечению обстоятельств оказались все машинописные экземпляры и рукопись для их сверки, был закрыт, ибо издательство помещалось в комплексе зданий Академии общественных наук и как партийная собственность несколько лет было опечатано. Затем комплекс был передан Российскому государственному гуманитарному университету, заселившему все корпуса Академии за исключением издательского крыла. Уже несколько лет шли занятия студентов в новом корпусе, но доступ в помещения издательства и для его бывших сотрудников и для авторов был закрыт. Казалось, что итог многолетней работы пошел прахом. Но именно Владимир Федорович в те нелегкие минуты отчаяния посоветовал обратиться к служащим, в ведении которых оказалось помещение, тем более, что судьба издательства была окончательно решена и комнаты стали готовить к размещению в них других подразделений университета. Другой

сотрудник сектора помог получить рекомендации у университетских профессоров. Охрана открыла двери и позволила сортировать мусор, от которого тогда освобождали кабинеты. Каково же было удивление, когда среди вороха бумаг на полу обнаружилась до боли знакомая папка. Прошло еще несколько лет и дополненная новыми разделами книга вышла из печати. Так что без преувеличения можно сказать, что крестным отцом «Древнерусских апокрифов» является Владимир Федорович — они появились на свет при его прямом участии, включая и рекомендацию к изданию.

Меня всегда удивляла огромная работоспособность Владимира Федоровича. Я не помню тем, которые были бы ему не интересны и, кроме того, я не помню ни одного случая, чтобы при всей своей загруженности он отказал кому-либо в рецензии, или уклонился бы от обсуждения статей и книг. Рукописи и книги шли через него потоком. Вокруг него постоянно возникали новые люди, приезжали авторы из союзных республик, в судьбе которых он принимал живое участие. В результате лучше и полнее никто не знал состояния дел в современной философской науке.

Пока писались эти строки неожиданно стало ясно, что в необыкновенной открытости и доступности проявились не только человеческие качества Владимира Федоровича, но и его высокий профессионализм. Так мог поступать только настоящий историк философии, охвативший своим недюжинным умом всю связь времен, в максимальной широте охвата исследовавший движение русской философской мысли от ее зарождения до последних времен.

Владимир Мильков

ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА ФЕДОРОВИЧА ПУСТАРНАКОВА

С Владимиром Федоровичем судьба меня свела в конце 1974 года, когда я вернулся из армии в аспирантуру Института Философии АН СССР. Институт был престижный в советском смысле слова: добрая половина сотрудников регулярно работала на ЦК КПСС, начальники секторов нередко приходили прямо оттуда. Так было и с сектором «Истории философии в СССР», в аспирантуру при котором я и поступил. Сектором руководил бывший цэковец Василий Евграфович Евграфов, а Владимир Федорович был его «замом».

И сразу же мы познакомились с Владимиром Федоровичем, к которому — как мне было сказано — я пойду аспирантом. Тема предлагалась — что-нибудь о Н.М.Карамзине, кажется, его философия истории. Я уже стал свыкаться с этой перспективой, как вдруг зав. сектором Евграфов решил, что аспирант нужен ему самому. Евграфов слыл специалистом по так называемым «революционным демократам» вообще, и Н.Г.Чернышевскому в особенности. В 1978 г. предстоял юбилей — 150 лет со дня рождения, вот Евграфов и решил, что после окончания аспирантуры защита диссертации о Чернышевском в руководимом им совете по истории философии будет политически грамотным шагом.

Так вместо Пустарнакова и Карамзина я получил перспективу на 3 года в виде Евграфова и Чернышевского. Как оказалось, именно это обстоятельство привело к тому, что мы сошлись с Владимиром Федоровичем на одной теме, которая держала нас в творческом и боевом тоне последние 15 лет. Эта тема — русское Просвещение.

Для тех, кто сегодня занимается историей русской философии, для поколения учившихся в 90-е годы понимание того, почему для нас с Владимиром Федоровичем в середине 70-х тема (а на самом деле - проблема) Просвещения в России оказалась центральной, представляет, как мне думается, некоторую трудность. Попробую объяснить, надеюсь, что это поможет воссоздать реальный образ человека, страстью которого был поиск истины.

Владимир Федорович относился к поколению так называемых «шестидесятников» — людей, вдохновленных неоленинской риторикой XX съезда КПСС и анти-сталинистов по нутру и убеждениям. В среде историков русской философии в те времена была особо свежа память о позднесталинской борьбе с «безродными космополитами», которая резюмировалась в официальном культе русских «революционных демократов». Наряду с официальным коммунистическим иконостасом «Маркс-Энгельс-Ленин-Сталин» в конце 40-х и начале 50-х годов утвердился иконостас официально патриотический. И выглядел он так — «Белинский-Герцен-Чернышевский-Добролюбов».

Эта великая четверка была объявлена высшей формой домарксистской философии, и многочисленные статьи, монографии и диссертации посвящались «доказательству» этого тезиса. Многие советские философы начинали свою карьеру с кандидатской о каком-нибудь из «революционных демократов», о чем впоследствии не очень-то стремились вспоминать.

Вот это наследство борьбы с «космополитами» (т.е. реальной травли реальных людей) плюс сотворения кумиров под названием «революционные демократы» и досталось тем из «шестидесятников», кто занялся русской философией. С ним приходилось жить и от него необходимо было отказываться. К концу 60-х и после августа-68 (когда советские танки захватывали Прагу) это оказалось делом весьма и весьма не простым. Все лучшее в тогдашней философии уходило в историю западной или восточной философии, где под видом «критики» люди просто изучали кто Хайдеггера, кто буддизм. Еще одним укрытием стала так называемая «логика и методология науки», где вместо иностранных языков непреодолимым рубежом для невежества и стукачества (не знаю, нужно ли объяснять нынешнему поколению этот термин) оказался логико-математический аппарат вообще и специфические научные (физические, биологические и т.д.) теории в частности.

А русская философия - как открытое поле. И язык для всех родной, и философия еще та: попробуйте-ка положить рядом тексты, например, Герцена и Канта или Чернышевского и Гегеля (о Белинском и Добролюбове тут даже и вспоминать неудобно). В общем, «революционная демократия» как «вершина» — и все.

Сами несчастные «ревдемократы» ко всей этой недостойной (выбираю самый мягкий эпитет) возне никакого отношения, конечно, не имели. Скажу более — каждый из них по-своему просто великолепен. Я, например, получаю удовольствие от любого текста Герцена, а криптографический стиль Чернышевского — это вообще шедевр. Как и его роман «Что делать?», который должен считаться (говорю это абсолютно серьезно) первым постмодернистским романом в истории мировой литературы. Но наслаждаться можно только в свободе. А когда тебя принуждают, то ничего, кроме отвращения испытать невозможно.

Вот так, если кратко, можно описать ситуацию, в которой находились историки русской философии в середине 70-х годов. И в этой ситуации нужно было обладать изрядным мужеством, упорством, эрудицией и неленивыми мозгами, чтобы избрать феномен «революционной демократии» в качестве предмета *научного* исследования. Вот это все сразу (хотя впоследствии я имел много возможностей рассмотреть каждое качество в отдельности) я и почувствовал во Владимире Федоровиче. Он «просвещал» меня, посвящая во все «тонкости» того дела, кото-

рым сам занимался уже почти десять лет. И выводил меня на совершенно «еретический» путь, предлагая переосмыслить «вершину домарксистской философии» как аутентично русское «издание» общеевропейской «философии Просвещения». А ересь эта, как вполне ясно было нам обоим, имела очевидные «подрывные» последствия.

В рамках глобальной идеологии самооправдания (именно это слово хочу здесь употребить, а не нейтрально-научный термин — «легитимация») советизма важнейшим моментом являлась особая конструкция всей мировой истории вообще, и истории философской мысли в частности. Чтобы «доказать» не просто «легитимность» большевизма, а его «историческую неизбежность», десятки и сотни цэковских, около цэковских и просто «марксистско-ленинских» голов тщательно выстраивали прямую линию чуть ли не от момента начала прямохождения человекообразных вплоть до Великой Октябрьской Социалистической Революции (ВОСР). Специально в этих целях был придуман «истмат» со знаменитой формационной «пятичленкой», специально табуирована проблематика «азиатского способа производства» - дабы никаких аллюзий по поводу «отсталости» России и «случайности» Октября 1917-го у советских граждан не возникало.

Узурпаторский синдром у первых большевиков и их наследников был так силен, что они не могли успокоиться даже после того, как физически уничтожили почти всех свидетелей и соучастников их торжества в 1917—1921 гг. Над ними тяготел рок плехановского «проклятия», точнее, — пророчества. Первый русский марксист еще в 1881 г. предостерегал против преждевременного захвата власти социалистическими революционерами в России, предрекая им либо неизбежное обуржуазивание, либо антинародную диктатуру.

Вот против этого пророчества Г.В.Плеханова (а вместе с ним и всех российских «меньшевиков» и западных социал-демократов) советские марксисты-ленинцы и воевали реально уже начиная с 30-х годов. В любой из «общественных наук» цель была одна — показать неизбежность и своевременность ВОСР и установления большевистского режима. А для «философов» ставилась особая задача — доказать, что Ленин «вышел из шинели» не столько Маркса, сколько Чернышевского. Все в целом должно было обеспечить идеологическое прикрытие сталинскому курсу «на построение социализма в одной отдельно взятой стране».

Вот это понимание вопроса о «революционных демократах» в глобальном контексте самооправдания советизма в сталинском варианте и стало для нас с Владимиром Федоровичем той общей почвой, на которой естественно сложилась научная солидарность и взаимопони-

мание. Если угодно, почти своя маленькая «школа», которая, конечно же, развилась бы и укрепилась, будь у нас возможность свободно и открыто обсуждать этот, вообще говоря, центральный «русский вопрос» (если воспользоваться заголовком замечательного парамоновского сериала на «Радио Свобода»).

Я не стану объяснять, что такой возможности в 70-е да и до середины 80-х не было и быть не могло. Не стану называть имена тех монстров, которые «патронировали» русскую философию и особенно — самый опасный ее участок, т.е. «наследие революционных демократов». Зато с удовольствием назову три имени, которые тогда дерзали (хотя и очень тонко — для тех, кто понимает) идти наперекор этому имманентному сталинизму и печатали книги, вызывавшие буйную и небезопасную травлю со стороны той публики в академических институтах, которую Пушкин наверное назвал бы «чернью». Это — Игорь Константинович Пантин, Евгений Григорьевич Плимак и Владимир Георгиевич Хорос. Они не создали «школы», они — блестящие знатоки именно российской интеллектуальной истории — работали в институтах, к этой истории прямого касательства не имевших. Более того, Пустарнаков (а он был из их, условно говоря, поколения) нередко спорил и не соглашался и с каждым из них порознь, и со всеми в отдельности. Но сам факт существования этой троицы «еретиков» за пределами коридоров Института философии на Волхонке 14, их статьи и книги — все это создавало какую-то компенсирующую атмосферу для нас с Владимиром Федоровичем. И даже — атмосферу соревнования.

Упомянутая выше троица разрабатывала особую концепцию революционного движения в России, в рамках которой тема и проблематика «Просвещения» оказывалась где-то *ad marginem*. Пантина, Плимака и Хороса увлекала идея обнаружения в традиции русского «освободительного движения от Радищева до Ленина» некоей «цивилизованной» линии. Или хотя бы — пунктира. Они выстраивали эту традицию как историческую «оппозицию» восторжествовавшему хамскому сталинизму. Если угодно, это была попытка прочесть «русскую идею» как «социализм с человеческим лицом». Невозможность чего, кстати, убедительно доказал крах «горбачевизма».

Мы с Пустарнаковым начали играть в «другую игру». Будучи оба склонными к путешествиям по истории (так, мы вместе занялись историей философии в Киевской Руси и сделали на эту тему несколько до сих пор не потерявших некоторую научную ценность публикаций), мы приняли для себя в качестве исходной парадигмы тезис великого русского историка Сергея Михайловича Соловьева о том, что Россия в своем развитии идет европейским путем только с запозданием (в сравнении с Европой) на два столетия. Мне этот тезис обеспечивал мето-

дологическую возможность поиграть с идеей трактовки русского XVIII века как аналога веку европейского Возрождения. А Владимир Федорович задался целью доказать, что русский XIX век изоморфен европейскому «Веку Просвещения». Так родилась его осевая гипотеза, согласно которой так называемые «революционные демократы» - это аутентично российские «просветители». И сопоставлять их надо не с Марксом-Энгельсом, и даже не с Гегелем-Фейербахом, а с Вольтером, Руссо, Гельвецием, Лессингом и прочими философами-просветителями.

Какие отсюда следовали выводы для советской идеологии самооправдания — ясно без комментариев. Но Пустарнаков, при всей своей страстной «идеологичности» (в смысле упорной борьбы со сталинизмом как духом и идеологией позднего, брежневского СССР), был прежде всего искателем истины. И это был признак настоящего мужества — в то уже ушедшее и едва ли кем-либо понятное время.

Эта книга написана мужественным человеком с невероятной интеллектуальной страстью. Это не значит, что в ней заключена полная и окончательная истина «о Просвещении». Это значит, что в ней живет дух Просвещения раз и навсегда замечательно определенный Иммануилом Кантом.

«Имей мужество пользоваться собственным разумом» — это именно то, что постоянно делал Владимир Федорович Пустарнаков. Это то, чем он поделился со мной. А теперь, через посредство этой своей книги — с каждым ее читателем.

Леонид Поляков

Владимир Федорович Пустарнаков – яркая личность, крупный ученый. На протяжении нескольких десятилетий он, бесспорно, играл ключевую роль в самых различных сферах исследования истории русской мысли. Лично для меня Владимир Федорович был образцом высокого профессионализма и научной принципиальности. Он всегда был готов спорить, отстаивать собственные научные позиции. Но это были именно *научные* дискуссии. При всем своем, хорошо известном, темпераменте профессор Пустарнаков никогда бы не смог обидеть оппонента, всегда был предельно толерантным, в конечном счете, личность для него значила больше, чем любые взгляды и убеждения. Он не только называл себя либералом, но и действительно был им. Значение же его исследований истории российского либерализма вообще трудно переоценить. Мне представляется, что в данном случае можно говорить о принципиально новом этапе в изучении русской общественной мысли.

Свою историко-философскую позицию сам Владимир Федорович определял как «умеренно западническую». На мой взгляд, такого рода «умеренность» проявлялась, прежде всего, в том, что ученый никогда не ставил под сомнение значение русского философского опыта самых разных эпох, готов был по достоинству оценить любые проявления подлинно философского дискурса. В то же время, он был последовательным противником какого бы то ни было смешения философии с идеологическими, психологическими и прочими явлениями общественного сознания. Уже по этой причине В.Ф.Пустарнаков резко критически относился к идее сугубо «национальной» философии, ориентированной на особенности национального характера, национальной психологии и т.п. Думается, что ученый был совершенно прав, отстаивая универсализм и свободу философского опыта, сохраняющего эти качества и в ходе развития в русле национальных культурных традиций.

Будучи убежден, что философский процесс в России может быть понят только в контексте его глубоких связей с европейской философией, В.Ф.Пустарнаков работал в этом направлении исключительно плодотворно. Я бы, прежде всего, отметил его фундаментальное исследование судеб марксистской философии в России (««Капитал» К.Маркса и домарксистская философская мысль в России»), многочисленные работы о восприятии русскими мыслителями идей Канта, Фихте, Шеллинга. Можно не сомневаться, что эта проблематика и в будущем останется в центре внимания историков русской философии. Уверен и в том, что новые поколения ученых смогут по достоинству оценить поистине огромный исследовательский труд В.Ф.Пустарнакова, который – это можно сказать без всякого преувеличения – был делом его жизни.

Вячеслав Сербиненко

ОН ВСЕГДА С НАМИ!..

Внезапная смерть Владимира Федоровича Пустарнакова болью отозвалась в сердцах татарских философов. Мы потеряли крупнейшего русского ученого-интеллекта, большого друга Республики Татарстан, оставившего неизгладимый след в истории общественно-философской мысли России, в частности татарского народа.

Первая встреча, знакомство и беседа с В.Ф.Пустарнаковым, состоявшиеся осенью 1977 года, произвели на меня сильное впечатление.

Благодаря его поддержке, в течение четверти века многие сотрудники отдела истории общественной мысли Института истории Академии наук Татарстана повышали свою квалификацию в стенах Института философии РАН, становились кандидатами и докторами философских наук, совершали первые свои шаги на философском поприще под его благотворным влиянием.

Он всегда был за то, чтобы связи Центра с регионами, в частности с Татарстаном, укреплялись, выступал за взаимное сотрудничество между учеными Москвы и Казани, участвовал в совместных исследованиях, являлся ответственным научным редактором монографий татарстанских исследователей.

Будучи ученым широкого научного кругозора, В.Ф.Пустарнаков в своих работах проявился не только как масштабно мыслящий ученый, но и как независимый эксперт, объективный аналитик, выводы которого помогали политикам адекватно сориентироваться при выработке своих программ, с учетом как мирового, так и отечественного опыта.

Одним из главных достоинств его было непревзойденное дипломатическое искусство, способность находить компромиссы в самых острых ситуациях.

Он нас учил мыслить самостоятельно, уметь сопоставлять, сравнивать разные точки зрения и делать свои собственные выводы.

В одном из стихотворений татарский поэт Габдулла Тукай, обращаясь к Пушкину, восклицает:

Идти повсюду за тобой — мой долг, мое стремленье,

А то, что веры ты другой, имеет ли значение?

Я наизусть твердить готов твои произведения,

Вкушать плоды твоих садов, влюбляться в их цветенье.

Эти слова без всякого преувеличения полностью можно отнести к нашему Учителю — Владимиру Федоровичу Пустарнакову.

Он всегда с нами, в нашей памяти!..

Фарит Мирзович Султанов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Новую книгу так неожиданно ушедшего от нас Владимира Федоровича Пустарнакова можно отнести к образцам исследовательской работы. Сам выбор темы: «Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа» свидетельствует о глубине замысла. Чтобы выявить особенности русского Просвещения, необходимо, во-первых, знать, что такое Просвещение вообще, а во-вторых, быть в состоянии соотнести русский его вариант с классическим, т.е. французским. Задача кажется почти невыполнимой — сравнительный анализ подобного масштаба не предпринимал до сих пор ни один отечественный или зарубежный автор. И тем не менее она выполнена, и выполнена рукой мастера.

Речь идет не только о существенных чертах Просвещения вообще, русского и французского, в частности, — речь идет о многообразии специфических оттенков и нюансов внутри каждого, что позволяет полнее представить себе Век Просвещения и одновременно составить о нем понятие как о богатой красками и внутренне гетерогенной картине духовной жизни XVIII столетия.

Французское Просвещение прописано настолько точно и детально, что автору может позавидовать любой узкий специалист в этой области. Исследование при этом не замыкается в академических пределах простого адекватного изложения материала; одна из главных задач книги — соотнести идеалы французских просветителей с демократическими требованиями развивающейся промышленной цивилизации и формирующегося гражданского общества. Изучение же русского Просвещения дает нам, его наследникам, важные отправные пункты для наших сегодняшних раздумий о судьбах России.

С самого начала Владимир Федорович вовлекает читателя в решение проблемы: а что, собственно, следует называть Просвещением? Следует ли считать его безбрежным полем, распавшимся сторонниками научного знания или даже знания вообще, в какое бы время они ни действовали, или нужно сузить его область до значительной, но все же вполне определенной философской культуры? Иными словами, можно ли относить к просветителям жрецов Месопотамии и Древнего Египта, опирающихся на астрономические и математические сведения, мудрецов античной Греции, а впоследствии Кирилла и Мефодия, Ломоносова и т.д.? Или же круг просветителей очерчивается рамками строгой «временной» прописки?

Обстоятельно разбирая все «за» и «против», Владимир Федорович Пустарнаков хочет убедить оппонентов в том, что границы Просвещения существуют, и они — вторая половина XVIII в. в Европе (и во Франции) и середина — вторая половина XIX в. в России. Установление таких хронологических вех — следствие выделения автором точных культурных и философских ориентиров. Век Просвещения, по его убеждению, которое достаточно доказательно обосновывается, — это эпоха формирования нового культурно-исторического субъекта, гражданина промышленного общества, вследствие чего центром философского внимания становится философская антропология.

Идея «антропоцентризма» как наиболее общего принципа просветительского мировоззрения и просветительской философии красной нитью проходит через всю книгу Пустарнакова. Установка не на науку, что правильнее было бы считать отличительной чертой немецкой классической философии, а именно на человека, но человека, который рождается в XVII и мужает в XVIII веках, — вот что отличает просветительскую философию от других философских школ и направлений. И автор пытается показать, что все философские построения просветителей замыкаются на эту тему. Учение о природе Гольбаха и теория утилитаризма Гельвеция, концепция гражданского общества Руссо и философия истории Вольтера — всех их объединяет стремление обосновать необходимость появления автономной личности как выразительницы интересов всего общества. Ради нее должны осуществиться политические преобразования, ради нее должен быть заключен общественный договор, ради нее ведется борьба с церковью и против всей прежней системы сословно-иерархического устройства. Относительно России правомерность такого подхода подтверждается анализом работ революционеров-разночинцев, прежде всего А.И.Герцена и Н.Г.Чернышевского. «Антропологический принцип в философии» последнего — отнюдь не случайно выбранное название, оно отражает точную философскую направленность.

Нельзя не восхищаться логической последовательностью и строгостью автора: разнообразные и многоплановые аспекты как русской, так и французской просветительской мысли рассматриваются сквозь призму «антропологического принципа». При этом охват рассмотрения, действительно, колоссальный. Ничто как будто не ускользает от взгляда автора — ни стремление французов совместить личное и общественное благо, ни желание Воль-

тера создать философию истории на базе «просвещенного абсолютизма», ни воля всех просветителей обосновать права «естественного индивида». Удивляешься не только тому, насколько всесторонен анализ французской просветительской философии, но и тому, насколько он глубок. Продумав оценки двух исследователей, Владимир Федорович предлагает свою собственную и доказывает ее право на существование, в том числе и благодаря абсолютно свободному владению материалом.

Что касается русского Просвещения, то здесь, как уже говорилось, заслуги автора еще более весомы. Ведь дело касается не ушедших в историческое прошлое теорий, хотя и выдающихся, но как будто ограниченных своим временем, дело касается нашего с ними диалога относительно судеб России.

Оформившись в силу особых исторических обстоятельств несколько позже французского (шире западного) Просвещения, русский «люмьеризм» (в лице В.Г.Белинского, как его родоначальника, А.И.Герцена, Н.Г.Чернышевского, Д.И.Писарева и др.), несмотря на его «общинную» окраску и «народнический» элемент, при всех различиях во взглядах, ориентирован на преодоление феодальных средневековых структур, на формирование нового типа личности и нового типа культуры. Вопреки некоторому утопизму, русские просветители, будучи в значительной мере разночинцами, отстаивали общедемократические идеалы, выступая за европеизацию России и признавая примат общечеловеческого над национальным. Нет никаких оснований, доказывает Владимир Федорович Пустарнаков, приписывать им ультрареволюционность бланкистского типа, но революционно настроенными демократами они были. Это определило приоритет политики в их социологических построениях. Желание сделать философию «прикладной», «практической», — для чего нужно было объединить «французские» и «немецкие» начала (Гегеля, Лессинга, Руссо, Гольбаха), при отказе от метафизической догматичности и идеалистической диалектичности, — соответствовало антропологическим устремлениям русских просветителей. «Антропоцентризм — исходный и главный аксиологический принцип русского Просветительства как всякого зрелого Просветительства» (с. 172) — вновь формулирует свое интерпретаторское кредо Пустарнаков. Не естествензнание, не наука, а человек — вот центр, вокруг которого строится все рассуждения просветителей, в том числе и русских, — в этом смысле можно охарактеризовать их философию как антисциентистскую.

Такая оценка имеет принципиальный характер по той причине, что в течение длительного времени, вплоть до наших дней, в западной, да и в отечественной литературе было почти общепринятым считать философию Просвещения позитивистской (некоторые авторы, например, А.Леви в своей книге «Французская идеология» даже усматривают в Просвещении основу для возникновения фашизма). Мы не говорим уже о «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймера, сильно преувеличившей чисто рассудочный, сциентистский элемент внутри философского мышления просветителей.

Лишь к 200-летию юбилею Французской революции подход к Просвещению начинает меняться; не сводя французскую философию XVIII в. ни к революционной идеологии, ни к позитивистской философии, такие крупные мыслители, как Ж.Шуйе, Г.Дикман, Р.Помо, П.Верньер и др. подчеркивают, что это была своеобразная философия со своей собственной онтологией, гносеологией и особенно антропологией. Владимир Федорович говорит здесь свое веское слово; оно вписывается в контекст размышлений известных западных философов. Вместе с тем — это новое слово прежде всего потому, что сказывается на базе широкого сопоставления французской и русской просветительской философии, а кроме того и потому, что Владимир Федорович Пустарнаков связывает антропологию с аксиологией. Понимание человеческой жизни, блага человека как высшей ценности, на которую замыкаются политические, правовые, социальные, онтологические, гносеологические и проч. трактовки — вот в чем он видит суть «антропоцентризма». Но прежде всего само выделение антропологии именно как *принципа* осмысления всех философских проблем, как *принципа*, отличного от *понятий* человека или человеческой природы, является тем новым, что отличает подход автора.

Проработка выдвинутого тезиса фундаментальна. В представленной концепции, конечно, можно найти некоторые изъяны; можно не согласиться, например, с хронологической ограниченностью Просвещения в России второй половиной XIX в., можно усомниться также в том, что (из-за этого) в число отечественных просветителей попадают лишь те, кого принято называть революционерами-демократами. Но нельзя не признать философской обоснованности и логической доказательности авторских утверждений.

Нельзя сомневаться в необходимости публикации монографии В.Ф.Пустарнакова. Ее появление будет с интересом встречено как историками философии, так и широкими читателями; каждый найдет в ней для себя немало важного и любопытного. Она обогатит наше представление о Просвещении.

Т.Б.Другач

ВВЕДЕНИЕ

Из многих тем, которыми я занимался в сфере истории философии в России, к теме русского Просвещения мне приходилось возвращаться чаще всего. Эта тема принесла мне, пожалуй, больше всего неприятностей в виде критики со стороны оппонентов. Но если удавалось что-нибудь опубликовать по данной теме, это доставляло и больше всего удовлетворения, ибо с давних пор я пришел к убеждению, что от того, как будет решена проблема русского Просвещения, во многом будет зависеть адекватность образа философии в России.

Впервые с темой русского Просвещения я столкнулся во время работы над своей кандидатской диссертацией о философских и социологических взглядах одного из соратников Н.Г.Чернышевского А.А.Слепцова (1964). Немного я знал тогда о Просвещении вообще, о русском в частности. Но тем не менее именно тогда подметил противоречие между трудами советских авторов, посвященными русским шестидесятникам, в которых те именовались чаще всего классиками русской философии или классиками русской революционной демократии, и трудами дореволюционных авторов, а также статьями Г.В.Плеханова и В.И.Ленина, в которых Н.Г.Чернышевский и его единомышленники квалифицировались как просветители. Довольно быстро я пришел к выводу, что понятие «просветитель» в том смысле, в каком оно применялось к классикам французского Просвещения XVIII в., наиболее адекватно отражает содержание мировоззрения и философии главы русских шестидесятников и его единомышленников. Но тут выяснилось, что такая трактовка шестидесятников входит в радикальное противоречие с господствовавшей долгие годы в советской историографии русской философии концепцией «классической русской философии», которую со второй трети 40-х годов проповедовали М.Т.Иовчук, И.Я.Щипанов и множество их последователей, или с модификацией этой концепции, фигурировавшей под вывеской «философия русской революционной демократии XIX века». А несущими конструкциями этих концепций были утверждения о том, что «классики русской философии», «великие русские революционные демократы» преодолели и философию Просвещения и западноевропейс-

кий утопический социализм, и немецкую классическую философию, создали качественно новую форму материализма, шли по пути соединения материализма и идеализма, близко подошли к научному социализму и диалектическому материализму и остановились перед материализмом историческим, став непосредственными предшественниками марксизма-ленинизма, и т.д. и т.п. в том же духе.

Хотя в диссертации о Слепцове я открыто писал, что в своем анализе опираюсь на ленинские оценки русского просветительства 40–60-х гг., народничества 70–90-х гг. XIX в., на высказывания В.И.Ленина о революционном демократизме и либерализме в России как двух основных тенденциях в просветительстве и народничестве, такая апелляция к русскому просветительству 40–60-х гг. XIX в. не стала препятствием для защиты.

В своих попытках провести мысль о Просвещении как о базовой категории для описания мировоззрения и философии деятелей 40–60-х гг. XIX в. круга Белинского-Герцена-Чернышевского-Добролюбова я постоянно апеллировал прежде всего к статье В.И.Ленина «От какого наследия мы отказываемся?», убедившись, что ссылка на такой авторитет срабатывает, хотя мои оппоненты вполне осознавали, что тезис о просветительстве этой группы мыслителей противоречит концепции классической русской философии или философии русской революционной демократии.

Но достигнутый компромисс относительно русского Просвещения 60-х гг. XIX в. представлялся мне недостаточным, я «завелся» окончательно, и в промежутках между другими занятиями изучал литературу и по западному, и по русскому Просвещению. В конце 1979 г. я представил на методологический семинар сектора истории философии в СССР большую рукопись, посвященную проблемам русского и западноевропейского Просвещения. Мало кого из своих оппонентов я убедил, но самого себя убедил окончательно.

Я не мыслю себе русские 40–60-е годы XIX в. вне концепции Просвещения, с сожалением наблюдаю за продолжающимися попытками писать о русском Просвещении XVIII – начала XIX в.

Общие проблемы русского Просвещения рассмотрены мною в статьях: «Общественно-политические и философские идеи Н.Г.Чернышевского в дореволюционной историографии русской

мысли» и «Идейно-философское наследие Н.Г.Чернышевского в советской историографии русской мысли» в сб. «Н.Г.Чернышевский в общественной мысли народов СССР» (М., 1984, с. 49–74, и 75–116), в разделе, посвященном советской историографии русской философии (1917 – сер. 50– гг.), опубликованном в «Истории философии в СССР» (т. 5, ч. 2, М., 1988, с. 210–242), в статье «Идеология просвещения в культуре народов СССР» (сб. Методологические проблемы изучения истории общественной мысли. Казань, 1990, с. 11–19), в статье «Еще раз о сущности философии Просвещения 1860–х гг. и впервые о его кризисе», опубликованной дважды – в ж. «История философии» (1999, № 4, с. 57–88) и сб. «Огюст Конт: взгляд из России» (М., 2000, с. 151–181).

Концепция русского Просвещения 40–60–х гг. XIX в. проведена мной также в статьях, посвященных А.И.Герцену, М.А.Бакунину, петрашевцам, Н.Г.Чернышевскому, Н.А.Добролюбову, Д.И.Писареву, М.А.Антоновичу: «Европейская идея в философско-историческом наследии А.И.Герцена» (Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. В. 1, М., 1992, с. 43–53); «М.А.Бакунин как философ» (Михаил Александрович Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987, с. 13–21); «Петрашевцы» (Философский энциклопедический словарь, М., 1983, с. 491–492; то же. 2–е изд. М., 1989, с. 474–475); «А.В.Луначарский и Н.Г.Чернышевский» (Дискуссионные проблемы исследования наследия Н.Г.Чернышевского. Сборник научных трудов. М., 1984, с. 122–162); «Добролюбов Н.А.» (Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 172–173; то же, 2–е изд. М., 1989, с. 178–179; см. также «Русская философия. Малый энциклопедический словарь». М., 1995, с. 165–167); «Писарев Д.И.» (Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995, с. 401–403; то же. Русская философия. Словарь. М., 1995, с. 374–376); «Антонович М.А.» (Философский энциклопедический словарь», изд. 2. М., 1989, с. 32–33).

В недавно вышедших коллективных трудах «Философия Шеллинга в России XIX века» (СПб., 1998, с. 119–127, 177–178) и «Философия Фихте в России XIX века» (СПб., 2000, с. 119–131) проанализирована проблема отношения русских просветителей В.Г.Белинского, М.А.Бакунина, А.И.Герцена, Н.П.Огарева, Н.Г.Чернышевского, Н.А.Добролюбова, Д.И.Писарева к идеям двух великих немецких мыслителей.

Но ситуация, складывающаяся в последние годы вокруг проблемы русского Просвещения побуждает вновь и вновь возвращаться к данной теме. Уже слишком большим представляется разброс точек зрения, проявившихся в новейших монографиях и диссертациях¹, статьях и разделах обобщающих трудов².

Подобно тому как в Западной Европе есть авторы, которые находят «просвещение» в Месопотамии и Древнем Египте, не говоря уже об античной Греции и Риме, так и в отечественной историографии в последние годы остались сторонники расширительной, а то и просто безбрежной трактовки истории русского Просвещения. Одни продолжают вести его от профессоров Московского университета второй половины XVIII в., другие — от «петровской дружины», третьи — чуть ли не от Киевской Руси, благо что тогда уже использовался термин «просветитель», относящийся к славянским христианским проповедникам Кириллу и Мефодию. В число русских просветителей зачисляется иногда не только дворянский революционер А.Н.Радищев, но даже творец идеологии «православия, самодержавия и народности» граф С.С.Уваров, на том, видимо, основании, что последний был министром народного просвещения.

В «Кратком философском словаре» (М., 1994) в ряд главных русских просветителей включены Н.И.Новиков, А.Н.Радищев, В.Г.Белинский, Н.Г.Чернышевский, А.И.Герцен. Н.П.Гречишниково-

¹ *Моряков В.И.* Русское просветительство второй пол. XVIII века. (Из истории общественно-политической мысли России). М., 1994; *Гречишникова Н.П.* Философия в России первой пол. XVIII века. М., 1996, (дисс.); *Есюков А.И.* Человек и мир в православной просветительской мысли России второй пол. XVIII века: Ист.-филос. очерки. Архангельск, 1998; *Эймонтова Р.Г.* Идеи просвещения в обновляющейся России (50 – 60-е годы XIX века). М., 1998.

² *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. М., 1992; *Боровиков А.П.* Русское просветительство второй половины XVIII века. Возникновение революционно-демократической идеологии. СПб., 1995 (депонирована в ИНИОН); *Яковлев Л.С.* Адаптация архетипов идеологии Просвещения российской общественной мыслью XIX–XX вв. // В раздумьях о России (XIX век). М., 1996; *Замалеев А.Ф.* Курс истории русской философии. М., 1996 (лекция 6. Русское просветительство на рубеже Нового времени); *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории. М., 1997 (лекция 3. Русское Просвещение); Русское просветительство конца XVII – XVIII веков в контексте европейской культуры. Сб. ст. СПб., 1997; *Пономарева В.В., Хорошилова Л.Б.* МASONСТВО и просвещение в России второй половины XVIII – нач. XIX в. // Педагогика, 1998, № 8, с. 85–92; *Митрошенков О.А.* Просвещение русское // Политическая энциклопедия. Т. 2. М., 1999.

ва сформулировала очень широкую концепцию «русского Просвещения», согласно которой просветителем объявляется всякий, кто верит в преобразующую силу разума, распространяет знания, способствующие совершенствованию социальных отношений и нравственности. В «русском Просвещении XVIII в.» выделяется светское, научно-реалистическое, и церковно-религиозное, богословско-проповедческое «крылья». В качестве одного из источников «русского Просвещения» объявляются сочинения восточных отцов церкви, а в «семье просветителей» оказываются все «представители русского духовенства», отличавшиеся «философским складом ума». В числе таких «просветителей» оказались И.Посошков, Димитрий Ростовский, Феофилакт Лопатинский, Д.Кантемир и совсем малоизвестный митрополит Д.Сеченов.

А.Ф.Замалеев русское Просвещение датирует серединой XVII—первой третью XIX в., включая в него профессоров Киево-Могилянской академии, Епифания Славинецкого, Симеона Полоцкого, Юрия Крижанича, «московского западника» Сильвестра Медведева, деятелей «Петровского западничества» (Феофан Прокопович, В.Н.Татищев), «либерально-правовое направление» эпохи Екатерины II (А.Я.Поленов, Д.С.Аничков, И.А.Третьяков, С.Е.Десницкий, М.Т.Болотов, Н.И.Новиков, Я.П.Козельский, Д.И.Фонвизин), «патриархально-консервативное направление» (М.М.Щербатов), «радикально-демократическое направление» (А.Н.Радищев).

Л.И.Новикова и И.Н.Сиземская усматривают истоки русского Просвещения в реформах Петра и рассматривают его как широкое течение, связанное прежде всего с развитием светской культуры и распространением образования.

Естественно, что у этих авторов ряд «просветителей» начинается с Феофана Прокоповича, А.Д.Кантемира, продолжается М.М.Щербатовым, С.Е.Десницким, В.Н.Татищевым, Д.А.Голицыным; в «просветителях» рядом с Н.И.Новиковым оказываются А.П.Сумароков, Д.И.Фонвизин, Н.М.Карамзин, И.В.Лопухин, В.А.Жуковский, М.В.Ломоносов, Г.Р.Державин, А.Н.Радищев.

Порадовался я было, увидев заголовок книги Р.Г.Эймонтовой «Идеи Просвещения в обновляющейся России» (50—60-е годы XIX века), утешился тезисами автора о том, что идеи Просвещения в обновляющейся России характерны для общественного сознания в России именно конца 50—начала 60-х гг. XIX в., что Россию середины XIX в. можно и должно сравнивать с

Францией конца XVIII в. и только тогда можно решать проблему русского Просвещения. Но весьма разочаровался, дойдя до утверждений автора о том, что русские либералы 50–60-х годов выступали-де прежде всего как просветители и что славянофильство оказывается во многом родственно просветительству, хотя оттого, что либералы и славянофилы выполняли некоторые просветительские функции, они не становились похожими на Вольтеров.

Критику в свой адрес в монографии Р.Эймонтовой относительно места науки в мировоззрении просветителей я заметил и понимаю автора, коль скоро она убеждена, что просветительское мировоззрение опиралось прежде всего на науку, что в системе просветительских взглядов наука играет особую роль. Но вопрос о месте науки в мировоззрении просветителей – вопрос очень серьезный, и я еще к нему вернусь, дабы еще раз показать, что сциентистами просветители не были.

Очень солидной, очень содержательной получилась недавно вышедшая «Политическая энциклопедия», но и здесь русскому Просвещению, как мне кажется, опять не повезло. О.А.Митрошенков в статье «Просвещение русское» датирует становление его 60-ми годами XVIII в., связывая его с именами Д.С.Аничкова, С.Е.Десницкого, Я.П.Козельского, Н.И.Новикова, Н.И.Поповского, Д.И.Фонвизина и др.

Рядом с этой статье находится статья В.Н.Иванова «Просвещение», в которой автор выражается осторожнее, полагая, что идеи Просвещения нашли свое отражение в трудах Ф.Прокоповича, В.Н.Татищева, А.Д.Кантемира, Д.С.Аничкова, Н.И.Новикова, Я.П.Козельского, а в новейшей форме идеи Просвещения высказаны в идеях декабристов.

Когда я смотрю на предлагаемые списки «русских просветителей», я вполне осознаю, что концепции, отражающие эти списки, не являются абсурдом, ибо они определенным образом группируют под термином «просветители» тех, кто выступал против обскурантизма, мракобесия, невежества, антиинтеллектуализма и т.д. Но полагаю, что эти концепции являются все-таки малопродуктивными, затемняющими уже давно разрабатываемую в отечественной историографии проблему адекватного русского Просвещения 40–60-х гг. XIX в., которое типологически сходно с классическими образцами западноевропейского Просвещения эпохи от Локка до Руссо.

Я еще могу понять историков общего профиля, которые обобщают историю распространения научных знаний, народного образования, культуры и т.д. Этот процесс, конечно, укладывается в многозначное русское слово «просвещение». Но меня удивляют философы, пишущие о «просветительской философии», под которую подверстываются масон Н.И.Новиков вместе с радикалом-материалистом Н.Г.Чернышевским и даже включаются в число просветителей духовные пастыри, митрополиты. В итоге в рядах «просветителей» оказываются профессора духовных школ, религиозные проповедники, А.Н.Радищев стоит рядом с масоном И.В.Лопухиным и т.д. и т.п.

Возникает законный вопрос: в нашем русском языке нет никаких других терминов, кроме термина «просвещение», чтобы подверстывать под него деятелей и мыслителей, мало имеющих между собой сходства в философских принципах?

Утешает, что перечисленные авторы не забывают о просветителях, пишут о них. Ведь в конце концов в самом широком смысле русского слова «просветитель» действительно подходит почти ко всем деятелям и мыслителям, которых эти авторы анализируют. Однако совсем худо обстоит дело тогда, когда о русском Просвещении вообще забывают. Возьму для примера явно антизападническую версию «русской философии», изложенную в новейшем труде ростовских философов «История философии» (1999).

Оказывается, что философия «в ее подлинном смысле слова» возникла в России только в XIX веке. «Даже XVIII век (век М.В.Ломоносова и А.Н.Радищева) – в значительной мере еще подготовительный, потому что русская мысль до Чаадаева и славянофилов во многом еще лишь следовала за мыслью европейской, еще искала свою тему, свою тональность, свой голос ее выражения. В классическом, золотом для русской культуры XIX веке Россия уже не только училась у Запада, но и учила его. Страна Л.Н.Толстого, Ф.М.Достоевского, Вл.С.Соловьева становилась поистине духовным лидером человечества» (с. 41).

«Русская философия – это философия Предупреждения»; «для русской философии характерен отказ от академических форм теоретизирования, от чисто рационалистического способа доказательства и обоснования прочувствованных спесом, пережитых, выстраданных истин»; «Русская философия – душа русского

народа, со своими идеалами и ценностями, очень далеки от прагматизма и утилитаризма западной культуры»; «Философскую установку Запада четко выразил Спиноза: не плакать, не смеяться, а *понимать!* В полную противоположность такому крайнему рационализму русская философия (русская духовность) утверждала устами старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Достоевского невозможность постижения истины без любви: высшие откровения духа даются только любящему сердцу» (с. 418).

Какое уж тут Просвещение в России! Даже западное Просвещение в этом «учебнике для высших учебных заведений» уложилось в три с третьей страницы — столько же отведено В.В.Налимову — новоявленному «классику» «философии в Советской России»...

Какой вывод следует из всего сказанного? Зная закономерности смены научных парадигм, трудно рассчитывать, что новая работа о русском Просвещении заставит какого-либо автора отказаться от своей концепции. Но авторы, не согласные с имеющимися ходением в той или иной степени ошибочными, с их точки зрения, концепциями, не должны опускать руки. Они должны выдвигать свои идеи, чтобы предлагать читателю иное видение проблемы и чтобы новые исследователи по этой проблеме имели возможность начинать с более разностороннего мыслительного материала, сравнивать имеющиеся концепции друг с другом и вырабатывать еще более рациональные пути изучения проблемы. Исходя из этого, я и решаюсь предложить в данной работе другое решение проблемы русского Просвещения, чем предложенное поименованными выше новейшими авторами.

Но каким пойти путем? Излагать эмпирический материал и утверждать, что митрополиты, масоны и даже профессора XVIII в. — это не просветители? Думается, что это непродуктивно. Много лет назад я пришел к выводу, что научный, объективный, а не идеологический анализ истории русской философии невозможен без постоянного сравнения фактов и явлений философского процесса в России с западноевропейским философским процессом, и думаю, что философию русского Просвещения должно изучать в сравнении с классической моделью этого Просвещения, а именно французским Просвещением XVIII в.

В последние годы у нас в стране и за рубежом вышло немало работ, посвященных Просвещению. Здесь и монографии, и лекционные курсы, и диссертации³, сборники статей и статьи в журналах⁴.

Из трудов (сравнительно новых) зарубежных авторов, посвященных Просвещению, отметим наиболее обобщающие⁵.

В связи с литературой по проблеме западноевропейского Просвещения хотелось бы сказать несколько слов. Здесь тоже есть чему удивляться. Скажем, в учебном пособии для вузов «История философии», изданном под грифом «Московский государственный институт стали и сплавов» (М., 1997) французская философия XVIII века вообще отсутствует. Может быть,

³ Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения. М., 1993; Лабутина Т.Л. У истоков современной демократии. Политическая мысль английского Просвещения (1689–1714 гг.). М., 1994; Аббуд Пратеб. Теории воспитания во французском Просвещении (Ж.Ж.Руссо, К.А.Гельвеций). М., 1994 (дисс.); Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М., 1995; Стрелецкий Я.Л. Французский материализм XVIII века. Краснодар, 1996.

⁴ Некоторые характеристики философии эпохи Просвещения. Сб. ст. М., 1989; Муминова М.Т. Постановка и решение проблемы соотношения общих и частных интересов в философии Французского Просвещения. М., 1992; (депонирована в ИНИОН); Соколов В.С. I Международная научная конференция «Публицистика эпохи Просвещения» // Вестник С.Петербург. ун-та. История, языковедение, литературоведение, 1993, № 3; Просвещение // Краткая философская энциклопедия. М., 1994; Лунатов А.В. Просвещение: антиномии и единство эпохи // Славяноведение, 1995, № 1; Монархия и народовластие в культуре Просвещения. Сб. ст. М., 1995; Длугач Т.Б. Философия французского Просвещения XVIII в. // История философии: Запад-Россия-Восток. Кн. 2. М., 1996; Жучков В.А. Философия немецкого Просвещения // Там же. Длугач Т.Б. Философия американского Просвещения // Там же. Рогозин В.М. Читая Мишеля Фуко (комментарий к статье «Что такое Просвещение?» и связанные с этим размышления о природе современности // Вопросы методологии, 1996, № 1–2; Лунатов А.В. Эпоха Просвещения: светские и духовные начала // Славянский альманах, 1996. М., 1997; Лунатов А.В. Эпоха Просвещения: личность, государство, конфессия // Балканские исследования. В. 17. М., 1997; Человек эпохи Просвещения. Сб. ст. М., 1998.

⁵ Studien zur Philosophie des Aufklärung. Т. 1–2, Berlin, 1985–1986; Didier Béatrice, Le siècle des Lumières. P., 1987; Wiek oświecenia. W-wa. 6: Wokół problemów literatury i filozofii, 1989; Aufklärung als Problem und Aufgabe. München; Kopenhagen, 1994; Hullung M. The autocritique of Enlightenment: Rousseau and the philosophes. Cambridge, 1994; Gascoigne I. Joseph Bank and the English Enlightenment. Cambridge, 1994; The Glasgow Enlightenment. East Linton, 1995; 252 с. Studia z dziejów Oświecenia. Łódź, 1996.

объясняется это тем, что в книге есть раздел «классический (немецкий) период в философии Нового времени», где представлена «богатая философская мысль немецкого Просвещения» (в лице только Лессинга и Гердера). В голове не укладывается, как можно писать о Просвещении на Западе без французского... Впрочем, в этом сочинении нет ничего и о русском Просвещении, хотя есть многообещающее, но ложное утверждение: «Именно XVIII век поставил Россию вровень с Европой» (с. 269).

Среди отечественных авторов, пишущих о Просвещении на Западе, есть сторонники чрезмерно широкой его трактовки. В «Краткой философской энциклопедии» (М., 1994) (составители Е.Ф.Губский, Г.В.Кораблева, В.А.Лутченко) перечислены «главные представители Просвещения»: Фрэнсис Бэкон, Гоббс, Локк, Юм – в Англии; Бойль (видимо Бейль), Вольтер, энциклопедисты, Руссо, Монтескье, Дидро – во Франции; Вольф, Лессинг, Кант (с замечанием: «в то же время они стремились к преодолению Просвещения»), Фридрих Великий, Томазий – в Германии; Н.И.Новиков, А.Н.Радищев, В.Г.Белинский, Н.Г.Чернышевский, А.И.Герцен – в России; Т.Джефферсон, Б.Франклин – в США (с. 369).

При таком списке утверждается (впрочем, совершенно верно), что в философии просветители выступали против всякой метафизики. Но в «антиметафизиках» оказываются и Вольф, и Томазий, и Радищев, и Новиков...

Из всей современной литературы, посвященной Просвещению на Западе, основательностью, солидностью, содержательностью отличаются, на наш взгляд, монографии А.П.Огурцова и Т.Б.Длугач и довольно пространные разделы Т.Б.Длугач и В.А.Жучкова в упомянутом выше учебнике «История философии».

В книге А.П.Огурцова я нашел очень много совершенно верных, на мой взгляд, характеристик Просвещения. Но, как мне показалось, в этой книге есть одно противоречие. Автор совершенно справедливо утверждает, что «французские просветители XVIII в. осуществили важную переориентацию в понимании природы. Исходным пунктом их трактовок природы стала уже не геометрия и не математическая физика, а антропология. Эта линия в философии науки наиболее ясно представлена Ламетри, Гольбахом, Дидро⁶. «Характерным для историографии

⁶ Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения. С. 43–44.

XVIII в. — и для немецкого, и для французского Просвещения — был антропологический угол зрения на науку. Немецкое Просвещение смотрело на развитие наук сквозь призму человека...»⁷.

В противоречии с этими мыслями оказываются однако высказывания А.П.Огурцова насчет сциентизма философии Просвещения. «Парадоксы философии Просвещения, — пишет он, — коренятся в универсализации научного метода, в превращении его в средство выбора человеком той или иной цели, в способ обоснования жизненных целей человечества. Рационализация с помощью науки и выбора человека приводит к построению сциентистских утопий, к утверждению сциентизма, который оперирует неизвестными величинами как известными. В этом источник величия и падения философии Просвещения»⁸.

Думается, что такое обвинение в адрес просветителей неправомерно. А произошло это потому, что А.П.Огурцов расширительно понимает состав просветителей, включая в их число не только философов-идеологов Просвещения, но и профессиональных ученых, даже естествоиспытателей. Он не разграничивает хронологическое понятие «эпоха Просвещения» и содержательные понятия «просветительская мысль», «просветительская философия» и т.д. А.П.Огурцов не только включает в число просветителей профессиональных ученых, но даже утверждает, что «просветительская философия сосредоточена на проблеме науки, ее статуса, генезиса и роста. Можно назвать XVIII век веком философии наук. Ж.Б. Ламарк говорит о философии зоологии, П.С.Лаплас о философии теории вероятностей, Э.Жоффруа-Сен-Илер о философии анатомии»⁹. А.П.Огурцов пользуется термином «просветительская философия науки».

Но возникает вопрос: правомерно ли мировоззрение Ламарка, Лавуазье, Лапласа, Жоффруа-Сен-Илера, Бюффона и т.д. отождествлять с мировоззрением Вольтера, Гольбаха, Дидро? Думается, что нельзя, хотя, разумеется, между этими рядами мировоззрений были точки соприкосновения и взаимовлияния.

По общей тональности и содержанию мне очень импонирует концепция французского Просвещения, которую развивает Т.Б.Другач. Особенно мне близка ее идея о философии просветителей как особой, богатой оттенками, качественно разнород-

⁷ Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения. С. 19.

⁸ Там же. С. 212.

⁹ Там же. С. 3.

ной философской системе, отличающейся от умозрительных систем XVII в., как системе дифференцированной, в рамках которой сталкивались индивидуальные точки зрения, проходили споры и случались даже ссоры, но которые однако не взрывали философию Просвещения как целое. Есть множество частных решений, предложенных Т.Б.Длугач, которые я вполне разделяю. Вместе с тем в работе Т.Б.Длугач я усматриваю противоречие, аналогичное тому, которое есть в книге А.П.Огурцова: с одной стороны, Т.Б.Длугач считает, что философия французских просветителей натуралистична: «...понятие "природа"» – мостик к общественным моделям, картина общества строится просветителями по модели природы»; «Французские материалисты XVIII в., и прежде всего Гольбах, развивали философскую интерпретацию природы, данную великим мыслителем XVII в. Спинозой»¹⁰. «Представления о человеке и обществе складывались во французском Просвещении в установке на натуралистически понятую природу: человек понимался как природное существо, все свойства и потребности которого телесны и определены природой, а ум, здравый смысл выглядит так же, как «естественный свет». Теория общества строилась по модели природы»¹¹.

В других случаях Т.Б.Длугач дает иные формулировки: «Природа – один из важных фокусов, вокруг которого строятся все философские рассуждения просветителей; другим фокусом оказывается воспитание»¹². «...Человек понимался всецело как природное существо. Но что это значит – быть природным существом? Общим для всего Просвещения является утверждение о том, что это значит прежде всего быть телесным, физически-материальным существом; от природы каждый обладает телом с вложенными в него примерно одинаковыми для всех потребностями, что и определяет справедливость требования юридического и политического равноправия»¹³.

Но тут же Т.Б.Длугач начинает рассуждать более строго: «Кредо французских просветителей составляет утверждение природности человека; это краеугольный камень Просвещения, его альфа и омега. Но если приглядеться повнимательнее к этому утверждению, то окажется, что в нем содержится не вся прав-

¹⁰ Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла. С. 33, 34.

¹¹ История философии: Запад-Россия, Восток. Кн. 2. С. 244.

¹² Там же. С. 232.

¹³ Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла. С. 90.

да — другая ее половина находится на противоположной стороне: человек ведь признается продуктом не только природы, но воспитания, воспитание же ограничивает природные склонности (если они дурны), следовательно, Просвещение имеет два полюса, два относительно независимых начала, причем каждое настолько же связано с другим, настолько и автономно, так что между ними сохраняется некое подвижное равновесие»¹⁴.

В противоречии с утверждением о натуралистическом философском духе просветителей находится также мысль Т.Б.Длугач: «...не прибегая к понятию о какой-либо объективной закономерности, французские философы полагали, что каждый человек руководствуется в жизни только своими собственными интересами, которые случайны и непредсказуемы, так как зависят от неповторимого сочетания черт характера, физиологических свойств, индивидуальных желаний и т.п.»¹⁵.

В наиболее общей форме концепция Т.Б.Длугач выражена яркими словами: «Просветительская философия — это своеобразная онтология и специфическая антропология. Просветители разработали свою гносеологию и даже своеобразную диалектику. Но одной из существенных черт французской просветительской философии было то, что просветители развивали не теоретическое мышление, не практический разум и даже не эстетическое суждение — нет, делом их жизни стало воспитание здравого смысла и более широкой способности к самостоятельному суждению (мышлению)»¹⁶.

Почти со всем соглашаюсь, а это «почти» связано с сомнениями насчет «просветительской онтологии», равно как с упреками в адрес просветителей на счет их натурализма.

Как мне представляется, утверждения об онтологизме, сциентизме или натурализме философии французских просветителей затрагивают существенные аспекты этой философии. И поскольку такие утверждения, на мой взгляд, некорректны, предстоит обсуждение этих проблем заново.

Тем более это касается утверждений еще одного исследователя французского Просвещения — Я.И.Стрелецкого, издавшего в Краснодаре курс лекций¹⁷. В лекциях, рассчитанных не толь-

¹⁴ Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла. С. 94-95.

¹⁵ Там же. С. 49.

¹⁶ История философии: Запад-Россия-Восток. С. 279.

¹⁷ Стрелецкий Я.И. Французский материализм. Краснодар, 1996.

ко на «слушателей» и «офицеров» Краснодарского юридического института, но и на широкий круг читателей, утверждается, как и в 1940–50-е годы, что «материализм явился философской основой французского Просвещения – могучего движения прогрессивной общественной мысли, которое идеологически подготовило французскую революцию» (1787–1794)». В «Системе природы» Гольбаха, по Стрелецкому, «следует искать самое систематическое и смелое изложение мысли XVIII века»¹⁸. «Это учение органически включает в себя, по крайней мере, следующие основные проблемы: субстанциональность материи, единство материи и движения; причинность и необходимость»¹⁹. В подтверждение идеи о субстанциализме просветителей ни одного из высказывания не приводится, но утверждается, что «у великих французских материалистов проблема субстанциональности находилась на первом плане, и они внесли большой вклад в трактовку ее с материалистических позиций»²⁰. В учении о человеке, по Стрелецкому, «французские материалисты придавали первостепенную значимость обоснованию положения, что человек всецело материальное существо».

Давно мне не приходилось читать сочинения со столь оригинальной установкой, как лекции Я.И.Стрелецкого, который особенно подчеркивает мысль, что сейчас Родина нуждается в помощи «людей государевых»²¹. Приятно сознавать, что в Краснодарском юридическом институте будущим «государевым людям» преподается курс французского просветительского материализма, способный хотя бы чуть-чуть противостоять нынешнему потоку религиозно-мистической литературы.

И все-таки в связи с предложенной Я.И.Стрелецким трактовкой французского Просвещения хотелось бы оспорить его безоговорочные утверждения о материализме как единой основе французского Просвещения, а также утверждения о субстанциализме просветительской философии.

¹⁸ Стрелецкий Я.И. Французский материализм. Краснодар, 1996. С. 8.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 9.

²¹ Там же. С. 39.

По этимологическому смыслу понятий «эпоха Просвещения» («Siècle des lumières, Zeitalter der Aufklärung, Age of Enlightenment») речь идет о времени и деятельности, противоположном мракобесию, необразованности, бескультурью, о «свете разума» в противоположность неразумию, о времени познаний, объяснения, разъяснения, агитации, информации, культуры, цивилизации. Если так широко толковать смысл понятий «просвещение», «просветитель», то в мировой истории, как отметил в свое время Г.В.Плеханов, действительно было несколько просветительских эпох. Можно говорить о «просветительстве» Сократа, о восточнославянских христианских «просветителях» Кирилле и Мефодии и т.д., о просветительском значении множества других деятелей культуры и образования, противостоявших обскурантам.

Подобно тому, как под предельно широкими понятиями «материалисты» или «идеалисты» объединяются мыслители с древних времен до настоящего времени, под рубрикой «просветители» в широком смысле слова можно объединять всех новаторов, поборников разума, знания, науки, образования, культуры, цивилизации, гуманности и т.д. Вполне целесообразно в ряде случаев пользоваться таким предельно широким понятием «просвещение», «просветитель», что собственно и происходит, когда говорят, скажем, о министерствах просвещения и т.д.

Понятие «просветитель» в широком смысле совпадает по сути дела с понятием «культуртрегер». И поскольку в нашей литературе, несмотря на неоднократные попытки разграничить понятия «Просвещение» и «просветительство», эти понятия постоянно отождествляются, мы будем для выражения идеологии, мировоззрения и философии эпохи Просвещения в историко-философском смысле этого слова пользоваться понятиями «Просветительство» (с большой буквы), а также понятием «люмьеризм» (от франц. lumières).

Просвещение — один из немногих величайших феноменов мировой культуры, общественной и философской мысли. Просвещение — не феномен одной лишь западноевропейской истории. В той или иной, более или менее развитой форме национальное Просвещение наблюдалось во всех странах, переходивших от феодализма к капитализму. При всех видовых различиях Просветительства в разных странах ему присущи общие

черты, которые в наиболее полном и в наиболее чистом виде представлены во французской классической разновидности Просвещения XVIII в., своего рода модели всякого Просветительства. В силу того, что Просветительство (люмьеризм) при всех своих разновидностях во всех странах является отражением эпохи с аналогичным социокультурным содержанием, оно представляет собой один родовой, наднациональный тип культуры, общественной и философской мысли, подразделяющийся на национальные разновидности.

Как и всякое другое национальное Просветительство, русский люмьеризм не был и не мог быть простым воспроизведением, повторением классического французского Просвещения. Но поскольку всякое национальное Просвещение – разновидность Просвещения как родового международного феномена, в русском люмьеризме не могли не повториться основные черты, характерные для Просвещения вообще, моделью которого является классическое французское Просвещение.

ЧАСТЬ I

ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФИИ ФРАНЦУЗСКОГО КЛАССИЧЕСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ XVIII ВЕКА

Французское Просвещение как одна из специфических, наиболее развитых форм антифеодальной идеологии. Социальное содержание и внешняя форма Просветительства – его общекультурная ориентация, «надклассовый» «общечеловеческий», идеализированный, утопический, иллюзорный характер, элитарный («аристократический») тон

Когда мы анализируем положение в историографии Просвещения, мы замечаем, какие серьезные недоразумения возникли в литературе из-за неясности в вопросе о том, что должно иметь в виду, когда мы говорим об *антифеодальном, буржуазном* характере Просвещения.

Все, что связано с этой чертой Просвещения, наиболее полно и солидно изучено и оценено в марксистской историографии, на которую мы будем не раз ссылаться в данной работе, отвергая, естественно, все то, что не выдержало испытания временем.

Просветители, бесспорно, – «вожаки буржуазии». Но они – не сознательные выразители интересов той или иной конкретной «фракции» буржуазии. Они лишь объективно выражали потребности буржуазного развития, причем в сложных опосредованных формах.

Когда Энгельс писал о том, что «вечный разум» просветителя «был в действительности лишь идеализированным рассудком среднего бюргера, как раз в то время развивающегося в буржуа» (106, т. 20, с. 267), он тем самым подчеркивал факт, что Просвещение – это та стадия развития буржуазной идеологии, на которой ее носители сами еще не осознают буржуазного характера своей идеологии. По форме просветительское мировоззрение – идеализированная форма общественного сознания, иллюзорное,

утопическое сознание, носившее внешне «надклассовый», «общечеловеческий» характер. Просветители не сознавали и не признавали буржуазный характер своего мировоззрения. В отличие от других направлений буржуазной мысли, и прежде всего в отличие от классического буржуазно-либерального юридического направления XIX в. и направлений в политической экономии (экономистов-классиков), более непосредственно выражавших интересы буржуазии как класса, Просвещение — это направление в сфере духовной культуры в широком смысле слова — в сфере литературы и искусства, общественной и философской мысли, которое лишь опосредованно выражало потребности развития общества в буржуазном направлении; «Энциклопедизм», в числе прочего — это и выражение *общекультурной ориентации* просветителей.

В самом деле, что представляли собой, например, французские просветители?

Монтескье — не просто барон и один из вице-президентов суда, но и знаменитый писатель, автор философского романа «Персидские письма», сочинитель поэм в прозе, работ по эстетике, не говоря уже о его выдающихся трудах философа и правоведа «О духе законов» и «Размышления о причинах величия и падения римлян».

Вольтер — писатель и драматург, автор трагедий, эпических поэм, философских повестей, член Института Франции — учреждения, объединявшего основные французские академии. Он — философ и историк, перу которого принадлежат европейски знаменитые труды «Век Людовика XIV», «Опыт о правах и духе законов», «История Российской империи в царствование Петра Великого».

Врач и философ Ламетри состоял членом Берлинской Академии наук.

Широк диапазон теоретических интересов Мабли: он и философ-моралист, и историк, чье сочинение «Размышление о греческой истории, или О причинах благоденствия и несчастья греков» знали по всей Европе, в том числе и в России XVIII в.

Руссо знаменит не только политическими трактатами «Об общественном договоре», «Рассуждения о начале и основании неравенства между людьми», но и философско-педагогическими романами «Эмиль», «Новая Элоиза», «Исповедь». Он же — поэт, комедиограф, композитор.

Дидро — организатор и редактор знаменитой «Энциклопедии», носившей примечательный подзаголовок — «Толковый словарь наук, искусств и ремесел». С одинаковым успехом Дидро проявлял свои выдающиеся способности и широчайшие интересы в специальных научных и философских трудах на тему о природе, материи и движении и в романах («Монахиня», «Племянник Рамо»). Имея титул магистра искусств, Дидро выступал и в сфере художественной критики и в драматургии. А в Институт Франции его не избрали лишь по политическим мотивам.

Д'Аламбер — не только философ, но знаменитый ученый, математик, физик, астроном, состоявшийся в нескольких Академиях Наук Европы. Он мог писать трактаты о динамике, о причине ветров, и вместе с тем по теории музыки.

Внешне в деятельности Гельвеция и Гольбаха, может быть, не так ярко, как у других французских просветителей, представлены совершенно разные сферы культуры, литературы, искусства. Но достаточно посмотреть на огромный перечень проблем, которые они затрагивают в своих основных философских трудах «Об уме», «О человеке» и в «Системе природы», чтобы судить о том, сколь высокообразованными и эрудированными в самых различных областях они были.

Было, конечно, и у французских просветителей известное «разделение труда», но в сумме они, и каждый в отдельности, функционировали не просто как «чистые» общественные и политические деятели, но как настоящие «философы культуры», если можно воспользоваться таким современным понятием. Интерес просветителей не только к естествознанию, истории, философии, политике и праву, но одновременно к литературе и искусству — не случаен. Эта сфера их деятельности была призвана выполнять огромной важности задачи. На литературу и искусство просветители смотрели как на сферу, через которую можно повлиять на нравы общества, разум людей, на формирование их политических и социальных идеалов.

Своей общекультурной ориентацией просветители походили на ренессансных гуманистов, будучи, разумеется, всесторонне, «энциклопедичнее» их, и существенно отличались в этом отношении от всех других предшествовавших им направлений буржуазной мысли, равно как и от современных им буржуазных направлений.

Современники французских просветителей XVIII в. — *физикраты и экономисты-классики.*

Наиболее развитый вид физиократическая система приняла у Тюрго. Она выступает у него «как выражение нового капиталистического общества, пробивающего себе дорогу в рамках феодального общества. Она, следовательно, соответствует буржуазному обществу той эпохи, когда оно вылупляется из феодализма» (106, т. 26, ч. 1, с. 21). А поскольку физиократизм возник в такой именно момент, он получил соответствующую форму, а именно квазифеодальную окраску. Физиократические теории отражают «противоречия капиталистического производства того периода, когда оно, высвобождаясь из недр феодального общества, пока еще только дает самому этому феодальному обществу буржуазное толкование, но еще не нашло своей собственной формы» (там же, с. 23). У физиократов феодализм «приобретает буржуазный характер, буржуазное общество принимает феодальную видимость», что вводило в заблуждение даже некоторых экономистов из дворян (см. там же, с. 21). Поэтому физиократы совмещали свои протолиберальные принципы (в их числе были приверженность теории естественного права, индивидуализм, апология частной собственности и принципа *laissez faire, laissez passer*) с приверженностью абсолютной или аристократически-конституционной монархии. Они исповедовали «философию сельского хозяйства»; торговля и промышленность у них — ответвления сельского хозяйства, они призывали, например, не увлекаться картиной промышленного развития «мелких» торговых государств (намек на Англию). Кенэ выступал сторонником абсолютизма, Тюрго пел дифирамбы веку Людовика Великого и т.д. При всем этом, по оценке Маркса, физиократ Тюрго «является одним из отцов французской революции» (там же, с. 346). Тюрго — «радикальный буржуазный министр, деятельность которого была введением к французской революции. При всем своем мнимофеодальном облике физиократы работают рука об руку с энциклопедистами» (там же, с. 38).

Наряду с физиократами, специфической формой западноевропейской буржуазной идеологии, отличной от Просветительства и от физиократизма, является идеология промышленной буржуазии. Представитель ее — Адам Смит — великий идеолог буржуазии, имевший последователей и во Франции. Идеология промышленной буржуазии — идеология «приземленная», идеология «деловых людей», она антиаристократична по форме.

Пожалуй, наиболее демонстративным примером, оттеняющим общекультурную ориентацию просветителей от утилитарно-приземленной идеологии физиократов, равно как и экономистов-классиков, является полемика Мабли против «философии сельского хозяйства».

Мабли – старший брат Кондильяка, двоюродный брат Д’Аламбера – является просветителем, у которого есть и коммунистические идеи. Казалось бы, проблемы социально-экономические должны волновать его в первую очередь. Но вот какие мысли высказывает он в своем сочинении «Сомнения, предложенные философам-экономистам по поводу естественного и необходимого порядка политических обществ» (1768): «Политика наших философов-экономистов, как мне кажется, никогда не убедит читателя, потому что они никогда не рассматривают человека в целом, со всеми присущими ему качествами. Иногда они видят в нем только животное, которое нужно насытить, и которое занято только своей пищей; вся их политика тогда сводится к тому, чтобы земля была производительна, чтобы она приносила доход. Общество достигнет предела совершенства, если у него обильные урожаи – вот в чем источник естественного права, общественного права и политического права нации! Увы! сударь, вы установите в государстве ваши принципы агрикультуры и торговли, которые я считаю очень правильными и прекрасными, но у людей останется еще достаточно других причин для несчастий» (20, с. 202).

«Может быть, скажут, что предметом, целью общества является культура земли? Нет, сударь, социальные институты не потому были учреждены, что человек – животное, которое нужно кормить, а потому, что он разумен и чувствителен. Он может обойтись без обработки земли, но ничто не может избавить его от создания законов. Культура создана для украшения общества и для оказания ему помощи, а общество вовсе не создано для процветания агрикультуры» (там же, с. 187). «Ах, сударь, до чего мы дошли? Я бы никогда не подумал, что можно так увлекаться деревней. Не будем, как дикие животные, заниматься только своим кормом; если бы у нас была только эта потребность, мы, как и они, не были бы способны к жизни в обществе. Соболаговлим рассматривать себя иногда существами разумными и чувствительными, которых объединяет разум и чувствительность, и мы увидим, как появляется много других потребностей, кроме потребностей в агрикультуре» (там же, с. 189).

Мало накормить человека, нужно добиться такого общественного устройства, в котором удовлетворялись бы все человеческие потребности, — считает Мабли. Общий его вывод: «Не будем перестанавливать вещи: человеческая культура, социальные качества, должны служить базой для счастья общества — вот первая цель политики; а потом будут у нас и поля» (там же, с. 190).

Обратим внимание также на такие факты: Монтескье полемизировал против пуританских моралистов, запрещавших посещать театры, Вольтер критиковал этический ригоризм янсенистов, и т.д. Все это звенья одной цепи: наиболее общей чертой всех теоретических построений просветителей выступают не непосредственно социально-политические интересы; последние являются частью широкой общекультурной программы. Мабли, в частности, очень демонстративно показывает, на кого ориентируются просветители — на «человека вообще», что значит «на человека в целом, со всеми присущими ему качествами», а не на человека, только производящего или только потребляющего.

В «Теориях прибавочной стоимости» по поводу Просвещения Маркс делает одно замечание, имеющее, по нашему мнению, очень важное значение для понимания специфики просветительского мировоззрения. Маркс сравнивает «феодалную видимость» физиократических построений и «аристократический тон эпохи Просвещения» (106, т. 26, ч. 1, с. 25). Маркс, говоря об *аристократическом тоне Просвещения*, не имел в виду тот факт, что Монтескье и Гольбах были, скажем, баронами. Ведь Руссо, наоборот, — выходец из семьи часовщика и одно время служил даже лакеем; Дидро же — сын ремесленника. Маркс напоминает об аристократическом пренебрежении к народу, которым действительно некоторые просветители страдали не в том смысле, в каком дворянское сословие презирало «чернь». Маркс хотел сказать, что вся идеология, все мировоззрение просветителей не имело вульгарно-утилитарного, непосредственно апологически-буржуазного, «приземленного» как у физиократов, у экономистов-классиков или затем у либеральных буржуа XIX в. характера, что эта идеология и мировоззрение выражены специфически сложным языком мировой культуры и хотя они объективно направлены на реализацию целей буржуазного общества, внешне, в своих трудах просветители решают не только и не столько какие-то ближайшие практические важные именно для буржуазии проблемы, а глобальные проблемы культуры, философии, общественной мысли.

Объективно буржуазный характер просветительской идеологии, просветительского мировоззрения выражается в его *антифеодальной* направленности. Некоторые отечественные исследователи выводили, однако, из этого факта неверный вывод о том, что все, кто выступал против феодализма, против средневековья являлись просветителями: мол, просветители — это представители «нерасчлененных» еще антифеодальных, антисредневековых сил. На самом деле это не так. Просвещение — не единственная форма антифеодальной идеологии. Просветительство — это такая стадия развития антифеодальной идеологии, на которой имевшийся в прошлом великий исторический компромисс старого феодального и нового становящегося буржуазного мировоззрения и идеологии признавался больше невозможным. Просветительство уже немислимо в том мнимофеодальном облике, который был характерен для физиократов. Просветительство не сводится уже к умеренной, более или менее частной критике тех или иных сторон феодализма. Это уже — радикальное отрицание старого в его основах, даже в том случае, если те или иные представители его не признают насильственных, революционных методов преобразования общества. Зрелые формы просветительской идеологии оформляются в период, предшествующий решительной схватке поднимающейся буржуазии с феодализмом. Это уже не был период критики отдельных недостатков и пороков феодального общества, а решительного отрицания его основ.

Просветители — представители универсальной антифеодальной критики, охватывающей все стороны жизни общества, все сферы общественно-политической, социально-экономической, культурной, моральной, идейно-философской жизни общества. Просветительство в зрелой форме — это тип идеологии и мировоззрения и это одновременно широкое антифеодальное движение, одна из специфических форм развития буржуазной идеологии на этапе, когда буржуазия вступает в открытый конфликт с феодализмом, борется за власть. Но еще ее не достигла.

Просветители не только не сознают и не признают буржуазный характер своих идеалов, хотя их идеи ориентированы в конечном счете на достижение практически значимых общественно-политических, экономических, юридических, культурных результатов, на критику одних (средневековых, феодальных) общественных порядков и на достижения другого идеального (как потом оказалось, буржуазного) общественного строя, но их движение, их идеология приобретают специфическую «*надклассовую*»

вую», «общечеловеческую» форму. Просветительство выступает как утопическое, иллюзорное сознание, а его теоретические принципы выступают в идеализированном виде. Просветители не обращались к какому-нибудь одному классу или сословию, к одним лишь правителям, или к одному только угнетенному народу. Они хотели стать над классами и сословиями и апеллировали к каждому человеку отдельно и ко всему народу и даже человечеству в целом. Апелляции не к какому-то одному и только одному классу, а ко всему народу и всему человечеству – в чем проявился внешне «надклассовый» характер просветительского движения и просветительского мировоззрения – можно обнаружить у всех французских просветителей и старшего и младшего поколения. Пожалуй, наиболее выразительно эта апелляция прозвучала у Гольбаха, который утверждал, что «писатель не должен считаться со своей эпохой, своими согражданами и с государством, в котором он живет; ему следует обращаться ко всему человеческому роду и иметь в виду грядущие поколения...» (11, т. 1, с. 660).

Тот факт, что просветительское движение и идеология имели «надклассовый», аристократический по тону, иллюзорный, утопический и идеализированный характер, подтвердился последующей историей. В ходе истории просветительская «вечная справедливость» нашла свое осуществление в буржуазной юстиции, «равенство свелось к гражданскому равенству перед законом», одним из самых существенных прав человека была провозглашена частная собственность, «государство разума, – общественный договор Руссо, – оказалось и могло оказаться на практике только буржуазной демократической республикой» (106, т. 20, с. 17).

Такой «дезутопизированной» идеологией стал оформившийся во Франции на рубеже XVIII – XIX вв. либерализм.

Коренное отличие просветительской философии от школьно-университетского типа философии. Нерывная связь просветительской философии с моралью, политикой, юриспруденцией, с практикой общественной жизни

Имела хождение точка зрения, согласно которой философия Просвещения – это условное понятие, объединяющее разные философские концепции. Часто встречается смешение просве-

тительской философии с другими типами философии, особенно с предшествовавшей Просвещению классической философской метафизикой XVII в. Многие историки не видят принципиальной разницы, скажем, между французским просветительским материализмом и материализмом Бэкона и Гоббса. Под влиянием Г.В.Плеханова получил распространение взгляд, согласно которому французский просветительский материализм — это разновидность Спинозизма. Французскому просветительскому материализму приписывается сциентизм, созерцательность, догматизм и т.д.

Один из отечественных авторов доказывал: «Природа, физическая природа была альфой и омегой французского материализма. Показательно уже то, что упомянутая основная книга — «Библия» французского материализма, ставящая своей целью открыть условия человеческого счастья, носит типично натурфилософское название: «Система природы». Ибо и человек трактуется Гольбахом и большинством французских материалистов не иначе как чисто природное существо, подчиненное лишь общим естественным законам» (105, с. 42). «...Натуралистическая метафизика французских материалистов, сходная со Спинозизмом, завершалась также Спинозовским фатализмом» (там же, с. 44). «Таким же созерцательным и натуралистическим характером, обрекающим человека на роль пассивного объекта его внутренней и внешней природы, проникнуты и учение о сознании (психике, «душе»), и теория познания французского материалиста XVIII века» (там же, с. 44–45). Но «революционизирующее значение французского материализма сказалось-де вопреки натуралистическому характеру его мировоззрения» (там же, с. 47) и т.д. и т.п. Выше мы видели, что и в современной историографии аналогичные характеристики наличествуют.

Но так ли это?

На кого же из своих предшественников больше всего похожи философы-просветители? Больше всего на ренессансных гуманистов. М.Корелин справедливо заметил, что «французские «просветители» XVIII века, мало знакомые с фактической историей Возрождения, чувствовали тем не менее свое внутреннее родство с итальянскими гуманистами» (86, т. 1, с. 2). Другой знаток Ренессанса — Я.Буркхардт — делает аналогичный вывод, анализируя концепцию Рабле: «Мы видим здесь ту же самую веру в лучшие качества человеческой природы, которая оживляла вторую половину XVIII века и подготовила путь французской революции» (45, т. II, с. 170–171).

А вот на постренессансных мыслителей, в том числе великих философов-метафизиков XVII в., просветители — по типу своей философии — походят очень мало. Более того, просветители — суровые критики их философии, хотя в некоторых отношениях эти метафизики были предшественниками просветителей.

Мы уже говорили о том, что ко временам Спинозы — этого великого, видимо, предпоследнего (сравнительно с Бейлем) метафизика в духе XVII в. и философа, взгляды которого знаменуют собой также и приближение XVIII в., снова, как во времена ренессансных гуманистов, обозначился процесс сближения науки и философии с практической жизнью общества, с моралью, с политикой, с правом. У Спинозы философия частично уже увязывается с этикой, о чем свидетельствует само название его основного труда.

Философия, как подмечал в свое время Гегель, стала давать советы, становилась чем-то вроде нравственной проповеди, тогда как мораль превращалась в разновидность научного знания. То, что в конце XVII в. существовало еще как скромная тенденция, в XVIII в. у просветителей стало одним из фундаментальных принципов философствования в новом стиле. Просветительская философия ничем уже не напоминала школьно-университетскую философию, она теоретически обслуживала широкое общественное движение, носящее общекультурный характер, в рамках которого определенное место занимали и социально-политические идеалы.

Вольтер первым из великих французских просветителей осознал необходимость связи философии с жизнью и поставил философию на службу морали, политики, права. Философия — предпосылка «истинной политики» и «истинной морали» — капитальная установка всего Просвещения, и Вольтера в том числе: «Люди немнящие часто спрашивают людей мыслящих, какую пользу принесла философия», — рассуждает он и здесь же отвечает: «Народы, она смягчает ваши нравы. Монархи, она вас наставляет» (6, т. II, с. 236—237). «Я всегда, сколько возможно, свожу свою метафизику к морали» (см. 55, т. 2, с. 170), — признавал Вольтер.

На примере философов-просветителей, которые в отличие от Вольтера специально занимались натурфилософскими проблемами, ориентированность просветительской философии на жизненные проблемы, мораль, политику, юриспруденцию особенно демонстративна. Ламетри — просветитель, имя которого иногда излишне строго склоняют как представителя механисти-

ческой концепции «Человек — машина», — застал еще то время, когда в глазах многих мораль не считалась частью философии, и он настаивал на необходимости включить мораль в философию, полагая, что «философия и мораль могут вполне содействовать общественной безопасности и согласоваться с ней» (17, с. 469). По мысли Ламетри, светоч философии может осветить «мрак юриспруденции и скрытые пути политики» (там же, с. 490). «Из того, что между принципами, столь же различными, как принципы философии и принципы политики, предмет и цель которых коренным образом расходятся, существует противоречие, нисколько не следует, что одни из этих принципов отвергают или уничтожают другие» (там же, с. 469). В глазах Ламетри философия — не только орудие познания, но и орудие преобразования общества. В стиле лозунга Ламетри провозглашает: «Законодатели, судьи и чиновники! Вы только выиграете, если здоровая философия будет освещать все ваши поступки...» (там же, с. 493).

Гольбах — еще один просветитель, который внешне может показаться чуть ли не чистым натурфилософом, хотя против таких поверхностных наблюдений буквально вопиют уже названия его трудов, таких как «Система природы, или о законах мира физического и мира духовного», «Основы всеобщей морали или катехизис природы». И у Гольбаха наблюдается все та же тенденция, что и у других просветителей, начиная с Вольтера: философия связана у него с моралью и с политикой. Гольбах доказывает: «Только люди, много размышлявшие о человеческой природе, в состоянии понять и исправить пороки, постепенно проникающие в практику общественной жизни и часто приводящие государства к упадку и гибели. Поэтому не будем прислушиваться к утверждениям пустых фразеров, будто философия делает человека неспособным заниматься практическими делами. Платон считал, что народы будут счастливы лишь тогда, когда философы станут королями или когда короли станут философами. В самом деле, разве философия не является наукой, изучающей связь причин и следствий, подвергающей анализу проблему того, что приносит обществу пользу и что наносит ему ущерб?» (11, т. 2, с. 389–390).

И на примере Дидро — главы энциклопедистов — мы замечаем, что при всех существенных различиях в подходе Дидро ко множеству более или менее важных философских проблем и его философию пронизывают те же главные мотивы, которые мы уже зафиксировали у Вольтера, Ламетри, Гольбаха: ориентация

философии на земные, человеческие проблемы, мораль, политику. Дидро – мыслитель, который понимал, что в его век теология и метафизика утратили свой кредит. «Мы приблизились ко времени великой революции в науках», причем признаками «революции в науках» для Дидро являлись «склонность современных умов к вопросам морали, изящных искусств, естественной истории, экспериментальной физики» (12, с. 93).

О Руссо много раз писали, что он якобы выступал против науки. На самом деле этот просветитель выступал лишь против науки в старом смысле, науки, оторванной от жизни, науки схоластической. По его мысли, нужна не отвлеченная наука; нужно привлечение высоких умов к деятельной жизни: Цицерон был римским консулом. Бэкон – английским канцлером, значит, короли должны призвать в свой совет мужей науки (см. 55, т. 1, с. 398).

Столь последовательно проведенная идея связи философии с «практикой общественной жизни» (термин Гольбаха), моралью, политикой, юриспруденцией и т.д., не могла не отразиться на собственно теоретическом содержании философских концепций просветителей. Гельвеций заявлял: Философия – «пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством; из этого я заключаю, что для того, чтобы быть полезными для мира, философы должны рассматривать предметы с той точки зрения, с какой на них смотрят законодатели» (9, с. 11). Лидер же энциклопедистов Дидро стремился к тому, «чтобы сделать философию популярной»: «Если мы хотим, чтобы философия прогрессировала, приблизим народ к уровню философов»; «есть только одно средство расположить простой народ к философии: оно заключается в том, чтобы показать философию с точки зрения ее пользы» (12, с. 115,99).

Какими бы парадоксальными ни казались эти формулы, самое их существование в рамках просветительского мировоззрения лишний раз подтверждает, что мы имеем дело с оригинальным стилем философствования, характерным для целого направления, именно философии Просвещения, коренным образом отличной от предшествующих форм философии.

Сциентична ли просветительская философия? Познавательное и ценностное в просветительстве. Антропоцентризм — исходная и главная аксиологическая установка просветительской философии

Поскольку сочинения просветителей переполнены рассуждениями о знании, науке, о естествознании, эти рассуждения побуждают некоторых современных исследователей подвергать их если не целиком по ведомству сциентистов, то во всяком случае мыслителей, во взглядах которых наличествует тенденция к узкосциентистскому подходу.

Действительно, в просветительском мировоззрении и философии огромная роль отводится знанию, народному образованию, науке, в том числе естествознанию. Источником, порождающим общественные беды, просветители считали невежество. Добродетели граждан они ставили в зависимость от совершенства законов, а совершенство законов, в свою очередь, — от прогресса человеческого разума. Чтобы быть добродетельным, надо быть просвещенным, думали они. Настоящее просвещение классические представители просветительства связывали с усвоением научной истины. «Кто хочет просвещать человека, должен всегда показывать ему истину» (11, т. 1, с. 295), — писал Гольбах.

Казалось бы, перед нами типичный для сциентизма способ мышления: все, мол, хорошее — от знания, от науки, через знание, через науку; все плохое — от невежества. Но было бы весьма поверхностным так представлять мышление просветителей. За деревьями всегда скрывается лес. Один из знатоков французской просветительской мысли академик В.П.Волгин писал о мировоззрении Вольтера: «Практические потребности социальной жизни диктуют Вольтеру определенное решение теоретического вопроса о свойствах верховного существа. Позволителю сомневаться, что это решение совпадало полностью с подлинными внутренними убеждениями великого просветителя» (см. 51, с. 26). Получается так: «про себя», отталкиваясь от знания, Вольтер мог думать о Боге одно, а говорить публике совсем другое, причем такое «раздвоение» диктовалось практическими потребностями общественной жизни.

У Монтескье в его знаменитом труде «О духе законов» есть специальный раздел под характерным названием: «О том, что не столько истинность или ложность догмата, сколько применение его людьми во благо или во зло делает его полезным или вред-

ным в гражданском обществе». Здесь Монтескье утверждает, что «самые истинные и самые священные догматы могут иметь очень дурные последствия, если они не приведены в связь с общественными началами; наоборот, наиболее ложные догматы могут иметь превосходные последствия, если они находятся в согласии с этими началами» (22, с. 541). Вольтер ту же мысль выражает коротко: «Добродетель ценнее знаний» (6, т. II, с. 39).

Этими тезисами, известными со времен Платона, руководствовались ренессансные гуманисты. Просветители иначе, нежели Платон или гуманисты, представляли себе, что такое добро и что такое знание, но они, подобно Платону и гуманистам, то эксплицитно, а чаще всего имплицитно, исходили из примата ценностного над познавательным. Высоко оценивая роль науки, знания, образованности, просветители все же ставили их под контроль морали, ценностных соображений о высших целях человека, человеческого общества. Науку, знание они ценили не сами по себе, а лишь постольку, поскольку наука, знание в конечном счете полезны человеку, служат его счастью.

Если в мировоззрении просветителей существует столь *жесткая взаимосвязь ценностного и познавательного* и даже *примат первого над вторым*, естественно задаться вопросом о том, что же является именно для Просвещения высшим ценностным критерием? Таким критерием для просветителей является *человек, природа человека, потребности человека, его благо, его счастье*. Перед нами возникает вопрос об *антропоцентризме* как характерной черте просветительского мировоззрения и философии, об антропоцентризме, зародившемся в античности, проявившемся в эпоху гуманизма, но теперь получившем более развитую форму. На человека выходят, на нем, в конечном счете, замыкаются не только политические, правовые, социальные, этические и иные взгляды просветителей, но и самые отвлеченные онтологические, натурфилософские и гносеологические принципы.

Уже с давних пор в литературе установлено фундаментальное значение «антропологического» принципа в Просвещении. «Человеческая природа, — справедливо говорил Г.В.Плеханов о просветителях, — служит им тем ключом, при помощи которого, как они полагали, можно открыть все двери в области морали, политики и истории» (124, т. II, с. 53). «Взгляд на «человеческую природу» как на высшую инстанцию, в которой решаются все «казусные дела» из области права, морали, политики, экономики» — это взгляд просветителей XVIII в. «Если человек при своем по-

явлении на свет не приносит с собою готового запаса врожденных «практических идей»; если добродетель уважается не потому, что она прирожденна людям, а потому, что она полезна, как утверждал Локк; если принцип общественной пользы есть высший закон, как говорил Гельвеций; если человек есть мерило вещей всюду, где речь идет о взаимных человеческих отношениях, — то совершенно естественно умозаключить, что природа человека и есть та точка зрения, с которой мы должны судить о пользе или вреде, о разумности или бессмысленности данных отношений. С этой точки зрения и обсуждали просветители XVIII столетия как существовавший тогда общественный строй, так и те реформы, которые были для них желательны. Человеческая природа является у них главнейшим доводом в спорах с их противниками» (там же, т. 1, с. 532).

Один из бесспорных знатоков французской просветительской мысли В.М.Богуславский, автор вступительной статьи к сочинениям Ламетри, напомнил в 1976 г. о том, что проблема человека стояла в центре внимания всех французских просветителей. Он не согласился с современными западноевропейскими авторами, приписывающими только Ламетри «всцело антропологическую ориентацию», в отличие от прочих французских просветителей, которые, якобы, увлечены рассмотрением природы в целом, где человек — «деталь совсем не первостепенной важности». Проблема человека стояла в центре внимания не только Ламетри, но и всех просветителей, справедливо заметил В.М.Богуславский (см. 17, с. 37).

В высшей степени показательно, что уже в одной из своих ранних работ «Замечания на «Мысли» Паскаля» Вольтер столкнулся с паскалевской философией. В.Н.Кузнецов отмечает, что к «Мыслям» Паскаля Вольтер впервые обратился в 1728 или 1729 гг. и продолжает: «На протяжении своей жизни Вольтер еще дважды обращался к разбору «Мыслей»: в 1743 г. и в 1778 г. Можно сказать, что эта полемика прошла через все его творчество, как его нерв. Следует отметить, что и другие просветители XVIII в. — Дидро, Д'Аламбер, Кондорсэ — полемизировали с Паскалем» (88, с. 140). По существу В.Н.Кузнецов обозначает антропоцентрическую сущность мировоззрения Вольтера, хотя прямо об этом не говорит, когда пишет: «На слова Паскаля: если существует Бог, то надо любить только его, а не его творения, — Вольтер возражает: «Надо любить — и очень нежно — творения; надо любить свою родину, свою жену, своего отца, своих детей...».

Этим чувством любви к человеку как высшей ценности в мире проникнута была вся деятельность Вольтера, в какой бы области они ни развертывалась (там же, с. 144–145). Вольтер выступил против изображения Паскалем человека «в одиозном свете»: «Он ставит в вину сущности нашей природы то, что свойственно только некоторым людям; он красноречиво оскорбляет человеческий род. Я осмеливаюсь принять сторону человечества против этого возвышенного мизантропа; я осмеливаюсь утверждать, что мы не являемся ни столь дурными, ни столь несчастными, как он говорил» (34, т. 22, с. 28).

Вопреки Паскалю, Вольтер считает, что «...человек представляется находящимся на своем месте в природе» (там же, с. 30), что «...из всех животных — человек — самый совершенный, самый счастливый и более всех живущий» (там же, с. 44). Не трагедия человека перед лицом чуждого космоса, бесконечной Вселенной, волнующая Паскаля, а счастье человека здесь, на Земле заботит Вольтера: «Что касается меня, то когда я вижу Париж или Лондон, у меня нет никакого основания впадать в то отчаяние, о котором говорит Паскаль. Я вижу город, который ничем не походит на пустынный остров, но является населенным, процветающим, цивилизованным, и где люди счастливы настолько, насколько это позволяет человеческая природа» (там же, с. 34).

Перенос центра тяжести философии с проблем Бога, космоса, природы, субстанции на человека — вот в чем проявился антропоцентризм философской концепции Вольтера.

Никто из французских просветителей, кроме Гольбаха, не может поставить перед исследователем, взявшимся проиллюстрировать антропоцентрический характер философии французского Просвещения и Просвещения вообще, столько загадок и трудностей. Правда, Гольбах трудно интерпретировать только в том случае, если рассматривать его идеи сами по себе, вне сопоставлений и сравнений с его предшественниками и современниками.

Гольбах насмехался над христианской антропологией. Напрасно, мол, человек думает, «что Вселенная создана для него, воображает, что должен быть доверенным лицом», напрасно «льстит себя надеждой на вечную жизнь, называет себя царем вселенной!» (11, т. 1, с. 128). Он доказывал, что человек — «бесконечно малая частица шара, который сам лишь незаметная точка в необъятном мире», что человек — эфемерное существо, подлежащее изменениям, зависящее от случайности; что он целиком подчинен законам физики. Если сюда приплюсовать еще

фрагменты сочинений автора «Системы природы», в которых он отстаивает неопровержимость фатализма, критикует тезисы о свободе человека, то может показаться, что лишь по недоразумению Гольбаха можно отнести к антропоцентристам в философии. И все же Гольбах — антропоцентрист. Не целое, не общее, не природа, не космос в центре его внимания. Все, кроме человека, его интересует лишь постольку, поскольку оно может объяснить ему человека.

Зачем понадобилось Гольбаху писать трактаты о природе? На этот вопрос отвечают первые строчки его предисловия к «Системе природы»: «Человек несчастен лишь потому, что отрекся от природы» (там же, с. 55). «Человек, на свое несчастье, захотел переступить границы своей сферы; он пытался проникнуть за пределы видимого мира — и тщетно неоднократные и жестокие падения раскрывали ему безумие его затеи. Он захотел быть метафизиком, прежде чем стать физиком, пренебрег реальностью, чтобы размышлять над призраками, презрел опыт, чтобы упиваться умозрительными системами и гипотезами. Он не осмелился просвещать свой разум, против которого его настроили с ранних лет, и, вместо того, чтобы помышлять о счастье на земле, всеми силами стремился узнать, какой будет его судьба в воображаемой загробной жизни. Одним словом, человек отвернулся от изучения природы и предпочел погоню за призраками, которые, подобно блуждающим огням, встречающимся ночью путникам, устроили его, ослепили и заставили покинуть ту простую дорогу истины, свернув с которой он не сможет достигнуть счастья.

Поэтому важно постараться разрушить иллюзии, способные только сбить нас с пути. Пора начать черпать в природе целебные средства против бедствий, причиненных нам иступленной фантазией (там же, с. 55–56). «...Цель этой книги — вернуть человека к природе, сделать для него дорогим разум, заставить любить добродетель, рассеять мрак, скрывающий от него единственную дорогу, которая может верно привести к цели его стремлений — счастью» (там же, с. 57). Следовательно, не о природе как таковой труды Гольбаха, а о путях и средствах достижения человеком счастья на земле через «возвращение» его к природе.

А вот какие пламенные призывы к человеку от имени природы слышим мы в последнем разделе «Системы природы», называемом «Резюме кодекса природы»: «Вернись же, неверное дитя, вернись к природе! Она утешит тебя; она изгонит из твоего сердца удручающие тебя страхи, мучающие тебя тревоги, вол-

нующие тебя восторги и ненависть, отрывающие тебя от людей, которых ты должен любить. Вернувшись к природе, к человеку, к самому себе, рассыпь цветы по дороге *своей жизни*; перестань глядеть в будущее. *Живи для себя, для своих ближних; углубись в самого себя*; присмотришь затем к окружающим тебя разумным существам и оставь богов, которые ничего не могут сделать для твоего счастья. Наслаждайся сам и давай наслаждаться другим благами, которые я оставила в общем обладании всех детей, одинаково вышедших из моего лона; помоги им переносить бедствия, на которые судьбы обрекла их, как и тебя самого. Мне угодны твои удовольствия, когда они не вредят тебе и не пагубны также для твоих братьев, которых я сделала необходимыми для твоего собственного счастья. Эти удовольствия дозволены тебе, если ты пользуешься ими в надлежащей, указанной мной мере. Будь же счастлив, человек, природа зовет тебя к этому» (там же, с. 676). Вряд ли можно найти еще более яркие формулировки в подтверждение антропоцентрического характера и философии автора «Системы природы». Эти высказывания пронизывает основная аксиологическая установка Просвещения: на проблемы природы Гольбах смотрит «с человеческой точки зрения», под углом зрения коренной проблемы счастья или несчастья человека, его великого предназначения на земле, человеческих интересов, потребностей, страстей.

Морелли в «Кодексе природы», как бы вопреки названию своего труда, главную задачу видит в том, «чтобы найти такое положение, при котором человек был бы настолько счастливым и благотворящим, насколько это возможно для него в земной жизни» (23, с. 197).

Человек, природа человека — исходный пункт также и философской концепции Дидро. В «Молитве» 1754 г. будущего атеиста звучат удивительные слова: «О боже! Я не знаю, существуешь ли ты; но я буду отдаваться своим мыслям, как если бы ты видел мою душу, я буду действовать так, как будто бы я находился перед тобой...

Я ни о чем тебя не прошу в этом мире, ведь течение событий само по себе необходимо, если тебя нет; а если ты существуешь, то оно необходимо по установленным тобою законам.

На том свете я жду от тебя награды, если существует тот свет; но вместе с тем, все, что я делаю на этом свете, я делаю для себя» (12, с. 133).

Ни один верующий христианин не мог позволить себе такой последовательно антропоцентрической вольности: «Все, что я делаю на этом свете, я делаю для себя»...

В рамках просветительского мировоззрения онтологический статус человека был различным у различных просветителей. Некоторые из них могли признавать человека даже бесконечно малой частицей сравнительно с окружающим миром. Главное, что и в таком своем качестве человек представлял в глазах просветителей наивысшую ценность. Антропоцентризм просветителей — не в том, что они не занимались проблемами космологии, натурфилософии и т.д., а в том, что занимаясь ими, они усматривали в этом средство решений в главной сфере их интересов — в учении о человеке.

Просветители и великие метафизики XVII в. Учение о бытии, внешней природе и психофизической природе человека под углом зрения антропоцентрической установки

В противовес авторам, не видящим существенной, принципиальной разницы между натурфилософией просветителей и метафизикой XVII в., будем настаивать именно на такой разнице.

Еще Маркс справедливо писал: «Французское Просвещение XVIII в. и в особенности *французский материализм*, были борьбой не только против существующих религии и теологии, но и *открытой, ясно выраженной борьбой* против *всякой метафизики*, особенно против *метафизики Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница*. *Философия* была противопоставлена *метафизике*» (106, т. 2, с. 139).

Первым из великих французских просветителей, кто занял открыто не только антисхоластическую позицию, но и выпустил немало ядовитых стрел, нанесших большой урон метафизике XVII в., был Вольтер.

Не проблемы теологии, не учение о Боге, его ипостасях, их взаимоотношениях должны занимать человека, доказывал деист Вольтер. «Мне представляется, что мы созданы не для подобной метафизики, а для того, чтобы почитать Бога, обрабатывать землю, которую он нам дал, и помогать друг другу в сей краткой жизни» (6, т. 1, с. 107). Философия должна спуститься с неба на землю. Равнодушие Вольтера к проблемам метафизики объясняется прежде всего тем, что, по его убеждению, «почти ни один из

метафизических вопросов не влияет на жизненное поведение» (там же, т. II, с. 192). К тому же метафизика — это преимущественно «роман о душе», сладкое мечтание в противовес положительной науке. Системы великих метафизиков прошлого, которые Вольтер считал необходимым опровергать, — это прежде всего перипатетизм и картезианство. Им он противопоставлял учения Коперника, Ньютона и Локка. Последний представлялся ему «единственным разумным метафизиком» (7, с. 406).

Просветители-материалисты шли в критике метафизики гораздо дальше. С точки зрения Дидро, «абстрактные науки, которые занимали лучшие умы слишком долгое время и слишком безрезультатно» (12, с. 49), подлежат коренным преобразованиям.

Зафиксировав антропоцентризм и антиметафизическую ориентацию как наиболее общие принципы просветительского мировоззрения вообще и просветительской философии в частности, попытаемся теперь посмотреть, как эти общие принципы проявляются в подходе просветителей к более частным натурфилософским, антропологическим, онтологическим, гносеологическим, философско-историческим, этическим и иным проблемам.

Онтология и *натурфилософия* не несут в просветительском мировоззрении столь существенной нагрузки, как антропология. Если не вкладывать в понятие «онтология» тот безбрежный смысл, согласно которому онтология появляется всегда, когда возникает вопрос «что это?», а иметь в виду классические представления об онтологии, то собственно онтология в том смысле, в каком она наличествовала в классических метафизических системах XVII в., у просветителей нет, хотя у просветителей-нематериалистов, поскольку они признают так или иначе божественное начало бытия, есть, соответственно, «онтологический привесок». В основном же онтологические проблемы просветители растворяют в натурфилософии. Но и у тех просветителей, которые не порвали полностью с деистическими или пантеистическими представлениями, их онтологические взгляды имеют явную антисредневековую и антиметафизическую по сути направленность. В этом отношении просветители-деисты и пантеисты находились также во враждебном официальной церкви философском лагере, как и просветители-материалисты. Подобно тому, как антропоцентрический платонизм ренессансных гуманистов существенно отличался от платонизма средневекового или античного платонизма, просветительский деизм или пантеизм — это уже нечто иное, нежели допросветительские формы деизма или пантеизма. Деизм

Вольтера (или пантеизм Лессинга) имел ярко выраженный преимущественно моральный смысл, служил не средством объяснения мира, а средством обоснования просветительской антропологии и этики.

Вольтера интересуют такие онтологические проблемы, от которых можно перейти к антропологии и этике. Если первоначально Вольтер придерживался так называемой оптимистической телеологии в духе лейбнице-вольфовской философии, согласно которой зла в мире не существует, поскольку отдельные беды и страдания растворяются во всемирной гармонии, то встав на просветительские позиции, Вольтер признал обилие страданий и зла в мире.

В «онтологии» Вольтер — деист. Но дело в том, что деизм Вольтера — не исходная его позиция, а как бы вторичное образование, логическое следствие из его антропоцентризма. В плоскости метафизической, онтологической проблему Бога Вольтер фактически не рассматривал, если не считать факта признания существования Бога и его роли первопричины, перводвигателя мироздания, причем в своих представлениях о Боге Вольтер остается на скептической позиции, акцентируя по соображениям ценностного порядка в первую очередь такие качества, которые бы характеризовали Бога как верховного судью в сфере морали. Учение о Боге у Вольтера переведено по существу из сферы метафизики в сферу аксиологии. «Теист — это человек, твердо убежденный в том, что есть верховное существо, столь же доброе, как и могущественное, которое сотворило все протяженные, произрастающие, чувствующие и размышляющие существа; которое продолжает их род, без жестокости карает за проступки и милостиво награждает за добрые дела.

Теисту неизвестно, как бог карает, как награждает, как прощает, потому что он не настолько дерзок, чтобы воображать, будто он знает, как действует бог; но он знает, что бог действует и что он справедлив» (6, т. II, с. 233). «Главная цель, главный интерес заключается, как мне кажется, не в том, чтобы пускаться в метафизические рассуждения, но чтобы взвесить, нужно ли для общего блага всех нас, жалких мыслящих животных, признавать награждающего и мстящего бога, который служил бы нам уздой и утешением, или же отбросить эту идею и предаться нашим горестям без надежд и нашим преступлениям без раскаяния?» (там же, с. 99). Иными словами, Вольтер считал, что ради общего блага людей *нужно, полезно* Бога признавать.

Наличие среди просветителей и деистов, и пантеистов, и материалистов-атеистов исключает существование единой «общеобязательной» для всех ее адептов просветительской онтологии. Но разногласия среди просветителей по онтологическим проблемам еще не основание для того, чтобы считать просветительскую философию условным понятием, для обозначения различных философских концепций. Онтология – сфера для просветителей как бы второстепенная. Объединялись они в один философский лагерь отнюдь не способом решения онтологических проблем, а по способам решения в первую очередь проблем антропологии и этики, философии истории, политики и права. В один лагерь просветителей объединяли также близкие по духу натурфилософские представления. В понимании природы деист Вольтер, признающий истинной системой мирового механизма коперниканство, и просветители-материалисты весьма близки друг к другу.

Хотя просветители находились под огромным влиянием механистического естествознания, их натурфилософию нельзя свести к лишь господствовавшей в XVIII в. естественнонаучной картине мира. Природа, внешний мир интересовали просветителей не сами по себе как академических философов и натуралистов, а в конечном счете как базис человека, что предопределяло соответствующую натурфилософскую проблематику и во многом даже способы решения проблем. Фактически просветители пошли по пути отказа от «всезнания», от знания мира в целом, его «конечных причин» и «сущностей». Как натурфилософы, просветители, особенно материалисты, проявляли интерес к вопросу о строении мироздания, о формах существования материи, о свойствах вещей и т.д. Так, пространство и время они связывали с существованием и движением материальных вещей. В этом плане просветители также противопоставляли свои взгляды теологии и философской метафизике XVII в., активно использовали достижения в этой области допросветительских философских систем. Но акценты у них расставлены иначе.

Как известно, категория *движения* не относится к числу основных категорий в философии Спинозы. Там движение рассматривается лишь как проявление субстанции, как модус атрибута протяжения, а не как атрибут субстанции, природы. На эту сторону дела обратил внимание Толанд, который в полемике со Спинозой доказывал, что в понятии протяженности нет никаких признаков разнообразия и причин к изменямости. Но только

движение, по Толанду, может объяснить происхождение мира — его механизм. Движение Толанд объявил важнейшим свойством материи. Эти идеи Толанда оказали существенное влияние на французских просветителей потому, что именно понятие движения давало им возможность объяснить изменения в мире, переход от одного состояния к другому и особенно происхождение активности человека. Познавательная категория движения получила таким образом ценностную просветительскую окраску.

Правда, не все просветители решали проблему движения как просветители-материалисты. Так, Руссо, в отличие от других просветителей, считал, что материя — пассивна, мертва, что движение является следствием божественного вмешательства, а не присуще материи; покой, мол, является нормальным состоянием материи. Тем не менее и такого понимания движения Руссо оказалось достаточно для того, чтобы развивать идею активности человека, т.е. общий для всех просветителей ценностный принцип. И оказывается, что разница между сторонниками «самодвижущейся» материи и Руссо, у которого материя приводится в движение Богом, не так уж велика, если рассматривать эти проблемы в контексте общих для просветителей мировоззренческих принципов.

Антропоцентрический подход просветителей к натурфилософской проблематике особенно проявился в связи с их отношением к проблеме *бесконечности*. Постепенно утвердившаяся в философии и естествознании Нового времени идея бесконечности продолжала господствовать в науке и в XVIII в. В рамках же просветительского антропоцентрического мировоззрения, в котором все проблемы общего отошли на второй план, идея бесконечности не только не могла играть той же роли, которую она сыграла в пост-ренессансную эпоху, но прямо или косвенно была отнесена рядом просветителей, начиная с Локка, к числу сомнительных, а то и ложных идей старой метафизики. В глазах последовательно антропоцентрически мыслящих просветителей окружающая природа — это мир реальных вещей и процессов, объективно существующих и движущихся в пространстве и времени, но в пространстве, которое либо теоретически признается конечным, либо фактически выступает таковым, поскольку вопрос о его бесконечности или конечности не решается вполне определенно.

Впервые в такой форме вопрос о конечности и бесконечности поставлен в философии Локка. В отличие от своих предшественников, занимавшихся в первую очередь проблемами обще-

го, Локк видит задачу своей философии под антропоцентрическим углом зрения. «Наша задача здесь, — пишет он в «Опыте о разуме», — знать не все, а то, что важно для нашего поведения. Если сможем найти мерилы, по которым разумное существо в таком понимании, в каком человек поставлен в этом мире, может и должен управлять своими мнениями и зависящими от них действиями, нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи ускользают от нашего познания» (18, т. 1, с. 74). Речь идет у Локка не столько о принципиальной *невозможности* познания каких-то вещей, а о *ненужности* их познания, коль скоро они ничего не дают в обоснование «нашего поведения». Последствия такой точки зрения — весьма значительны. Просветительская натур-философия ориентируется на объективное, научное познание мира. Натуральная философия, по Локку, есть познание начал, свойств и действий вещей, каковы они сами по себе. Это — точка зрения всех просветителей. Но это не значит, что просветители призывают изучать мир в целом, во всей его бесконечности. Локк стал первым просветителем, который поставил под сомнение самую идею бесконечности. Тем самым он поставил под сомнение фундаментальный принцип классической метафизики. Ведь идею бесконечности мира разделяли Декарт и Гассенди. Бесконечна в пространстве Спинозовская субстанция. Бесконечно ньютоновское абсолютное пространство. Толанд критикует Ньютона за то, что тот отвлекает протяжение от материи, но и у него бесконечной является материя, которая и есть реальное пространство.

Для Локка же — одно дело, существует ли в действительности бесконечное пространство, и другое дело — имеющаяся у человека идея бесконечного пространства. Последнее — не доказательство первого, ибо «наши идеи не всегда являются доказательством того, что вещи существуют» (18, т. 1, с. 224). Идея бесконечного получается просто: «Где ум мысленно не занял место, между телами или далеко от них всех, нигде в этой однообразной идее пространства ум не может найти никакого предела, никакого конца и, таким образом, он необходимо должен сделать заключение, что оно по самой природе и идее каждой части его действительно является бесконечным» (там же, т. 1, с. 225). Однако это не значит, что бесконечность существует на самом деле. «Нет положительной, ясной идеи величины какой-нибудь протяженности (этого-то и ищут в идее бесконечности) у того, кто не имеет широкой идеи ее измерения, и, я полагаю,

никто не будет утверждать это относительно бесконечного. Сказать, что у человека есть положительная, ясная идея какой-нибудь величины, хотя он не знает ее размера, все равно, что сказать, что у него есть положительная, ясная идея числа песчинок на морском берегу, хотя он не знает, сколько их, а знает только то, что их больше двадцати» (там же, т. 1, с. 232). «...Все, что находится за пределами нашей положительной идеи по направлению к бесконечности, находится во мраке и имеет сбивчивую неопределенность отрицательной идеи, в которой, я знаю, я не охватываю и не могу охватить всего, что хотел бы, потому что она слишком широка для конечной ограниченной способности» (там же, т. 1, с. 232).

Со времен Локка в просветительскую философию начала входить мысль о том, что предметом натурфилософии является «видимый мир», природа, окружающая человека. Философия должна заниматься только теми вещами, познание которых полезно человеку и познание которых возможно как достоверное. Гольбах прямо объявлял несчастьем желание человека «переступить границы своей сферы», попытаться «проникнуть за пределы видимого мира» (II, т. 1, с. 55). Сделал это Гольбах не по мотивам познавательного порядка, не по соображениям принципиальной невозможности познать «запредельный» для человека мир, а по соображениям ценностного порядка, ради стремления ориентировать человека на земные дела, для устройства которых вполне достаточно сближения человека с «видимой» природой.

В дальнейшем проблема бесконечности будет так или иначе ставиться в просветительской философии. Часть просветителей будет исходить из идеи бесконечного мира, другая – из идеи его конечности.

Согласно одной из антиномий Канта, разум с одинаковым успехом может доказать бесконечность пространства и вместе с тем его конечность.

Однако такую трудность испытывал не один Кант. Американский просветитель Пейн признавался: «Трудно понять бесконечность пространства и времени, но столь же трудно понять их конечность, и невозможно предположить время, когда не было времени» (цит. по кн.: 76, т. II, с. 460). А русский просветитель Н.Г.Чернышевский прямо отрицал идею бесконечности мира, отнеся идею бесконечности к основным принципам метафизической философии.

Об антропоцентрическом подходе просветителей к проблеме внешней природы свидетельствует и то обстоятельство, что особое внимание они уделяли не проблемам «неживой» природы, а проблемам *жизни в природе и происхождения человека*. Переход от неорганической материи к органической и затем к человеку — путь «от молекулы до человека», «от состояния живого оцепенения до состояния максимального расцвета разума» (6, т. II, с. 431), — вот в каком контексте больше всего интересовала просветителей природа. Отсюда же их интерес к общей проблеме чувствительности материи, независимо от того, какие индивидуальные различия не наблюдались бы при этом между ними. Категория «жизнь» — одна из категорий просветительской натурфилософии.

Уже на примере Вольтера-просветителя, являющегося не материалистом, а деистом в онтологии, можно видеть, как его антиметафизическая, антропоцентрическая установки привели его к отрицанию дуализма тела и души, к идее мыслящего тела, мыслящей материи, т.е. по существу к монистической, натуралистической, материалистической концепции психофизической природы человека. Вольтер относится к тем французским просветителям старшего поколения, которые активно участвовали в прокладке дороги к *антропологическому материализму* XIX в. Если деизм Вольтера — это особенность его индивидуальной позиции, то его «антропологический материализм», т.е. его материалистический, в сущности, подход к решению психофизической проблемы применительно к человеку, его душе и телу — это то общее, что связывает его с другими философами-просветителями, в том числе материалистами.

Если Декарт выдвигал аксиому: «Мыслю — значит существую», для Вольтера аксиоматическим представляется существование мыслящего и чувствующего человека. «Мы знаем достоверно, что существуем, чувствуем, мыслим» (там же, т. II, с. 144). Иначе говоря, Вольтер формулирует тезис, который станет одним из принципов антропологического материализма. Поскольку за единственно достоверное признается существование чувствующего и мыслящего человека, постольку этот тезис становится исходным во всех дальнейших рассуждениях. «...Я могу мыслить только с человеческой точки зрения...» (там же, т. II, с. 147). Человек желает, оказывается, знать свою природу и может удовлетворить свое желание, опираясь на физику. «Смотреть на предметы с человеческой точки зрения» и «смотреть с точки зрения физики, а не метафизики» — это одно и то же.

А что же представляет собой человек «в свете физики»? В глазах физики человек — совсем не то, что рисуют богословы и метафизики.

В противовес средневековой теологии, противопоставлявшей человека животному миру, Вольтер ищет черты общности между ними. Он даже предполагает, что «Архимед и крот принадлежат к одному роду, хотя и различным видам, так же как дуб и горчичное зерно образованы по одинаковым принципам, хотя одно из них — большое дерево, а другое — маленькое растеньице» (там же, т. 1, с. 150). Вырисовывается один из вариантов капитальной для всех философов-просветителей концепции единства человека и природы, преемственно связанной с предпросветительскими натуралистическими концепциями человека.

Вольтер — скептик, когда перед ним стоят наиболее общие метафизические проблемы. Но когда он обращается к антропологии, он предлагает, как ему кажется, совершенно достоверные решения относительно взаимосвязи души и тела. Не от общего к частному движется его мысль, а от аксиомы, согласно которой единственно достоверным является лишь то, что человек существует, мыслит, чувствует.

«Я наблюдаю явления природы; но я вам признаюсь, что я понимаю первопричины не больше вашего. Я знаю только одно: не следует приписывать разным причинам, особенно причинам неизвестным, то, что можно объяснить одной известной. Я могу приписать своему телу способность мыслить и чувствовать, значит, я не должен искать эту способность мыслить и чувствовать в другой способности, именуемой душой или духом, о которой я не могу иметь ни малейшего понятия» (там же, с. 151).

Если опираться «на самый естественный способ рассуждать, а именно: угадывать и предполагать наверняка» (там же, с. 150), а такой способ предложил Локк, то следует допустить, «что бог вложил частицы разума в частицы материи, организованной для того, чтобы мыслить; я скажу, что материя обладает ощущениями пропорционально тонкости ее органов чувств; что эти последние и регулируют ощущения применительно к нашим идеям...» (там же, с. 150). Иначе говоря, Вольтер показывает, что тело может мыслить, мыслит материя. «Как бы вы ни старались, вы никогда не узнаете больше того, что вы — тело и что вы мыслите», — говорит Вольтер своим противникам-метафизикам. Перед нами формулировки, показывающие, как исходная антропоцентрическая установка реализуется в первой и наиболее важ-

ной конкретной сфере антропоцентрической философии — в учении о психофизической природе человека, о человеческом организме, о душе и теле, т.е. в сфере антропологии в узком смысле этого слова. Нетрудно заметить, что здесь позиция Вольтера не только антидуалистична, антиметафизична, но по существу материалистична. Рассмотрение человека как части природы, отрицание коренных различий между человеком и животным миром, сведение человека в духе антидуалистичной, монистической философии к мыслящей материи, мыслящему телу — все это элементы, неизменно повторявшиеся затем у других просветителей.

Уже Ланге подметил, что будучи в онтологии антиматериалистом, критикой «Системы природы» Гольбаха Вольтер «несравненно ближе ... подошел к *антропологическому материализму*. Здесь его руководителем был *Локк*, который вообще оказал на философию Вольтера наибольшее влияние» (94, с. 179).

После Вольтера антиметафизические, антидуалистические идеи антропологического материализма в узком смысле слова, т.е. материалистического учения о психофизической природе человека, не только постоянно присутствовали во взглядах других просветителей, но и непрерывно совершенствовались. Материалистическое по существу учение о психофизической природе человека — один из важнейших компонентов зрелой философии французского Просвещения, одна из тех сфер, где в широчайших масштабах распространились идеи материализма.

Различие между просветителями проявлялось, во-первых, в том, что их натуралистическое и материалистическое по существу учение о психофизической природе человека сосуществовали с различными онтологическими концепциями. Близкие по сути решения проблемы души и тела вплетались то в деистические, то в пантеистические, то в материалистические онтологические концепции.

Во-вторых, не все просветители давали последовательно монистическое, материалистическое решение этой проблемы. Материалистическое решение — это «предельное» решение в рамках просветительского типа философии. Видовых же разновидностей трактовок соотношения души и тела в философии Просвещения было много, причем амплитуда колебаний между ними — весьма значительна: от признания лишь незначительной степени зависимости души от тела до признания тела мыслящим. Однако все эти решения — уже вне рамок ортодоксального

средневекового дуализма тела и души; они суть разные степени зрелости «родовой» просветительской концепции психофизической природы человека.

Философия Ламетри, мыслителя, которого некоторые современные западные исследователи почему-то считают чуть ли не исключением в Просвещении, противопоставляя его «антропологизм» якобы не антропологическим по характеру философским концепциям других просветителей, может служить как раз наилучшей иллюстрацией как тенденций развития материалистической по существу антропологии, наметившейся уже в философии Вольтера, так и соотношения общего всем просветителям «антропологического материализма» с их различными онтологическими концепциями.

Разумеется, позиции Ламетри и Вольтера не идентичны. Но неправомочно и противопоставлять их. Если мыслитель признает, что материя, «тело» мыслит, то в сфере антропологии – это уже пусть не развернутая, но материалистическая позиция, а не просто подход к материалистическому ответу. А кроме того, между Ламетри и Вольтером есть немало других сходств.

Как Вольтер и другие просветители, Ламетри – сторонник «здравой и разумной философии», заостренно противопоставленной средневековой схоластике и метафизике XVII в. Уже одно это придает его философии общую всем французским просветителям ценностную и познавательную ориентацию. В сфере онтологических проблем Ламетри значительно отличается от Вольтера. С его точки зрения, «во всей вселенной существует только одна субстанция, различным образом видоизменяющаяся» (17, с. 244). Но в учении о психофизической природе человека он идет тем же путем, что и Вольтер. В представлении Ламетри тело с самого своего появления надделено жизнью, а затем получает способность чувствовать и мыслить (там же, с. 235). Душа же «является только движущим началом или чувствующей материальной частью мозга, которую, без опасности ошибиться можно считать главным элементом всей нашей машины...» (там же, с. 232).

Хотя в духе XVIII в. Ламетри называет человека заводящей самого себя машиной, олицетворяющей непрерывность движения, но не эта аналогия с машиной составляет сердцевину его концепции.

Аналогия между людьми и животными, стремление засыпать вырытую теологией пропасть между ними, доказательство тезиса о том, что «переход от животных к человеку не очень резок» (там

же, с. 207) – важнейшая тема философии Ламетри. Такая аналогия не является для человека оскорблением. Несмотря на все преимущества человека перед животными, человеку «может сделать только честь помещение его в один и тот же класс с ними» (там же, с. 214–215).

Ламетри не остановился на аналогии человека с машиной, а затем с животными. Один из его трудов называется «Человек–растение». Основная идея его состоит в том, что человек является растением, ибо в первом есть основные элементы, находящиеся во втором.

Другие просветители также стремились преодолеть дуалистические концепции человека, засыпать пропасть между человеком и остальной природой. По Гольбаху, душа возникает, растет, стареет и умирает вместе с телом; душа – не самостоятельная субстанция, а некая способность тела. Душа «есть то же тело, только рассматриваемое в отношении некоторых функций, или способностей, которыми наделила человека особенная природа его организации» (11, т. 1, с. 134).

Глава энциклопедистов материалист Дидро писал: «Во вселенной есть только одна субстанция, и в человеке, и в животном. Ручной органчик из дерева. Человек из мяса. Чижик из мяса, музыкант – из мяса, иначе организованного; но и тот и другой – одинакового происхождения, одинаковой формации, имеют одни и те же функции, одну и ту же цель» (12, с. 151).

Не все просветители решали вопрос о психофизической природе человека так, как просветители-материалисты и даже как Вольтер. В этом отношении антропология Руссо существенно отличается от антропологии других просветителей: ведь Руссо доказывал, что у человека душа нематериальна и бессмертна, материально лишь тело. Почему же тогда «физическая антропология» Руссо носит просветительский характер?

Руссо казалось, что материалисты делают человека созерцателем. Мысли о том, что познание человека сводится к чувственному ощущению, Руссо противопоставляет тезис: «...Я не только ощущающее и страдающее существо, но вместе и существо деятельное и производящее. Что бы ни говорили философы, я никогда не откажусь от чести мыслить» (цит. по кн.: 55, т. 2, с. 412).

Перед нами тезис, из которого можно сделать вывод о критерии, каким руководствовался Руссо, критикуя материалистов: первостепенную ценность, в его глазах, имеет идея деятельного, а не пассивно-созерцательного человека. Концепции, которая

не санкционирует активизм человека, Руссо не приемлет. Не потому, следовательно, Руссо отрицал материализм, в том числе материалистическое решение проблемы души и тела, что у него были какие-то солидные теоретические аргументы в пользу идеализма, а потому, что в материализме он усматривал препятствие на пути к реализации просветительских идеалов, а реализацию этих идеалов он не мыслил без деятельных, мыслящих, производящих людей. Не познавательные, а ценностные аргументы толкали Руссо к признанию Бога источником движения, к признанию бессмертной души человека, следовательно, как он думал, человека, обладающего свободной волей.

Почему не устраивает Руссо идея самодвижения материи? «...Видимая материя движется, и в ее постоянном и правильном движении нет той свободы и произвола, какие обнаруживаются в добровольных и самодеятельных движениях человека и животного» (там же, с. 413). Свободные и самодеятельные движения объяснимы лишь тогда, когда источником из признается Бог. Человек — цель природы. «Человек не только подчиняет своим намерениям животных и стихии; своею мыслию и познанием он умеет приблизиться даже к звездам. Покажите мне другое создание на земле, которое употребляет огонь и удивляется солнцу. Я могу чувствовать порядок, красоту и добродетель и должен сравнивать себя с животными. Низкая душа, только твоя безотрадная философия делает тебя подобным животному; твой ум свидетель против твоих правил, твое сердце — против твоих заключений, и даже злоупотребление твоих способностей против твоей воли доказывает величие человека» (там же). «Существо чисто материальное никогда не бывает деятельно через самого себя; но я деятелен. Моя воля независима от гнета нравственных ощущений» (там же).

С натурфилософской точки зрения, учение Руссо о человеке — самое незрелое из просветительских концепций XVIII в. В своем теоретическом содержании оно не идет дальше идей ренессансных гуманистов. Но из своего понимания психо-философской природы человека Руссо делал выводы, аналогичные выводам других просветителей. Признание божественного начала в человеке дало Руссо возможность признать человека обладающим свободой воли и, соответственно, способным быть хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья.

Как бы, однако, ни отличались друг от друга взгляды отдельных просветителей XVIII в. на психофизическую природу человека, они представляют тем не менее видовые разновидности в

рамках общего просветительского мировоззрения. Все эти различия суть лишь разные степени отхода от дуализма теологии и классической философской метафизики и соответственно разные степени подхода к монистически-материалистическому решению проблемы психофизической природы человека.

Настойчивые попытки найти связь между человеком, живой и неживой природой, преодолеть дуализм тела и души — один из важнейших компонентов просветительской антропологии. Вторичным является в данном случае вопрос о том, какие онтологические посылки привлекались для теоретического обоснования этого стремления. Главным, первичным является здесь то, какую ценностную нагрузку несло на себе стремление просветителей представить человека в качестве органической части природы. Руссо, как мы только что видели, аргументами ценностного порядка объяснял необходимость признать божественное начало в человеке. А Ламетри, в свою очередь, доказывал, что его идеи человека-машины и человека-животного имеют не чисто познавательный, естественнонаучный, а ясно выраженный ценностный моральный смысл. «...Материалист, убежденный вопреки собственному тщеславию в том, что он просто машина или животное, не будет плохо относиться к себе подобным: он слишком хорошо знает природу их поступков, бесчеловечность которых всегда отражает степень рассмотренной выше аналогии между людьми и животными; следуя естественному закону, свойственному всем животным, он не пожелает делать другим то, чего он не хочет, чтобы делали ему» (17, с. 244). Побудить человека следовать «естественному закону» — вот с какой целью создавались просветителями различные натурфилософские концепции органической связи человека и природы! От их натурфилософии и антропологии перебрасывается мост к философии истории и этике.

Антропологическая концепция Ламетри («человек-машина», «человек-животное», «человек-растение») является, как и у других просветителей, реализацией в теоретической, познавательной форме исходной ценностной антропоцентрической установки Просвещения. Ламетри, как мы видим, не смущает тот факт, что человек — «царь природы» — по некоторым интерпретациям христианского вероучения, низводится на неизмеримо низшую ступень. От того, что просветители-материалисты XVIII в. считали человека частью и продуктом природы, сложной одушевленной машиной или животным, подчиняющимся законам природы, просветительская философия оставалась все-таки антропоцент-

рической, ибо даже тогда, когда они доказывали, что человек — есть эфемерное существо, он оставался для них самоценностью. Доказано, утверждал Ламетри, что «при своем возникновении человеческое тело представляет собою не что иное, как *червяка*, все превращения которого мало чем отличаются от превращений всякого другого насекомого». Проблема, по Ламетри, заключается в том, чтобы «отыскать природу или свойства неизвестного, но, очевидно, *чувствительного и активного* начала, заставляющего этого червяка гордо ползать на земной поверхности» (там же, с. 66). Крайности, оказывается, действительно сходятся: Ламетри стремится понять активное начало в человеке, исходя из посылок материализма, а Руссо — из идеалистических посылок. И тот и другой стремятся к одной цели. А потому — оба они философы-просветители, несмотря на разногласия в трактовке как онтологических проблем, так и проблемы психофизической природы человека.

Вполне адекватно онтологию, натурфилософию и «физическую антропологию» просветителей можно оценить лишь в связи с их философией истории, этикой, социально-политическими взглядами. В таком широком контексте как деистические онтологические взгляды Вольтера, так и взгляды Руссо на бессмертие души представляются не чем-то абсолютно несовместимым со взглядами просветителей-материалистов, а как своего рода ступени на пути к преодолению теологических учений и философской метафизики XVII в., на пути к зрелым просветительским концепциям, к антропологическому материализму как наиболее адекватной философской форме Просвещения.

Если исходная, главная ценностная установка просветительской философии — антропоцентризм, если просветительская философия — это антитеза не только средневековой схоластики, но и классической философской метафизики XVII в., если в центре просветительской философии стоят не проблемы онтологии, натурфилософии (равно как не методологии и гносеологии), а антропологии, причем зрелые просветительские учения о психофизической природе человека представляли собой в сущности антропологический материализм, возникает вопрос о «*натурализме*», «*натурфилософизме*» и о «*субстанционализме*» французского материализма XVIII в. Г.В.Плеханов, как известно, объявлял всех французских просветителей-материалистов спинозистами: у всех материалистов он усматривал дальнейшее развитие монистической идеи Спинозовской субстанции.

В контексте всего, что сказано выше о характере просветительской антропологии и натурфилософии, такое отождествление просветительского материализма со спинозизмом представляется некорректным. На одну доску Плехановым поставлен философ, работавший в традиции классической метафизики XVII в., и философы, характерной особенностью которых стала борьба с классической метафизикой. Нас не должно вводить в заблуждение то обстоятельство, что, как и Спиноза, некоторые просветители оперировали категорией «субстанция». В одно и то же понятие они вкладывали весьма различное содержание. Уж если предшественнику просветителей Бейлю философия Спинозы казалась очень близкой к схоластике, то просветителям метафизика Спинозы и подавно не могла слишком импонировать.

Действительно, Дидро и Ламетри пользовались еще категорией субстанции. Но «субстанционализм» Дидро уже мало похож на субстанционализм Спинозы. Для Дидро материя и субстанция не просто тождественны. (Кстати, у Спинозы и этого не было). По Дидро, «во вселенной есть только одна субстанция, и в человеке, и в животном» (12, с. 151). Но материя – субстанция – в его глазах немыслима без тех реальных свойств тел, которые открывает естествознание: «...Я физик и химик; я беру тела такими, каковы они в природе, а не в моей голове, а для меня они существующие, разнообразные тела, наделенные свойствами и деятельностью, они действуют в природе, как в лаборатории...» (там же, с. 136).

Коренное отличие философии Дидро и Ламетри от философии Спинозы заключается в том, что первые – материалисты, оперирующие в первую очередь данными естествознания, а их предшественник – пантеист, не вышедший за рамки спекулятивной метафизики XVII в.

Вполне понятным является тот факт, что Гельвеций и Гольбах вообще отказались от категории субстанции, как ее понимали философы XVII в. Для Гельвеция любое понятие о субстанции – бессодержательно; с его точки зрения, «материя не есть какое-то существо»; «в природе есть лишь индивиды, которые названы телами... Под словом *материя* следует понимать лишь совокупность свойств, присущих всем телам» (9, с. 172). И для Гольбаха материя есть все то, что воздействует на человеческие чувства. Не из понятия субстанции, а из понятия природы исходит он, когда говорит о причине всего, самосущности и самодвижения мира.

Поскольку Гельвеций не отождествлял материю с субстанцией, высказывается иногда мысль, что в данном случае он как философ якобы уступал Дидро и даже Гольбаху. Вольтера тоже иногда упрекают за то, что он не смог понять природу как субстанцию. Думается, что в данном случае сторонники таких взглядов отступают от принципа историзма. Если встать на эту точку зрения, то субстанционалист Спиноза окажется более зрелым философом, нежели Гельвеций. Если, однако, проблему рассматривать во внутренней логике историко-философского процесса, а не в «интродукционной» схеме, в которой эталоном философских обобщений у некоторых философов выступает учение о материи как субстанции, то учение Гельвеция о материи, связанное с отказом от категории субстанции, представится как учение гораздо более совершенное, нежели спинозовское, не говоря уже о том, что исторически именно отрицание категории субстанции явилось одним из самых радикальных способов борьбы Просвещения XVIII в. с метафизикой XVII в., т.е. решения наиболее важной, собственно философской задачи, выпавшей на долю просветителей.

Когда Маркс говорил, что французские материалисты XVIII в. противопоставили философию метафизике XVII в., он имел в виду и установление ими прочной связи между философией и естествознанием. Путь к такому союзу философии и естествознания, естественно, был невозможен без преодоления абстрактного субстанционализма XVII в., включая спинозизм. Если некоторые просветители продолжали еще пользоваться понятием субстанции, то это отнюдь не значит, что они придерживались философии субстанционализма в духе XVII в.

Даже в самой развитой просветительской концепции XVIII в., какой являлась французская просветительская философия, онтологические учения не приводятся к общему знаменателю. Понятие *«французский просветительский материализм XVIII в.»* и понятие *«французская просветительская философия»* — не тождественны. В этом смысле материализм не является системообразующим признаком всей просветительской философии. Но если рассматривать просветительскую философию не как агломерат разных концепций, а в исторической перспективе как развивающуюся в борьбе со схоластикой и метафизикой XVII в., хотя и гетерогенную, но все-таки систему философских идей, то каждое индивидуальное философское мировоззрение представится моментом этой системы, одной из ведущих тенденций которой

было движение к антропологическому материализму. Поскольку все Просвещение антропоцентрично, а антропология – главная, основная часть просветительской философии, то и движение к антропологическому материализму выступает как главная, основная, определяющая, перспективная тенденция философии французского Просвещения, несмотря на то, что в онтологии у просветителей встречались и деистические и пантеистические взгляды. Деизм или пантеизм в онтологии у отдельных просветителей XVIII в. – это тот «остаток» метафизики XVII в., который они не сумели «растворить» в идейной борьбе с этой метафизикой на пути к антропологическому материализму как наиболее адекватной философской форме зрелого просветительского мировоззрения.

Если мы говорим, что французская просветительская философия XVIII в. – антропоцентрична, что французские просветители двигались в направлении к антропологическому материализму, причем в решении вопроса о психофизической природе человека почти все просветители, начиная уже с Вольтера, встали на материалистические позиции, то мы тем самым еще не говорим, что в XVIII в. во французском Просвещении просветительский антропоцентризм и антропологический материализм достигли предельных возможностей своего развития. Если до сих пор мы намеренно всячески подчеркивали антропоцентрический характер философии просветителей XVIII в., в отличие от субстанционалистских, онтологочентрических и космоцентрических философских концепций, особенно от метафизики XVII в., то теперь наступила пора сказать об ограниченных масштабах антропоцентризма французского Просвещения XVIII в. и об относительной неразвитости в нем антропологического материализма.

Если оценивать просветительскую философию XVIII в. в широкой исторической перспективе, под углом зрения последующей истории мысли, с точки зрения философии XIX в., то просветительский антропоцентризм представится весьма неадекватным антропоцентризмом, антропоцентризмом очень несовершенным. Поскольку просветители XVIII в. противостояли в первую очередь и по преимуществу феодальному Средневековью и его мировоззрению (одним из основных компонентов которого была абстрактная субъективность и противопоставление человека остальной природе), а также спекулятивной метафизике XVII в., они в силу необходимости должны были широко использовать в своей борьбе естествознание, вносить в свое мировоззрение очень

значительный элемент натурализма. При этом сколько-нибудь органического единства антропоцентризма и соответственно гуманизма с натурализмом во французском Просвещении не получилось. Поскольку наука XVIII в. носила преимущественно механистический характер, это не могло не сказаться и на характере просветительского антропоцентризма XVIII в. Механистический характер французской просветительской философии XVIII в. исключительно демонстративно проявился в неспособности ее адептов провести качественное различие между человеком и остальной природой. Ведь не у кого-нибудь, а у просветителей Архимед и крот принадлежат к одному роду, человек — жалкое существо (Вольтер); у них Человек — из мяса, как и чижик (Дидро); Человек — червяк, мало отличающийся от всякого другого насекомого (Ламетри); Человек — бесконечно малая частица мира, эфемерное существо, незаметная точка в необъятном мире, целиком подчиненная природе (Гольбах) и т.д. В борьбе против спиритуализма, абстрактной субъективности христианства у просветителей не оказалось другого способа как пойти по пути противоположной односторонности — акцентирования момента включенности человека в природу, в животный мир.

Ограниченность просветительского антропоцентризма XVIII в. проявилась в том, что, с одной стороны, просветители придавали человеку очень высокий статус в аксиологических аспектах (под углом зрения этики, эстетики, политики, права и т.д.), а с другой стороны, отводили ему весьма низкий онтологический и натурфилософский статус. Ни у кого из просветителей человек не является пассивно-созерцательным, страдательным существом. Наоборот, у них человек — деятельен, активен, он является хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья. Человек представлялся им наивысшей ценностью, а борьба за его счастье на земле — высшей целью всего просветительского движения. Именно поэтому философия Просвещения — антропоцентрична, а учение о человеке — центральная часть их философии. Изучение просветителями общих проблем бытия, природы, космоса, целого — не цель сама по себе, а лишь средство достижения конечной просветительской цели — блага и счастья человека, всего человечества. Но все-таки философия, в которой хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья выступает существо, мало отличающееся от крота, от червяка, от насекомого, не могла со временем не продемонстрировать своей ограниченности, в том числе ограниченности своего антропоцентризма. Антропоцентризм как исходная,

главная аксиологическая установка просветительского мировоззрения в наиболее полной, адекватной форме раскрылся уже в XIX в., в немецком (Фейербах), а также в русском Просвещении. Тогда же и там же наиболее полно раскрылся антропологический материализм как наиболее адекватная философская форма Просвещения. Но тогда же и там же в полной мере проявился кризис просветительского антропоцентризма и в этой сфере просветительская парадигма исчерпала себя.

Чем характерна просветительская теория познания?

В философской историографии довольно прочно держатся определения, приписывающие просветителям «безграничный» рационализм. Первую лепту в такую трактовку внес еще Кант, полагавший, что Просвещение сводится к максиме самосохранения разума. О сухой рассудочности просветителей говорил Г.В.Плеханов. Настаивая на «рассудочности», т.е. на рационализме просветителей, он не объяснил, почему в таком случае гносеологию ряда просветителей он квалифицировал как сенсуалистическую. Дело доходило до того, что Просвещение характеризовалось почти исключительно господством рационализма и даже предлагалось заменить понятие «эпоха Просвещения» термином «эпоха рационализма». Неясность в вопросе, в каком смысле просветители были рационалистами, остается до сих пор. Высказывается мнение, согласно которому сенсуализм, поскольку он так или иначе ограничивает компетенцию разума, вступает якобы в противоречие с основной рационалистической направленностью Просвещения. А поскольку известно, что, скажем, Руссо – сенсуалист и критиковал философский рационализм, то приходится думать, что он лишь в каком-то особом смысле может быть причислен к просветителям, этим, вроде бы, «узким рационалистам».

В представлениях о просветительском рационализме, которые можно встретить в литературе и ныне, излишне часто дают о себе знать тенденции к неправомерному отождествлению понятий «просветитель» и «рационалист».

В широком историко-философском контексте просветительская философия – это разновидность рационалистической философии. «Истинный разум» у просветителей – главное орудие изучения и главный критерий оценки действительности. У прос-

ветителей действительно все предстало перед судом разума; рассудок стал единственным мерилем всего существующего. Но рационализм рационализму рознь. Великий метафизик Декарт своей знаменитой формулой «мыслю, значит существую» лаконично выразил веру в творческую силу разума, не будучи философом-просветителем. В чем заключается рационализм Декарта? «Для Декарта, классического рационалиста XVII в., эта концепция заключается, во-первых, в утверждении, что мир познается главным образом *мыслью* разумного человека, получившего свой разум от верховной сверхмыслящей силы (Спиноза переделал эту силу в материальную субстанцию). Во-вторых, рационализм XVII в. утверждал, что мир обладает разумно-логической структурой в том смысле, что связи в природе тождественны связям в разуме, т.е. реальные и логические соотношения тождественны друг другу, а каузально следование совпадает с логическим выводением. Тем самым оправдывалась не только возможность полного познания мира через разум, но и введение в теорию познания интуиции, обращенной на врожденные идеи или же на изначальные соотношения в разуме» (112, с. 197).

Рационализм просветителей носит иной характер. Просветительский разум — это не следствие божественного разума, как у Декарта, а продукт природы. В отличие от Декарта, просветители не признают врожденных идей и принципов. В просветительском мировоззрении разум, хотя и выступает основным орудием исследования и главным критерием оценки действительности, судьей всего сущего, не является мирозозидающим элементом, как, скажем, в такой крайне рационалистической философской системе, как панлогизм Гегеля. Разум просветителя не создает мир из ничего или из самого себя — но из элементов, которые он усматривает в реальной действительности.

Разум просветителей опирается на опыт. Опыт — «истинный учитель философии» в глазах Вольтера. В том же духе говорит Дидро: «Мы обязаны опыту понятием о непрерывном существовании предметов» (12, с. 66). Понятия связаны с внешним бытием. Эта связь устанавливается или непрерывной цепью опытов или непрерывной цепью доводов, опирающихся, с одной стороны, на наблюдения, с другой — на опыт (см. там же, с. 95).

Реакция на абстрактный рационализм схоластики и метафизики XVII в. картезианского толка, отрывавших разум от чувства, — характернейшая черта теоретико-познавательных построений всех просветителей. Несогласие между ними в этом воп-

росе — это несогласие в деталях, а не в принципе: одни из них больше акцентировали рациональный, понятийный момент, другие — роль чувства, но все они пытались согласовать разум и чувства. Более того, общие черты просветительского мировоззрения — антропоцентризм и примат ценностного над познавательным — прямо и непосредственно отражаются в просветительской гносеологии, когда просветители решают вопрос о *соотношении разума и чувства*. Просветительский рационализм пронизан чувствами, страстями, интересами деятелей, стремящихся к коренным преобразованиям всех сфер жизни общества.

Просветители замечали, что чувства, страсти могут быть источником заблуждения, причем иногда эти заблуждения возникают независимо от сознания человека, когда он просто ослеплен страстями, а иногда «заблуждения» возникают потому, что люди видят в окружающей действительности то, чего хотят видеть. А поэтому они призывали руководствоваться разумом. Но отнюдь не бесстрастным, «математизированным» разумом Картезианского толка. У Гельвеция есть специальная глава под примечательным названием «Об умственном превосходстве людей, охваченных страстями, по сравнению с людьми рассудительными» (см. 9, т. 1, с. 363 и след.). У Мабли же встречаем такой лозунг: «Бойтесь страстей; но пусть этот страх не приведет вас к желанию заглушить их: вы пошли бы против заветов природы. Удовлетворитесь тем, чтобы умерять их, упорядочить их, управлять ими; вот для чего природа дала нам разум» (20, с. 262).

Чувства, страсти, интересы могут ввести в заблуждение, люди ценят больше ту идею, которую считают для себя наиболее полезной, но все-таки чувства, страсти, если они не слепые, побуждают к поиску истины, являются стимулом поиска причин человеческих страданий. Гольбах доказывал, что страсти и интересы побуждают людей к изысканиям. Так, страсть возмущения против угнетателей — это могучий стимул, побуждающий мысль к поиску истины, к изучению причин человеческих страданий. В свою очередь, страсти, чувства человека просветители подчиняют разуму. «Хотя все человеческие страсти естественны, а целью всех движений человеческого сердца является самосохранение и благополучие, тем не менее человек должен руководствоваться в своих страстях разумом. Без разума любовь к самому себе, личный интерес, стремление к счастью часто являются лишь слепыми побуждениями, следствия которых вредно отражаются и на нас самих и на других людях...» (11, т. 2, с. 337). Но тем не

менее поиск объективной истины тот же Гольбах ставит в зависимость от факторов ценностного порядка. Так, он считал, что только добродетельный человек способен исследовать доказательства бытия Божьего и принципы всякой религии (См. там же, т. 1, с. 646).

Просветители иначе, чем рационалисты XVII в., представляли себе процесс познания: источником знаний они считали чувственные ощущения и не мыслили себе познания вне связи чувственного и рационального. Между отдельными просветителями были несомненные и существенные различия в представлениях о «пропорции» в соотношении чувственного и рационального. Часть просветителей акцентировала в большей степени чувственный элемент.

В глазах Вольтера «первые идеи» человека – это ощущения; человек постепенно получает «идеи» через раздражение его органов; память удерживает восприятия; затем идет распределение на общие идеи. Из естественной способности составлять и упорядочивать идеи, вытекают все познания человека. Согласно Ламетри, «нет более надежных руководителей, чем наши чувства. Они являются моими философами. Сколько бы плохо о них ни говорили, одни только они могут просветить разум в поисках истины; именно к ним приходится всегда восходить, если всерьез стремиться ее познать» (17, с. 65). Крайний акцент на чувственное нашел свое выражение в тезисе о том, что в знании нет ничего, чего бы раньше не было в чувстве (Гельвеций).

Но другие просветители, скажем, Дидро, такой крайней трактовки знания не разделяли, фиксируя большую, нежели у других просветителей, автономию рационального познания. «Все сводится к тому, чтобы от чувства восходить к размышлению, а от размышления обращаться к чувству» (12, с. 96). «Истинный метод философствования был и будет заключаться в том, чтобы умом проверять ум, чтобы умом и экспериментом контролировать чувства, чувствами познавать природу» (там же, с. 99).

Система двойного, ободного контроля – во-первых, со стороны разума по отношению к чувствам, страстям, интересам, а во-вторых, – со стороны чувств, страстей, интересов по отношению к разуму при конечном примате ценностного над познавательным и при разных акцентах то на чувственное, то на рациональное – так можно было бы охарактеризовать основную особенность просветительской гносеологии в отличие от гносеологии классических рационалистических систем XVII в.

Оригинальность просветительской гносеологии состояла, однако, не только в том, что просветители тем или иным образом решали вопрос о роли чувства, опыта и разума в познании. В конце концов, вопрос о связи чувственного и рационального пространно и в самых различных аспектах ставился уже многими их предшественниками, начиная с Телезио и Бэкона. Оригинальность просветительской гносеологии состоит также в том, что в ней появились некоторые зародыши антисозерцательной гносеологии.

Гносеология просветителей не вышла, разумеется, за общие рамки пассивно-созерцательной, механистической в основе гносеологии. Однако в этом отношении гносеология просветителей и гносеология их предшественников — отнюдь не тождественны.

Механистическая, чисто созерцательная теория познания берет начало еще в XVII в. У Телезио дух — это особенно тонкое, теплое, подвижное, чувствующее вещество. Вещи воздействуют на дух, вызывая расширение, сжатие. Чем больше тепла в вещах, тем интенсивнее движение «духовного вещества» и т.д. Материалистическая гносеология Бэкона, Гоббса и других материалистов была гораздо более совершенной, нежели у Телезио, но все-таки осталась сугубо созерцательной и механистической. У просветителей XVIII в. уже начинает ставиться вполне отчетливо вопрос об активной роли познающего субъекта. Когда просветители отводят в познании определенную роль страстям, интересам мыслящего и познающего субъекта, то в некоторых, не очень, правда, значительных пределах познающий субъект в просветительской философии — это уже субъект активный, а не простой пассивный созерцатель действительности, пассивно отражающий через ощущения познаваемый объект. Познающий субъект у просветителей не просто воспринимает идущие от действительности впечатления, но сознательно «перебирает» их, «комбинирует» в соответствии со своими ценностными установками.

**Человек: активный деятель-творец
или пассивный зритель, подчиненный фатальной судьбе
или случайности?**

До недавнего времени встречались авторы, которые, обвиняя просветителей в сциентизме, созерцательности, натурализме и т.д., не менее беспощадно расправлялись и с их философи-

ей истории. У одного из них читаем: «Гольбахом преподавалась изумительна «философия истории», согласно которой фатальная необходимость держит человечество и впрямь в безысходном рабстве, ибо его судьбы находятся во власти непостижимого движения «неуловимых атомов» в мозгу или других органах его правителей.

Социально-практическая направленность этого учения вполне соответствовала, конечно, его насквозь натуралистической и фаталистической сущности» (105, с. 44). Итак, просветительская философия истории якобы фаталистична, натуралистична... В действительности же дело обстоит гораздо сложнее.

По идее, антропоцентризм, ориентируясь на человека, предполагает его активную, творческую роль для доказательства того, что он является хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья. В конечном счете просветительская философия пронизана именно такими мотивами. Поскольку, однако, просветительский антропоцентризм формировался в условиях противостояния христианской теологии, а последняя, будучи провиденциалистской и теоцентричной по существу, активно проповедовала тем не менее мнимую свободу воли человека, просветители должны были заново продумать сложную «вечную» проблему соотношения свободы и необходимости, пределов активной, творческой деятельности человека, возможностей распоряжаться своей судьбой, быть хозяином на земле. Такая дилемма поставила просветителей перед огромными трудностями.

Исследователи неодинаково оценивали факт приверженности просветителей идее *фатализма*. В.Н.Кузнецов писал, что «система фатализма» не играла существенной роли у просветителей, что она оставалась у них чисто теоретическим построением, что она никогда не служила для них руководством к действию, что она оказалась практически бесполезной и т.д. (88, с. 78, 79). И.С.Нарский характеризовал просветительский фатализм иначе. Он считал, что фатализм играл у французских просветителей существенную роль.

Присмотримся поближе ко взглядам просветителей на проблему свободы и необходимости, фатальной судьбы и случайности.

Вольтер сознает, что «человек рожден для действия». И в то же время разделяет фаталистическую концепцию судьбы. Противоречие? Конечно. Обычно за признанием фатальной судьбы следует признание пассивности человека. У Вольтера не так. Полемизируя с Гельвецием, отрицавшим свободу воли, Вольтер

защищает точку зрения, согласно которой признание человека свободным, кузнецом своего счастья должно быть обосновано и теоретически. Благо общества требует, мол, чтобы человек верил в то, что он свободен. Нельзя отвергать в теории то, что мы принимаем на практике. В теории, таким образом, Вольтер признавал и свободу воли человека и неизбежное влияние на человека «судьбы», причем мыслитель убеждал, что никакого вреда для человека и его поведения в мире такая философия не представляет. «Внимательное изучение приводит к выводу, что доктрина, отрицающая судьбу, абсурдна» (6, т. II, с. 229). Фатализм не может-де стать причиной равнодушия, отказа трудиться, потери интереса к достижению разных целей.

Вольтер находит все-таки удовлетворяющее его теоретическое средство согласовать принцип активности и фатализм и доказывает, что приверженность какой-либо системе мироздания (а именно в рамках таких систем их адепты могут быть фаталистами или не быть ими) непосредственно не связано с моральной системой приверженцев этих систем: «К счастью, какой бы системы ни придерживаться, ни одна из них не вредит морали; ведь не все ли равно, была ли материя создана или упорядочена? Все равно Бог — наш собственный владыка. Мы должны быть добродетельны, безразлично, является ли наш мир упорядоченным хаосом или хаосом, созданным из ничего; почти ни один из метафизических вопросов не влияет на жизненное поведение. Такие споры ведут к тому же, что и праздные разговоры за столом: после обеда каждый забывает, что он говорил, и идет туда, куда его влекут интересы и вкусы» (там же, с. 192). Поскольку, по Вольтеру, общечеловеческая мораль является единственно истинной религией и истинной философией (см. там же, т. I, с. 106), эта мораль и обуславливает жизненное поведение человека, независимо от того, какой метафизической системы он придерживается, одобряет ли он принцип фатализма или нет. Отсюда понятно, почему Вольтер, сторонник «системы фатализма», говорил все-таки языком философа-активиста, призывающего буквально вторгаться в жизнь, активно влиять на нее. В письмах Д'Аламберу Вольтер писал в 1766 г.: «Все философы слишком вялы. Они довольствуются тем, что насмеваются над заблуждениями людей, вместо того, чтобы искоренять эти заблуждения. Миссионеры объезжают моря и земли, философам следовало бы по крайней мере обходить улицы, сея в каждом доме доброе зерно. Святые отцы преуспевали не только с помощью сочинений,

но в еще большей степени с помощью проповедей. Исполните эти два великих долга, дорогой брат, — проповедуйте и пишите, боритесь, обращайтесь, представьте фанатиков настолько презренными и гнусными, чтобы правительству стало стыдно поддерживать их» (там же, т. II, с. 315).

Таким образом оказывается, что Вольтер, хорошо зная, что фатализм может обречь человека на пассивность и бездействие, все же признает принцип фатализма судьбы, совместимым с принципом активности человека. Оба принципа имеют в его мировоззрении важное значение.

Приведем теперь пример с Морелли — просветителем во многом непохожим на Вольтера. Морелли и сходит вроде бы из идеи о том, что «как в мире физическом, так и по отношению к человеческим деяниям бог установил общий закон, неизменный принцип всякого движения»; «и так как все расположено согласно плану, столь же удивительному по простоте, сколько по обширности и плодотворности его результатов, то все идет, все движется удивительно согласно» (23, с. 150). Формулировки эти в сущности ничем не отличаются от фаталистических. Но это — уже не средневековый провиденциализм. Морелли с возмущением обличает глупую, по его выражению, болтовню о вечных решениях провидения и попытках мнимого оправдания зла в мире: «Можно думать, что всемогущий предоставил второстепенные причины и частные действия самим себе, или, если хотите, он сохраняет их течение и взаимную связь» (там же). А раз так, то перед человеком открывается поле самостоятельной активной деятельности. Человек у Морелли — «независимый творец своих свободных действий» (там же, с. 162). «Бог — всеблагое существо; он сделал нас общительными, сохраните нас такими. Подобно тому, как он — двигатель всей природы, в которой он поддерживает удивительный порядок, будьте вы двигателем нашего политического тела; в качестве такового вы будете как бы подражать верховному существу» (там же, с. 141). Неудивительно, что главную цель своего «Кодекса природы» Морелли усматривал в доказательстве того, что «истинный герой — сам человек, созданный опытом природы» (там же, с. 53).

Опять мы видим, как согласуются между собой идея необходимости, общий закон, данный Богом, и принцип активности: по Морелли, получается, что человек должен быть активен потому, что мир управляется Божеством по строгим законам и общему плану!

На примере Гольбаха, пожалуй, наиболее демонстративно проявляется суть просветительских взглядов на *свободу и необходимость*, видно, как просветители согласуют свой фатализм с идеей активности человека. «Человек, — рассуждает автор «Системы природы», — есть физическое существо. Как бы ни рассматривать его, он связан со всей природой и подчинен необходимому и неизменным законам, распространяющимся на все существа и действующим сообразно особой сущности и свойствам, которые природа дает этим существам, не спрашивая их. Наша жизнь — это линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шар, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент. Мы рождаемся помимо нашего согласия, наша организация не зависит от нас, наши идеи появляются у нас произвольным образом, наши привычки зависят от тех, кто сообщает их нам. Мы непрерывно испытываем воздействия видимых или скрытых причин, которые с необходимостью направляют наш образ жизни, мысли и действия. Мы чувствуем себя хорошо или плохо, мы счастливы или несчастны, рассудительны или безрассудны, разумны или неразумны вне всякой зависимости от нашей воли» (11, т. 1, с. 209). «...Все наши поступки подчинены фатальной необходимости, управляющей как нашей частной системой, так и совокупной системой вселенной. В нас, как и в природе, ничто не происходит *случайно*, ибо случай, как мы это доказали, представляет собой лишенное смысла слово. Все, что происходит в нас или осуществляется нами, равно как и все, что происходит в природе или что мы ей приписываем, зависит от необходимых причин, которые действуют по необходимому закону и производят необходимые следствия, порождающие другие следствия» (там же, с. 236). «...Судьба человечества и каждого человека в любой момент зависит от незаметных причин, скрытых в лоне природы до тех пор, пока их действие не обнаружится. Счастье или несчастье, процветание или нищета каждого из нас, равно как и целых народов, связаны с силами, действие которые мы не можем предвидеть, оценить или остановить» (там же, с. 262). Если вырвать приведенные цитаты из контекста, то из них ни в коем случае нельзя сделать никакого вывода, похожего на утверждение о том, что человек является хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья. Вроде бы следовало сделать выводы обратные: получается, что человек — эфемерное, несвободное, безвольное существо, слепо следующее законам необходимости. Какая уж там борьба

за счастье, если все происходит помимо воли человека! Скорее такие рассуждения напоминают квиетизм. Однако фаталистом в средневековом смысле этого слова, ни тем более квиетистом Гольбах не был.

По Гольбаху, все действия человека являются необходимыми следствиями первоначального импульса от внешней природы; внешняя природа определяет сущность человека и человек действует согласно этой сущности. Начиная с этого момента, аргументация Гольбаха требует особенно пристального внимания. Сущности человека, продолжает он, свойственно стремиться к счастью и самосохранению. Человек любит удовольствия, приятные ощущения и избегает противоположных, болезненных страданий; способность распознавать то и другое он приобретает опытом; воля человека не является первым двигателем человеческих поступков; человеком «всегда неизбежно руководят реальные или фиктивные выгоды, которые он связывает с предметами, возбуждающими его страсти. Эти страсти необходимо присущи существу, которое постоянно стремится к счастью; энергия их необходима, так как зависит от его темперамента; темперамент его необходим, так как зависит от физических элементов, входящих в состав его организации; модификации этого темперамента необходимы, так как являются неизбежными, неустраняемыми следствиями того способа, каким беспрестанно действуют на нас физические и духовные явления» (там же, с. 222).

Оказывается, что от утверждений о необходимости как движущей силе человеческого поведения есть у Гольбаха переход к мысли о том, что человеком руководят интересы, страсти. И в таком случае оказывается, что поведение человека фатально предопределено до какого-то предела. Рассуждения Гольбаха о необходимом характере поведения человека, об ограниченных пределах его свободы, о свободе, которая есть не что иное, как заключенная в человеке необходимость, можно было бы сравнить с рассуждениями деиста, который, признавая первотолчок, первопричину, объясняет затем законы мироздания из него самого. Гольбах тоже отводил внешней природе роль своеобразного перводвигателя человеческих поступков.

В то же время он признавал, что «человек бывает свободен, т.е. является хозяином своих поступков» (там же, с. 235), что «душа обладает свойственной ей активностью» (там же, с. 226). «Когда мы говорим, что человек не свободен, — рассуждает Гольбах, — мы не собираемся сравнивать его с телом, которое просто

приводится в движение внешней природой. Человек заключает в самом себе свойственные его существу причины, его приводит в движение внутренний орган, который имеет свои собственные концы и состояние которого необходимым образом определяется влиянием идей, восприятий, ощущений, получаемых им от внешних предметов» (там же, с. 226).

Ближайшим образом поступки людей Гольбах объясняет общими и необходимыми законами, управляющими человеческим сердцем. «Законы эти одни и те же у всех людей и видоизменяются лишь в зависимости от особенностей их организации и ее модификаций, которые не бывают и не могут быть строго одинаковыми. Нам достаточно знать, что всякий человек в силу своей сущности стремится к самосохранению и счастью. Если нам удастся понять это, то, каковы бы ни были поступки человека, мы никогда не обманемся относительно их мотивов, ибо доберемся до первого принципа, до общего и необходимого двигателя всех наших желаний» (там же, с. 228).

Из перечисленных важных и маловажных внешних по отношению к человеку импульсов, определяющих его волю и поведение, особую роль Гольбах отводил воспитанию, затем законодательству и нравственности. Это те средства, которые призваны противостоять человеческим заблуждениям. единственным же личным мотивом действий человека является у Гольбаха, как и у других просветителей, интерес, т.е. все то, что каждый из людей считает необходимым для своего счастья. Это и есть то, что никак нельзя квалифицировать как ординарный фатализм. Сколь ни категорично Гольбах говорит о фатальной необходимости с теоретической, познавательной точки зрения, его концепция не сводится к фатализму. Конечно, свобода и необходимость у Гольбаха понимаются еще метафизически, а не диалектически, но неправомерно сближать точку зрения Гольбаха и точку зрения Спинозы, философия которого действительно отдает весьма значительную дань фатализму.

И.С.Нарский обозначил основное противоречие, которое возникло у просветителей в связи с тем, что, с одной стороны, они пропагандировали фатализм, а с другой — презрение к пассивности, апатии и покорности. Приближаясь к правильному пониманию соотношения необходимости и свободы, отмечает И.С.Нарский, Гольбах не понимал, что «фатализм не может быть теорией активного действия, которая способствовала бы *максимальной* мобилизации сил» (там же, с. 216).

До сих пор мы говорили о том, что просветители на свой манер согласовывали принцип активности с фатализмом, принципом необходимости. На примере главы энциклопедистов хорошо видно, что просветители, которые в своей философии природы абсолютизировали случайность, не видели противоречия между принципом активности и принципом случайности. В одной из «молитв» Дидро читаем: «Либо бог разрешил, либо всеобщий механизм, называемый судьбою, захотел, чтобы мы в продолжение жизни были предоставлены всякого рода случайностям; если ты мудр и лучший отец, чем я, ты с молодых лет убедишь своего сына, что он хозяин своей жизни, чтобы он не жаловался на тебя, даровавшего ему жизнь» (12, с. 134). Иначе говоря, как и у других просветителей, в мировоззрении Дидро нет места пассивно-созерцательной трактовке места человека в мире, наоборот, как и все просветители, он признает необходимость в природе, пропагандирует вместе с тем идеи активного, деятельного человека, стремящегося изменить окружающую его действительность по законам разума, во имя своего счастья.

Просветители не сумели теоретически разрешить «вечную» философскую проблему соотношения свободы и необходимости (кто-то из них отдавал при этом дань и провиденциализму, и фатализму и т.п.). Но они все же нашли для себя способы согласовать принципы свободы и необходимости, провозгласить и защищать идею активного, деятельного творческого человека, являющегося хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья, преобразователем окружающей его действительности.

Общественное и индивидуальное, личное начало в Просветительстве

Еще Г.В.Плеханов писал: «Почти все историки философии обвиняют материалистов XVIII столетия в том, что они проповедовали эгоизм. Это большая ошибка. Для Гельвеция, Гольбаха и их друзей основой морали было *общественное*, а не *личное* благо. «*Salus populi — suprema lex*» (благо народ — высший закон), — говорил Гельвеций» (124, т. II, с. 451). К сожалению, эта «большая ошибка» не преодолена окончательно до сих пор. Индивидуализм допросветительских, современных просветительским и постпросветительских направлений буржуазной мысли иногда приписывается просветителям!

Теоретическим основанием буржуазного индивидуализма стала теория естественного права, еще в интерпретации Гуго Гроция. Если в Средние века считалось, что человек не имеет никаких прирожденных прав, что таковые он получает от духовных или светских властей, то Гроций сформулировал концепцию извечных человеческих прав, вытекающих из самой природы человека. Со временем из таким образом истолкованного естественного права представители некоторых направлений буржуазной мысли стали делать сугубо индивидуалистические выводы, идеи, критикующие всякую «социабильность», а тем более коллективистские и социалистическо-коммунистические идеи. Из ближайших к французским просветителям течений буржуазной мысли явно индивидуалистическим был физиократизм. Кене доказывал: «*Естественное право человека может быть определено как право человека на вещи, пригодные для его пользования*» (16, с. 329). Объявляя химерой право, предоставляющее всем право на все (там же, с. 515), Кене считал, что «лучший гражданин это тот, который всегда занят своими делами и не интересуется чужими» (там ж, с. 327).

Иначе представляли себе дело просветители: общественное начало, «социабильность» — характерная черта их мировоззрения вообще, этики в частности. Выступая за свободу человека, его индивидуальные права, просветители вместе с тем стремились согласовать личное, индивидуальное начало с началом общественным. Общество они представляли себе как союз, согласие, объединение, но не согласие азиатского деспотизма, не объединение притесняющих друг друга, не объединение «мертвых тел», а объединение свободных граждан — так формулировал общественный идеал Монтескье. Целью этого союза является общее благо, благо всего общества, всех его сословий и отдельных индивидов. «Настоящий союз — это гармонический союз, который заставляет содействовать благу всего общества все части, какими бы противоположными они нам ни казались...» (22, с. 87–88).

Просветители — антропоцентристы также и в своих общественно-политических воззрениях, но согласно их концепции прав человека, ни один индивид не может претендовать на абсолютную, полную независимость и свободу; свобода, независимость индивида может и должна быть нарушена, ограничена, если она вступает в противоречие с интересами общества в целом, с общим благом. Монтескье в «Духе законов» заметил: «В государствах, где наиболее дорожат свободой, существуют зако-

ны, позволяющие нарушать свободу одного, дабы сохранить ее для всех» (там же, с. 330). Соглашаясь с такой точкой зрения, Гольбах писал: «Знаменитый автор произведения «О духе законов» сказал, что быть свободным — значит делать не то, что пожелаешь, а то, что должно желать. Руководствуясь этим неопровержимым принципом, легко понять, что ни один человек на земле не может притязать на полную независимость» (11, т. 2, с. 340). Более того, Гольбах полагает, что в одиночку нельзя достигнуть основной цели каждого человека — счастья, это можно сделать только в союзе с себе подобными: «Будь же счастлив, человек, природа зовет тебя к этому. Но помни, что ты не можешь быть счастливым в одиночку: я призываю к счастью наряду с тобой всех смертных; только сделав их счастливыми, ты будешь счастлив сам — такова воля судьбы...

Во имя гуманности не забывай о судьбе своих ближних, пусть твое сердце относится с состраданием злополучиям других людей; пусть твоя щедрая рука будет готова к помощи несчастному, удрученному своей судьбой; помни, что может прийти и твой черед для несчастья, и знай, что всякий несчастный вправе требовать от тебя участия» (там же, т. 1, с. 676).

Для достижения своих целей люди объединяются в общество. В нем человек служит другому человеку, а общество — каждому из его членов. «Общество, — по Гольбаху, — представляет собой целое, образованное множеством семей и индивидов, объединившихся для того, чтобы с большей легкостью удовлетворить свои потребности, доставлять себе желаемые преимущества, обеспечивать друг другу взаимную помощь и особенно возможность спокойно пользоваться благами, которые могут доставить природа и человеческий труд» (там же, с. 171). «...Человек заинтересован в том, чтобы жить в обществе лишь потому, что общество дает ему возможность пользоваться благами, к которым он стремится по своей природе. Чем вернее обеспечивает общество своим членам такие блага, тем совершеннее оно, тем дороже и необходимее человеку» (там же, т. 2, с. 93).

Идея солидарности индивидов, их союза пронизывает и просветительскую версию теории общественного договора, которую просветители толковали в том смысле, что в силу договора люди «обязались оказывать взаимные услуги и не вредить друг другу» (там же, т. 1, с. 171). Эта же идея пронизывает знаменитый «общественный договор» Руссо, согласно которому «каждый из нас

отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого».

Вместо отдельной личности каждого договаривающегося этот акт ассоциации немедленно создает моральное и коллективное целое, составленное из стольких членов, сколько собрание имеет голосов, целое, которое получает путем этого самого акта свое единство, свое общее я, жизнь и волю» (27, с. 13). «Только общая воля может управлять силами государства, сообразно с целью, для которой последнее учреждено и которая есть общее благо. Ибо если противоположность частных интересов создала необходимость установления обществ, то самое установление их стало возможным только путем соглашения тех же интересов. Что есть общего в различных частных интересах, то и образует общественную связь, и если бы не было такого пункта, в котором бы сходились все интересы, то никакое общество не могло бы существовать. Единственно на основании этого общего интереса общество и должно быть управляемо» (там же, с. 21). Содержание «Общественного договора» Руссо – учение об общественных связях свободных и равноправных людей.

В духе общей для Просвещения идеи «социабильности» Дидро писал: «Всякая система морали, всякий политический строй, направленный к отдалению человека от человека, плохи» (13, т. V, с. 189).

Именно потому, что все просветители исходили из примата общественного начала над личным, возможной оказалась ситуация, что некоторые просветители (Мабли, Морелли) доработались до явно *социалистических* и даже *коммунистических* идей.

Наличие в просветительском мировоззрении социалистической тенденции, возможности движения мысли в направлении к утопическому социализму и созревания у отдельных просветителей отдельных социалистических идей отнюдь не выводило этих отдельных, «видовых» представителей Просвещения – носителей социалистической тенденции, социалистических идей – за общие рамки «родового» просветительского мировоззрения.

У Мабли и Морелли представления о гармонии общественного и личного тождественны представлениям других просветителей, которые отнюдь не разделяли коммунистических взглядов на общность имущества. Общество будущего у Мабли уже тем походило на общий для всех просветителей общественный идеал, что это общество представляло собой сумму, союз инди-

видов, между которым сохраняются также отношения соперничества, соревнования. В этом соперничестве, соревновании усматривался источник общественных добродетелей. Мабли не шел дальше того, чтобы это соперничество ввести в рамки «справедливых» пределов. «Я опускаюсь в бездну человеческого сердца и открываю, что себялюбие — это звено, которое должно объединить нас в общество; если бы я не любил самого себя, как мог бы я любить себе подобных» (20, с. 60). Оказывается, Бог таким образом разместил человеческие потребности, что подготовил «наше себялюбие к взаимному доброжелательству» (там же). «...Он наделил нашу душу некоторыми социальными качествами, являющимися как бы произвольными инстинктами, которые предупреждают наши размышления, делают для нас счастье наших ближних и призывают нас — влечением ли к удовольствию или страхом перед болью — к сближению, объединению, любви, ко взаимной помощи и ко взаимным жертвам» (там же, с. 60–61).

Все просветители решали одну и ту же, в сущности, задачу — согласования, гармонизации общественного и личного. Все они исходили из примата общественного. Но пропорция сочетания «общественное — личное» у них была неодинаковая: у одних (у большинства) личное начало представлено в большем объеме (в данном случае они объективно «работали» на будущих буржуазных либералов-индивидуалистов), у других (меньшинство) — в меньшем, что и способствовало появлению среди просветителей мыслителей типа Мабли и Морелли с явно коммунистическими идеями.

Исходная, главная антропоцентрическая установка просветителей отнюдь не свидетельствует о непосредственно индивидуалистическом характере их мировоззрения, наоборот, Просветительство — это «социабильное» мировоззрение, которое покоится на идее гармонии общественного и личного при примате первого.

Классы и сословный принцип. Французские просветители о буржуазном строе

Тот факт, что общество разделено на сословия, на классы, что в обществе идет классовая борьба, был замечен давно. Уже Макиавелли подошел к пониманию в некотором объеме роли классовой борьбы: он доказывал, что историю Флоренции про-

низывает борьба между аристократией и народом, что в основе этой борьбы лежат имущественные интересы, что из разделения каждого государства на противоположные направления вытекают все издаваемые законы. Проблема заключается не столько в том, чтобы определить, видел или не видел тот или иной мыслитель классовую борьбу в обществе, а как он относился к ней, считал эту борьбу фактором положительным или отрицательным. Это касается также и просветителей.

О *классах и социальной борьбе* просветители знали довольно много. Мабли восклицал: «Кто не видит, что наши общества разделены на различные классы людей, у которых... все интересы я не говорю различны, но противоположны» (цит. по кн.: 76, т. II, с. 336). Видели разделение на классы и другие просветители.

Другое дело — как относились они к факту существования классов и борьбы между ними. У Гольбаха мы встречаемся с тезисом о том, что не только никакой отдельный член, но и «никакая группа членов общества не может обладать правом наносить вред обществу» (11, т. II, с. 34). Касается это любого сословия. «Нет таких групп граждан, интересы которых можно обособить от интересов общества, обеспечивающего преимущества для всех и в силу этого имеющего право подчинить всех общественной власти. Каждый класс по-своему должен способствовать общему благу» (там же, с. 532). И еще: «Счастье существует для всех классов общества; когда государство хорошо организовано, устанавливается цепь благоденствия, простирающаяся от монарха до земледельца» (там же, с. 432).

Такой ход мысли не предполагает ликвидации сословий, а лишь установление между ними равновесия. Историческое значение таких просветительских взглядов на классы было тем не менее огромным: они напрочь переворачивали все средневековые представления об извечном неравенстве сословий, о праве одних господствовать над другими. Гольбах доказывал, что «ни одна группа граждан, ни одно из сословий государства не может справедливо присвоить себе исключительное право представлять нацию; в противном случае форма правления очень скоро переродится в аристократию, гибельную как для монарха, так и для подданных» (там же, с. 421).

Критика «духа сословности», начатая еще ренессансными гуманистами — общая линия всех просветителей. Субъективно они не хотели выступать в защиту исключительных интересов какого-либо отдельного сословия и критиковали недостатки всех

сословий, выступали против власти какого-то одного сословия. «Любое многочисленное сословие, не будучи чем-либо сдерживаемо, заботится только о самом себе, преследует свои собственные интересы, становится единственным центром общества и вырождается постепенно в особую рода демократию, где можно наблюдать борьбу между различными группировками, своеволие и беспорядок, свойственные этой очень непрочной форме правления. История показывает нам, что когда влияние в стране захватывает дворянское сословие, последнее объединялось, чтобы поработить короля, заставить умолкнуть законы, задушить поборами земледельца и вымогательствами подчинить себе торговлю. После всего этого мы видим, как члены этого сословия уничтожают друг друга во взаимных распрях.

Когда неограниченную власть берет в руки *духовенство*, оно точно так же подчиняет себе монархов и народы, распоряжается коронами, подменяет государство, оказывает влияние на законы, грабит граждан, делится на враждующие группировки и втягивает народы в свои губительные распри.

То же самое происходит всякий раз, когда какое-либо сословие захватывает право выступать от имени всех остальных. Сословный дух уничтожает патриотические чувства, благом общества начинают пренебрегать, преобладающей тенденцией становится умножение привилегий небольшого числа граждан, которые помышляют только о себе и часто становятся более жестокими и невыносимыми тиранами, чем самый необузданный деспот» (там же, с. 241–242).

Поскольку просветители ставили вопрос о всех сословиях, в том числе о правах угнетенных сословий, о правах трудящегося большинства, объективно они выражали и его интересы, выступали как демократы. При всем, не лишенном налета элитаризма и «аристократизма», в отношении к невежественным и суеверным низам Вольтер называет все-таки народ «самой многочисленной, самой полезной, и даже самой добродетельной частью людей, образованной теми, кто изучает законы и науки, торговцев, ремесленников и, наконец, земледельцев, которые выполняют самую первейшую и самую презираемую работу...» (34, т. 22, с. 107).

Гольбах исходит из мысли о том, что народу обыкновенно недостает знаний; он часто ослеплен невежеством и предрассудками; у него не всегда прочны нравственные устои; «повсюду народ набожен и религиозен, он не имеет представления об истинных добродетелях» (11, т. 2, с. 247). «Народ, без сомнения, не

создан для того, чтобы повелевать; он был бы не способен на это: слишком большая свобода не замедлила бы переродиться у него в своеволие» (там же, с. 243). И все-таки: «Народ составляет самую многочисленную часть общества; именно он образует основу нации. Именно народ, которого знать обычно едва удостаивает взглядом, создает все богатства общества со времени его возникновения; именно в народе заключена вся сила общества...» (там же, с. 242–243). Поэтому именно народу «должно больше всего уделять внимания правительство, именно о нем оно должно проявлять заботу...» (там же). «Стремление нравиться народу, быть ему полезным, удовлетворять его потребности, просвещать его, воспитывать в нем высокие моральные качества – верный признак мудрого управления» (там же, с. 246).

Коль скоро просветители как мыслители, исходящие из примата общественного целого, стремятся подняться над всеми условиями во имя общечеловеческого, общего блага, они никак не могли быть открытыми защитниками интересов и класса буржуазии. Более того, именно в силу такой своей природы просветительство, как и ренессансный гуманизм, предполагает возможность в его рамках элементов *критики капитализма*.

Исследователи заметили давно, что просветители, хотя и нападали прежде всего на феодализм, критиковали неприятные им явления в современном им становящемся капиталистическом обществе. Уже гуманист Томас Мор критиковал язвы нарождающегося капитализма. Гоббс, буржуазный мыслитель допросветительского периода, отрицательно оценивал эгоизм и хищнические инстинкты современного ему буржуазного общества.

Когда французские просветители развернули свою деятельность, Франция представляла собой страну, гораздо более отсталую, нежели Англия, которая прошла уже значительный отрезок по буржуазному пути развития. Французские просветители, размышляя о проблемах собственной страны, могли уже учитывать опыт буржуазного развития Англии. И что же? Вольтер в письме Гельвецию в 1765 году писал: «Мы во Франции не созданы для того, чтобы идти впереди и первыми достичь цели. Истины пришли к нам из других стран; но принять их – это уже много» (7, с. 308). Монтескье, в свою очередь, говорил об англичанах: «Этот народ лучше всех народов мира сумел воспользоваться тремя элементами, имеющими великое значение: религией, торговлей и свободой» (22, с. 437).

Но со временем во французском Просвещении стали появляться и явно критические нотки по отношению к буржуазному опыту и Англии. Д. Дидро уже заявлял, что в Англии принцип «благо народа — да будет высшим законом» — «красивая фраза и больше ничего»... «Не стадо, а пастыря защищает закон... В Англии происходит то же, что во Франции» (35, т. XVIII, с. 358). Маркс позже подметил, что «капиталистический характер физико-ократической системы вызвал оппозицию со стороны Мабли» (см. 106, т. 24, с. 405).

Гольбах и другие просветители критиковали «излишне высокий» темп строительства фабрик. «Фабрики, количество которых из-за жадности людей превышает всякие допустимые границы, наносят ущерб сельскому хозяйству. Искусственные фабричные и ремесленные изделия порождают пренебрежение ко всему, что создается природой» (11, т. II, с. 506). Но Гольбах также и против чрезмерного внимания к сельскому хозяйству, апологетами которого были физиократы. Он — за равномерное, пропорциональное соотношение различных сфер экономики. «Различные части дерева должны получать питание в справедливой пропорции; без этого слишком сильная ветвь привлекла бы к себе соки, предназначенные для равномерного распределения. Сельское хозяйство не должно занимать все руки в государстве; развитие торговли и промышленного производства должно соответствовать размерам продукции сельского хозяйства и давать возможность земледельцу реализовать собираемые им с полей продукты своего труда» (там же, с. 431).

По отношению к буржуа как сословию просветители выступали отнюдь не в роли его апологетов. Многие достоинства его, сравнительно с праздной знатью, они высоко оценивали, но и сурово критиковали его малообразованность, бескультурье. От французских просветителей идет «теория о несчастьи богатых». Обладание имуществом, доказывали просветители, еще не делает людей счастливыми; муж, погруженный в биржевые и торговые дела, не может уделять много внимания семье; он — раб денег; несчастна и жена — в роли пустой салонной дамы или хозяйки, интересующейся только стиркой и детьми.

Все это — разные аспекты специфически просветительского взгляда на общественную жизнь, в том числе и в ее буржуазной форме. Просветители оценивают общественные явления не с точки зрения какого-либо одного класса, а с высоты своей «общекультурной», «общечеловеческой» точки зрения, теории «об-

щего блага». Эти просветительские концепции не стали и не могли стать действительным выражением общих интересов человечества, всего общества и особенно его угнетенных сословий. В то же время, «общечеловеческая» форма Просвещения делала эту идеологию привлекательной и тогда, когда буржуазный строй в Западной Европе вполне раскрыл свою сущность. Просветительская идеология давала возможность выдавать реальные позитивные итоги буржуазного строя за итоги «естественного» развития цивилизации вообще, а пороки этого строя за случайные наросты на пути «естественного» развития общества, за отклонения от этого пути. У русских просветителей XIX в. на этом же основании строилась критика капитализма.

Просветительство и национальный принцип

Если религии древности были племенными, а затем стали национальными религиями, то христианство с самого начала носило наднациональный характер. Христианство победило языческие религии, между прочим, именно потому, что оно было мировой религией, космополитическим мировоззрением, отрицавшим национальные религии. Но с тех пор, как начался процесс становления современных наций, социальное и национальное самосознание поднимающихся наций, патриотические чувства не могли не столкнуться и с христианским космополитизмом. Гуманисты впервые занялись национальным самосознанием, начав с выяснения вопроса о соотношении латинского и родного языков. Двуязычие гуманистов – свидетельство первого этапа становления национального самосознания, еще не порвавшего с католическим космополитизмом. Национальное самосознание западноевропейских народов, превращавшихся по мере эволюции от феодализма к капитализму из народностей в современные нации, развивалось и в постренессансно-предпросветительскую эпоху. Вспомним хотя бы Декарта, писавшего не только на латинском, но и на родном ему французском языке с сознанием необходимости популяризации философских истин.

Но настоящая роль *воспитателей нового антифеодального национального самосознания, теоретиков и пропагандистов новой антифеодальной, антисредневековой национальной культуры* выпала на долю просветителей. Вольтер первым продемонстрировал, что такое взыскующий просветительский патриотизм, не пле-

менной «патриотизм» средневековых народов, презирующих все чужое, похваляющихся отжившими обычаями, а настоящая любовь к родине, где человеку живетсЯ счастливо.

Просветители первыми заговорили о правах нации в том же духе, что и о правах человека – в духе своего антропоцентрического мировоззрения. Любовь к родине, по Гольбаху, является для людей определенного склада настоящей потребностью. Это – «один из самых прекрасных плодов свободы, ибо известно, что именно чувство патриотизма во все времена и у всех народов поднимало людей на великие исторические дела» (11, т. 2, с. 42). «Дух нации всегда составляет ее силу; он представляет собой не что иное, как стремление граждан объединить все свои способности. Чем больше людей, движимых присущим нации духом, объединит государство, тем могущественнее оно будет» (там же, с. 447).

В глазах просветителей, *патриотизм* – идея производная от более широкой идеи гуманности, человечности. Поэтому они считают, что «любовь к своей стране представляет собой не что иное как любовь к самому себе» (там же, с. 369). С их точки зрения, у людей только там отечество, где царит свобода. Короче говоря, у французских просветителей проявилась тенденция подчинить «национальную идею» более широкой «общечеловеческой» идее. Подчеркивая «права нации», французские просветители отдавали все же первенство единому человеческому роду как целому перед любой из его частей (индивидом, семьей, нацией). Человек должен любить всех людей», «ибо интересы человеческого рода требуют, чтобы мы были всегда склонны делать людям добро, всегда готовы по возможности приносить пользу любому человеческому существу...» (там же, т. 2, с. 55). Морелли: «Целое стоит больше, чем часть, даже наилучшая; все человечество стоит больше, чем наилучший из людей, и нация заслуживает предпочтения пред самой почтенной семьей и самым уважаемым гражданином» (23, с. 139). Но человечество не есть некое органическое целое, а представляет собой лишь сумму индивидов, объединенных в силу одинаковой природы и сродства интересов.

Антропологический подход французские просветители демонстрируют во взглядах на *взаимоотношение народов и наций* в мировом сообществе. В их глазах, международные отношения – это не взаимодействие различных по национальному признаку «субстанций», а всего лишь взаимодействие разных общностей одинаковых по природе составляющих их людей. «Нации следу-

ет рассматривать в качестве индивидов, поведение которых в великом сообществе народов мира основано на тех же законах, что и поведение индивидов в каждом из обществ» (там же, с. 111). «Общества и народы в своих взаимоотношениях подчинены тем же самым обязанностям, что и отдельные люди в отношениях друг с другом. Долг наций или народов — проявлять друг к другу гуманность и справедливость. Основой их морали, как и морали отдельных людей, являются обоюдные потребности. Потребности и интересы — вот что объединяет народы, связывает их более или менее тесной и задушевно дружбой, делает для них в большей или меньшей степени необходимым выполнение обязанностей, является постоянным мерилom их взаимных чувств. Их союзы и объединения поддерживаются теми же средствами, что и частные объединения людей. Они требуют добросовестности, справедливости, искренности и чистосердечия». Война справедлива и законна лишь в том случае, если ее целью является защита прав нации. «Народы должны перестать угрожать друг другу опасностью, а дать место человечности в своих взаимоотношениях» (там же, с. 82).

Выступления в защиту патриотизма, «прав нации» и вместе с тем в защиту общечеловеческой идеи, которая имеет примат перед национальным — один из фундаментальных принципов просветительского мировоззрения. Особую роль он стал играть в мировоззрении просветителей стран, менее развитых нежели Франция или Англия, где процесс национальной консолидации запаздывал, в том числе и в России XIX века.

Просветители о принципах свободы и равенства

О месте, которое занимают в просветительском мировоззрении принципы свободы и равенства, лучше всего судить по словам Руссо: «Если исследовать, в чем именно состоит наибольшее благо всех, которое должно быть целью всякой системы законодательства, то мы найдем, что это благо сводится к двум важнейшим вещам: *свободе* и *равенству*» (27, с. 44).

В глазах просветителей, свобода — не просто понятие политико-юридическое, но такое широкое философско-историческое понятие, одним из следствий которого является политическая свобода.

Вольтер приветствовал Монтескье как такого «заступника человеческой природы», который «боролся за возвращение всяческим рабам природного их права – свободы» (7, с. 549). По Руссо, «общая свобода есть следствие человеческой природы» (27, с. 4). Свобода, по Гольбаху, – это условие для развития искусств, торговли, земледелия и т.д. «Только у свободной нации есть способствующие ее экономическому процветанию уверенность в безопасности и свобода передвижения, смелость и энергия в труде. Не испытывая беспокойства за свою собственность, гражданин горячо отдается работе и хорошо возделывает ниву, которую несправедливость не может отнять у него» (11, т. II, с. 352). При этом Гольбах не останавливается на толковании свободы в тех пределах, которые необходимы человеку-собственнику и производителю, а также «политическому человеку» – гражданину. «Для того, чтобы человек был свободен, недостаточно оградить его от притеснений его личность и его собственность; необходимо также, чтобы, освободив свой ум от пут тирании, он мог свободно следовать убеждениям, которые считает истинными, полезными, необходимыми для собственного благополучия» (там же, с. 303).

Все эти идеи, высказанные в условиях борьбы против феодально-средневекового деспотизма, имели объективно буржуазный смысл и способствовали формированию классического буржуазного политико-юридического мировоззрения, в том числе либерализма.

Есть, однако, в просветительском понимании свободы такие «детали», которые делают его существенно отличным от концепций свободы в других течениях буржуазной мысли. «Соседи» просветителей – физиократы были поборниками протолиберальной концепции *laissez-faire, laissez-passer*, т.е. свободной, ничем не ограниченной конкуренции индивидов; свобода у них – это необходимое условие конкуренции.

В глазах же просветителей, *свобода – одно из условий достижения «общего блага»*, достижения счастья как цели общественного развития. Эту мысль хорошо сформулировал Гольбах: «Мерилом свободы членов общества должно быть благо общества в целом» (там же, с. 339). Примечательно, что он ссылается в данном случае на Монтескье: «Политическая свобода состоит совсем не в том, чтобы делать то, что хочется. В государстве, т.е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, а не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть...

Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане» (22, с. 288–289).

Можно было бы пойти по пути фиксации различий между отдельными просветителями в их толковании общественной свободы. Но при этих различиях у всех просветителей мы можем отметить общее в их подходе к этому понятию: оно рассматривается не только в чисто политико-юридическом контексте, но как широкое понятие «разумной свободы», охватывающее все сферы деятельности человека, что соответствует общей антропоцентрической установке просветительского мировоззрения.

Аналогично решают просветители проблему *равенства*. И здесь мы можем обнаружить индивидуальные различия в толковании сущности равенства, его пределов, возможности его реализации и т.д.

Объективно буржуазно-демократическим по содержанию Просвещение является прежде всего потому, что вековым традициям сословного феодального неравенства просветители противопоставили идею равенства, которая наиболее последовательно выражает борьбу просветителей с пережитками крепостничества.

Часть просветителей не считала возможным осуществление полного равенства людей. По Монтескье, «как небо от земли, дух истинного равенства далек от духа крайнего равенства...».

Различие между демократией правильной и неправильной заключается в том, что «в первой люди равны только как граждане, между тем как во второй они равны еще и как правители, как судьи, как мужья и как господа» (там же, с. 256). За «равенство в основном», которое, однако, предполагает и известное неравенство, стоял и Вольтер. По его мнению, «равенство не подразумевает уничтожения подчиненности одних другим: мы все в равной степени люди, но мы не равные члены общества. И султану, и его телохранителю принадлежат в равной мере все естественные права: и тот и другой должны быть одинаково правомочны располагать своей особой, своей семьей и своим имуществом. Итак, в основном люди равны, хотя роли, исполняемые ими на сцене и различны» (7, с. 547).

Частичное неравенство санкционирует и Гольбах: «...Общество, как и природа, устанавливает необходимое и законное неравенство между своими членами. Это неравенство справедливо, поскольку оно необходимо для достижения неизменной цели общества – я имею в виду поддержание его существования и

обеспечение его счастья» (11, т. II, с. 124). «Различия между отдельными индивидами порождают среди них неравенство, которое является опорой общества» (там же, т. I, с. 155). Но недостатки, связанные с неравенством, можно компенсировать. «Если польза, приносимая государству подданными, создает между ними неравенство, то это неравенство компенсируется тем, что все они в равной мере нуждаются в помощи друг другу. Таким образом, в хорошо организованном обществе ни один человек не является объектом презрения, если только он действительно полезен; всякий гражданин дорог обществу, если он выполняет функции, соответствующие его общественному положению» (там же, с. 234).

Принцип *справедливости*, лежащий в основе правосудия, является, в глазах Гольбаха, тем средством, которое компенсирует недостатки, вытекающие из неравенства, ставящим самое неравенство на службу общему благу. «Справедливость является подлинной основой всех общественных добродетелей» (там же, с. 126). Справедливость «умеет само неравенство людей поставить на службу общему благу» (там же). «Правосудие называется также справедливостью (*équité*); при помощи законов правосудие уравнивает всех членов общества, т.е. мешает им использовать друг против друга неравенство сил, созданное природой или воспитанием» (там же, т. I, с. 178).

Часть просветителей, исходившая из идеи «равенства в основном», из невозможности полного равенства людей, проявлением частичного неравенства считала социальное, прежде всего имущественное неравенство. Поскольку Вольтер был не только представителем этой группы и выступал за сохранение не только крупной частной *собственности*, но даже излишеств богачей в сфере потребления, он представляется особенно демонстративным примером очень далекой от социализма индивидуальной социальной концепции в общих рамках Просвещения.

Вот что писал Вольтер, открыто защищая роскошь богачей: «Одежды богача не нуждаются в законодательном определении, так же как и лохмотья бедняка. Оба они в одинаковой степени граждане, и оба должны быть одинаково свободны. Каждый одевается, питается и обставляет свое жилище как может. Запрещая богатому есть рябчиков, вы обворовываете бедного, который сохранил свою семью на то, что выручил бы от продажи дичины богатому. Если вы не желаете, чтобы богатый украшал свой дом, вы тем самым разоряете сотню ремесленников. Гражданин, который своей роскошью унижает бедного, тою же самую рос-

кошью обогащает бедного в гораздо большей мере, чем унижает его. Нищета должна работать на богатство, чтобы когда-нибудь сравняться с ним» (7, с. 536).

Этот пассаж можно было бы квалифицировать как чистой-шую апологику богатства и оправдание бедности, если бы не мысль Вольтера о том, что когда-нибудь нищие все-таки сравняются с богатыми...

Другие же просветители и в социальной программе – радикальнее и последовательнее Вольтера. Гольбах и Гельвеций – сторонники частной собственности, противники полного равенства. Мы напрасно жалуемся на неравенство, – убеждает Гольбах, – ведь это – «естественное неравенство»: «Природное неравенство людей делает невозможным равенство их имуществ» (11, т. II, с. 120). Но если имущественное неравенство – это следствие природного неравенства людей, то хорошо это или плохо? Хорошо, поскольку собственность – это средство для достижения общего блага.

«Законы природы дают каждому человеку право, именуемое *собственностью* и представляющее собой не что иное как возможность использовать исключительно для самого себя предметы, доставляемые своим талантом, трудом и мастерством» (там же, т. 2, с. 118–119). «Ущемлять свободу и собственность человека – значит отнимать у него средства к самосохранению и мешать его счастью» (там же, с. 119). Понимая, однако, что «собственность разделяет людей и является источником разногласий между ними» (там же, с. 191), Гольбах ищет средства, так или иначе нейтрализующие такой нежелательный эффект собственности, при этом он не ограничивается юридической стороной дела, но желает, чтобы каким-то достатком, какой-то собственностью пользовалось большинство членов общества; он хочет добиться более равномерного распределения богатств между членами общества, полагая, что это побудит их к активной деятельности, вселит в них дух энергии и предприимчивости. И все это он предлагает сделать в конечном счете, во имя «интересов общества», а не отдельных лиц.

Аналогично ставит проблему Гельвеций. Собственность – в его глазах – средство достижения счастья всех людей. Негативные последствия права частной собственности он, как и Гольбах, считает возможным пресечь путем наделения минимумом собственности всех граждан, путем ликвидации излишней диспропорции между имущественными состояниями, «слишком неравномерного распределения национального богатства».

Еще дальше пошел Руссо. «Цивилизацию неравенства» Руссо отвергает. Он полагает, что «природа сделала все блага общими», что в случае дележа доля каждого должна становиться его собственностью, причем «во всех случаях общество всегда является единственным собственником всех благ». Руссо допускает мысль о том, что возможно было общество без собственников, если бы «основатели гражданского общества» не обманули «род человеческий», не заставили его забыть, что земные плоды принадлежат всем, а земля никому, не огородили бы свои участки и не сказали «это — мое», т.е. не стали бы частными собственниками.

Первую книгу трактата «Об общественном договоре» Руссо заканчивает замечанием, которое представляется ему «основой для всей его социальной концепции»: «...Основное соглашение не только не разрушает естественного равенства, а, напротив, заменяет моральным и законным то физическое неравенство между людьми, которое могла создать природа; люди, будучи неравны по силе и уму, становятся равными путем соглашения и в силу права» (27, с. 20).

Руссо сформулировал в виде общечеловеческого требования буржуазный вариант требования равенства. Но именно потому, что это требование сформулировано на «общечеловеческом» языке, причем оно сознательно направлено против буржуазной «цивилизации неравенства», в социальной концепции Руссо наличествует уже социалистическая тенденция.

Если Руссо довел идею равенства лишь до вывода о равном праве людей на равную собственность, другие просветители мыслили равенство еще более радикально.

Мабли и Морелли — сторонники полного имущественного равенства на основе уничтожения частной собственности. По Мабли, «неравенство имуществ и состояний разлагает, так сказать, человека и изменяет естественные влечения его сердца, ибо бесполезные потребности вызывают у него бесполезные для его истинного счастья желания и заполняют его ум самыми несправедливыми и нелепыми предрассудками или заблуждениями. Я считаю, что равенство, ограничивая наши потребности, сохраняет в моей душе мир, противостоящий возникновению и развитию страстей» (20, с. 73).

Те же, кому Мабли и Морелли кажутся не типичными просветителями, должны обратить внимание также на идею главы энциклопедистов Дидро. В одном из писем Дидро говорится: «Некий монах по прозвищу Дом-Дешан дал мне прочесть одну

из самых сильных и оригинальных вещей, которые я когда-либо знал. Речь идет о социальном строе, к которому придут через строй первобытный и цивилизованный. Только пережив последний, на опыте убедятся в тщете всего, чему придают значение в нашем мире, и, наконец, поймут, что род людской будет несчастен до тех пор, пока существуют государи, священники, чиновники, законы, «мое» и «твое», пустые слова о пороке и добродетели. Судите сами, как мне должна была прийти по вкусу эта вещь, как бы плохо написана она ни была: ведь я вдруг перенесся в мир, для которого я, так сказать, создан» (13, т. VIII, с. 498). К 1770-му году относится еще более яркое высказывание Дидро: «Я убежден, что действительное счастье для людского рода может быть только при социальном строе, в котором не будет ни королей, ни должностных лиц, ни священников, ни законов, ни своего, ни моего, ни движимой собственности, ни земельной собственности, ни пороков, ни добродетелей; и этот социальный строй чертовски идеален» (185, с. 196).

Совершенно не случайно Маркс писал о том, что французский материализм «вливается непосредственно в *социализм* и коммунизм», что «связь материализма XVIII века с английским и французским *коммунизмом* XIX века нуждается еще в обстоятельном освещении» (106, т. 2, с. 147).

О социалистических идеях просветителей пишут уже давно. Еще Геттнер жаловался, что «в Руссо ищут обыкновенно первых возбуждений новейшего социализма». Это — несправедливо, замечал он при этом (55, т. 1, с. 461). Но тут же добавлял, что «не было недостатка в людях, которые, независимо от Руссо и частью еще до него, ушли дальше Руссо» (там же).

П.А.Кропоткин в своей «Великой Французской революции. 1789—1793» писал: «Когда читаешь произведения предвестников революции, то поражаешься, видя, насколько они проникнуты мыслями, составляющими сущность современного социализма.

Две основные мысли: равенство всех граждан в праве на землю и то, что мы теперь называем коммунизмом, — насчитывали убежденных сторонников как среди энциклопедистов, так и среди популярных писателей того времени, как Мабли, д'Аржансон и многие другие, менее известные» (87, с. 14).

Проблема состоит в том, чтобы понять, каким образом в рамках зрелого просветительского мировоззрения зародились утопическо-социалистические идеи, осознать, что мы имеем дело с

такими социалистическими идеями, которые слиты еще с демократическими, не разошлись еще с ними, не представляют еще самостоятельной, социалистической системы идей, что просветители — это все-таки просветители, демократы, а не социалисты в главном, в основном.

Если под таким углом зрения взглянуть на историю, то зародыши социалистических и коммунистических идей мы увидим еще в далеком прошлом. На этот счет существует огромная литература. Достаточно много написано о коммунистических идеях таких мыслителей, как Томас Мор, Мабли, Морелли. Но довольно глухо звучит пока мысль о том, что их коммунистические идеи — это еще сравнительно небольшая часть более общего мировоззрения — гуманистического Мора, просветительского Мабли и Морелли.

По принципам своего мировоззрения, в главном, в основном, Мабли и Морелли — просветители в том же смысле, в каком просветителями являются Вольтер, Монтескье, Гольбах, Гельвеций, Дидро, Руссо и др. Социалистические и коммунистические идеи — это то специфически индивидуальное, что отличает некоторых из них от других. Но эта их специфика не выводит их тем не менее за общие рамки мировоззрения Просвещения. Социалистические идеи в мировоззрении Дидро, Руссо менее ярко выражены, чем у Мабли и Морелли, но они у них есть. Именно это и дает право говорить о том, что мировоззрение Просвещения в зрелой его форме пронизано социалистической тенденцией, что от него, особенно от просветителей-материалистов, идет дорога к социализму и коммунизму начала XIX в.

Просветители связаны с социалистами и логически и исторически даже в том случае, если понятие «социализм» употреблять не расширительно, как его употребляли первоначально, а строго и точно, признавая социалистами только тех мыслителей, которые выходили за пределы демократизма, стремились к уничтожению частной собственности на средства производства и к созданию бесклассового общества.

Примат идеи общего блага над принципом индивидуальности, идея общественного договора, исходящего из необходимости объединить людей в одно целое, критика излишнего имущественного неравенства, направленная на ликвидацию нищеты, бедности неимущих трудящихся классов, доходящая у отдельных просветителей до требования ликвидации частной собственности вообще и установления имущественного равенства и т.д. — все

это идеи социалистические в настоящем смысле этого слова, слитые, правда, еще с демократическими в своей основной массе идеями просветителей. В XVIII в. социалистический элемент в просветительских системах идей не мог быть значительным. По основному своему содержанию в целом просветительское мировоззрение — объективно буржуазное мировоззрение. А вот в XIX в., как мы еще убедимся, изучая русских просветителей, просветительские концепции окажутся гораздо более богатыми социалистическими элементами, нежели просветительские системы XVIII в.

Просветители о политике, праве и государстве

В своем отношении к сфере политики, праву, во взглядах на государство и формы правления просветители существенно отличаются и от теоретиков абсолютизма эпохи «великого исторического компромисса» между дворянством и нарождающимся третьим сословием, и от идеологов классического буржуазного либерализма XIX в.

Хорошо известно, что одни просветители придерживались концепции «просвещенной монархии», другие были республиканцами. Факт этот нередко используется как доказательство антидемократичности просветителей-«монархистов». При этом недоучитывается явно антифеодальное, антиабсолютистское содержание концепции «просвещенной монархии». Не усматривается разницы между практикой «просвещенного абсолютизма» в Западной Европе и просветительскими идеалами «просвещенной монархии», политические взгляды просветителей «правого» крыла излишне противопоставляются взглядам просветителей «левого» крыла. На самом деле, хотя одни просветители придерживались концепции «просвещенной монархии», а другие были республиканцами — это разногласия, как и в других сферах, суть сравнительно частные, индивидуальные различия, над которыми преобладали общие для всех просветителей установки в сфере политики, государства и права.

Всем просветителям свойственна вера в могущество и благотворность влияния на общество проводимой «сверху» политики, разумного законодательства, влияния на общество политики, права, проводниками которого могли-де стать «справедливые», «просвещенные», «добродетельные», «мужественные монархи»,

которые, познав причину человеческих бедствий, могут их исцелить «по указаниям мудрости», а также и законодательные представительные учреждения.

Относительность различий между просветителями, сторонниками «просвещенной монархии», и просветителями-республиканцами подчеркивается и тем фактом, что все они ставили вопрос о формах правления в зависимости от обстоятельств места и времени, подчиняли его общей для них цели — достижения счастья членов общества. Те и другие не держались жестко какой-либо одной системы правления, но готовы были при определенных условиях признать и другую форму.

Гольбах — сторонник концепции «просвещенной монархии», но вот что он заявлял: «Если представляется возможным, чтобы какое-нибудь созданное людьми общественное установление было в состоянии обеспечить народу счастье, то таковым вне всяких сомнений, должно быть правление, которое сочетает в себе, уравновешивает и смягчает все формы правления, которые только люди могли изобрести до настоящего времени» (11, т. 2, с. 147). «Каждая из форм правления обладает как преимуществами, так и недостатками. Всякая форма правления является хорошей, если правительство точно и последовательно выполняет обязательства общества по отношению к его членам и обязывает последних соотносываться с целями общества» (там же, с. 531).

Руссо — республиканец, который своим республиканским общественным договором косвенно преодолевает конституционализм Монтескье. Но и он к проблеме форм правления не подходил категорически: «Во все времена много спорили относительно лучшей формы правительства, не принимая во внимание того, что каждая из этих форм есть лучшая в одних случаях и худшая в других» (27, с. 56).

Все же вполне отчетливо вырисовывается одна тенденция: старшее поколение французских просветителей придерживалось более умеренных политических взглядов, нежели поколение энциклопедистов. Но абсолютизировать это различие нет оснований. Еще Максим Ковалевский доказывал, что между учением Монтескье и Руссо нет такого различия, которое обычно усматривают, что Монтескье не был противником демократии.

Вольтер — типичный сторонник «просвещенной монархии». Но если при такой государственной форме «обществом должны управлять философы» (6, т. 2, с. 287), то разве между политико-юридической концепцией Вольтера и теориями «просвещенного

абсолютизма» XVI–XVII вв. нет принципиальной разницы? И совсем не случайно Вольтер симпатизировал республиканскому правлению, поскольку оно, по его мнению, больше, нежели другие, приближает человека к естественному равенству.

Сторонник конституционной монархии Монтескье, доказывал, что демократическая форма правления возможна лишь как исключение в небольших государствах, но он полемизировал с теми, кто вообще не верил в демократическую форму правления: «Если бы кто-либо усомнился в естественной способности народа распознавать достоинства избираемых им лиц, то, — советовал Монтескье, — пусть он бросит взгляд на непрерывный ряд поразительно удачных выборов, которые были произведены афинянами и римлянами и которые, конечно, невозможно объяснить случайностью» (22, с. 170–171).

Относительность разницы между просветителями во взглядах на политику, государство и право проявляется и в том обстоятельстве, что как республиканцы, так и сторонники «просвещенной монархии» опирались, как правило, на теорию общественного договора в ее именно просветительской разновидности, существенно отличной от версии, скажем, Гоббса как сторонника абсолютизма. Идея народного суверенитета — вот что их объединяет. Народ, являясь носителем власти, дарует государям, правительствам часть своей власти; по молчаливому согласию или формально люди заключили договор, по которому государи обязались заботиться о сохранении благополучия граждан, а гражданам — подчиняться государям.

Государи таким образом являются носителями определенной доли власти, принадлежавшей обществу; они — слуги, уполномоченные общества и исполнители его воли, а не абсолютные господа и собственники народов. Лишь благодаря незнанию своей собственной природы, своих собственных стремлений, своих потребностей и своих прав, человек утратил свободу и стал рабом, безоговорочно подчинился людям таким же, как он сам: монархи — не существа высшего порядка, не земные боги — все это рассуждения Гольбаха, сторонника «просвещенной монархии».

«Необходимо, чтобы власть монарха всегда оставалась подчиненной власти представителей народа и чтобы эти представители сами постоянно зависели от воли уполномочивших их людей, от которых они получили все свои права и по отношению к которым они являются исполнителями, доверенными лицами, а отнюдь не хозяевами» (11, т. 2, с. 149–150).

Руссо представляет себе дело аналогичным образом: богачи для достижения своих целей предложили беднякам заключить союз, образовать государство. Законы государства, закрепив частную собственность, обрекли большинство на рабство и нищету. Если сначала правители выступали уполномоченными общества, затем они вообразили себя собственниками народа, превратились в деспотов.

К возможности осуществления полной демократии несомненный демократ Руссо относится скептически: «Если принять термин «демократия» в строгом смысле слова, то никогда не существовало настоящей демократии и никогда не будет существовать» (27, с. 57). В этом он был солидарен с другими просветителями. Но он явно предпочитал республиканское правление монархическому. Так, он утверждал, «что суверенитет, будучи только осуществлением общей воли, не может никогда отчуждаться и, что суверен, будучи не чем иным как коллективным существом, может быть представлен только самим собой. Власть может конечно, передаваться, но не воля» (там же, с. 21).

Из сказанного мы должны сделать вывод о неправомерности излишне резкого противопоставления просветителей-республиканцев просветителям-сторонникам концепции «просвещенной монархии».

Поскольку в идеологии французских просветителей фундаментальную роль играла идея народного суверенитета, а правители рассматривались лишь как уполномоченные общества, эти концепции «просвещенной монархии» никак нельзя ставить на одну доску, скажем, с концепциями Ф.Прокоповича в защиту «просвещенного абсолютизма» Петра I. По взглядам Прокоповича, обществом должны править не философы, как думал Вольтер, а самодержавный, ничем не ограниченный, но «мудрый», «просвещенный» царь. «Просвещенный» государь у французских просветителей — это нечто иное.

Из самой идеи народного суверенитета следует, что в глазах просветителей, монархи — это почти то же, что избранные народом главы государств, например, президенты.

Разумеется, просветители, придерживавшиеся концепции «просвещенной монархии», «правее» в политическом отношении, нежели просветители-республиканцы. Но «просвещенный монархизм» просветителей — это не монархизм в традиционном смысле, а по существу — лишь менее последовательно выраженный общепросветительский демократизм. Просветительство в

целом — это движение антифеодалное и в сущности демократическое. У одних просветителей этот демократизм выражен более последовательно, у других — менее последовательно. Но квалифицировать кого-либо из просветителей как либералов, выделять в просветительстве демократическое и либеральное крылья в строгом смысле этого слова неправомерно. Буржуазный либерализм — качественно иной, нежели просветительский тип мировоззрения. Просветительские и либеральные взгляды на политику, государство и право преемственно связаны, но все-таки они существенно отличаются друг от друга.

Правда, выделять демократическое и либеральное крылья можно, если понятие «либерализм» применять не в строго мировоззренческом смысле слова, а как синоним понятия «реформистский», «нереволюционный», «мирно-обновленческий». В таком словоупотреблении, хотя оно и не точно, есть смысл. По существу в такой форме ставится вопрос о том, может ли просветитель быть вместе с тем и революционным демократом.

Просвещение и революционный демократизм

Еще историограф Просвещения Г.Геттнер признавал, что «Фонтенель, Вольтер, Гримм, Дидро, Руссо, Гольбах, Гельвециус, словом, все сколько-нибудь замечательные писатели этого времени достаточно дают понять, что хотя они и не желают... насильственного исхода, но считают его неизбежным. Старое государство и старое общество пережили самих себя. Везде чувство глубочайшего отвращения к настоящему; везде горячее стремление к переделке и к новой организации» (55, т. 2, с. 115).

Казалось бы, то, что признавали западноевропейские авторы XIX в. относительно взглядов просветителей на революции, у советских исследователей должно было вызвать особый интерес. К сожалению, тема «Просвещение и революция» оказалась на долгое время где-то на заднем плане.

Сторонники так называемой расширительной концепции Просвещения вообще шли по линии противопоставления Просветительства и революционных методов. В сборнике «Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века» П.Н.Берков доказывает, что Просветительство — это «такое философско-политическое течение, которое видело единственно возможное средство улучшения жизни общества в распространении образова-

ния и пропаганде знаний и в вытекающих из этого постепенных изменениях реформах». Просвещение же, по мысли того же автора, — это определенный этап в истории просветительства, идеологическая система, буржуазно-революционная по природе, но не признающая революции как метода переустройства общества (132, с. 9–10). Итак, вроде бы все просветители — не революционеры. Утверждалось также, что идея народного восстания совершенно чужда французским просветителям. Думается, что в принципе неверны взгляды, согласно которым Просвещение вообще несовместимо с признанием революции как метода переустройства общества, что всем просветителям вообще чужда идея народного восстания. Просвещение не только само по своей антифеодальной природе объективно революционно, в нем можно выделить революционно-демократическое крыло. На каких же основаниях мы можем выделить из общей массы просветителей их левое, революционно-демократическое крыло? Кого из просветителей можно назвать одновременно революционным демократом?

Некоторые наброски на теоретическое обоснование революционных методов преобразования политического строя встречаются уже у отдельных антитиранически настроенных ренессансных гуманистов. В период религиозных войн во Франции оформилось целое течение примыкавших к кальвинизму так называемых «монархомахов», или «тираноборцев», доказывавших, что народ имеет право сопротивляться тирану даже путем восстания с оружием в руках. В обоснование такого права была положена идея народного суверенитета. Монархомахи доказывали, что власть государей — не от Бога, что народ ставит царей у власти для своей пользы; правитель — лишь высший чиновник государства, действующий согласно своему договору с народом; если государь нарушает договор, его можно свергнуть и даже казнить.

Просветители отнюдь не прошли мимо этих «тираноборческих» идей своих предшественников. Локк формулирует такую проблему: «Целью правительства является благо человечества; а что лучше для человечества — то, чтобы народ всегда был предоставлен ничем не ограниченной воле тирании или чтобы можно было иногда оказывать сопротивление правителям, когда они переходят всякую меру в использовании своей власти и направляют ее на уничтожение, а не на сохранение собственности своего народа» (18, т. 2, с. 128). На прямой вопрос, «разве можно

противиться велениям государя?», Локк отвечает: «Силу следует применять лишь против несправедливой и незаконной силы» (там же, с. 114) и поясняет: «Когда кончается закон, начинается тирания, если закон преступается во вред другому; и если кто-либо из находящихся у власти превышает данную ему по закону власть и использует находящуюся в его распоряжении силу для таких действий по отношению к подданному, какие не разрешаются законом, то он при этом перестает быть должностным лицом, и поскольку он действует подобным образом без надлежащих полномочий, то ему можно оказывать сопротивление, как и всякому другому человеку, который силой посягает на права других» (там же, с. 113–114).

Локк и предусматривает сопротивление самодуру–государю, если он начинает войну с народом и понуждает народ прибегнуть к той защите, на которую имеет право всякий, находящийся в естественном состоянии. В принципе Локк признает, что государь, являющийся по закону особой священной, не подлежит ни насилию, ни порицанию. Но тем не менее у него предусматривается случай, когда можно применить к нему насилие.

В качестве примера просветителя-реформиста фигурирует, как правило, Вольтер. В принципе это верно, и Вольтер давал солидные поводы, чтобы именно так думать о нем. Ведь именно Вольтер доказывал, что «философы не могут противопоставлять силу силе; что их оружие – молчание, терпение и дружба». С сожалением Вольтер признавал, что все государства, не основывающиеся на принципах конституционной монархии, испытывают революцию. Но и Вольтер не навсегда остался реформистом-мирнообновленцем. В 1764 г. он пишет Д’Аламберу: «Растет новое поколение, которое ненавидит фанатизм. Наступит день, когда у руководства встанут философы. Готовится царство разума» (цит. по кн.: 88, с. 261). К тому же времени относятся его мысли: «Все, что я вижу, сеет семена революции, которая неизбежно придет и до удовольствия видеть которую я не доживу. Французы всегда запаздывают, но в конце концов они все же приходят к цели. Свет понемногу настолько распространится, что воссияет при первом же случае. Тогда произойдет изрядная кутерьма. Молодые люди поистине счастливы: они увидят прекрасные вещи» (там же, с. 261). Как справедливо отмечал Жак Дюкло, Вольтер «на склоне своей жизни не колеблясь бросился в схватку, борясь против несправедливостей, которыми был отмечен конец старого режима» (там же, с. 272).

При определенных условиях не только Вольтеру, но и другим, совсем не радикальным просветителям, революция представлялась как событие, достойное одобрения. Монтескье — отнюдь не сторонник революционных методов. Однако примечательно, что он вполне одобрял убийство Брутом Цезаря, которого считал узурпатором свобод граждан римской республики. В таком тираноборческом мотиве потенциально содержится возможность признания революционных, насильственных методов в борьбе против несправедливых государей.

Позицию Руссо, как правило, противопоставляют позиции Вольтера и Монтескье. Его признавал революционным демократом еще Н.Г.Чернышевский. Но в чем проявляется революционный демократизм Руссо? В мысли о том, что, коль скоро сила является опорой деспотизма, сила вправе и должна ниспровергнуть силу во имя демократического идеала.

Обращаясь к трудам Гольбаха и Гельвеция, можно проследить основные проблемы, которые должны были решать все просветители, когда они задумывались над путями и методами достижения своих идеалов.

Гольбах, относивший себя к «ученикам» и «истолкователям» природы, в число своих целей включал «борьбу с надменными притязаниями обоготворенных суеверием тиранов, которые подобно богам жестоко правят людьми» (11, т. 1, с. 674). Цель «ученика» и «истолкователя» природы, обращается к людям автор «Системы природы», — «представить вам возможность наслаждаться своими естественными правами, возможность быть свободными людьми, а не рабами, навеки прикованными к нужде, и, наконец, добиться того, чтобы вами управляли люди и граждане, любящие и защищающие людей, подобных им, и граждан, вручивших им их власть» (там же).

В таком контексте Гольбах требует от гражданина: «Будь верным и послушным законной власти, потому что она необходима для сохранения общества, в свою очередь необходимого для тебя самого. Повинуйся законам, потому что они — выражение общественной воли, которой должна быть подчинена твоя частная воля» (там же, с. 677). Есть у Гольбаха и высказывания, казалось бы, совсем «оппортунистические». Он, например, иногда призывает граждан, оказавшихся в несправедливом отечестве, молча покинуть его и никогда не заводить в нем смут (см. там же, с. 677).

Но в других своих сочинениях он не только не исключает революций в качестве крайнего средства избавления от тирании, но дает им теоретическое основание. Идея общественного до-

говора, которую разделял Гольбах и большинство других просветителей, предполагает, что государи обязались перед обществом заботиться о сохранении благополучия граждан, а граждане подчиняться государям. Согласно этой теории, государь, не выполняющий условия договора, может и должен быть лишен власти народом, который даровал ему власть. Если государь становится тираном, то, по мысли просветителей, возможна как крайнее средство и революция. Гольбах признает право народа не только на изменение тиранической формы правления, но даже на восстание. «Если только народ имеет право даровать верховную власть, лишь он имеет право и взять ее обратно» (там же, т. 2, с. 185). Это — безусловное право, вытекающее из идеи народного суверенитета. Возможность низложения государей возникает при нарушении ими своих обязанностей, взятых по «общественному договору»: «Общество, вожди и законы которого не доставляют никаких благ гражданам, бесспорно теряют свои права по отношению к ним. Вожди, вредящие обществу, теряют право управлять им» (там же, т. 1, с. 174). «Слепое подчинение существует лишь для рабов. Гражданин послушен власти только в том, что власть вправе предписать ему; власть же никогда не обладает правом предписывать что-либо противоречащее природе, справедливости и благополучию общества, которому она подчинена» (там же, т. 2, с. 225).

Гольбах осуждает не только слепое подчинение, более того, оправдывает неповиновение несправедливой власти: «Члены общества, отказывающиеся повиноваться власти, одобряемой обществом, являются *мятежниками*; члены общества, отказывающиеся повиноваться несправедливой власти, наносящей вред обществу и неодобряемой им, являются преданными родине гражданами. Единственным мятежником в этом случае оказывается тиран или узурпатор; он сопротивляется общественной воле, против которой ему, безусловно, не дозволено восставать» (там же, с. 224).

Безусловное право на восстание возникает в борьбе с тиранией. «Если бы не существовало тирании, не было бы и народных восстаний» (там же, т. II, с. 229). В противоположность просветителям-мирнообновленцам Гольбах говорил: «Сила — единственное средство против силы» (там же).

Гольбах проявил острое историческое чутье, когда доказывал, что без серьезных оснований народных восстаний не бывает: «Ведь народ никогда не бывает недоволен без серьезных ос-

нований» (там же, т. II, с. 229). «История не знает случая, когда бы государь был несправедливо свергнут с трона, но она дает бесконечное количество примеров, когда гнев подданных против государя был им, безусловно, заслужен» (там же, с. 230).

Но все это не значит, что Гольбах был безусловным сторонником революционных методов преобразования общества. Основная его оговорка сводилась к вопросу: а что получает от революции народ? «Результатом революций иногда было временное улучшение положения народов, но гораздо чаще они вызывали продолжительные общественные бедствия: глупость и безумие нередко в одно мгновение уничтожали плоды всеми одобрявшихся мероприятий, наиболее мудрые установления и наиболее полезные учреждения. Лишь в некоторых случаях неистовство и разгул страстей приводили к полезным результатам» (там же, с. 156). Итак, в целом вопрос о революционных методах ставится Гольбахом альтернативно: в принципе он желает избежать революций, но при определенных условиях он признает их необходимыми, правомерными.

И по Гельвецию, народ, стонущий под игом самовластия, опирающегося на силу, имеет право его сбросить силой. Народ всегда вправе вступить со своим врагом в борьбу и уничтожить его. «Самым страшным врагом общественного блага являются не смуты, не восстания, а деспотизм». «День Восстания для угнетенных рабов — долгожданный день мести».

Итак, *идея народного восстания, революции* — отнюдь не чужда французским просветителям. Но они стояли за восстание, за революцию тогда, когда полагали, что правители превратились в тиранов, угнетателей, наносящих вред обществу.

Даже в том случае, когда те или иные просветители не считали возможным признавать правомерность и необходимость выходящих за рамки существующей в данном обществе законности, не санкционируемых текущим законодательством методов борьбы, вплоть до насильственных, открыто революционных методов, их мировоззрение, их теоретические построения содержали в себе огромный запас потенциально революционных идей уже в силу антифеодалного характера всякого просветительства.

Ведь даже принцип «просвещенной монархии», поскольку он покоится на идее народного суверенитета, представляет собой радикальное отрицание политико-юридических основ феодального средневекового общества. Столь же радикально противостоят феодализму просветительские концепции естественного

права и общественного договора. В концентрированном виде потенциально революционный заряд просветительской идеологии выражала широко представленная в том или ином объеме всеми просветителями идея равенства.

Но понятия «просветитель» и «революционер-демократ» нельзя абсолютно противопоставить друг другу не только потому, что во всяком просветительстве наличествует определенное, объективно революционное содержание, но также и потому, что уже по самому существу просветительской идеологии ее представители предполагают при определенных условиях возможность прибегнуть к насильственным, революционным действиям.

Уже среди французских просветителей XVIII в. были революционные демократы. В XVIII в. особенно ярко проявило себя революционно-демократическое направление в американском Просвещении (Б.Франклин, Т.Джефферсон, Т.Пейн). В русском Просвещении 40 – 60-х годов XIX в. также оформилось революционно-демократическое направление (В.Г.Белинский, А.И.Герцен, Н.Г.Чернышевский, Н.А.Добролюбов, их соратники и единомышленники).

Своеобразие просветительской философии истории

С именем французского просветителя Вольтера связана первая формулировка самого понятия «философия истории». Анти-теологизм и стремление преодолеть сугубо спекулятивно-рационалистический взгляд на историю – исходные принципы просветительской философии истории. Просветители не сумели выявить объективные, материальные законы общественного развития, но они уже встали на путь их поиска, опираясь во многом на действительные факты истории.

Как и все другие составные части мировоззрения, просветительская философия истории антропоцентрична. У всех просветителей понятия «природа человека», «естественный человек» – «общественный человек», «естественный закон» – «общественный закон», «естественное состояние» – «общественное состояние» – фундаментальные понятия философии истории. Этими понятиями просветители оперировали, когда решали вопрос об элементах, структуре общества в его прошлом, настоящем и будущем (общество и государство, общественный договор, нация, семья, сословие, индивид и т.д.) и о движущих силах истории (движение

в общественной жизни и общественный прогресс, свобода и необходимость, необходимость и случайность в истории), взаимодействие различных сторон и элементов общественной жизни как фактор общественного развития, роль идеальных (знание, наука, воспитание, законодательство и т.д.) и материальных факторов (материальные потребности людей, труд, производство и т.д.) в истории.

Нет никакой возможности, да и необходимости говорить в данной работе о всех элементах просветительской философии истории. Мы обратимся лишь к тем ее аспектам, которые, по нашему мнению, в существующей литературе излагаются не очень внятно, а нередко и весьма односторонне. В первую очередь еще раз вернемся к утверждениям о *натурализме просветительской философии истории*.

С давних пор французских просветителей обвиняют в натурализме их учений об истории, в том, что они, якобы, «сводили общественные закономерности к естественным, растворяли общество в природе» (76, т. II, с. 418).

К сожалению, до сих пор имеет хождение точка зрения, согласно которой понимание человека как природного существа является общим для большинства просветителей, причем утверждается, что классическую форму этому пониманию придал якобы Руссо.

Как же представляется вопрос о натурализме в философии истории просветителей? Натуралистический элемент действительно есть в философии истории, так же как в антропологии, в этике и т.д. К выводам о натурализме подталкивают, например, стремления просветителей увязать мораль с законами природы, превратить этику в точную науку, опирающуюся на естествознание, наподобие экспериментальной физики (Гельвеций), в науку с точным обоснованием, подобным доказательствам в математике (Морелли). И все-таки вопрос о натурализме в философии истории Просвещения не так прост, как иногда представляется. Философия истории просветителей – не натуралистична, но по преимуществу рационалистична и ее пронизывает та же исходная и основная ценностная антропоцентрическая установка, которая пронизывает другие части просветительского мировоззрения.

Понятия «человеческая природа», «естественное состояние», «естественный закон» – исходные понятия просветительской философии истории, причем за этими понятиями скрывается

вроде бы явный натурализм. Но в действительности все гораздо сложнее. Для просветителей понятия «человеческая природа», «естественное состояние», «естественный закон» и т.д. являются не теми понятиями, которыми пользовались их современники — натуралисты.

Отметим прежде всего возможности терминологических недоразумений. Далеко не всегда там, где в сочинениях просветителей фигурируют понятия «природа», «естественный» (французские — *nature, naturel*), речь идет о природе в естественнонаучном смысле этого слова. В семантическом смысле французское *naturel* означает не только природный, естественный в буквальном смысле этого слова, но также: подлинный, настоящий, чистый, без добавок, неприукрашенный, безыскусный, выражающий сущность, характер, основное свойство, и, наконец, — на языке просветителей XVIII в. — разумный.

Что имели в виду просветители, когда они говорили о «естественных законах», действующих в обществе? Идеалистическо-рационалистическое понимание просветителями законов весьма четко выразил Монтескье, согласно которому закон — это человеческий разум, поскольку он управляется всеми народами земли, а политические и гражданские законы каждой нации — это частные случаи приложения этого человеческого разума. Вот перечень основных «естественных законов по Монтескье: стремление не нападать друг на друга, «мир является первым естественным законом человека»; стремление добывать пищу — второй естественный закон; тяготение и сближение друг с другом, «просьба, обращенная одним человеком к другому, составляет третий естественный закон человека»; «желание жить в обществе — четвертый естественный закон человека» (22, с. 166). Вольтер же признавал только один «естественный закон», сводившийся к интересу и разуму. Войну же он не считал, в отличие от Гоббса, природным свойством человеческого рода (см. 7, с. 458, 459). Гольбах прямо говорит, что «естественные законы» — это законы, даваемые разумом; естественными они являются потому, что они «определяются нашей природой, вытекают из нашей сущности, из любви, которая привязывает нас к жизни, из нашего стремления сохранить ее, из непреодолимого влечения, которое мы испытываем ко всему полезному и приятному для нас, а также из нашего отвращения ко всему, что нам неприятно или вредно» (11, т. 2, с. 97). Что такое, скажем, «естественная политика»? Это политика здравого смысла, политика, в которой нет

ничего таинственного, которая освобождена от предрассудков, ложных понятий, страстей и вымышленных интересов правителей, метафизических понятий теологии и т.д. (там же, с. 85).

Таким образом, оказывается, что когда просветители говорят о «естественных законах» в истории, речь у них не идет о законах внешней природы, экстраполированных на общественную жизнь. Просветители действительно рассматривали общественную жизнь как продолжение развития природы. Но это отнюдь не значит, что они не усматривали в истории специфических закономерностей, отличающихся от законов, открываемых и формулируемых естественными науками. Монтескье самым подробным образом описал, как, по его мнению, люди управляются различными «человеческими», «гражданскими» законами. На первое место среди этих законов перед церковным правом он ставил естественное право. После церковного шло международное право, которое он рассматривал «как вселенское гражданское право, в том числе, что каждый народ есть гражданин вселенной» (см. 22, с. 558–559). По Монтескье, отнюдь не физические законы, а «законы воспитания — это первые законы, которые встречает человек в своей жизни» (там же, с. 187). Законом, установлением гражданского права является также, скажем, рабство.

В отличие от физических законов, «человеческим законам свойственно от природы подчиняться всем видоизменяющимся обстоятельствам действительности и следовать за всеми изменениями воли людей» (там же, с. 559).

Так же как понятие «естественный закон», понятие «естественное состояние» — одно из важнейших понятий просветительской философии истории. «Хотя бы фикция восемнадцатого века считала естественное состояние истинным состоянием человеческой природы» (106, т. 1, с. 85). Так, многие просветители (Вольтер, Руссо и др.) считали, что некоторые современные им «дикие народы», например, племена Южной Америки находятся еще в «естественном состоянии», сохраняя законы общей матери-природы.

Но просветители, которые разделяли идею «естественного состояния» как начального состояния человека, не считали это состояние идеалом. Идеалом этих просветителей является не естественное состояние человека, не «человек-дикарь», а «гражданское состояние», в котором человек утрачивает часть своих былых «преимуществ», в частности «естественной» свободы, получая взамен другие преимущества: развитие его мысли и чув-

ства, науки, искусств, право собственности, а также гражданскую свободу, ограниченную, правда, общей волей. Это общество, которое, в отличие от прошлого, основывается на правосудии и нравственных принципах.

Из всех просветителей больше всех идеализировал «естественное состояние» Руссо. Но и Руссо никогда не был апологетом человека в состоянии дикости. «Отношение Руссо к естественному «непросвещенному» состоянию подробнее может быть охарактеризовано так: необходимо не возвращение к грубому состоянию природы, а превращение людей в таких «людей природы», которые способны жить в обществе, но в обществе не современном, а в будущем, лучше, идеальном» (112, с. 266). В «естественном состоянии», по Руссо, наличествует имущественное равенство, жизнь свободная, независимая друг от друга или в свободных союзах. Здесь мы не видим ничего похожего на жизнь по законам внешней природы, в смысле законов естествознания.

Понятие «естественное состояние» для просветителей – не строгая, научная категория естествознания, а по существу ценностная категория, иначе – философско-историческая модель, призванная стать масштабом для оценки всего того, что разум признает в «гражданском обществе» ненормальным, неразумным, «противоестественным», уклонением от нормы. То обстоятельство, что ряд просветителей оперировал понятием «естественное состояние», отнюдь не свидетельствует о натурализме просветительской философии человека и философии истории.

В философии истории просветителей фигурирует «естественный человек», человек в состоянии дикости, нецивилизованности, человек как физический продукт природы. Но крайне ошибочно думать, что согласно просветительской точке зрения, человек – лишь часть природы, лишь физическое существо. Просветители знали, что человек – существо не только естественное, но и общественное. И Руссо, который больше всех писал о «естественном человеке», прекрасно понимал, что современные ему люди – это не только дикие племена, скажем, в Южной Америке, но и люди, живущие на стадии цивилизованного, культурного общества.

Другие же просветители, в отличие от Руссо, вообще не признавали любую мысль о человеке в «чистом», «естественном состоянии», живущем вне общества и государства. Гольбах, например, исходил из мысли, что человек – общественное существо, что «человек всегда существовал в обществе» (11, т. 2, с. 88).

На вопрос: «Что хотят сказать, называя человека общественным существом?», Гольбах отвечал: «Этим хотят сказать, что жизненный опыт, привычка и благоразумие приводят человека к признанию необходимости общества для осуществления его собственных целей, ибо все показывает ему, что он постоянно нуждается в других людях, дружеское участие и помощь которых дают ему гораздо больше счастья, чем жизнь вне общества» (там же, с. 27). Гельвеций также считал, что человек — продукт общества, что природа человека состоит целиком из приобретенных качеств, что человек рождается без мысли, без пороков, без добродетелей, что все черты, вплоть до человечности, он приобретает в обществе.

В доказательство ненатуралистического характера просветительской философии истории сошлемся еще на французского ученого Мари Дюше, которая в докторской диссертации на тему «Мир цивилизации и мир дикарей в эпоху Просвещения; антропология и история от Бюффона до Рейналя» (см. 65) провела сравнительный анализ учения о человеке Бюффона — одного из непосредственных основателей современной естественнонаучной антропологии и антропологии просветителей. Что же дает такое сравнение?

В трактате Бюффона «Естественная история человека» есть специальный раздел о человеке в целом. «...Центром в нем является человек, рассматриваемый как одно целое и выделенный из всех других видов своей способностью мыслить, продолжительностью роста и жизни, существованием «высшего принципа», который позволяет ему умножать до бесконечности операции своего ума и увеличивать дистанцию, отделяющую его от животного, пластичностью, которая ему позволяет распространяться и существовать во всяком климате, сложностью и разнообразием обществ, которые он образует вместе с себе подобными. Человек, повсюду чувствующий, живущий, действующий как человек, — таков предмет изучения Бюффона.

Он написал трактат о человеке, не упоминая в то же время Бога, тем самым коренным образом разделив два понятия, до того времени смешанные. Конечно, Бюффон провозглашает возвышенное достоинство человеческого рода, занимающее первое место среди живых существ. Но, провозглашая, что человек по своей природе выше животных, он опирается лишь на фактические аргументы» (65, с. 270–271).

Какие же отсюда следуют выводы? Естественнонаучная антропология Бюффона – антиантропоцентрична. «Тогда как идея последовательной шкалы существ и видов располагала всякое живое существо по общественному проекту, Бюффон отделяет Человека от Бога и акта Сотворения, и именно этот отказ от антропоцентризма позволяет Бюффону заложить основы антропологии, науки о Человеке и его специфической деятельности – его «естественных операций» – которые определяют его как составляющие «отдельный класс». «Само единство рода человеческого перестает быть догмой и становится научным фактом, потому что оно естественным образом вытекает из определения вида, которое уже проверено опытным путем...» (там же, с. 271). «Все темы – или схемы – антропологической мысли он выделил и расположил в цепь: человек и животное, животный мир и человеческое общество, способность к мышлению и способность усовершенствоваться, мысль и язык, состояние дикарства и прогресс общества, природа и культура, антропология и история, варварство цивилизованных людей и цивилизация дикарей. На основе этой тематики вполне можно было бы написать историю антропологической мысли между 1750 и 1780 гг.» (там же, с. 275).

Но в то же время оказывается, что естественнонаучная антропологи Бюффона коренным образом отличается от просветительской антропологии. «Наука о человеке» – единственный предмет «естественной истории» Бюффона. Правда, в ней естественнонаучная мысль еще смешивается с философской, но это все-таки преимущественно естественнонаучная антропология. Антропология философов Просвещения – иная. У них антропология – в философском, а не в естественнонаучном смысле слова. Их философская антропология – это в конечном счете «совокупность их мыслей о природе человека, о генезисе и эволюции общества». Приведенная в систему «наука о человеке», антропология, «интересует философов только в той мере, в какой она может служить фундаментом Морали, Философии, Истории, Политики» (там же, с. 276).

Если для Бюффона, изучавшего «природу человека», интереснее всего «дикарь абсолютно дикий», которого он сравнивает с общественным человеком, т.е. он подходит к делу с чисто антропологической, естественнонаучной точки зрения, то у философов исходной точкой не является такой абсолютный дикарь. «У всех философов историческая точка зрения преобладает над антропологической. Точнее, поиск последовательных состояний,

отмечающих историю человеческого общества, становится основным предметом антропологии, призванным заполнить пробелы истории народов» (там же, с. 276).

Снять с просветителей незаслуженный упрек в натурализме их философии истории, не отождествлять сциентистскую антропологию бюфоновского типа с философско-исторической антропологией просветителей — значит приблизиться к более глубокому пониманию сути всего просветительского мировоззрения.

Из всех структурных элементов общества просветители особенно выделяли *государство*, связывая с ним надежды на достижение своих общественных идеалов. Просветительская трактовка договорного происхождения государства, отличающаяся от концепции XVI — XVII вв., в частности Гроция и Гоббса — важный составной элемент философско-исторической концепции просветителей, равно как их политико-юридической теории. *Теория общественного договора* — также свидетельство рационалистического, а не натуралистического характера философии истории просветителей. Ведь что такое теория общественного договора? Из самого факта существования такой теории следует отрицание объективного, исторически необходимого характера процесса возникновения государства независимо от воли и сознания людей.

Сторонники общественного договора доказывали, что общественные отношения строятся людьми сознательно, по договоренности друг с другом. Право создавать общественный строй (а это право основа всех других прав), утверждал Руссо, дано не природой, но основано на соглашениях. (см. 27, с. 4). Не все просветители разделяли теории общественного договора, например, Вольтер, когда он говорил о реальной истории. Но возможность свободного соглашения между людьми Вольтер признавал. Более того, такое свободное соглашение он признавал истинным. Если к философии истории просветителей предъявлять претензии, то в первую очередь ее следует упрекнуть не в натурализме, а в излишнем абстрактном рационализме и антиисторизме, в том, что в качестве исходных у них фигурируют аксиомы, философско-исторические фикции, первой из которых является понятие «природа человека».

О таком же характере просветительской философии истории свидетельствуют взгляды просветителей на *движущие силы истории и закономерности исторического процесса*. Если не соответствует фактам утверждение о том, что просветители сводили обще-

ственные закономерности к естественным, растворяли общество в природе, то столь же мало соответствует фактам и другая крайняя точка зрения, согласно которой вся просветительская философия истории сводится к спекулятивной идеалистическо-рационалистической формуле: «Мнения, идеи правят миром». Для некоторых авторов достаточно вычитать у того или иного мыслителя нечто похожее на тезис «мнение правит миром», как этот писатель подверстывается к числу просветителей. От таких процедур просветительская философия истории автоматически превращается в весьма примитивную концепцию, очень далекую от научных представлений о закономерностях исторического процесса.

Сочинения просветителей действительно переполнены самими различными вариациями формулировок на наиболее общий философско-исторический тезис о том, что идеи, мнения правят миром: «законы делают все»; «совершенные законы зависят от процесса разума, от просвещения»; прогресс истории зависит от преодоления заблуждений, невежества, обмана — этих источников бед человеческих и т.д. Если максимально кратко, одним афоризмом выразить суть просветительского философско-исторического взгляда на движущие силы истории, то преимущественно идеалистическо-рационалистический характер этого взгляда конечно лучше всего передает лапидарная формула «идеи, мнения правят миром» и ее варианты.

Если же мы будем учитывать все факторы, которые просветители принимают в расчет, решая вопрос о движущих силах истории, то окажется, что фактически просветительская философия истории покоится на концепции взаимодействия всех сторон общественной жизни. И тогда оказывается, что просветительская философия истории — не так проста, как ее иногда пытаются изобразить. В свое время Г.В.Плеханов неоднократно критиковал просветительскую схему движущих сил истории как порочный круг, из которого просветители не могли выбраться: «С одной стороны, человек есть продукт окружающей его социальной среды; ...с другой стороны, ...социальная среда создается «общественным мнением» (opinion), т.е. человеком.

В различной форме это основное противоречие вновь и вновь появляется в сочинениях Гольбаха, как, впрочем, и у всех остальных «философов» (124, т. II, с. 73—74). «Взаимодействие сторон общественной жизни — вот высшая, «самая философская» точка зрения, до которой могли подняться «философы» (там же, с. 77), иронизирует Плеханов. Оно и неудивительно. С ретрос-

пективной марксистской точки зрения — эта просветительская концепция явно недостаточна; она вполне заслуживает названия «порочный круг». Но если анализировать и оценивать эту просветительскую концепцию в конкретно-историческом контексте, в сравнении с предшествующими и современными просветительству концепциями, то просветительская философия истории с ее *идеями взаимодействия всех факторов общественной жизни* представится как крупное завоевание человеческой мысли, шаг вперед к научному пониманию истории.

Поскольку философы-просветители поднялись до идеи взаимодействия разных сторон общественной жизни, постольку они далеко превосходили все предшествующие им попытки объяснения истории. Стремясь дать обобщенное представление о просветительских взглядах на историю, И.С.Нарский предложил весьма оригинальную «кольцевую схему» исторического процесса. Движущей силой истории является не какой-то один фактор, а множество факторов, причем все эти факторы находятся в отношении субординации: первый фактор предопределяет второй, второй — третий, а последний — первый, так что создается «порочный круг» (если говорить на языке критики) или «кольцевая схема», которая и выражает мысль о том, что, размышляя о движущих силах истории, просветители апеллировали не только к мнениям, но поднимались до идеи взаимодействия всех сторон общественной жизни. И.С.Нарский свел свою «кольцевую схему» к следующим пунктам: 1) издаваемые правителем юридические законы формируют «политическую среду»; 2) «политическая среда», складываясь в рамках действующих законов государства, образует «господствующее мнение»; 3) «гипотетический фактор, определяющий общий характер взглядов и переводящий замкнутую цепь взаимодействия в русло иных, чем прежде были, взглядов»; 4) «мнения», взгляды людей, складываясь под воздействием законов данного государства, правят миром; 5) «под влиянием распространенных «мнений» складываются взгляды людей, которые воспитывают правителя»; 6) «деятельность воспитателя вырабатывает у правителя, как законодателя, определенные взгляды»; 7) издаваемые правителем юридические законы формируют «политическую среду».

По-видимому, есть возможности эту схему совершенствовать, уточнять содержание и последовательность отдельных ее пунктов. Нас в данном случае привлекает сама идея «кольцевой схемы», которая может отразить в сущности общий для всех про-

светителей подход к истории. Между отдельными просветителями были иногда очень существенные различия в понимании роли и значения того или иного фактора в историческом процессе. Допустим, Монтескье акцентировал «власть климата», географической среды, а не государственную власть. Вольтер — автор знаменитого тезиса «мнение правит миром». Гельвеций провозглашал: «Законы делают все» и т.д.

Вроде бы это свидетельство радикальных различий между просветителями в понимании характера исторического процесса и его движущих сил. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что это всего лишь индивидуальные различия в рамках общепросветительской схемы философии истории, в основе которой лежит идея взаимодействия и взаимозависимости различных сторон общественной жизни. Гельвеций мог не соглашаться с Монтескье относительно роли климата, но это не значит, что у Гельвеция значение климата совсем исключалось из его философско-исторической схемы. Одним словом, при всех различиях в трактовке роли и значения того или иного отдельного фактора в истории все просветители фактически исходили из мысли о том, что история, и соответственно поведение людей, зависит от множества взаимодействующих и взаимовлияющих факторов. Поэтому-то и возможно выразить философско-исторические взгляды просветителей одной схемой, подобной той, которую предложил И.С.Нарский.

Историческое значение деятельности просветителей, поднявшихся до идеи взаимодействия различных сторон общественной жизни, состоит в том, что в рамках преимущественно идеалистического понимания истории они обратили серьезное внимание также и на такие стороны общественной жизни, осознание значения которых подтолкнуло их по пути к более научному пониманию, к социологическому реализму.

Когда Вольтер говорил, что «история — это рассказ о фактах, данных как истинные, в противоположность сказке, которая является рассказом о фактах, данных как ложные» (34, т. 19, с. 346), то он фиксировал радикальное отличие просветительской философии истории, сделавшей существенный шаг вперед от идеализма к социологическому реализму и, если хотите, к материализму в истории.

Конечно, философия истории просветителей не покоилась целиком на фактах. Как раз наоборот, в основание ее легли многие фиктивные понятия и категории, что придавало этой фило-

софии истории в целом идеалистический и, следовательно, ненаучный в строгом смысле слова характер; квазиисторические экскурсы просветителей являются лишь способом идеалистически-рационалистического объяснения истории.

Но идеализм идеализму рознь. В идеалистической в целом просветительской философии истории содержались такие реалистические, научные элементы, которые ставили эту философию истории неизмеримо выше всех предшествующих идеалистических концепций исторического процесса.

В значительной степени осознав *роль и значение материальных потребностей, интересов человека труда, промышленности в жизни общества*, просветители сделали существенный шаг по пути преодоления идеализма в истории. Проблема в данном случае не сводится к тому, чтобы просто документально зафиксировать тот или иной объем «экономического материализма» в мировоззрении того или иного просветителя. Объем этого элемента у просветителей XVIII в. — не очень велик. Проблема заключается в том, чтобы понять, что в самой природе просветительской философии истории, в которой сознательно учитывается взаимодействие самых различных сторон общественной жизни, заложен, наряду с прочим, также и неизменный интерес к сфере материальных потребностей человека труда, промышленности и т.д., т.е. к факторам, осознание значения которых приближает к материалистическим концепциям истории.

Кроме того, следует иметь в виду то обстоятельство, что процесс движения к материалистическим концепциям истории не сводится к простому накоплению, кумуляции элементов «экономического материализма». Если мы так упрощенно будем представлять себе дело, то не выйдем за рамки механицизма в понимании истории. Просветители приближались к более научным представлениям истории и тогда, когда они утверждали, что «мнение правит миром», поскольку в данном случае они выражали идеи активной роли человека в истории, активной роли субъективного фактора, политических учреждений и идей и т.д. Другое дело, что элементы «экономического материализма» в философии истории наиболее демонстративно свидетельствуют о шагах в направлении к научным концепциям истории.

В просветительском мировоззрении понятие «*потребность*» является одним из основных понятий, с помощью которого просветители стремились объяснить поведение человека в обществе. Рост потребностей они объясняли природой человека, несколь-

ко расходясь, правда, в понимании характера человеческих потребностей, споря о том, являются ли единственными движущими силами поведения неизменные и вечные, присущие природе человека нужды, «органические потребности», или есть еще, помимо этих органических потребностей, какие-то другие побуждения к действию. Стремление испытывать удовольствия и избегать страданий — вот к чему просветители сводили потребности людей. Сколь бы ни велик в данном случае натуралистический элемент в просветительской концепции потребностей, он не может затушевать того капитального факта, что от просветительской теории потребностей пролегла прямая дорога к осознанию ими в определенной степени роли трудовой, производственной деятельности в жизни человеческого общества, к пониманию того факта, что труд — одна из потребностей человека и что труд отличает цивилизацию от дикости.

Специально выделить просветительские взгляды на *труд* нам представляется важным потому, что в литературе встречается не совсем точная их характеристика и неправомерное противопоставление взглядам на труд социалистов-утопистов. Во взглядах французских просветителей некоторые авторы усматривают противоречие между взглядами на труд и на природу человека; утверждается, в частности, что просветители якобы рассматривали труд как нечто внешнее и даже противоположное по отношению к человеческой природе, что просветители якобы противопоставляли труд и наслаждение, а склонность к лени, отвращение к труду считали положительным свойством человеческой природы.

Средневеково-барское пренебрежение к труду служило для просветителей главной мишенью. В этом отношении просветители — продолжатели ренессансных гуманистов. В представлении Вольтера, труд — источник человеческого счастья, основа его благосостояния. Монахов он, между прочим, обличал за то, что они не занимаются производительным трудом. По Гольбаху, труд делает людей полезными и честными гражданами. Если А.Смит видел в труде «жертву», «проклятие» для человека; трудовая деятельность противопоставляется у него состоянию покоя как «адекватному» человеческой природе, тождественному свободе и счастью, то просветители смотрят на труд иначе.

В глазах просветителей, праздность — ненормальное, «неестественное» состояние человека. Лень же — источник заблуждений. «Отдых — благо лишь для того, кто трудится; он источник скуки, печали и пороков для того, кто не трудится» (11, т. 1, с. 323). «Кто хочет просвещать человека, должен всегда показы-

вать ему истину. Вместо того, чтобы воспламенять его воображение мыслью о каких-то мнимых благах в будущем, пусть облегчат его положение, окажут ему помощь или по крайней мере позволят ему наслаждаться плодами своего труда, пусть не налагают на него тяжелых налогов и не отнимают у него таким образом его достояния, пусть не отбивают у него желания трудиться, пусть не побуждают его к праздности, которая приведет к преступлению» (там же, с. 295).

Труд, согласно просветительской точке зрения, одно из проявлений активной, деятельной сущности человека, природы человека. Человек нуждается в движении, в действии, в физических упражнениях, и поэтому он должен трудиться. Гельвеций, правда, доказывал, что «лень прирожденна человеку», что человек «непрестанно устремляется к покою, как тела к центру». Но на этом Гельвеций не останавливается. Человек, мол, «будучи непрестанно привлекаем к этому центру», «остался бы в нем, если бы не был непрестанно отталкиваем двумя силами, уравновешивающими в нем лень и косность, из которых одна возбуждается сильными страстями, другая – отвращением к скуке» (9, т. 1, с. 353). В человеке, таким образом, есть «потребность в движении», которая между прочим, «заставляет его путем многовековой работы изобретать и совершенствовать искусства и науки» (там же, с. 354).

Просветители отнюдь не считали труд чем-то внешним, чуждым человеческой природе. Наоборот, они первыми выдвинули антропологическую концепцию труда. Хотя под влиянием господствовавших в XVIII в. физических представлений Гельвеций считал состояние покоя и, соответственно, лени свойством человеческой природы, ни покой, ни лень, ни праздность он не оправдывал, не считал их адекватными человеческой природе.

Неточен и тезис о том, что просветители противопоставляли труд и наслаждение. Будучи гедонистами в этике, просветители, естественно, высоко ценили состояние человека, когда он испытывает удовольствия. И эти состояния они отличали от состояния трудовой деятельности человека. Гольбах говорил даже, что «труд необходим человеку, чтобы ввести промежутки между его удовольствиями» (11, т. 1, с. 323). Но и сам труд просветители отнюдь не считали проклятием для человека. Вечный каторжный труд бедняков они осуждали. Труд же, соответствующий природе человека, ее возможностям, они считали удовольствием. В противовес средневековым взглядам на труд как тяжкую повинность, Гельвеций доказывал, что «труд во все моменты

жизни есть удовольствие, неизвестное вельможе и праздному богачу»; труд по привычке, труд неутомительный не может быть тягостным, но, наоборот, он легок, и поэтому он — благо; «занятый человек — это счастливый человек» (9, т. 1, с. 302–304).

Но дело не только в просветительской апологии труда с антифеодалных этических позиций. В определенной степени французские просветители приблизились к пониманию роли труда, производства, промышленности как факторов, которые лежат в основании жизни общества. Уже Монтескье, рассуждая «о делах человеческих рук», отмечал, что «посредством труда и хороших законов люди сделали землю более удобной для обитания» (22, с. 395). Обратим внимание на выражения: не только посредством хороших законов, но и посредством труда преобразуется, по Монтескье, земля!

У Вольтера, наряду с призывом к историку «писать историю мнения», изучать изменения в нравах и законах, есть и призыв принять во внимание записи о вывозе товаров, о том, «как учредились искусства, ремесла и мануфактуры», как они переходят из одной страны в другую (34, т. 16, с. 140). Вольтер полагал, что настоящее богатство государства «заключается в изобилии всех товаров, в промышленности и в труде» (там же, т. 23, с. 502).

У Гельвеция в числе средств «сделать народы» просвещенными, добродетельными и счастливыми фигурирует требование «пробудить их индустрию». Согласно Гольбаху, «о процветании народа надо судить по степени развития хозяйства, в особенности земледелия» (11, т. II, с. 351). У него понятие труд входит в самое определение человеческого общества. «Общество — это объединение большого количества людей для совместного труда с целью общими усилиями обеспечить друг другу счастливую жизнь» (там же, с. 26). Примечательно, что в подзаголовке «Энциклопедии» доказывалось, что это словарь не только наук и искусств, но и ремесел.

Проблемами *хозяйства, промышленности* и т.д. в XVIII в. занимались не только просветители, но — еще более интенсивно — физиократы и экономисты-классики. Специфика просветительского подхода к проблемам промышленности состояла в том, что просветители, в отличие от физиократов и экономистов-классиков, не придавали этой сфере деятельности людей самодовлеющего значения, рассматривали ее лишь как один из элементов своей общекультурной программы, как одно из средств достижения своих идеалов; они не были, подобно А.Смиту, непосредственно чистыми апологетами индустриализма, идеологами

промышленности буржуазии. Тем не менее взгляды просветителей на значение труда, производства, в жизни общества в совокупности представляют собой тот зародыш «экономического материализма», который несомненно оказал влияние на становление в будущем материалистического понимания истории.

Поскольку просветители стремились принять во внимание все взаимодействующие стороны общественной жизни, всю совокупность исторических фактов и все факторы, движущие исторический процесс, хотя главными, определяющими факторами у них оставались идеи, мнения, они объективно, помимо своей воли, встали на путь только размышления об истории, которое в сущности противоречит этому их основному, главному тезису. Ведь в числе факторов, которые стали учитывать уже просветители XVIII в., есть и материальные факторы: факторы производства, экономики, трудовой, сельскохозяйственной, промышленной и торговой деятельности людей. В XIX в. этот зародыш станет у просветителей нового поколения гораздо более мощным, как, скажем, у Н.Г.Чернышевского, который был ко всему прочему крупным экономистом.

Проблема, однако, заключается не только в том, чтобы констатировать этот факт, но и понять, что такой зародыш «экономического материализма» отнюдь еще не свидетельствует даже о начальной стадии выхода просветителей за пределы Просвещения в философии истории. Просветительское учение о природе человека и его потребностях включает в себя соответствующие элементы «экономического материализма», без них зрелая просветительская, идеалистически-рационалистическая, антропоцентрическая философия истории попросту немыслима. Но «экономический материализм» просветителей не преодолевает просветительский философско-исторический идеализм и антропоцентризм, а только доводит его до логического конца.

Поскольку главным, хотя и не единственным, философско-историческим принципом просветителей был тезис «идеи, мнения правят миром», соответствующая историческая роль отводится носителям идей, мнений, законодателям, ученым и т.д. Просветители исходили из того, что *великие люди, вожди, деятели науки и искусства* играют огромную, то положительную, то отрицательную роль в истории.

Сознавая факт существования *классов и классовой борьбы*, они считали эту борьбу препятствием на пути к общественным идеалам, хотя при определенных исторических обстоятельствах

признавали правомерность, законность ответа силой на силу, выступлений против тирании, несправедливости, угнетения, вплоть до народного восстания.

Вопреки имеющейся точке зрения, согласно которой просветители не выходили за рамки пассивно-созерцательного фатализма, следует подчеркнуть, что просветительская философия истории – концепция в сущности *активистская, антисозерцательная*. Уже ренессансные гуманисты начали преодоление пассивно-созерцательного отношения человека к окружающему миру, к действительности, пропагандировали идею активности, деятельности. Просветители продолжали дело гуманистов. Просветители признают, что так и в природе, так и в истории действуют стихийные объективные законы. Хотя они отрицали средневековые трактовки провиденциализма и фатализма, идея необходимости является в том или ином виде одним из элементов и их философии истории. Некоторые из них, отрицая «свободу воли», акцентировали больше необходимый характер всего человеческого поведения. Часть просветителей придерживалась «системы фатализма»; другие абсолютизировали случайность в истории. Но при всех различиях индивидуальных позиций просветителей их связывала общая для них, в сущности философско-историческая, установка: какое бы скромное место ни занимал человек в мироздании, в обществе он – не пассивный созерцатель истории, не зритель, не раб судьбы, фатума, а творец, хозяин своей судьбы, кузнец своего счастья; человек, опираясь на свой разум и волю, может сознательно строить свои общественные отношения в соответствии со своими идеалами.

* * *

Сказанное выше отнюдь не претендует на полноту изложения принципов философии французского Просвещения XVIII в. Индивидуальные особенности мировоззрения его представителей на данной печатной площади проанализировать более подробно невозможно. Но по нашему убеждению, даже в схематизированной форме французское Просвещение XVIII в., как оно изложено, представляет классическую просветительскую модель, которая может послужить своего рода масштабом, по которому следует «измерять» также всякое нефранцузское Просвещение. В том числе и Просвещение в России.

ЧАСТЬ II

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В РУССКОМ ПРОСВЕЩЕНИИ

Предыстория русского Просвещения

Сейчас, когда широко распространено «безбрежное» понимание Просветительства, когда в списке русских просветителей фигурируют даже идеологи официального самодержавия и церкви начала XVIII в. (Прокопович, Бужинский), консервативные дворянские романтики (Одоевский, Чаадаев), либеральные консерваторы (Грановский, Кавелин, Чичерин, Тургенев), либералы (Скалдин-Еленев) и т.д. и т.п., разграничение между настоящим русским Просветительством и мыслителями, которые в тех или иных отношениях сходны с просветителями, остается одной из первостепенных задач. При этом разграничение должно проходить как «по горизонтали», путем отсечения от «эпохи русского Просвещения» непросветительских эпох, так и «по вертикали», путем отсечения от просветителей в полном смысле этого слова представителей непросветительских в целом направлений, хотя бы и включавших в свое мировоззрение энное количество просветительских идей.

Как и всякое Просветительство, русское Просветительство – антифеодальное, объективно буржуазное мировоззрение. В этом смысле оно имеет точки соприкосновения, общие с другими антифеодальными, объективно буржуазными направлениями. Так же как в Западной Европе, Просвещению предшествовали самые разные формы антифеодальной, объективно буржуазной идеологии, так и в России русскому Просветительству («люмьеризму») 40–60-х годов XIX в. предшествовали аналогичные формы.

Далекая предыстория русского Просвещения, русского люмьеризма, начинается тогда, когда в России XVII – первой половины XVIII в. появились раннебуржуазные идеи, сходные с ренессансно-гуманистическими идеями, представлявшими первую форму буржуазного Просвещения. К тому времени относится также распространение буржуазных идей постренессансного и предпросветительского (протопросветительского) типа, особенно версий теорий «естественного права», «общественного договора», «просвещенного абсолютизма» в духе Гроция-Пуфендорфа, а также философских идей в духе классической философской рационалистической метафизики XVII в. (картезианство, вольфианство) (Ф.Прокопович, Г.Бужинский, И.Т.Посошков, А.Д.Кантемир, В.Н.Татищев, Л.Эйлер, М.В.Ломоносов).

Непосредственная предыстория русского Просвещения начинается с момента, когда в Россию второй половины XVIII в. стали проникать сочинения и идеи классиков западноевропейского Просвещения – Локка, Вольтера, Монтескье, Гельвеция, Гольбаха, Дидро, Руссо и др., оказавших в той или иной степени влияние на все основные течения тогдашней русской мысли вплоть до официальной идеологии самодержавия (Екатерина II) и консервативных дворянско-аристократических мыслителей (М.М.Щербатов) и масонов.

Но на протяжении всего XVIII-го, а также первой трети XIX в. просветительские идеи в духе французского люмьеризма не оформились в России в самостоятельное направление, они функционировали в рамках других направлений, в первую очередь, относящихся к неакадемическому дворянско-революционному и дворянско-либеральному типам, и отчасти через школьно-университетскую философию. Национальная почва в эти годы еще не созрела для того, чтобы не только породить, но даже воспринять сравнительно целостные, настоящие просветительские концепции, сформировать самостоятельное просветительское направление мысли, а заимствованные извне просветительские идеи могли лишь частично модифицировать тогдашние направления русской национальной мысли.

Самые разные направления допросветительской и сосуществовавшей с западноевропейским Просветительством русской мысли второй половины XVIII – 30-х гг. XIX в., вплоть до самых консервативных, в той или иной мере испытывали идейное влияние со стороны западноевропейской, особенно французской просветительской мысли, заимствовали в том или ином объе-

ме просветительские идеи или выдвигали идеи антифеодальные, сходные с просветительскими, близкие к ним (апелляция к разуму, надежда на науку, знание, критика крепостничества с позиций «естественного права» и т.д. и т.п.).

Но эти отдельные идеи не превратили эти течения в сколько-нибудь целостные просветительские течения. Никто даже из самых прогрессивных русских мыслителей, вплоть до 40-х годов XIX в., не был и не мог стать просветителем в полном и строгом смысле этого слова, который бы по совокупности принципов мог бы быть типологически сходным с классиками французского Просвещения. Лишь немногие мыслители второй половины XVIII – 30-х гг. XIX в. сравнительно близко подошли к классическо-просветительскому типу мировоззрения: Я.П.Козельский, А.Н.Радищев – в XVIII в., И.П.Пнин, В.В.Попугаев, А.С.Кайсаров, А.П.Куницын – на рубеже XVIII – XIX вв.

Понятие «*дворянское просвещение*» в определенной степени охватывает процесс распространения в России отдельных просветительских идей, оно отражает некоторые, существенные стороны мировоззрения многих русских мыслителей второй половины XVIII – начала XIX в., испытавших влияние западноевропейских просветительских идей или сформулировавших аналогичные идеи под воздействием русской действительности («вольтерьянство» XVIII в.). Однако поскольку некоторые историки на протяжении ряда советских десятилетий пытались представить дело так, как если бы русские «дворянские просветители» были носителями мировоззрения, аналогичного мировоззрению классиков буржуазного по сути западноевропейского просвещения XVIII в., мы предпочитаем этим термином пользоваться обязательно с оговоркой о его нетождественности классическому Просвещению.

Идеи люмьеризма весьма широко представлены в декабризме – самом передовом течении русской общественной и философской мысли первой четверти XIX в. Но в целом декабризм нельзя отнести к просветительскому типу мысли.

Хотя в конце XVIII – начале XIX в. общественно-экономические отношения в России начали сравнительно быстро эволюционировать в направлении от феодализма к капитализму, что приводило к возникновению прогрессивных, антифеодальных, объективно-буржуазных, в том числе просветительских идей, этим идеям в этот период не только не удалось вылиться в самостоятельное направление просветительского типа, но даже пришлось отступить. Как и по всей Европе по России конца XVIII –

начала XIX в. пронеслась волна феодальной контрреволюции. С 1815 г. до середины XIX в. в Европе от Лондона до Петербурга во главе правительств стояли дворянско-аристократические группировки. Одно из проявлений феодальной контрреволюции, которая затронула также и страны, не пережившие буржуазных революций, — общеевропейская консервативно-романтическая идейно-философская реакция на Великую французскую революцию 1789—1793 гг.

На этом же основании мы отвергаем и попытки отдельных историков квалифицировать в качестве просветителей в каком-то особом смысле таких русских мыслителей, как «любомудры» (В.Ф.Одоевский, особенно) и П.Я.Чаадаев, мыслителей, осознанно ориентированных против настоящего Просветительства. Такая квалификация вносит в понятийный аппарат историка просветительской мысли путаницу, равно как не способствуют адекватному воспроизведению сути идей этих мыслителей, занимавших принципиально иные, нежели просветители в классическом смысле слова, позиции.

Те ростки классическо-просветительской мысли, которые появились в России со времен Радищева и которые удержались в рамках тогдашних антифеодальных концепций, особенно в декабризме вплоть до восстания 1825 г., оказались в конце концов задавленными. В этих условиях даже самые прогрессивные, антифеодальные концепции приняли не просто непросветительские, но, как правило, даже антипросветительские — «франкофобские», «немецкофильские» философские формы. Лишь на рубеже 30—40-х годов XIX в. прогрессивная антифеодальная русская мысль оправилась от понесенных поражений и стала принимать философские формы, соответствующие уровню развития тогдашних социокультурных отношений, объективное развитие которых достигло уровня «эпохи французского Просвещения» XVIII в. Русский «век Просвещения» — не XVIII век, а 40—60-х годы XIX века.

Что такое «эпоха», «век» русского Просвещения?

Понятия «эпоха», «век» русского Просвещения 40—60-х годов XIX в. — понятия условные, поскольку русский люмберизм, как и в других странах, не определял всего идейного содержания этого хронологического периода. Точнее следует говорить о

Просветительстве, русском люмьеризме как особом направлении в рамках эпохи 40–60-х годов XIX в., типологически аналогичном просветительскому направлению во Франции XVIII в.

Если говорить словами Канта, то следует подчеркнуть, что, как и в Западной Европе, время, называемое «Просвещением», в России не было «просвещенной эпохой», но было эпохой просвещения как процесса его распространения, движения к нему.

«Век русского Просвещения» не мог наступить раньше 40-х годов XIX в. Антифеодальные силы проявили себя в России много раньше, но этот *век* мог наступить только тогда, когда в условиях более или менее острого кризиса феодально-крепостнического строя, антифеодальные силы настолько осознали свою несовместимость со «старым режимом», что не могли больше ограничиваться критикой его, пусть важных, но отдельных сторон (как поступали прогрессивные мыслители — их предшественники XVIII—начала XIX в.), но встали на позиции отрицания его основ и могли уже более или менее осознать идеал нового строя, который должен прийти на смену старому, дать своей антифеодальной программе теоретическое, в том числе философское обоснование.

Именно в 40–60-х годах XIX в. феодально-крепостнический строй в России вступил в стадию более или менее острого внутреннего кризиса, закончившегося в конце концов падением крепостного права в условиях первой революционной ситуации 60-х годов. Хотя к этому времени буржуазные отношения в русском обществе были еще очень молодыми, они уже развились настолько, что среди их выразителей выделилась группа объективно буржуазных, но буржуазных в особом, специфическом смысле, мыслителей просветительского типа мировоззрения, бросивших вызов старому режиму во всех сферах общественной жизни и культуры.

Степень остроты противоречия «капитализм — феодализм» в России этого периода, противоречия, проявившегося в самосознании русских мыслителей, оказалась гораздо большей, нежели степень зрелости буржуазных отношений внутри русского общества, поскольку это противоречие проявилось не только как противоречие между самосознанием прогрессивной части нации и внутренними материальными условиями жизни общества, т.е. в национальных рамках, но и как противоречие между национальным самосознанием русского общества и практикой обще-

ственной жизни других наций, в первую очередь более развитых западноевропейских стран, или как противоречие между национальным и всеобщим самосознанием великорусской нации.

По «французскому летоисчислению» эпоха 40–60-х годов XIX в. в России — это канун русского 1789 г. Г.В.Плеханов был совершенно прав, проводя аналогию между «эпохой Вольтера» и «эпохой Чернышевского», когда «все старое, традиционное, от предков унаследованное подвергалось критике, все новое обсуждалось с точки зрения «разума», который был призван, казалось, заново переделать все взгляды русских читателей, начиная с самых общих философских вопросов и кончая вопросами о том, следует ли пеленать детей в колыбели и сечь их в школьном возрасте». «Эта эпоха русской жизни чрезвычайно напоминает то время во Франции, когда великий просветитель Вольтер писал решительно обо всем на свете от теории Ньютона до воспитания молодых девушек включительно» (124, т. IV, с. 169). Особую остроту эпохе 40–60-х годов XIX в. в России, в отличие от «эпохи Вольтера», придавало то обстоятельство, что вплоть до 1861 г. здесь насчитывались еще десятки миллионов настоящих крепостных, тогда как во Франции и других западноевропейских странах юридически крепостного права уже давно не было.

Пожалуй, наиболее демонстративно «переключку» эпох русского и французского Просвещения из всех шестидесятников обозначил соратник Н.Г.Чернышевского М.А.Антонович. «История XVIII века, — писал последний в своей статье «Умственные движения в XVIII в.», — есть азбука, элементарный учебник мышления и жизни XIX в.; каждый образованный человек должен знать ее основательно и подробно. Конечно, хорошо и надобно знать ее основательно и подробно, но XVIII век требует особенного и преимущественного нашего внимания, как дело непосредственно касающееся современной жизни» (3, с. 89). Соратник Чернышевского настаивает на исключительном характере именно XVIII века: «Поразительный, блестящий пример умственной самостоятельности представляет собою восемнадцатый век! В этом веке человеческая мысль освободилась от огромной массы обычных, застарелых понятий в областях — теоретической, нравственной и общественной. Конечно, освобождение мысли началось раньше, совершалось и в предшествовавшие века; но XVIII век освободил мысль от самых главных, самых тяжелых оков; он объявил войну всему, что стесняло развитие мысли, всем силам и элементам, которые под

какими бы то ни было предложениями изъявляли претензии на покорность им со стороны мысли, подобно тому как он же вооружился против всего того, что стесняло внешнюю деятельность человека и препятствовало равномерному счастью и благосостоянию людей.

Он отнесся с сомнением к тем основным понятиям, до которых не смела касаться испытующая мысль в предшествующие века; он подверг тщательному пересмотру все свои наличные, наследованные от предков понятия и при этом не руководствовался никакими посторонними внушениями и случайными соображениями, не обращая внимания на принцип давности и авторитета, на источник и способ происхождения того или другого понятия. В этом отношении для него были равны все понятия; он подвергал их суду мысли и решение основывал только единственно на законах ее; что не оправдывалось этими законами, не могло представить в свою пользу доказательства обязательного, убедительного для мысли, не предзанятой ничем, то он отвергал.

Таким образом, XVIII веку пришлось отвергнуть много унаследованных понятий, и вместо их вырабатывать новые. Эти новые понятия не всегда были удовлетворительны, некоторые из них впоследствии оказались несоответствующими истине; но они были выработаны самостоятельно, служили практикой для самостоятельности мысли, все-таки были удовлетворительнее старых и ближе их к истине; заслуга их та, что они разрушили и заместили старое, послужили ближайшею ступенью к истине, к развившимся непосредственно из них новейшим понятиям, которые считаются истинными для настоящего времени» (там же, с. 84–85).

Антонович подчеркивал и то обстоятельство, что XVIII в. отличался радикализмом не только в теории, но и в практике: «Идеи XVIII века были жизненны и сильны, не оставались теоретическими созерцаниями и умозрениями, но выражались в практической деятельности, направленной к разрушению порядка вещей, установившегося на основании старых понятий. Самая энергическая борьба со старым порядком характеризует XVIII век; препятствия только усиливали ее и она окончилась победою новых идей и порядков» (там же, с. 85). В глазах Антоновича идеи XVIII в. — не только и не просто ближайшая переходная ступень к новейшим понятиям XIX в.: «Кроме того, XVIII век выработал идеи и провозгласил принципы, которые

не потеряли своего значения и силы и в настоящее время, возвысил-ся до идеалов, которые и для настоящего времени остаются идеалами неосуществившимися, и оно стремится к тому, на что указал ему этот великий век» (там же, курсив наш — В.П.).

Особое значение идеи XVIII в. имеют потому, что победа их была не окончательной, а идеалы XVIII в. остались неосуществленными. В XIX в. речь идет еще об осуществлении идей XVIII в. Первоначально идеи XVIII в. победили старые, средневековые идеи. «Эта победа была до того блистательна и решительна, что даже XIX век испугался ее, и вместо того, чтобы продолжать дело своего предшественника, начал противодействие ему и пытался поворотить назад ход истории» (там же). Себя и своих единомышленников Антонович относит к тем, кто в XIX веке продолжает дело XVIII века. Идеи XVIII века «не получили полного, неоспоримого права гражданства в XIX веке, он еще и теперь должен жить, работать и бороться за них, так как они и до сих пор не отжили еще своего века».

Поэтому-то для Антоновича «изучение истории XVIII века и его умственного развития имеет не только исторический, но и *жизненный, современный интерес; мы не должны смотреть на этот век и судить о нем с высоты исторической точки зрения, а должны обращаться к нему за поучением, за добычей насущного хлеба для себя*; он не есть факт отживший, мертвый, которым мы не могли бы питаться непосредственно без переделки его в историческую пищу, — *он факт живой, плодами его мы можем питаться непосредственно, как они есть* Из фактов, совершавшихся в предшествовавшие века, мы можем делать только отдаленные заключения и применения к настоящему, тогда как факты XVIII века служат готовыми данными и материалами для настоящего» (там же), курсив наш — В.П.).

Антонович отдает себе отчет в том, что эти строки он пишет в 1865 году и поэтому объясняет, почему он — продолжатель идей XVIII века. «По плоти мы, конечно, родились в XIX веке, но по духу долго, а может, и всегда пребываем в XVII, XVI веках и даже раньше. Мы воспитываемся и вращаемся большею частью в средневековых понятиях, и очень немногим счастливым удастся скоро попасть в умственную сферу XIX века; большинство так на всю жизнь и остается при тех понятиях.

Это странно по-видимому, но совершенно верно. Конечно, мы превосходим средние века количеством реальных знаний, и наш школьник знает больше, чем средневековый ученый, гово-

рит о железных дорогах, телеграфах, о движении земли и т.д.; но общие, основные, так сказать философские понятия, цельные взгляды на мир и жизнь имеют в большинстве случаев средневековый оттенок. Есть конечно и другие понятия, более свойственные духу настоящего времени, но они распространены очень редко и не всегда имеют силу» (там же, с. 86).

Не следует думать, доказывал Антонович, «будто XIX век не разнится ничем от XVII и ранее; разница между ними очень велика и оказывается в пользу XIX века, во всех отношениях превосходящего своих ранних предшественников. Дело только в том, что идеи XIX века растут и приносят плоды полосами, по местам, а не повсеместно, и что между людьми, принадлежащими по плоти XIX веку, многие вовсе не принадлежат ему по духу, т.е. все еще держатся тех понятий, которые разрушил XVIII век, и наоборот, не знают, или не признают тех идей, которые он завещал в наследство XIX» (там же, с. 87).

А как эти общие положения прилагаются к современной Европе и России?

«Можно сказать, что современное положение общества представляет собою историческую галерею или музей, в котором собраны живые памятники, лица, наглядно представляющие умственное состояние различных эпох. Вы найдете здесь аскетов и ригористов средних веков, считающих мирскую жизнь дьявольским наваждением, а насущную реальную деятельность человека — бесплодной суетой; найдете средневековых суеверов и мистиков, мрачных схоластиков в романском и византийском стиле, ожесточенных папистов, кровожадных инквизиторов; найдете романтиков, феодалов, абсолютистов, сервиллов.

Хотите видеть древнюю киевскую Русь, ступайте в Киев с его древнейшим училищем, посмотрите на его древности в вещественных памятниках и в невещественных понятиях, связанных с ними. Хотите посмотреть среднюю московскую Русь с ее сгягательной системой и притягательными средствами, русских благочестивых и милостивых бояр и воевод, ступайте в Москву, за неимением добросовестных славянофилов, обратитесь хоть к исчадию их, «Дню», там найдете все, и между прочим — чисто древнерусское раболепство» (там же, с. 87–88). Есть ли в России элементы настоящей буржуазного XIX в.? Есть: «А если захотите посмотреть новейший русский период, полюбоваться тем, как русский дух понимает и принимает европейскую цивилизацию и английскую свободу, ступайте опять-таки в Москву: там вам «Рус-

ский вестник» с «Московскими ведомостями» все это представит в лицах и живых картинах» (там же, с. 88) — намек на русских «западников» — либерального направления.

В современной России есть еще, по Антоновичу, слой людей, который по духу относится к XIX в., но «они схватили только верхушки идей текущего века, познакомились только с общими выводами, которые он сделал из многосложных работ XVIII века, а самих этих работ не знают; вследствие этого идеи XIX века не имеют у них достаточной опоры и жизненной крепости, и подвергаются опасности, особенно при нападении врагов, т.е. защитников понятий и порядков, существовавших в XVII, XVI веках, и т.д. до первого» (там же, с. 88).

Россия — во многом средневековая страна, хотя по форме — страна XIX в. «Какие-нибудь наши славянофилы по своим основным воззрениям не многим разнятся от папистов, или византийцев средних веков. Частная и общественная жизнь изменилась против средневековой только по форме, по приемам, а по духу, по принципам они не много разнятся между собою... В частности, русские нравы представляют на большую половину явлений, сродни временам от Иоанна III до Алексея Михайловича и сходных с наставлениями «Домостроя» (там же, с. 86–87).

Какой же вывод следует из размышлений Антоновича? Хронологически русские мыслители круга Белинского — Чернышевского жили в 40–60-х гг. XIX в. Они — свидетели и реальных исторических процессов этого времени в Европе. Но они также видели, что Россия этих десятилетий во многом живет еще прошлыми столетиями, т.е. если пользоваться Марксовой терминологией, по «французскому летоисчислению», еще в XVIII в., еще накануне русского 1789 г.

Синкретический характер русского Просветительства

Одна из характерных особенностей русского Просветительства состоит в том, что оно возникло, существовало и функционировало не в такой сравнительно «чистой» форме, как классическое французское Просвещение. Своеобразный, «синкретический» социально-экономический базис русского общества приводил к возникновению в нем синкретических идейно-философских концепций. Нельзя не согласиться с Энгельсом, согласно которому в стране, «где современная крупная промыш-

ленность привита к первобытной крестьянской общине и одновременно представлены все промежуточные стадии цивилизации, в стране, к тому же в интеллектуальном отношении окруженной более или менее эффективной китайской стеной, которая возведена деспотизмом, не приходится удивляться возникновению самых невероятных и причудливых сочетаний идей» (106, т. 7, с. 344). Черты синкретизма наличествуют и в русском Просветительстве 40–60-х годов XIX в.

Зрелое русское Просветительство оформилось позднее английского, французского и немецкого, уже тогда, когда в Западной Европе функционировали многочисленные развитые разновидности утопического социализма и коммунизма, открыто противостоявшие буржуазному строю и защищавшим его идеологиям, причем утопические социалисты и коммунисты систематически критиковали также и просветителей. Это обстоятельство не могло не проявиться и в русском Просветительстве, для которого оказалось характерным, в частности, исключительно своеобразное переплетение демократических и социалистических идей. В России не могла не возникнуть ситуация, при которой к древу оформившегося в 40–60-х годах XIX в. русского Просвещения, более или менее соответствовавшего внутренним объективным условиям, под влиянием Западной Европы были привиты некоторые типологические постпросветительские привои.

Русский люмберизм оформился в период, когда в Западной Европе уже существовали развитые диалектические философские концепции, противостоявшие преимущественно механистической методологии всей предшествующей философии XVIII в., в том числе просветительской философии. И это обстоятельство не могло не отразиться специфическим образом на исторических судьбах Просветительства в России, в котором диалектические идеи оказались представленными в гораздо большем объеме, нежели в западноевропейских просветительских концепциях XVIII в.

Одним словом, фиксируя те или иные общие для западноевропейского и русского Просветительства черты, необходимо помнить о синкретизме последнего: рядом с демократическими идеями в нем существовали социалистические, рядом с антифеодалными — антикапиталистические, рядом с механистическими — диалектические и т.д.

40-е годы XIX в. — время оформления классического русского Просвещения

Родоначальником русского Просветительства выступил В.Г.Белинский, ставший на позиции уже достаточно зрелого люмберизма во всех частях своего мировоззрения, в том числе в философии, в последний, третий период жизни и деятельности, т.е. в 40-е годы. До этого лишь отдельные части его мировоззрения, прежде всего общественно-политическая и национальная программа, носили протопросветительский характер. Мировоззрение же в целом облекалось в непросветительские (романтическая окраска) или предпросветительские философские формы.

Пройдя период романтических увлечений ранней молодости, а затем так называемого «примирения с действительностью», теоретически обоснованного пассивно-созерцательной, объективистской трактовкой философии Гегеля, Белинский радикально порвал со своим кумиром и взял в качестве образцов «пророков человечности» (гуманности), «жрецов вечной любви и вечной правды», живого и разумного действия (5, т. XII, с. 38). Настоящее русское Просвещение началось тогда, когда русская мысль, в лице В.Г.Белинского, пришла к радикальному выводу: «Все общественные основания нашего времени требуют строгой пересмотра» (там же, с. 13). Белинский доказывал, что спасение России — в успехах цивилизации, просвещения, гуманности, в пробуждении в народе чувства человеческого достоинства, в обеспечении прав и законов, соответствующих здравому смыслу и справедливости, в гарантиях личности, чести и собственности, в сближении сословий между собой и т.д.

В русле становящегося на рубеже 30–40-х годов русского Просветительства развивались также А.И.Герцен, Н.П.Огарев, М.А.Бакунин, идейно-философская эволюция которых проходила — при всей индивидуальной специфике — в формах, аналогичных формам развития мировоззрения Белинского.

60-е годы XIX века — пик классического русского Просвещения

Расцвет русского Просветительства падает на 60-е годы XIX в. (Н.Г.Чернышевский, Н.А.Добролюбов, Д.И.Писарев и их единомышленники). Взгляды шестидесятников XIX в. — наиболее зрелые, классические формы Просветительства в России.

В наиболее чистом виде Просветительство 40–60-х годов XIX в. выражено в индивидуальных воззрениях Добролюбова и Писарева; преимущественно «чисто» просветительским является также мировоззрение Чернышевского, хотя в нем наличествует уже солидный постпросветительский, «преднароднический элемент». Зародыш народнического социалистического мировоззрения прежде всего в его учении об общине; постпросветительский, преднароднический элемент в гораздо более значительном объеме, нежели у Чернышевского, наличествует в мировоззрении Герцена (после 1848 г., после «духовного кризиса») в его «русском социализме» особенно; Бакунин олицетворяет собой такую разновидность русского Просветительства XIX в., в которой просветительское содержание мировоззрения, выявившееся, как и у других русских просветителей, на рубеже 30–40-х годов, стало перерастать в постпросветительскую форму утопического социализма анархистского типа, в той мере, в какой Бакунин отражал западноевропейскую действительность, а также в народничество, поскольку он оставался русским мыслителем.

Не все русские просветители 40–60-х годов XIX в., пережившие свою эпоху, перешли в пореформенный период на позиции народничества, подобно Бакунину, Лаврову, Ткачеву, которые стали в 70-х годах главными идеологами революционного народничества. Ни Герцен, ни Огарев, ни Чернышевский, ни Шелгунов, ни Антонович не стали народниками в полном смысле этого слова, сохранив в большей или меньшей степени свои преимущественные связи с просветительским типом мировоззрения, хотя при этом они сделали вперед по пути к народничеству значительные шаги, которые можно квалифицировать как постпросветительство и преднародничество.

Как и всякое Просветительство, русский люмьеризм не представляет собой монолитной, однородной, общепризнанной теоретической системы. В то же время — это не простая механическая сумма индивидуальных мировоззрений, русское Просветительство включает в себя как общие для всех просветителей принципы, так и особенные взгляды, присущие таким ярким индивидуальностям, как В.Г.Белинский, А.И.Герцен, Н.Г.Чернышевский, Н.А.Добролюбов, Д.И.Писарев, их соратникам и единомышленникам.

Общекультурный характер русского Просветительства. Проблема европеизации как специфика русского Просвещения

Антифеодалная направленность, антикрепостничество — важный, но отнюдь не единственный признак всякого Просветительства. И его антикрепостническое содержание выражалось не только в форме критики старых и пропаганде новых социально-экономических порядков. Как и всякое Просветительство, русский люмьеризм — не течение в какой-либо одной сфере, общественно-политической, социально-экономической, философской мысли, или в какой-либо одной сфере науки, литературы и искусства. Это — феномен всей национальной культуры. Своим широким, общекультурным характером русское Просветительство отличается как от предшествующих антифеодалных объективно-буржуазных течений русской мысли второй половины XVIII—первой трети XIX в., так и от сосуществовавших с Просветительством буржуазно-либеральных течений мысли.

Как и другие просветители, русские просветители ставили своей целью преобразование на антисредневековых, антифеодалных началах всех сфер общественно-политической, социально-экономической, национальной, культурной жизни общества. При всех индивидуальных различиях между передовыми русскими мыслителями 40—60-х годов круга Белинского-Чернышевского — все они составляют единое просветительское общекультурное направление. Они, как никто другой в XIX веке, способствовали развитию современной национальной русской культуры, построенной на новых антисредневековых, антифеодалных началах, национальной культуры, опирающейся на подлинные ценности мировой цивилизации и культуры других народов.

В сфере культуры русское Просветительство по ряду пунктов сходно с либеральным мировоззрением. Общей их чертой была идея всесторонней европеизации России.

Специфика русского просветительского демократизма

В условиях борьбы преимущественно с феодализмом, с крепостничеством русское Просветительство, будучи объективно буржуазным течением, не было, однако, исключительным

представителем какого-либо одного сословия, класса, социальной группы, а в первую очередь всей страдающей от феодализма и крепостничества трудящейся массы, особенно наиболее угнетенного крестьянского сословия, что также отделяет его от таких сравнительно близких к нему течений, как дворянский и буржуазный либерализм. Русских просветителей-шестидесятников можно даже квалифицировать как «крестьянских, мужицких демократов» (Чернышевский, Добролюбов), поскольку большинство угнетенного населения в России в эпоху просветителей составляли крестьяне. И эти просветители объективно отстаивали главным образом крестьянские интересы, но в целом они не были «крестьянофилами».

Как и французское Просвещение, русский «люмьеризм» — идеализированная форма буржуазного общественного сознания; оно, будучи по объективному содержанию буржуазным сознанием, по форме носит *надклассовый, общечеловеческий* характер. Как и западные предшественники, русские просветители не отдавали себе отчета в причинах и условиях существования своего движения, и поэтому цели просветителей носили утопический, иллюзорный характер: мечтая о «царстве разума», всеобщего счастья, они не осознавали, что идут к целям совершенно иным, а именно к строю, где господствует буржуазия. Апелляции тех или иных русских просветителей по каким-то поводам к государям, призывы к «высшим классам», а не только к народу, к крестьянству — не проявление «грехопадения» отдельных индивидов, а «норма» их просветительского мировоззрения, поскольку просветители стремились представлять не какой-либо один класс, а общечеловеческие интересы.

В отличие от западноевропейских просветительских направлений, русское Просветительство характеризовалось гораздо большей демократичностью, поскольку основной круг приверженцев просветительских идей рекрутировался в России из среды разночинцев, а выходы из других сословий разделяли социальные взгляды разночинцев. Для русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. уже не характерны те черты «аристократизма» и «элитарности», в смысле противопоставления малообразованным, малокультурным слоям общества, которые наличествовали в мировоззрении, скажем, многих французских просветителей, хотя отдельные элементы такого «аристократизма» и «элитарности», в том числе и по отношению к бескультурным, неграмотным крестьянским массам, у русских просветителей также встречается.

«Национальная идея» в русском Просвещении

Русское Просветительство складывалось параллельно с формированием современной великорусской нации, в процессе перерастания русского этноса в нацию. Русские просветители — главные вдохновители нового национального самосознания своего народа, народа, впервые осознавшего себя в качестве органической части единого человеческого рода. Просветители, выступая за всестороннюю европеизацию России, признавая примат человечества как целого над нацией как частью, воспитывали русский народ в духе «истинного патриотизма», «национальной идеи», носившей антифеодальный, антисредневековый характер, а также в духе общечеловеческой солидарности.

«Идея человечества, — писал Белинский, — должна лежать в основе отношений между нациями. Единство человечества состоит в подчинении великой идеи национальной индивидуальности еще более великой идее человечества. Народы начинают сознавать, что они — члены великого семейства человечества, и начинают братски делиться друг с другом духовными сокровищами своей национальности. Каждый успех одного народа быстро усваивается другими народами, и каждый народ заимствует у другого особенно то, что чуждо собственной национальности, отдавая в обмен другим то, что составляет исключительную собственность его исторической жизни и что чуждо исторической жизни других. Теперь только слабые, ограниченные умы могут думать, что успехи человечности вредны успехам национальности и что нужны китайские стены для охранения национальности» (5, т. X, с. 45). В свою очередь, Н.Г.Чернышевский утверждал: «Общечеловеческий интерес выше выгод отдельной нации» (32, т. VII, с. 281).

Попытки некоторых современных отечественных авторов представить мыслителей круга Белинского и Чернышевского как деятелей, якобы оторванных от национальной почвы, лишены каких-либо серьезных фактических оснований. Русское Просвещение 40–60-х годов XIX в., — эпоха становления современной великорусской нации, — это вместе с тем школа нового, антисредневекового национального сознания русского народа. В том отношении просветители как воспитатели нового национального сознания существенно отличаются от народников, у которых национальный вопрос не играл уже существенной роли.

Революционно-демократическое направление в русском Просветительстве

Будучи течением в сфере культуры, общественной и философской мысли, русское Просветительство, как и французское, ни в коей мере не носило культуртрегерский, пассивно-созерцательный характер. Просветительство — *политически активное* движение. Политическая активность русских просветителей, как и их западноевропейских предшественников, ярко проявилась в оформлении в рамках Просветительства революционно-демократического направления.

Родоначальником революционно-демократического направления в русском Просветительстве стал В.Г.Белинский. В 40-х годах он стал исповедовать «идею отрицания», которая в первый период его жизни имела у него не столько теоретическое, сколько психологическое основание, проистекая из морального негодования против окружавшей «гнусной действительности», а затем на некоторое время вообще исчезала (период «примирения с действительностью»). Теоретической основой революционно-демократических воззрений Белинского в 40-х гг. стали принципы просветительской философии. В последние годы своей жизни Белинский не исключал ни мирных реформ, распространения просвещения без насильственных переворотов, ни таких переворотов. Временами он даже полагал, что «глупых людей» надо насильственно вести к счастью, не считаясь с кровью тысячей, которая не может сравниться с унижением и страданием миллионов (см. 5, т. XII, с. 71).

В советские, особенно 40–50-е годы истекшего века, в отечественной литературе «либеральные» методы практического действия А.И.Герцена, как правило, противопоставлялись революционному демократизму Н.Г.Чернышевского. Различие между Герценом и Чернышевским в этом отношении было однако не настолько большим, чтобы доводить это различие до противоположности. А.И.Герцен формулировал методологию практического действия такими словами: «...Мы просто люди глубоко убежденные, что нынешние государственные формы России никуда не годны, — и от души предпочитаем путь мирного, человеческого развития пути развития кровавого; но вместе с тем также искренне предпочитаем самое бурное и необузданное развитие — застою николаевского status quo» (10, т. XIII, с. 21, 22). «К топору, к этому последнему доводу, мы, — писал Герцен, —

не будем звать до тех пор, пока останется хоть одна разумная надежда на развязку без топора». Накануне отмены крепостного права Герцен не готов был воспринять лозунг «к топору», который уже раздавался тогда в России, и доказывал: «К метлам надобно кричать, а не к топору!», признавая при этом, что он расходитя со сторонниками крайних революционных действий лишь «в средствах», «в образе действия», но разделяя с ними «идею».

Позиция Чернышевского принципиально не отличалась от позиции Герцена, но «метлами» в конце 50-х гг. он, правда, уже не ограничивался. Подобно тому как наиболее радикальные французские просветители XVIII в. ради низвержения деспотии признали правомерность революционных средств борьбы, Чернышевский пришел в конце 50-х годов к выводу о необходимости сделать ставку на организованные революционные выступления. Чернышевский и его единомышленники уже были готовы признать неизбежность революционного действия вне рамок существующей законности, нарушая ее формы. При этом глава русских шестидесятников, подобно Герцену, недвусмысленно выражал стремление избежать кровавой развязки.

В целом революционный демократизм Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Писарева и их единомышленников, в отличие от революционного демократизма других течений (революционными демократами могут быть «чистые» буржуа, были ими также революционеры-народники и т.д.) — это революционный демократизм в пределах просветительского типа мировоззрения и практически-политической деятельности. Квалификация мыслителей круга Белинского-Чернышевского в качестве революционных демократов не снимает и не может снять их характеристики как просветителей, точнее, революционных просветителей. Каждый из них пришел к революционному демократизму не сразу, и их переход на революционно-демократические позиции отнюдь не означал выхода за рамки просветительского мировоззрения, но лишь переход на позиции революционно-демократических методов стратегии и тактики достижения просветительских целей. Революционный демократизм русских просветителей проявился в их стремлении к уничтожению старых властей самыми радикальными, в том числе насильственными способами, выходящими за рамки реально существующего феодально-крепостнического правопорядка и законности, вплоть до организованного крестьянского восстания.

Однако нет никаких оснований приписывать им, как порой бывает, некую бездумную ультрареволюционность бланкистского толка или, скажем, изображать незрелые, юношеские ультрареволюционные высказывания Чернышевского как адекватное выражение его зрелой позиции. Русские революционные демократы круга Белинского-Чернышевского – образцовый пример практических деятелей и мыслителей, учивших, «как делать» революции. Они – убежденные противники всякого ультралевачества и авантюристического вспыскопускательства вместо сознательного революционного действия. К тому же они действовали в эпоху, когда массовое революционное движение в России еще не началось.

Революционный демократизм русских просветителей – не просто выражение их политической позиции, стратегии и тактики борьбы. Это вместе с тем один из важнейших аспектов всего их мировоззрения, включая философию. Их практически-политические идеалы и революционно-демократические методы в решающей степени определили тип их мировоззрения и философии.

Социальное содержание и социалистические тенденции в русском Просветительстве

Примат политического над социальным в мировоззрении русских просветителей отнюдь не означает, что они мало занимались социальной проблематикой. Для русских просветителей 40–60-х годов XIX в. занятия социальными проблемами не представляют чего-то из ряда вон выходящего. В XIX в. даже некоторые фракции буржуазного либерализма стали обращаться к «социалистической проблематике». О просветителях, в мировоззрении которых есть внутренняя тенденция к социализму, и говорить в таком случае не приходится. Выводы наиболее последовательных в политической и социально-экономической сфере просветителей носят такой характер, что они являются исторической и логической предпосылкой возникновения в рамках Просветительства утопическо-социалистических идей, хотя в целом Просветительство – идеология объективно-буржуазная, и оно со временем модифицировалось в классически буржуазные формы идеологии. Просветительство не только не отгорожено стеной от утопического социализма, но исторически и

логически связано с ним. Как мы видели, программы ряда просветителей уже XVIII в. оказались столь зрелыми, что они могли стать и носителями определенного, иногда значительного, комплекса *социалистических* по содержанию идей. В XIX-м же веке появились просветители со столь значительным пластом социалистических идей, что их можно одновременно квалифицировать и в качестве просветителей и социалистов одновременно. Тем, кому кажется невероятной сама мысль о социализме просветителей, стоит напомнить не только тот факт, что социалистические идеи впервые зародились, если даже не говорить о раннем христианстве, еще в рамках ренессансного гуманизма (Т.Мор), но что отдельные социалистические идеи наличествуют даже в некоторых течениях постпросветительской буржуазной мысли XIX в. (известны филантропически настроенные «буржуа-социалисты», которые выступали за уравнивание классов, за гармонию труда и капитала, за улучшение социально-экономического положения трудящихся и т.д.).

Для Просветительства же, как специфического типа неклассической буржуазной идеологии, наличие в нем социалистических элементов еще более естественно. Самая исходная установка просветителей найти новую общественную форму свободного объединения людей, коренным образом отличную от принудительного их объединения в рамках феодально-средневекового строя, но в то же время и отличную от форм, предлагаемых индивидуалистически ориентированными буржуазными мыслителями, предпочтение просветителями общего блага, общего интереса сравнительно с благом, интересом частным — не могли не вести к появлению в рамках просветительства зародышей социалистических идей.

Зародыш социализма есть и там, где начинается критика капитализма. Такая критика наметилась еще в рамках ренессансного гуманизма; еще более заметной она стала у просветителей. Первоначально просветительская критика буржуазного общества касалась немногих еще его сторон и велась, как правило, с моральной или эстетической, «общечеловеческой» точки зрения.

У большинства просветителей XVIII в. объем социалистических идей сравнительно невелик. У других — весьма значительный (Мабли, Морелли), но их социализм не выводит еще их за общие рамки просветительского типа мировоззрения. В XIX в. дело существенно изменилось. Появились деятели, которые, начав в качестве просветителей, перерастали Просвети-

тельство и переходили на утопическо-социалистические позиции. Такой путь, например, проделал ряд немецких левогегельянцев. Но другие просветители, включив в свое мировоззрение довольно значительный объем социалистических идей, не выходили тем не менее за рамки Просветительства.

Русское Просветительство сформировалось в период, когда в Западной Европе уже распространилось множество разновидностей утопическо-социалистической и коммунистической мысли, оказавшей значительное влияние на всю русскую мысль, в том числе просветительскую. У некоторых русских просветителей пласт социалистических идей был уже настолько велик, что их можно квалифицировать одновременно и как просветителей и как социалистов.

Поскольку русские просветители 40–60-х годов XIX в. — современники западноевропейских социалистов и коммунистов-утопистов, сравнение по тем или иным параметрам их мировоззрений правомерно и поучительно, особенно для уяснения сходств и различий между ними. Однако есть пределы такого сравнения, поскольку речь идет о деятелях и мыслителях, представляющих разные исторические эпохи и разные социальные группировки. «Прямое» сравнение было бы равносильно сравнению пудов с аршинами. Хотя заимствования русскими просветителями из западноевропейской утопическо-социалистической мысли первой половины XIX в. значительны по объему, они не определяли тип их мировоззрения: никого из русских просветителей нельзя назвать ни сенсимонистом, ни фурьеристом, ни сторонником Оуэна, Прудона или Луи Блана. Социализм русских просветителей — преимущественно продукт внутреннего развития их демократизма; он — оригинальная разновидность утопическо-социалистической мысли, разновидность крестьянского по преимуществу социализма. Часто встречающиеся в советской литературе утверждения, согласно которым русские мыслители круга Белинского — Чернышевского из всех утопических социалистов ближе всего подошли к научному социализму, — суждения, внешне привлекательные, на самом деле носящие сугубо ценностный, даже чисто идеологический характер, не соответствующие фактам, в ложном свете представляющие источники формирования их социалистических идей, деформирующие сам тип мировоззрения русских мыслителей.

При квалификации социализма русских просветителей нет нужды отказываться от определения Ф.Энгельсом Чернышевского и Добролюбова как «социалистических Лессингов», а также от мыслей В.И.Ленина о том, что «в эпоху Чернышевского» «демократизм и социализм сливались в одно неразрывное, неразъединимое целое» (97, т. 1, с. 280), что это была эпоха «нераздельности демократизма и социализма» (там же, с. 289).

По своему генезису социализм мыслителей круга Белинского – Чернышевского типологически схож с социализмом западно-европейских просветителей: социалистическая тенденция внутренне присуща всякому зрелому просветительскому мировоззрению, в том числе и русскому Просветительству 40–60-х годов; наличествующие в социально-экономической, демократической по преимуществу, программе русских просветителей социалистические идеи еще не разошлись с идеями демократическими, эти социалистические идеи представляли развитие, завершение демократизма, специфическую форму его облачения.

У разных русских просветителей объем социалистических идей различен. У В.Г.Белинского он еще незначительный.

В 1840 г. Белинский очень категорично выразил свою приверженность идее социализма, которая стала-де для него «идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфою и омегою веры и знания», идеей, которая поглотила «и историю, и религию, и философию» (5, т. XII, с. 66). Но какое содержание вкладывал он в понятие «социализм»? А вот какое: «И настанет день – я горячо верю этому, настанет время, когда никого не будут жечь, никому не будут рубить головы, когда преступник, как милости и спасения будет молить себе казни, и не будет ему казни, но жизнь останется ему в казнь, как теперь смерть; когда не будет бессмысленных форм и обрядов, не будет договоров и условий на чувство, не будет долга и обязанностей, и воля будет уступать не воле, а одной любви, когда не будет ни мужей и жен, а будут любовники и любовницы, и когда любовница придет к любовнику и скажет: «Я люблю другого», любовник скажет: «Я не могу быть счастливым без тебя, я буду страдать всю жизнь; но ступай к тому, кого любишь», и не примет ее жертвы, если по великодушию она захочет остаться с ним, но, подобно богу, скажет ей: «Хочу милости, а не жертвы...». Женщина не будет рабою общества и мужчины, но подобно мужчине, свободно будет предаваться своей склонности, не теряя доброго имени, этого чудовища – условного понятия. Не будет богатых, не будет бедных,

ни царей, ни подданных, но будут братья, будут люди, и, по глаголу апостола Павла, Христос сдаст свою власть Отцу, а Отец-Разум снова воцарится, но уже в новом небе и над новой землей» (там же, с. 70–71). Более обобщенных формулировок «социалистического» идеала у Белинского нет. Под «социализмом» Белинский понимал все «новые великие вопросы», которые решали в современной ему Западной Европе не только социалисты, но и идеологи «среднего сословия».

Не очень выражен социалистический элемент также у Н.А.Добролюбова и Д.И.Писарева, в отличие от более развитых социалистических концепций А.И.Герцена и Н.Г.Чернышевского. Но если «русский социализм» А.И.Герцена означал по сути дела выход за рамки просветительской парадигмы и переход на преднароднические позиции (с сохранением многих идейных связей с мировоззрением Просвещения), то социализм Н.Г.Чернышевского остался еще в рамках просветительской парадигмы.

Свое широкое, наиболее полное представление об общественном идеале также имел в виду Чернышевский, когда в ходе судебного процесса над ним он категорически оспорил попытки называть его социалистом и объяснил, почему именно: «Я не социалист в серьезном, ученом смысле слова, по очень простой причине: я не охотник защищать старые теории против новых. Я — кто бы я ни был — стараюсь понимать современное состояние общественной жизни и вытекающие из нее убеждения. Распадение людей, занимающихся политической экономией, на школы социалистов и несоциалистов — такой факт в историческом развитии науки, который отжил свое время» (96, с. 102).

Чернышевский имел право сказать о себе: «Я — не социалист, в серьезном, ученом смысле слова» в том смысле, что он действительно не был социалистом типа Се-Симона, Фурье или Оуэна, или какого-либо другого западноевропейского деятеля XIX в. Сознательно стремясь преодолеть противостояние социалистов-утопистов и экономистов-классиков, он сформулировал программу, о которой можно сказать, перефразируя слова Плеханова о народниках: как бы ни пахла эта роза, ее запах — это запах розы, которую начали выращивать еще французские просветители XVIII в., особенно те из них, кто, как Руссо, впервые мечтал о том, чтобы путем наделения собственностью всех граждан ликвидировать крупную частную собственность как источник социального неравенства и эксплуатации человека человеком, примирить идею личности с идеей общей пользы, «индивидуальное право» с «общественным правом».

В типично просветительском духе Н.Г.Чернышевский выступал как поборник личного интереса, личной пользы. Принцип личной пользы он признавал «за основное побуждение и за последнюю норму всей экономической деятельности человека», не желая в этом отношении уступать даже «ни одному писателю школы Адама Смита». Оказывается, что «личный интерес есть главный двигатель производства. Энергия производства, служащая мериллом для его успешности, бывает всегда строго пропорциональна степени участия личного интереса в производстве» (32, XII, с. 18–19). В то же время Чернышевский – противник индивидуализма, «индивидуального права», как его представляли в XVIII в. физиократы и экономисты-классики – предтечи либерализма.

Хотя Чернышевский позитивно относился к антифеодальным аспектам теорий «физиократов», Адама Смита и его школы, в целом эти теории он не принимал, поскольку они покоились на принципе неограниченной конкуренции, *laissez faire, laissez passer*, и на «индивидуальном праве». По-иному он смотрит на тех, кого он относил к сторонникам «общественного права». И вот здесь-то оказывается, что наиболее симпатичные ему сторонники «общественного права» – это большая группа деятелей XVIII в., которые бесспорно являются настоящими просветителями.

Был в юности Чернышевского момент, когда Гельвеций показался ему носителем только «одной стороны эгоизма», поскольку он защищал право человека на счастье, но якобы упустил из виду другую сторону – необходимость того, чтобы окружающие человека люди тоже не страдали (см. там же, т. 1, с. 805). Но прошло какое-то время, и Чернышевский заметил, что Мабли, Морелли, Руссо, Гельвеций, Дидро представляют то меньшинство, которое в качестве защитников «общественного права» безуспешно сражалось с господствующим и в конечном итоге победившим направлением XVIII в. – «школой экономистов», сторонников индивидуального права. Сильна была, по мнению Чернышевского, школа, «провозглашавшая в XVIII веке индивидуальное право. Но и общественное право также находило себе защитников, хотя и осталось в разноречии с общим направлением умов. Из мыслителей, занимавшихся специально экономическими вопросами, такими защитниками были Мабли, Морелли, – но их усилия изменить господствующее направление оставались напрасны.

Напрасно шли против него (т.е. против индивидуального права – В.П.) Жан-Жак Руссо в «Contrat social», Эльвециус (Гельвеций) в некоторых местах своего «Traité de l'homme», Дидро в некоторых из лучших своих сочинений. Индивидуализм непроборимо овладевал обществом. Мабли сам чувствовал это, и многие страницы его сочинений показывают, что он не скрывал от себя могущества идей, которые оспаривал. Школа экономистов с каждым днем становилась сильнее, и пришел час, когда она достигла правительственной власти» (там же, т. V, с. 304).

Заметим: Чернышевский полагает, что к власти пришла «школа экономистов»-индивидуалистов, а не сторонники «общественного права», т.е. не просветители в нашем понимании этого термина.

В силу специфики русского Просветительства, ориентированного на освобождение прежде всего основной массы населения – крестьянства, социализм русских просветителей носит преимущественно крестьянский – преднароднический, потенциально народнический характер. Но в некоторой степени «ассоцианизм» Чернышевского затронул также проблематику города, социально-экономической организации рабочего класса, производителей в сфере промышленной индустрии. Специфические черты ненароднического социализма есть также у Писарева.

Говоря о соотношении демократического и социалистического элементов мировоззрения русских просветителей, следует подчеркнуть необходимость избежать крайности. Неправомерно разрывать демократизм и социализм русских просветителей, представлять, скажем, социализм определяющей чертой общественных взглядов русских мыслителей 40–60-х годов XIX в. круга Белинского – Чернышевского, но неверно и недооценивать их социалистические идеи, представляя этих мыслителей в качестве «чистых» буржуазных демократов.

Особенно это важно для адекватного воспроизведения мировоззрений А.И.Герцена и Н.Г.Чернышевского, которые, будучи преимущественно просветителями, сыграли вместе с тем роль родоначальников народничества и народнического социализма. Разорвать демократизм и социализм русских просветителей, противопоставить их социализм как нечто якобы более существенное, демократизму, значит дать основание для неправомерного их сближения с народническим социализмом. В свое время народнические публицисты и историки как раз нарочито выделяли, например, социально-экономическую, социалисти-

ческую сторону учения Чернышевского. Неправы, однако, и те историки, которые недооценивают историческую и логическую связь между русскими просветителями и народниками.

Считалось, что в содержании наследия русских просветителей 40–60-х годов XIX в., которое в советское время определялось по формуле В.И.Ленина, нет ничего народнического. Но эта формула отнюдь не означает, что все русские просветители ничего не имеют общего с народническим социализмом. Из того, что мы знаем о социализме Герцена и Чернышевского, следует, что все социалистические элементы их мировоззрения (учение об общине, в первую очередь), следует рассматривать как социалистическую, народническую «прибавку» к их Просветительству. В этом смысле Чернышевский, как и Герцен, был родоначальником народничества, развившим вслед за Герценом народнические взгляды. Но быть «предтечей», «родоначальником», еще не значит быть народником в полном смысле слова. Преднароднический, потенциально народнический характер социализма Герцена и Чернышевского — это индивидуальная особенность их мировоззрения. Социалистические идеи некоторых других русских просветителей (Писарев и др.) носят ненароднический характер, что лишний раз доказывает наличие не только преемственной связи, но и принципиального, качественного различия между Просветительством и народничеством как этапами русского освободительного движения и типами мировоззрения.

И все это в принципе укладывается в логику развития всякого зрелого Просветительства.

Философия мыслителей круга Белинского-Чернышевского как разновидность философии Просвещения

Было время, когда некоторые историки русской философии ошибочно считали, что русские «революционные демократы» 40–60-х годов XIX в. разработали материалистическую философию более высокого типа, чем та, которую развивали французские материалисты XVIII в. и Фейербах. При этом, правда, справедливо отмечалось, что русские революционные демократы опирались на новый исторический опыт, учитывали новейшие достижения естествознания, шли по пути материалистической переработки диалектики, преодолевали пассивность и созерца-

тельность материализма XVIII в. и т.д. Все это так. Но отличаясь от предшествующих просветительских концепций многими теоретическими элементами, философия русских мыслителей 40–60-х годов XIX в. круга Белинского – Чернышевского развивалась тем не менее еще в рамках *просветительского типа* философии. Подобно тому, как французская просветительская философия существенно отличалась от английской, а немецкая – от французской и английской, русская просветительская философия 40–60-х годов XIX в. по своему научному, познавательному содержанию, уже хотя бы как более поздняя форма философии, является обогащенной новым историческим опытом.

В ряде аспектов философия русских просветителей 40–60-х годов XIX в. – в познавательном, теоретическом смысле более совершенная, более развитая, более содержательная, нежели английская, французская и немецкая просветительская философия, и даже философия Фейербаха. Это философия, выработанная уже в XIX в., а не в XVIII столетии. Она не могла не ассимилировать достижения научной и философской мысли за время, истекшее с момента, когда заявил о себе классический философский люмьеризм. Русские просветители усвоили и творчески переработали многие новейшие достижения научной и философской мысли.

Но будучи в познавательном, теоретическом смысле более совершенной формой философии, русская просветительская мысль вместе с тем воспроизводила и развивала основные, общие всякому Просветительству познавательные и ценностные ориентации, философские проблемы и давала им решение, аналогичное решениям западноевропейских просветителей, как бы повторяла – на новом уровне – проблемы XVIII в. По своей основной ценностной ориентации философия мыслителей круга Белинского – Чернышевского, как и западноевропейская просветительская философия, носила антисредневековый характер, а по основному познавательному содержанию представляла собой разновидность просветительской философии, философии антихолостической, антиспекулятивной, антитрансцендентальной, антиметафизической (в смысле анти-метафизики XVII в.) философии «научной».

У русских просветителей 40–60-х годов XIX в., как и у их французских предшественников, философия выступала в первую очередь как средство обоснования практических требований. Перед философией они ставили задачи и цели, в конечном счете соответствующие их общественно-политической позиции.

В одном пункте просветительская философия в 40–60-е годы особенно заметно отличалась от школьно-университетской философии: в ней особенно отчетливо проявилось стремление сделать философию «прикладной», «практической», «внедрить философию в жизнь», примирить философию с жизнью, с практикой, превратить старую отвлеченную философию в философию действия, философию дела, сделать философию не только средством познания, но и средством оценки действительности, суда над нею, средством ее преобразования.

Возникнув на русской почве как отражение, в первую очередь и по преимуществу, социальной действительности России эпохи 40–60-х годов XIX в., представляя вполне самостоятельное, оригинальное и вполне современное философское направление, соответствующее уровню философии и науки середины XIX столетия, просветительская философия мыслителей круга Белинского-Чернышевского по своим несущим конструкциям была все-таки «видовой» разновидностью «родового» просветительского типа философии. В этом своем качестве она и логически, а во многом и исторически преемственно связана в первую очередь с наиболее зрелыми разновидностями французской просветительской философии XVIII в., а также с немецким просвещением, начиная с Лессинга и кончая «левогегельянцами» и Фейербахом.

Оригинальность русской просветительской философии 40–60-х годов XIX в. состоит прежде всего в том, что русские просветители предприняли плодотворную попытку соединить в своей философской системе «французское» и «немецкое» начала, т.е. создать «философию действия», ориентированную на общественную жизнь, на практическое революционное преобразование общественно-политического строя и всех сфер жизни человека, и опирающуюся в то же время на высокие теоретические достижения абстрактной немецкой классической философии.

Впервые идея синтеза немецкого и французского начала в философии стала вырисовываться у В.Г.Белинского по мере того, как он порывал со своим «примирением с действительностью», с объективизмом философии Гегеля, с былым «франкофобством». У Н.Г.Чернышевского эта идея получила весьма пространное обоснование.

Суммарно свою интерпретацию закономерностей развития немецкой, французской и русской мысли Чернышевский изложил такими словами: «Немецкая философия занималась по

преимущество только самыми общими и отвлеченными научными вопросами. Принципы общей системы воззрений на мир были, наконец, найдены ею и приложены к разъяснению нравственных и отчасти исторических вопросов; зато другие части науки, не менее важные, оставляемы были в Германии без особенного внимания, — преимущественно должно сказать это о практических вопросах, порождаемых материальною стороною человеческой жизни. Французских мыслителей занимали всегда эти предметы более, нежели немецких, но очень долго не постигались ими во всей глубине и разрешались поверхностным, или фантастическим образом.

Наконец, когда результаты немецкой философии проникли во Францию, а наблюдения, собранные французами, в Германию, пришло время искать положительных и точных решений. Тогда односторонность науки исчезла; ее содержание было уяснено относительно всех ее существенных задач» (32, т. III, с. 80). Философия, синтезирующая два начала — преимущественно «теоретическое» немецкое и преимущественно «практическое» французское — вот тип философии, который, по мысли Чернышевского, как и его предшественника Белинского, появился сначала в Западной Европе, а потом и в России 30–50-х годов XIX века. Именно такой тип философии он считал наиболее отвечающим потребностям современного научного знания, философии и практическим потребностям общественного развития.

Систематичность, глубина проникновения в суть дела, умение четко обозначить «принципы общей системы воззрений на мир» — вот чем наиболее отличалась, по Чернышевскому, немецкая философия. По всем этим параметрам немецкая философия выступает мерилom всякой другой философии. Но в немецкой философии есть и существенные изъяны: она слишком абстрактна, оторвана от практики жизни, от конкретных потребностей людей. В этом отношении она уступает французской философии. Из контекста всех рассуждений Чернышевского о французском начале явствует, что он, как и Белинский, имеет в виду в первую очередь французских просветителей XVIII в. Они не достигли тех высот систематичности и глубины в решении теоретических вопросов, часто их решения были поверхностны и даже фантастичны, но зато их теории были направлены на решение практических проблем жизни человека.

При всем критическом отношении к французской философии XVIII в., Чернышевский избирает своим собственным аксиологическим критерием, мерилем оценки всех материальных и нравственных условий жизни общества, экономических законов, действующих в нем, как раз тот принцип, который был исходным и основным во французской и всякой другой просветительской философии, а именно: человек, природа человека, его благо, потребности человеческой природы. Соответственно все проблемы, поднятые абстрактной немецкой философией, Чернышевский рассматривает сквозь призму основного аксиологического принципа просветительской философии.

В немецкой философии Чернышевский выше всего оценил тех философов и те их решения, которые «соответствовали» его главному аксиологическому принципу. Взгляды Чернышевского на движение мысли в немецкой философии от Канта до Фейербаха включительно, пронизывает одна идея: немецкая философия, от Канта до Фейербаха включительно, только на последней своей стадии поднималась на высоту мысли Лессинга, который представляется ее подлинным вдохновителем. «Только очень немногие из людей XVIII века, столь богатого гениальными людьми и сильными историческими деятелями, могут быть поставлены наряду с ним по гениальности и огромному историческому значению» (там же, IV, с. 10). Это — «человек, не писавший чисто философских сочинений, действительно положил своими сочинениями основание всей новой немецкой философии» (там же, с. 194). «Вполне оценить гениальность» взгляда Лессинга и силу его влияния может только тот, кто знаком с новейшими немецкими философскими системами, сменившими систему Гегеля (т.е. левогегельянцев и Фейербаха — *В.П.*): они чрезвычайно близки к тем понятиям, которые были выражены Лессингом» (там же, с. 207).

А какая роль при этом отводится другим немецким философам? Прямым учеником Лессинга «не был ни один из знаменитых философов, все они считают своим родоначальником Канта. Но не факт прямого или косвенного влияния Лессинга на отдельных немецких философов играет главную роль. На первый план выдвигается мысль о том, что Лессинг стал вдохновителем целого умственного направления в немецком народе. Гораздо сильнее его личного воздействия «было то влияние, которое имел он на развитие немецкой философии не посредством того или другого из воспитанных им знаменитых писателей, а

силою направления, развитого им в умственной жизни всего народа, среди которого возникли эти философы. Часто, когда говорят об истории философии, имеют в виду только связь философских систем между собой, забывая о связи их с духом времени и общества, в котором они развились, а между тем это забываемое отношение обнаруживало всегда самое решительное влияние на их характер» (там же, с. 206–207).

Если смысл движения немецкой философии в конце XVIII – начале XIX в. состоял во все большем приближении к тем понятиям, которые сформулированы Лессингом, если, кроме того, все западноевропейское философское развитие заключалось в движении к синтезу немецкого и французского начала, к философским системам, дающим «положительные и точные решения» не только в отвлеченных сферах познания, но и по проблемам общественной жизни людей, то системы немецкого идеализма от Канта до Гегеля в такой «системе координат» выглядят в двойной роли: положительной и отрицательной. Противоречива и система Гегеля: существует противоречие «между принципами и ее выводами; духом и содержанием. Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы – узки и ничтожны. Несмотря на всю колоссальность его гения, у великого мыслителя достало силы только на то, чтобы высказать общие идеи, но недостало уже силы неуклонно держаться этих оснований и логически развить из них все необходимые следствия» (там же, III, с. 205).

«Принимая его (Гегеля) принципы, последовательному мыслителю надобно прийти к выводам, совершенно различным от выставленных им выводов» (там же, с. 202). Более того, хотя Чернышевский называет принципы Гегеля мощными и широкими, это еще не значит, что он сам их принимает. Наоборот, он считает, что эти принципы высказаны слишком отвлеченно, неопределенно, односторонне. Гегель «провидел истину, но только в самых общих, отвлеченных, вовсе неопределенных очертаниях». «Самые принципы представлялись ему еще не во всей своей ясности, были для него туманны» (там же, с. 205). Вообще «все немецкие философы, от Канта до Гегеля, страдают тем же самым недостатком, какой мы указали в системе Гегеля; выводы, делаемые ими из полагаемых ими принципов, совершенно не соответствуют принципам. Общие идеи у них глубоки, плодотворны, величественны, выводы мелки и отчасти даже пошловаты. Но ни у кого из них эта противоположность не дохо-

дит до такого колоссального противоречия как у Гегеля, который превосходя всех своих предшественников возвышенностью начал, едва ли не слабее всех в своих выводах» (там же, с. 209).

Другими словами, Чернышевский упрекал абстрактную, в его глазах, гегелевскую систему за то, что в ней отсутствовал элемент, соответствующий практическому «французскому» началу, за оторванность от жизненных человеческих проблем. Антиантропоцентризм гегелевской философии – вот что также активно не нравилось Чернышевскому. Вся немецкую трансцендентальную философию он упрекал в том, что она занимается не настоящими людьми, какие есть в действительности, а призраками.

В отличие от «абстрактной», «оторванной от жизни» гегелевской философии и всего немецкого трансцендентального идеализма, немецкие левогегельянцы приблизились к философии, дающей «положительные и точные решения». «...Большинство мыслителей левой стороны влагало в рамки гегелевской диалектики содержание более или менее сходное с так называемой философией энциклопедистов» (там же, т. II, с. 120). Левогегельянцы еще не вполне порвали с «метафизикой», но сделали шаг в этом направлении. «Философский образ мыслей учеников Гегеля, составивших после его смерти левую сторону гегельянства, был недостаточно последователен, сохранял слишком много фантастических понятий, или принадлежащих специально системе Гегеля, или общих ей со всеми метафизическими системами немецкой философии... Вместе с тем философы левой гегелевской школы были недостаточно разборчивы в усвоении себе тех взглядов специалистов по естествознанию и по общественным наукам, которые казались прогрессивными; вместе с научной истиной они брали из этих специальных трактатов много ошибочных теорий. Эти слабые стороны мыслей философов левой стороны гегельянства с наибольшей резкостью проявляются в трудах Бруно Бауэра, того из ее деятелей, который был умом сильнее всех других, кроме Штрауса» (там же, с. 124).

Если Бауэр и Штраус не сумели полностью очистить «свои понятия от метафизических элементов» (там же, с. 124), то «Фейербах был не таков; его система имеет чисто научный характер» (там же). Именно Фейербах является крупнейшим представителем левогегельянцев, учение его есть «теория действительно последняя, вышедшая из гегелевской...» (там же, т. VII, с. 771). Фейербах, по Чернышевскому, тот мыслитель, который поднял ее,

немецкую философию, на высоту, завешанную Лессингом. Именно Фейербах продемонстрировал, как нужно смотреть на человека, на его природу и на окружающий его мир, на «вещи». До конца своих дней Чернышевский подчеркивал, что коренные принципы его философии связаны с учением Фейербаха: «...Если Вы хотите иметь представление о том, что такое, по моему мнению, человеческая природа, узнавайте это из единственного мыслителя нашего столетия, у которого были совершенно верные, по-моему, понятия о вещах. Это – Людвиг Фейербах» (там же, т. XV, с. 23). А до него «надобно было учиться, понимать вещи у Спинозы» (там же). Фейербах, в глазах Чернышевского, является первым мыслителем, философия которого является чисто научной не только потому, что он дал верную трактовку антропологии, но и потому, что верен его общий характер мировоззрения, его взгляд на мир, на природу в целом.

Правда, недостаток Фейербаха в сфере философии состоит в том, что он не занимался разработкой собственно естественнонаучной проблематики, и поэтому естественнонаучную картину мира необходимо строить, опираясь на другие авторитеты. Кроме этого, «Фейербах не был то, что называют прогрессистом; и к тому, что делается на свете, оставался безучастен» (там же, т. XIV, с. 550–551) что, как мы знаем, не совсем соответствует действительности).

Какой же предстает западноевропейская мысль, когда она прошла все стадии своего развития до Фейербаха включительно? Теперь она, «в первый раз достигнув положительных решений, отбросила свою прежнюю схоластическую форму метафизической трансцендентальности и /.../ слилась с общей теорией естествознания и антропологии» (там же, т. III, с. 179).

Из представлений Чернышевского о характере развития немецкой философии конца XVIII – начала XIX в. вырисовываются контуры позитивной концепции самого мыслителя. Это – философия антисхоластическая, антиметафизическая и антитрансцендентальная (т.е. отказавшаяся от рассмотрения «общего» в качестве главного своего предмета); это философия, опирающаяся на положительное естествознание во взглядах на природу, слившаяся с общей теорией естествознания; это – антропологическая философия, но не просто в чисто научном смысле, как у Фейербаха, но философия, ориентированная в духе «французского» начала на жизнь, практику, на действие, на преобразование общества, подобно тому, как это наблюдалось у энциклопед-

дистов и левогегельянцев. По духу — это философия дела, действия, подобная той, которую выработал уже Белинский, чьи мысли в этом направлении Чернышевский одобрял.

Русские философы-просветители против метафизики

Особенностью русского Просветительства 40–60-х годов XIX в. является то, что одним из главных объектов их антиметафизической ориентации стали метафизические системы конца XVIII — начала XIX в., являвшиеся продуктом процесса реставрации философской метафизики в процессе общеевропейской реакции на французскую буржуазную революцию и на предшествующую ей просветительскую философию.

Поскольку метафизические системы XVII в. в известном смысле воскресли в немецких метафизических системах конца XVIII — начала XIX в., включая философию Гегеля, философская полемика русских просветителей 40–60-х годов против немецкой идеалистической философии представляла собой как бы повторение борьбы просветителей XVIII в. против метафизики XVII в. Критика русскими просветителями консервативной системы Гегеля, падение авторитета гегелевской философии в России с начала 40-х годов и вплоть до 80-х годов XIX в., стремление русских просветителей работать в русле «научного направления» в философии — все это проявления одной и той же «родовой» черты всякой зрелой просветительской философии — ее «антиметафизической» ориентации.

Внимание русских просветителей — одних больше к философии Фейербаха, других — к немецкому материализму середины XIX в. объясняется в конечном счете их просветительской ориентированностью против идеалистической метафизики Гегеля, на восстановление традиций «научной философии» французских просветителей XVIII в. В интересе к антропологической философии Фейербаха, а также к немецкому материализму середины XIX в. как бы повторялся поворот просветителей XVIII в. от схоластики и метафизики к научной философии, опирающейся на опытное естествознание.

«Неистовый Виссарион» свой разрыв с гегелевской философией и со всей метафизикой, со всяким трансцендентализмом, всеми субстанциональными началами, со всякой философией

общего выразил в очень категорических «лозунгах»: «Метафизику к черту!»; «Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность?» (5, т. XII, с. 69); «Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора, т.е. гегелевской *Allgemeinheit*» (всеобщность) (там же, с. 23); «Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума. Я начинаю любить человечество маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную» (там же, с. 52).

В 60-е годы в сфере философии одним из направлений деятельности Н.Г.Чернышевского стала критика современного ему русского идеализма в лице Новицкого и Юркевича. Конечно, Новицкий или Юркевич — это не Лейбниц и не Шеллинг, и тем более — не Гегель. Но статьи Чернышевского против Новицкого и Юркевича имеют не менее важное значение для понимания существа его философии, нежели статьи, где он специально разбирает немецкую философию.

Разграничение сферы знания, науки, философии — с одной стороны, и сферы религии, веры, с другой, — одна из необходимых предпосылок определения объекта исследования, с точки зрения Чернышевского: конкретное, природа и человек выдвигаются в качестве единственного предмета «земного» научного знания и философии. Из сферы «земного знания» полностью исключаются как все то, чем занимается теология, так и вся сфера «трансцендентного», того «общего», которым занималась идеалистическая философия, в том числе «трансцендентальная априористическая» философия Шеллинга и Гегеля. «Абсолют» — этот «краеугольный камень» идеалистических систем — является объектом всяческих насмешек главы русских шестидесятников.

В отличие от философов, сторонников «философии общего», трансцендентальных, идеалистических, априористических систем Чернышевский — сторонник «научного направления в философии» (см. 32, т. VII, с. 249). «...Я с первой молодости был твердым приверженцем того строго научного направления, первыми представителями которого были Левкипп, Демокрит и т.д. до Лукреция Кара, и которое теперь начинает быть модным между учеными» (там же, т. XIV, с. 650).

В каком же смысле является научной «истинно современная» философия? В противовес концепциям классической философской метафизики, принципиально разведившим философию и науку по предмету и методам разработки, Чернышев-

кий, как и другие просветители, максимально сближал философию и науку. В его представлении «философия, подобно другим наукам, основывается на наблюдении, создается умом» (там же, т. VII, с. 438).

Антропоцентризм в философии русских просветителей

Но как и их предшественники — французские просветители, — русские просветители не ставили перед собой цель достигнуть тех или иных абстрактно-философских и естественно-научных истин как таковых. Знания о природе, о вещах интересовали их постольку, поскольку их можно было использовать в их учениях об обществе и человеке. Сциентистами русские просветители не были. Антропоцентризм — исходный и главный аксиологический принцип русского Просветительства как всякого зрелого Просветительства.

Если мыслитель признает себя сторонником «научной философии», приверженцем направления, первыми представителями которого были Левкипп, Демокрит, Лукреций Кар и т.д., если он считает возможным разрешение строго научным способом проблем, ранее называвшихся метафизическими, если предметом философского знания выступает у него не только учение о человеке, но и учение о природе, позволительно задаться вопросом о том, насколько правомерно считать философскую концепцию Чернышевского антропоцентрической, насколько правомерно считать его антропологический принцип единственным универсальным принципом, характеризующим основное содержание его философии. Соответственно ставится и вопрос о правомерности отнесения этой философии к типу просветительской философии.

Из дневника юного Чернышевского мы узнаем, что бывали у него времена, когда он, подобно Фейербаху гегельянского периода, симпатизировал типичной разновидности «философии общего», субстанционалистской философии Гегеля, верил в слияние *я* с абсолютной субстанцией, из которой это *я* вышло» (см. 32, т. 1, с. 297). Когда же где-то после 1853 года стали выкристаллизовываться его зрелые философские представления, он напрочь отказался от размышлений типа «*я*» — слитое с «субстанцией». Не о понятиях «бытие», «субстанция», «объект», «субъект» в духе метафизических традиционных систем говорит он теперь.

Природа и человек, так, как их видят все просветители, — вот теперь исходный пункт философских размышлений Чернышевского, причем опять же, как у всех просветителей, его взгляды на природу навсегда стали производными от его ценностных просветительских установок. Сам мыслитель так объяснял свой угол зрения на естествознание: «...Естествознание никогда не было предметом моих ученых занятий. Я всегда интересовался им лишь настолько, насколько того требовала какая-нибудь надобность разъяснить какое-нибудь обстоятельство по какому-нибудь предмету моих ученых работ, прямым образом относившихся исключительно к нравственным наукам, а не к естествознанию» (там же, т. XIV, с. 676). Ему как философу-просветителю *нужно* было «обозреть всю область природы, чтобы дойти до человека» (там же, т. VII, с. 276). Как у французских просветителей XVIII в., а также Фейербаха, природа включается Чернышевским в предмет философии лишь постольку, поскольку она является базисом человека.

«Как ни возвышенно зрелище небесных тел, как ни восхитительны величественные или очаровательные картины природы, — констатирует Чернышевский, — человек важнее, интереснее всего для человека. Потому, как ни высок интерес, возбуждаемый астрономиею, как ни привлекательны естественные науки, — важнейшею, коренною наукою остается и останется навсегда наука о человеке. Чтобы пуститься в дешевую ученость общих мест, которые хороши тем, что бесспорны, напомним о надписи дельфийского храма: «Познай себя». Позднее была высказана греческим философом (имеется в виду Протагор — *В.П.*) великая мысль, всю мысль, всю истину которой постигли только в последнее время, со времен Канта и особенно в последние десятилетия: «Человек мерило всего». Конечно, ближайшим предметом наших мыслей должен быть человек, развитый цивилизацией, его нравственные и общественные учреждения, понятия, потребности» (там же, т. II, с. 616). Из этого капитальной важности фрагмента вытекают важные следствия. У всех просветителей не мир сам по себе, не природа как таковая является предметом философии. У Фейербаха философия рассматривает человека (включая и природу как базис человека) как единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая антропологию в универсальную науку. То же самое можно сказать и о философии Чернышевского, которая выступает как антропоцентрическая уже по основному своему предмету, ибо является преж

де всего учением о человеке. Центральное положение человека как предмета философии Чернышевский выражает в понятии «антропологический принцип в философии», являющемся его универсальным философским принципом, пронизывающим все составные части его мировоззрения. И в таком случае антропологический принцип выступает не только как принцип натуралистический.

На самом деле антропологический принцип носит гораздо более всеобъемлющий характер. Учение Чернышевского о человеке – гораздо шире, нежели монистическая концепция психофизической природы человека. Это, как и у всех философов-просветителей, – учение о человеке во всех аспектах его естественной органической и общественной жизни, о человеке как одновременно природном и общественном существе, со всеми его качествами (физическими, физиологическими, психологическими, умственными, нравственными и т.д.), со всеми потребностями, во всех его связях материального и духовного, политического, социального, экономического, правового, культурного, национального и иного порядка.

Нетрудно заметить типологическое сходство такого антропоцентризма Н.Г.Чернышевского и антропоцентризма французских просветителей XVIII в.

**Н.Г.Чернышевский как выразитель
типично просветительской концепции соотношения
познавательного и ценностно-оценочного
и просветительского антисциентизма**

Уже в момент оформления в 40-х гг. XIX в. русской просветительской философии как самостоятельного направления с его антитеологизмом, антиметафизической ориентацией, антропоцентризмом, демократическими, социальными и нравственными установками обозначилось (но имплицитно), особенно в мировоззрении В.Г.Белинского, новое соотношение познавательного и ценностно-оценочного. В частности Белинский, отказавшись от объективизма гегелевского типа, стал ставить истину в зависимость от моральных ценностей. Но особенно отчетливо просветительский вариант соотношения познавательного и ценностно-оценочного проявился у Н.Г.Чернышевского.

Как и всякий просветитель, Чернышевский с большим пиететом относился к науке, в том числе к естествознанию. По его мысли, «характер науки есть всеобщность; она должна иметь истину для всякого времени и места, для всякого данного случая» (32, т. VII, с. 16). Он прославлял «истины, открытые естественными науками посредством самого точного анализа фактов, истины столь же достоверные, как обращение земли вокруг солнца, закон тяготения, действие химического средства», доказывал, что современная наука «не принимает ничего без строжайшей, всесторонней проверки и не выводит из принятого никаких заключений, кроме тех, которые сами собой неотразимо следуют из фактов и законов», что «существенный характер нынешних философских воззрений состоит в непоколебимой достоверности, исключаяющей всякую шаткость убеждений» (там же, с. 254). Будучи уверенным в огромных возможностях разума, Чернышевский рассчитывал на наступление времен, когда пока еще неточные дисциплины, как история, психология, нравственная философия и т.д. сравниваются по точности с математикой, астрономией, химией, ботаникой, зоологией, географией. Он верил в возможность вступления этики, как и всех общественных дисциплин, в область точных наук.

Истинно современная философия, в представлении Чернышевского, научна не только по своему предмету, но по методам познания. Она, подобно другим наукам, основывается на наблюдении. Анализ фактов, а не априорные логические дедукции — исходные требования научного познания. «Истинно современные мыслители понимают «теорию» точно так же, как понимают ее Бэкон, а вслед за ними астрономы, химики, физики, врачи и другие adeпты положительной науки» (там же, т. II, с. 264–265).

Чернышевский — принципиальный противник субъективизма, способа философствования, призванного оправдывать личные убеждения. Среди приверженцев такого способа мышления «каждый брал из истины только то, что ему нравилось, а всякую неприятную для него истину отвергал» (там же, т. III, с. 207). «...Напрасно потеряны для науки будут все труды ученого, если он будет свои симпатии и антипатии ставить выше беспристрастной истины, не туда будет идти, куда ведут факты, а обходя требования строгой науки, немногие поддающиеся всякому истолкованию по своей неопределенности факты, тащить туда, куда ему хочется прийти. Фантазии и пристрастие неуместны в науке» (там же, т. XVI, с. 12).

Но в высшей степени уважительное, положительное отношение Чернышевского к науке не делает из него объективиста и сциентиста, как стремились доказать некоторые современные зарубежные авторы.

Для Чернышевского нет «чистой», «незаинтересованной», «неангажированной», или, как говорили, если речь шла о политической стороне дела, — беспартийной науки. По Чернышевскому, «наука не отвлеченна и не холодна: она любит и негодует, преследует и покровительствует» (там же, т. II, с. 118). «Политические теории, да и всякие вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ» (там же, т. VII, с. 223). Даже самые общие, метафизические философские системы «насквозь проникнуты духом тех политических партий, к которым принадлежали авторы систем» (там же, с. 224).

Хорошо это, по Чернышевскому, или плохо, когда теории проникнуты духом политических партий? Плохо, когда в этом «духе» проявляется субъективное пристрастие, когда этот «дух» вступает в противоречие с истиной, с благом людей. Хорошо, когда «дух партий», глубокие убеждения живого человека направлены на справедливое дело, на благо человека.

Тезисы Чернышевского о том, что благо человека есть общая норма для оценки всех фактов общественной и нравственной жизни, общий принцип всех нравственных и общественных наук (там же, т. V, с. 527; т. VII, с. 178) и есть наиболее общее выражение — на языке теории — партийности его собственно просветительского мировоззрения. Поэтому для него важнейшей из всех, «коренною наукою», наиболее интересной всегда была «наука о человеке», какими бы интересными и привлекательными для него лично ни являлись науки естественные, причем наука «должна быть представительницею человека вообще, должна признавать естественным только то, что выгодно для человека вообще, когда предлагает общие теории» (там же, т. VII, с. 46).

Когда Чернышевский доказывал, что наука должна признавать естественным только то, что выгодно для человека вообще, это не означало призывы игнорировать или признавать неистинными какие-то объективные данные науки. Это был лишь

призыв к науке заниматься не поиском истины вообще, а истины, которая отвечала бы реальным потребностям людей. Чернышевский стремился к тому, чтобы наука была связана с реальной социальной действительностью, была бы наукой нравственно, социально и политически ориентированной, в конечном счете, наукой о человеке и для человека, наукой не созерцательной, а активно вторгающейся в жизнь, способствующей ее преобразованию согласно разумным человеческим идеалам.

Органичного единства познавательного и ценностного в мировоззрении Чернышевского еще не было. Он руководствовался правилом, в котором проявилось стремление, с одной стороны, избежать субъективизма, придать своему принципу оценки научный характер, а с другой – преодолеть объективизм, «беспристрастность», «холодность», «отвлеченность» «чистой науки», поставить ее истины на службу справедливости, сделать правду науки «человеческой правдой».

С его точки зрения, правда всегда правда, но не всякая правда везде и всегда важна в одинаковой степени; наиболее важной правдой, к достижению которой должна стремиться наука, является правда, отвечающая благу человека в данное время, в данном месте. А поскольку разделявшаяся Чернышевским наиболее общая норма оценки всего и вся «благо человека» носила в конечном счете абстрактный характер, в его мировоззрении и не могло сложиться органическое единство познавательно научного и ценностного. В мировоззрении Чернышевского, как и во всякой просветительской философии, аксиологизм фактически вел к появлению и накоплению элементов субъективизма, которые в дальнейшем развились в целую систему в рамках народнического мировоззрения.

«Онтологическая» и «натурфилософская» проблематика с ценностно-оценочной антропоцентрической точки зрения

Подобно тому, как в рамках западноевропейского антропоцентрического просветительского мировоззрения, главное для просветителей – учение о человеке – могло сочетаться с различными онтологическими и натурфилософскими концепциями – от деизма и пантеизма до последовательного материализма и атеизма, и в русском Просветительстве между отдельными его представителями существовали различия в сфере «онтоло-

гии» и натурфилософии. Материалистические учения о природе Белинского и Герцена 40-х годов, Чернышевского, Добролюбова и Писарева в 60-х годах отличаются друг от друга. Но различия эти – суть видовые различия в рамках родовой просветительской антропоцентрической философии.

Было время, когда русский материализм XIX в. рассматривался в двух Главных формах: антропологического материализма Фейербахианского направления (Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов) и естественнонаучного, вульгарного материализма (Писарев и его единомышленники). Такое резкое противопоставление – неправомерно. Ни одну из форм материализма русских просветителей 40–60-х годов XIX в. нельзя назвать ни фейербахианской, ни вульгарной по преимуществу. И нет оснований для излишне резкого противопоставления «фейербахианских» форм материализму Писарева и его единомышленников, которые использовали идеи немецких вульгарных материалистов. Просветительская философия Д.И.Писарева – также антропоцентрична, как просветительская философия Н.Г.Чернышевского и Н.А.Добролюбова.

Как и в других случаях, наиболее последовательно взгляд на природу с позиций антропоцентризма в русской просветительской философии выразил Н.Г.Чернышевский. В отличие от философов-метафизиков, представлявших «философию общего», в которой центральное место занимают проблемы Бога, бытия, космоса, субстанции и т.д., для просветителя Чернышевского и его единомышленников природа интересна лишь постольку, поскольку она является базисом человека, объективной предпосылкой и средой его фактической деятельности. Более того, внешняя природа подлежит оценке с ценностной «человеческой» точки зрения как эстетической, так и этической и даже экономической.

В контексте установки Чернышевского – «обозреть всю область природы, чтобы дойти до человека» – главное заключалось не в том, чтобы просто сугубо теоретически рассмотреть природу так, «как велят смотреть химия, физиология и другие естественные науки», но посмотреть на природу под углом зрения практических, жизненных потребностей человека и человеческого общества. Этот ценностный, а не познавательный аспект учения о природе и несет наиболее значительную нагрузку в рамках всей философии Чернышевского.

Благоприятствует ли природа человеку в его деятельности? Природа «продолжает вечно действовать по своим законам, она не знает о человеке и его делах, о его счастье и его гибели; ее законы могут иметь и часто имеют пагубное для человека и его дел действие; но на них же опирается всякое человеческое действие. Природа бесстрашна к человеку; она не враг и не друг ему: она — то удобное, то неудобное поприще для его деятельности» (32, т. II, с. 27). Природа — это часть той действительности, не учитывая которую человек в своих действиях обречен на провал. «Переделать действительность по фантастическим мечтам» — нельзя; а вот разумно «пользоваться силами неразумной природы» — можно (см. там же, т. III, с. 222, 228).

Если смотреть на природу с человеческой точки зрения, то оказывается, в природе не все устроено наилучшим образом: внешняя природа под углом зрения человеческих потребностей устроена не совсем удовлетворительно; между «условиями общей планетной жизни» и «частными нуждами человеческой жизни» существует дисгармония, в том смысле, что внешняя природа предоставляет человеку недостаточно средств для удовлетворения его потребностей, она неудобна для человеческих потребностей. «Самым общим следствием неполной сообразности устройства природы с потребностями человека является недостаточность средств, предлагаемых природой для удовлетворения его потребностей» (там же, т. V, с. 606). А раз природа не может вполне удовлетворить потребности человека, необходимы исправления, «предписываемые рассудком» (см. там же). Отсюда выводы: внешнюю природу «нужно сильно переделывать» (см. там же, с. 606, 607). «...Вся человеческая деятельность состоит в переделке природы...» (там же, с. 621).

Просветительский рационализм в гносеологии русских мыслителей круга Белинского-Чернышевского

Восстание против Гегеля, которого славянофилы изображали чуть ли не воплощением всего «рационалистического западного мира», Белинский провел тем не менее под лозунгом «да здравствует разум и отрицание!» (5, т. XII, с. 27). Оставшись рационалистом, русский мыслитель пересмотрел однако основания этого рационализма. Отказавшись от гегелевской концеп-

ции превосходства разума над рассудком, реабилитировав обычный человеческий разум, здравый смысл человека, он встал на те же позиции, на которых стояли французские просветители XVIII в. Опять же в духе французских просветителей, Белинский заново стал осмысливать проблему взаимосвязи разума и чувства, склоняясь к тезису: «Разум без чувства есть ложь, так же как неразумное чувство есть только чувственность...» (там же, т. V, с. 220). Теперь он – также сторонник «свободного примирения» «двух крайностей» – эмпиризма и отвлеченного, одностороннего идеализма.

Просветительскую гносеологическую концепцию В.Г.Белинского продолжил и усовершенствовал Н.Г.Чернышевский.

По своему познавательному, теоретическому содержанию гносеология и методология Чернышевского – это вполне современная, применительно к эпохе 60-х годов XIX в., философская концепция. В духе своего времени Чернышевский стремился ответить на «основные вопросы человеческой любознательности».

В рамках концепции «научной гносеологии» автор «антропологического принципа» ставил и решал немало собственно теоретических проблем гносеологии: об объекте и субъекте познания, об отражении («копии») природы, форм действительности в психике и в мышлении человека, в формулируемых человеком законах мышления; о методах чувственного познания, об индуктивном методе научного анализа и логическом абстрактно-дедуктивном методе, частными случаями которого являются его теория отрицательных умозаключений и гипотетический метод исследования; об истине и достижениях путем полного, всестороннего охвата действительности, изучения предмета и явлений во всех их действительных качествах, во всех обстоятельствах места и времени («конкретность истины»).

В свое учение об истине и путях ее достижения Чернышевский интегрировал отдельные элементы гегелевского диалектического учения о раздвоении единого и борьбе противоположностей применительно к сфере познания.

В любой академической системе гносеология как наука – сфера абстрактного, крайне удаленная от практики жизни. Но у Чернышевского гносеология – это отнюдь не дисциплина безжизненная, объективистски-сциентистская. Единство познавательного и ценностного, характерное для всего мировоззрения вождя русских шестидесятников, пронизывает и его гносеологическую концепцию.

Мы помним, что Чернышевский выделял две основные части философии, — ту, «которая рассматривает вопросы о человеке», и ту, которая рассматривает «вопросы о внешней природе». Соответственно общему духу философии автора «Антропологического принципа», все, что связано с психикой, мышлением, познанием, с гносеологией — это в конечном счете часть учения о человеке.

Еще в юности Чернышевский пришел к убеждению, что «истина и добро решительно одно и то же, два выражения одного и того же, которые никогда не отрываются и не могут быть одно без другого» (там же, т. 1, с. 192). Идея тождества истины и добра, возникающая у него, по-видимому, не без влияния философии Платона, позднее подверглась радикальному переосмыслению и пронизала всю его гносеологическую концепцию. «Истина — верховная цель мышления; ищите истины, потому в истине благо; какова бы ни была истина, она лучше всего, что не истинно; первый долг мыслителя: не отступать ни перед какими результатами; он должен быть готов жертвовать истине самыми любимыми своими мнениями. Заблуждения — источник всякой пагубы; истина — верховное благо и источник всех других благ» (там же, т. III, с. 207).

Много лет спустя в письмах к сыновьям Чернышевский, оглядываясь назад и как бы подводя итоги своей философской деятельности, повторял: «Добро и разумность — это два термина в сущности равнозначные. Это — одно и то же качество одних и тех же фактов, только рассматриваемое с разных точек зрения: что с теоретической точки зрения разумность, то с практической точки зрения — добро; и наоборот: что добро, то непременно и разумно. Это основная истина всех отраслей знания, относящихся к человеческой жизни; потому это основная истина и всеобщей истории. Это — коренной закон природы всех разумных существ» (там же, т. XIV, с. 645).

И это ход мысли не только одного Чернышевского, но и многих сторонников антропоцентрических разновидностей мировоззрения, в первую очередь из среды ренессансных гуманистов и просветителей XVIII в. Сколько бы Чернышевский ни говорил об истинах, основанных на самом точном, беспристрастном анализе фактов в сфере общественных наук, в проблемах, затрагивающих судьбы человека, объективистом в гносеологии он никогда не был. Гносеология Чернышевского столь же антропоцентрична и антропологична, сколь антропоцентрична и

антропологична его философия в целом. Тот факт, что до конца жизни для Чернышевского Фейербах оставался главным авторитетом по «основным вопросам человеческой любознательности» — лишнее тому подтверждение.

Антропологический принцип пронизывает гносеологию Чернышевского, а последняя, в свою очередь, по принципу обратной связи познавательно подкрепляет антропологическо-материалистический характер всей философской концепции. В сфере гносеологии антропологический принцип функционирует не просто как учение о монистической психофизической природе человека, но как учение о целостном человеке. Особенно демонстративно антропологический характер теории познания Чернышевского проявляется в его взгляде на активную, а не пассивно-созерцательную роль субъекта познания, действующего в соответствии со своими познавательными целями, потребностями, интересами и желаниями, страстями.

Антропологический характер носит и обоснованный Чернышевским критерий достоверности знания, которым, сколь бы несовершенным теоретически он ни был, русский мыслитель эффективно пользовался в критике субъективного идеализма, кантианства в частности. В размышлениях Чернышевского о характере именно «человеческого» знания, самое понятие «человеческий» имеет особый смысл, оттеняющий антропологический характер его гносеологии и всей философии. Как и в других частях его философии, антропологизм в его гносеологии и методологии — это познавательное выражение антропоцентризма — основной аксиологической установки всего его просветительского мировоззрения в целом.

Как бы ни отличалась по своему теоретическому содержанию гносеология Чернышевского от теоретико-познавательных построений его предшественников — западноевропейских просветителей, — а она была безусловно более богатой по содержанию, поскольку отталкивалась также и от более высокого уровня науки и философии XIX в., в сравнении с наукой и философией XVIII столетия, — она *типологически* укладывается в рамки просветительской гносеологии. Просветительский характер гносеологии Чернышевского проявился прежде всего в стремлении противопоставить «научную» гносеологию «метафизическим» гносеологическим концепциям прошлого. Его резкие нападки на средневековую схоластику, критика гносеологии таких метафизиков XVIII в., как Вольф и Баумгартен, неприятие по тем

же основаниям априоризма адептов новейшей немецкой трансцендентальной философии, прежде всего Канта, критика односторонностей рационализма Гегеля, стремление и в сфере гносеологии засыпать пропасть между человеком и природой, между человеком и животным миром и т.д. и т.п. — все это не частности, а конкретные формы продолжения «антиметафизической» традиции просветительской философии.

Проблемы диалектики

Выше отмечалось то обстоятельство, что русское Просвещение, в отличие от французского, формировалось в период, когда в Западной Европе уже существовали развитые формы диалектического идеализма. И поэтому к особенностям русского Просветительства 40–60-х годов XIX в. относится специфическая роль в нем диалектического элемента, в частности гегелевских диалектических идей: в русской просветительской мысли диалектические идеи заняли более важное место, нежели у просветителей XVIII в.

В домарксистской философии диалектические идеи в наиболее систематической форме сформулировал Гегель, и поэтому отношение русских просветителей к немецкому философу, к его диалектике — один из наиболее надежных признаков их отношения ко всякой диалектике. Поскольку Белинский, Герцен, Чернышевский ассимилировали значительный объем гегелевских диалектических идей, в условном смысле их можно называть гегельянцами. Но «гегельянство» — не общая черта русских просветителей, а специфическая особенность нескольких мыслителей.

Такие выдающиеся русские просветители, как Добролюбов и Писарев ни в коей мере гегельянцами не были.

Если в российском философском процессе XIX в. разграничивать историческое и логическое, если отказаться смотреть на этот процесс телеологически, видя в нем только движение от идеализма к материализму, к марксизму и диалектическому материализму, то мы должны будем признать, что наличие или отсутствие того или иного объема диалектических идей нельзя считать ни единственным, ни главным критерием теоретического уровня философских концепций русских просветителей 40–60-х годов XIX в.

Хорошо известна формула, согласно которой на рубеже 30–40-х годов А.И.Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом. Это в принципе так. Однако известно, что в последующие десятилетия интерес этого мыслителя к диалектике явно ослаб.

Аналогично представляются судьбы диалектических идей в мировоззрении В.Г.Белинского. Бесспорно наличие в нем значительного пласта диалектических идей в первый период его жизни и деятельности, усвоение им идей гегелевской диалектики в «период примирения». В «период примирения» философская концепция Белинского — это разновидность весьма последовательного диалектического идеализма. В этом своем качестве она обладала большими теоретическими достоинствами. Как вместе с тем — это была объективистская, пассивно-созерцательная концепция, заставлявшая мыслителя говорить, скажем, о самодержавии такие слова, которых он впоследствии стыдился.

В третий же, последний период жизни, когда Белинский перешел на позиции материализма в его просветительской разновидности, его философская концепция бесспорно стала по форме, с чисто логической точки зрения, менее диалектичной, нежели в «период примирения». Но это отнюдь не значит, что диалектический идеализм Белинского первого и второго периодов его жизни и деятельности в теоретическом отношении безусловно выше его просветительского антропологического материализма третьего периода. В некоторых отношениях — действительно выше, а в других — ниже.

Только став на почву противостоящего философской метафизике и «философии общего» антропоцентрического просветительского мировоззрения, наиболее адекватной философской формой которого является антропологический материализм, Белинский нашел наиболее подходящую для своей практической революционно-демократической программы «философию действия». Только тогда он получил в руки сильное теоретическое оружие для борьбы за цели и задачи сформировавшегося в 40-е годы революционно-демократического направления в русском Просвещении.

Белинский, восстав против Гегеля, перестал отводить прежнюю роль также и его диалектике. В радикально переработанном виде гегелевские диалектические идеи остались и в его философской концепции 40-х годов. Но теперь они не играли в ней той доминирующей (хотя и далеко не исключительной) роли, какую они играли у него во второй период (период диалектического идеализма).

Во все периоды жизни Белинского в его философии происходил и не мог не происходить процесс сближения, переплетения материалистических и диалектических идей, процесс формирования зародышей материалистической диалектики. Но этот процесс — отнюдь не главная магистраль его идейно-философского развития. Главный итог идейно-философского развития родоначальника русских просветителей — формулировка оригинальной концепции «философии действия», явившейся адекватной теоретической формой выражения его революционно-демократической программы русского Просвещения.

В целом философская эволюция Белинского от диалектического идеализма первого и второго периодов к зрелой просветительской, антропоцентрической философии была не регрессом, а прогрессом как в теоретическом отношении, так и под углом зрения практически-политических выводов, которые следовали за такой эволюцией. Именно философская концепция Белинского третьего, последнего, просветительского периода его жизни и деятельности явилась впоследствии одним из отправных пунктов идейно-философского развития Н.Г.Чернышевского.

В идейно-философском развитии Н.Г.Чернышевского гегелевская диалектика тоже сыграла весьма заметную роль, настолько заметную, что его вполне правомерно называть в определенном смысле великим русским гегельянцем, памятуя о том, что одновременно он был и великим русским материалистом, учеником Фейербаха. Однако «гегельянство» Чернышевского уже не принимало таких широких масштабов как у Белинского в период «примирения». Вождь шестидесятников подверг философию Гегеля еще более последовательной критике, нежели его предшественники. В его последовательно просветительской философии в гораздо больших масштабах, нежели в философии французских просветителей XVIII в. и Фейербаха, наличествует солидный пласт диалектических идей, есть и зародыш материалистической диалектики.

Однако в целом методологию Чернышевского нельзя квалифицировать именно как методологию диалектическую. В основном его метод — это соответствующий его просветительскому, антропологическому материализму «строгий» научный, по преимуществу эволюционный метод, усовершенствованный рядом идей из диалектической теории развития немецкой классической философии.

Хотя объем диалектических идей, наличествовавших в философском мировоззрении Чернышевского, значительно, нежели объем диалектических идей, содержащихся в западноевропейской просветительской философии XVII – XVIII вв., он был не настолько мощным, чтобы вывести его философию за рамки просветительского антропологического материализма. Обо всем, что касается природы, Чернышевский говорил на языке еще не диалектического, а эволюционистского естествознания.

Эволюционные идеи Чернышевского формировались прежде всего и непосредственно под воздействием данных естествознания на середину XIX в., но философски обобщая конкретный естественнонаучный материал, он осмысливал его, опираясь также на диалектические законы, сформулированные в немецкой классической философии, в частности Гегелем. Тем самым эти законы оказались радикально переосмысленными и несли в его учении о природе иную познавательную и мировоззренческую нагрузку, нежели в философии Гегеля.

Если в панлогистской системе Гегеля законы диалектики суть предельно абстрактные законы бытия, которые совпадают с законами познания, у Чернышевского это законы, действующие в сфере конечного, в периоде, в мире вещей. Уже это – признак того, что в философии Чернышевского диалектические законы не играли той универсальной роли, которую они играли в гегелевской системе. Пока мы зафиксируем факт: в своем учении о природе русский мыслитель ограничил сферу их действия, подверг их натурализации (а не онтологизации, как иногда говорят, ибо онтологии в полном смысле у него вообще нет); в его учении о природе таким образом возник, в сущности, элемент материалистической диалектики, но только элемент, а не система идей, которую можно было бы квалифицировать как диалектическую теорию развития или цельный диалектический метод.

Диалектика в ее гегелевской форме была ассимилирована Чернышевским в его «натурфилософии», как, впрочем, и в других частях весьма в ограниченном объеме. И дело совсем не в том, что русский мыслитель чего-то недопонял в Гегеле. Гегеля он прекрасно понимал, но сознательно противостоял ему и его диалектике в том числе. Автор «Антропологического принципа» не мог считать себя последователем гегелевской философии. Суммарно его позиция в отношении Гегеля формулировалась очень четко. «Мы столь же мало последователи Гегеля, как и Декарта или Аристотеля. Гегель ныне уже принадлежит исто-

рии, настоящее время имеет другую философию и хорошо видит недостатки гегелевской системы» (32, т. III, с. 206), — заявил он в «Очерках гегелевского периода» и повторял это же утверждение и позднее. Глава шестидесятников считал, что система Гегеля «сама по себе уже не соответствует нынешнему состоянию знаний» (там же, т. VII, с. 238), что она служила не более как предшественницей «истинно современной философии», соответствующей требованиям точной, положительной науки, основанной на строгом анализе фактов, философии, тождественной по своим результатам с учением естествознания и сливающейся с общей теорией естествознания и антропологией. Самое большее, что мог сказать Чернышевский о гегелевской системе, так это то, что новая наука «является только как дальнейшее развитие гегелевской системы», что гегелизм есть «переход от отвлеченной науки к науке жизни» (там же, т. III, с. 209).

Поскольку Чернышевский был убежденным материалистом, ориентировавшимся на современную науку, особенно на естествознание, вышедшее далеко за рамки метафизики XVII — XVIII вв., то соответствующей была у него не только философия природы, но и *методология*. Свой философский метод проповедник называл строго научным методом. Этот научный метод он совершенствовал, используя как старые, так и новые эволюционные теории, а также диалектические идеи немецкой классической философии, в первую очередь гегелевскую диалектическую теорию развития. Опирающийся на научные основания философский метод Чернышевского стал «диалектизированным» научным методом, и в таком своем виде он отличался как от обычных научных эволюционных методов, так и от гегелевского философского метода.

Гегелевский диалектический метод и по форме и по содержанию не похож на метод Чернышевского. В гегелевской философской системе метод «не есть нечто отличное от своего предмета»; у Гегеля метод в конечном счете перерастает в самую философскую систему, движение метода есть движение самой сути дела, а логика является подлинной метафизикой. Метод, по Гегелю, — это сокращенное выражение самой философии, ее душа и субстанция. Встречались очень знающие свое ремесло философы, которые на этом основании утверждали, что у Гегеля вообще никакого метода не было...

А вот что Чернышевский говорит о методе Гегеля, и в частности о законе единства и борьбы противоположностей: «Сущность его состоит в том, что мыслитель не должен успокаивать-

ся ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений» (там же, т. III, с. 207). Гегель никак бы не согласился признать, что это описание мыслительных процедур субъекта познания есть вполне адекватное изложение его метода. Чернышевский здесь излагает не гегелевский метод, а свое понимание метода познания вещей, лишь частично совпадающее с гегелевской концепцией метода.

Русский философ одобрил Гегеля за то, что его философия стала необходимым предупредительным средством против субъективизма, «против поползновения уклониться от истины в угождение личным желаниям и предрассудкам», за то, что следствием диалектического способа мышления «вместо прежних односторонних понятий о предмете, мало-помалу являлось полное, всестороннее исследование и составилось живое понятие о всех действительных качествах предмета».

Стремление объяснить действительность как существенную обязанность философского мышления; «чрезвычайное внимание к действительности, над которою прежде не задумывались, без всякой церемонии искажая ее в удобность собственным односторонним предубеждениям»; добросовестное, неутомимое искание истины на месте прежних произвольных толкований, мысль о том, что «конкретное понятие о предмете» возникает тогда, «когда он представляется со всеми качествами и особенностями и в той обстановке, среди которой существует, а не в отвлечении от этой обстановки и живых своих особенностей» — вот круг мыслей Чернышевского, в котором мы можем отметить частичное влияние немецкого философа на методологию русского мыслителя, но не воспроизведение метода Гегеля.

В свете общего, по преимуществу критического, отношения автора «Антропологического принципа» к гегелевской философии ясно, что сколь бы значительным и важным ни был гегелевский пласт в его учении, его диалектический элемент не предопределял его существа. Вполне диалектическим это учение не было.

Вместе с тем нельзя не признать, что учение Чернышевского о развитии далеко вышло за рамки обычных естественнонаучных учений XIX в. о развитии. Диалектический элемент в его

учении о природе гораздо более велик, нежели в предшествующих системах французской просветительской философии и в философии Фейербаха. Этот диалектический элемент сделал его философию более совершенной по познавательному содержанию, но он не был настолько значительным, чтобы вывести философскую концепцию Чернышевского за рамки общеевропейского «родового» типа просветительской философии.

Самостоятельность, оригинальность русских философов-просветителей 40–60-х годов XIX в., начиная с Белинского и кончая Чернышевским, состояли в том, что они не слепо, не догматически, не школярски, а творчески подошли к философскому наследию Гегеля, взяли у него только то, что действительно можно было органически включить в их самобытную философию, философию дела, действия, практики, философию, единственно адекватную их времени, той реальной российской действительности, в которой эти мыслители жили и работали.

Философия истории

С момента перехода Белинского на позиции сравнительно зрелого просветительского мировоззрения в его философско-исторической концепции шел, с одной стороны, процесс ее «антропологизации», а с другой, — процесс «деидеализации» и, соответственно, «материализации». Это были разные аспекты одного и того же процесса становления зрелой просветительской антропоцентрической философско-исторической концепции.

Философско-историческое мышление, по Белинскому, должно объять «все стороны жизни народов и все идеи, развивающиеся в их жизни», в том числе явления промышленности и торговли, все факты истории. Политическая сторона жизни обществ считается главной, и вся история человечества выступает в глазах Белинского, как и его предшественников — французских просветителей, как политическая история. Основной же философско-исторической идеей выступает у Белинского просветительская «идея человечества»: «В основании всеобщей истории должна лежать идея человечества как предмета единичного, индивидуального и личного. Задача всеобщей истории — начертать картину развития, через которое человечество из дикого состояния перешло в то, в каком мы его видим теперь» (5, т. VIII, с. 281). Всемирная история, по Белинскому, это про-

цесс «очеловечивания» племен и народов, накопления в них «человеческого», общего всем людям, изживания «звериного и безобразного», процесс реализации, «всегда присущей человеческой натуре возможности очеловечиться» (там же, т. X, с. 570).

С антропологической точки зрения смотрел Белинский и на прогресс в истории: «Понятие о *прогрессе* как источнике и цели исторического движения, производящего и рождающего события, должно быть прямым и непосредственным выводом из воззрения на народ и человечество как идеальные личности» (там же, т. VIII, с. 286).

Составной частью философско-исторической концепции Белинского стало его *философское видение русской истории*, просветительский характер которого особенно оттенялся противостоянием консервативному романтизму славянофилов.

Хотя Белинский считал, что русская история шла иначе, чем история Европы, и что «очеловечение» России должно совершиться совсем иначе, такое различие истории России и Европы означало в основном различие по хронологии. В принципе же Белинский исходил из идеи тождества истории человечества в целом и истории отдельных народов. «Кто лишен созерцания человечества как идеальной личности и потому на всякий народ, взятый сам по себе, смотрит как на что-то отдельное, без живой связи с человечеством существующее, тот не в состоянии написать хорошей истории и одного какого-нибудь народа» (там же, т. VII, с. 51).

Белинский исходил из мысли о том, что в допетровскую эпоху Россия составляла «уединенное, отдельное явление»: кроме религии, у нее не было ничего общего с Европой, но по основным элементам своей жизни она не принадлежала и к Азии, хотя на некоторое время она должна была в чем-то сродниться с Азией. Поэтому суть русской истории Белинский усматривал в искоренении того, что было внесено в нее азиатского, и в сближении с Европой. «Человеческое существование» России, по Белинскому, начинается только с Петра Великого» (см. там же, т. VII, с. 629).

То, что у Белинского было высказано о философии истории еще довольно фрагментарно, получило развернутый вид у Чернышевского.

Чернышевский был против как «спекулятивного построения истории», так и «простого переложения истории на манер летописных сказаний» (32, т. III, с. 359–360). Задача историка не

сводится к тому, чтобы только воспроизвести жизнь; он должен еще объяснить ее как мыслитель (там же, т. II, с. 87). Историческая теория, опирающаяся на факты, пронизанные в свою очередь общей теоретической идеей, теория, помогающая понять и оценить «внутренний смысл истории народа» — вот в какой плоскости разрабатывалась Чернышевским вся философско-историческая проблематика. «Научная философия истории», в том антисциентистском смысле, в каком термин «научный» понимался просветителями, — наиболее подходящая общая скобка для обозначения исторической теории Чернышевского, в которой воплощена антиметафизическая установка его просветительского мировоззрения.

В принципе Чернышевский — за строго научный, объективный анализ истории, за поиск исторических истин. Но вместе с тем он протестовал против объективизма, понимая, что историк всегда смотрит на историю с позиций своего сословия, класса, партии. Он отдавал себе отчет в том, что субъективизм опасен, что «субъективная точка зрения, какова бы она ни была по своему нравственному характеру, вообще ведет к ошибкам». В то же время, полемизируя с Чичериным, Чернышевский доказывал, что «под фразами об историческом беспристрастии» могут скрываться требования, скажем, оправдывать беззаконие феодальных и тому подобных учреждений, расхваливать их хорошие качества. Лидер шестидесятников предвидел, что, придерживаясь концепции «исторического беспристрастия», можно будет философскими построениями доказать историческую необходимость каждого предписания земской полиции, а всякую историческую необходимость можно будет объявить разумной. Иными словами, он был против того, чтобы впадать в историческую апологетику в духе крайней интерпретации гегелевского тезиса «все действительно разумно».

В противовес старым «пошлым понятиям», в исторических сочинениях Чернышевский сформулировал свой основной *аксиологический принцип оценки исторических фактов* — «критериум исторических фактов всех веков и народов»: «Общая характеристика их всех («пошлых понятий») и старых и новых: они противны правилам чести и чувствам добра. Добро и разумность — это два термина, в сущности равнозначные. Это одно и то же качество одних и тех же фактов, только рассматриваемое с разных точек зрения; что с теоретической точки разумность, то с практической точки зрения — добро, и наоборот: что добро, то

непрерывно и разумно. Это — основная истина всех отраслей знания, относящихся к человеческой жизни; потому это — основная истина и всеобщей истории. Это — коренной закон природы всех разумных существ. И если на какой-нибудь другой планете живут разумные существа, это — непреложный закон и их жизни, все равно, как непреложны наши земные законы механики или химии для движения тел и для сочетания элементов и на той планете. Критериум исторических фактов всех веков и народов — честь и совесть».

Когда Чернышевский задумывался над *механизмом развития цивилизации*, он выделял иногда в первую очередь все то, что связано у людей с трудом, с производством. Но решающую роль материальному фактору он никогда не приписывал, и ставил его в зависимость от идеальных: «Масса трудится, и понемногу совершенствуются производительные искусства (т.е. способ производства). Она (масса) одарена любознательностью или, по крайней мере, любопытством — и постепенно развивается просвещение; благодаря развитию земледелия, промышленности и отвлеченных знаний смягчаются нравы, улучшаются обычаи, потом и учреждения». Фрагмент заканчивается утверждением: «Всему этому причина одна — внутреннее стремление массы к улучшению своего материального и нравственного быта...» (там же, т. VII, с. 477).

По Чернышевскому, труд человека, производство, промышленность, материальная сфера его жизни оказывают влияние на его бытие и всю общественную жизнь. «Полной» истина является тогда, когда учтены все факторы, как идеальные, так и материальные. Но главными факторами, определяющими движущими силами являются все-таки факторы идеальные, проявляющиеся через сознание и знания человека. И Чернышевский отнюдь не противоречил себе, когда высказывался в таком, например, весьма категорическом тоне: «Пусть политика и промышленность шумно движутся на первом плане в истории, история все-таки свидетельствует, что знание — основная сила, которой подчинены и политика и промышленность, и все остальное в жизни человеческой» (там же, т. IV, с. 6). Знание же создается наукой: «...Творя тихо и медленно, она творит все; создаваемое ею знание ложится в основание всех понятий и потом всей деятельности человечества, дает направление всем его стремлениям, силу всем его способностям» (там же, с. 5).

В наиболее общем виде суть взглядов Чернышевского на роль науки, знания в историческом развитии представляется в таком виде: «Прогресс основывается на умственном развитии, коренная сторона его прямо и состоит в успехах и развитии знаний. Приложением лучшего знания к разным сторонам практической жизни производится прогресс и в этих сторонах. Например, развивается математика, от этого развивается и прикладная механика /.../. Развивается химия; от этого развивается технология; от развития технологии всякое техническое дело идет лучше прежнего. Разрабатывается историческое знание; от этого уменьшаются фальшивые понятия, мешающие людям устраивать свою общественную жизнь, и она устраивается успешнее прежнего. Наконец, всякий умственный труд развивает умственные силы человека, и чем больше людей в стране выучивается читать, получает привычку и охоту читать книги, чем больше в стране становится людей грамотных, просвещенных, тем больше становится в ней число людей, способных порядочно вести дела, какие бы то ни было, — значит, улучшается и ход всяких сторон жизни в стране. Стало быть, основная сила прогресса — наука, успехи прогресса соразмерны степени совершенства и степени распространенности знаний. Вот что такое прогресс — результат знания» (там же, т. VII, с. 645).

Осознание Чернышевским роли материального фактора в развитии общества выводило ли его за рамки Просветительства? Его мысль развивалась в направлении к историческому материализму? Нет, не выводило, но движение к историческому материализму наблюдалось. Вопрос о роли труда, трудовой деятельности, экономики в общественной жизни, как мы видели, стоял уже во французской просветительской мысли, а затем в классической английской политической экономии и во французской социалистической мысли начала XIX в. и т.д.

Уже в учении об истории и человеке французских просветителей вполне четко обозначилось внимание к материальному фактору в жизни общества, стремление осмыслить роль труда, экономической деятельности. Это был не случайный, не инородный, а исторически необходимый и органичный для просветительской философии компонент. Можно сказать, что самая природа просветительского мировоззрения и антропологического материализма предполагает наличие в нем такого компонента как внимание к материальному фактору в жизни общества. Но один этот компонент не определял существования просве-

тительской философии, он был лишь одним из ее системообразующих компонентов. Это был такой компонент, которому суждено было развиваться. Постольку, поскольку уже французские просветители осознавали в определенной мере роль экономического факта, роль труда, производства, объективно, не осознавая этого, они сделали первые, уже ощутимые шаги к материалистическому пониманию истории. Их представления о роли экономического фактора объективно вступили в противоречие со всей их антропоцентрической по основной тенденции философской системой. Но это противоречие обнаружилось лишь по ходу дальнейшего «постпросветительского» исторического развития.

Все, что мы до сих пор сказали о содержании философско-исторической концепции Чернышевского, почти ничем не напоминает философско-историческую схему Гегеля. Мы говорим именно о Гегеле потому, что приходилось читать о том, что Чернышевский применил якобы очищенный от идеалистических односторонностей гегелевский диалектический метод к социальной действительности, к истории. На самом же деле, не может быть и речи о сколько-нибудь всеобъемлющем применении русским мыслителем гегелевского диалектического метода к истории, к обществу.

«Гегелевский пласт» наличествует в философии истории Чернышевского, но, как и в других частях его мировоззрения, он включен как часть в неизмеримо большее по объему целое. Лишь тот аспект его философско-исторической концепции впитал в себя гегелевские диалектические идеи, который посвящен абстрактно-логическим формам исторического развития. Вопросы же о структуре общества, об источниках прогресса в истории, его содержании, движущих силах, решались русским мыслителем способами, совершенно отличными от философии истории Гегеля.

В первую очередь и главным образом, философия истории Чернышевского ассимилировала сформулированный в немецкой классической философии «закон общих форм, по которым движется процесс развития», а в иной формулировке — закон «вечной смены форм». Этот закон для него стал одним из источников его исторического оптимизма в любых самых трудных ситуациях, в периоды общественного застоя или реакции, когда шансы на лучшее будущее, на прогресс казались очень малыми. «Вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием или стремлением вследствие уси-

ления того же стремления, высшего развития того же содержания, — кто понял этот великий вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению, о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие!» (там же, т. V, с. 391).

У Чернышевского диалектичность концепции развития в истории, в отличие от эволюционных естественнонаучных теорий, особенно проявляется также в том, что он признает «*прерывность*», «*скачкообразность*» исторического развития. Сам факт включения в философию истории принципа скачкообразности весьма обогащал ее теоретическое содержание. «Прогресс совершается чрезвычайно медленно, в том спора нет, но все-таки девять десятых частей того, в чем состоит прогресс, совершается во время кратких периодов усиленной работы. История движется медленно, но все-таки почти все свое движение производит скачок за скачком...» (там же, т. VI, с. 13). Речь у Чернышевского идет не о скачке как синониме революции, а о скачке — периоде «усиленной работы», периоде поступательного движения, преобразований, действий, «напряжения сил», в противоположность периодам «бездейственного отдыха», застоя или реакции. Ничего специфически гегелевского в таком понимании «скачкообразности» нет.

По отдельным высказываниям можно судить о том, что *закон единства и борьбы противоположностей*, в гегелевской его формулировке, не прошел бесследно и для философско-исторического мышления Чернышевского. «История, — считал он, — развивается резкими переходами из одной односторонней крайности в другую». Отдавая себе отчет в диалектичности этой мысли, мы не имеем, однако, права толковать ее в том смысле, что это приложение гегелевского диалектического закона единства и борьбы противоположностей к истории. Идея борьбы между крайностями в истории не применяется ко всему историческому процессу. Развитие резкими переходами из одной крайности в другую представляется временной потребностью истории. Например, принцип *laissez faire, laissez passer* резко и правомерно, но временно был противопоставлен феодальным принципам.

Основное содержание открытых в немецкой философии, особенно Гегелем, «общих форм, по которым движется процесс развития», Чернышевский сводил к аксиоме: «По форме высшая ступень развития сходная с началом, от которого оно отправляется». Иначе говоря — к *закону отрицания отрицания*.

В этом же законе наиболее акцентированы те мысли Гегеля, которые обосновывают возможность миновать средние ступени развития, перехода с низшей ступени сразу на высшую: «Каждое ли отдельное проявление общего процесса должно проходить в действительности все логические моменты с полной их силою, или обстоятельства, благоприятные ходу процесса в данное время и в данном месте, могут в действительности приводить его к высокой ступени развития, совершенно минуя средние моменты или по крайней мере чрезвычайно сокращая их продолжительность и лишая их всякой ощутительной интенсивности?» (там же, т. V, с. 379). Аналогичный вопрос ставится и применительно к реальному общественным явлениям: «...Должно ли данное общественное явление проходить в действительной жизни каждого общества все логические моменты, или может при благоприятных обстоятельствах переходить с первой или второй ступени развития прямо на пятую или шестую, пропуская средние, как это бывает в явлениях индивидуальной жизни и в процессах физической природы?» (там же, с. 387). Ответ на чисто логическую задачу не вызывает трудностей. Ведь «Гегель положительно говорит, что средние логические моменты чаще всего не достигают объективного бытия, оставаясь только логическими моментами. Довольно того, что известный средний момент достиг бытия где-нибудь и когда-нибудь, этим избавляется процесс развития во всех других временах и местах от необходимости доводить его до действительного осуществления, прямо говорит Гегель» (там же, с. 387).

Из абстрактно-логического гегелевского принципа Чернышевский сделал важные выводы применительно к общественной жизни: если возможно логически пропустить средние ступени процесса развития, мыслимо ускоренное общественное развитие общества, пропускающего эти ступени. В пропуске средних ступеней, в ускорении своего развития нуждается, разумеется, общество отсталое. А сделать оно это может при условии, если где-то рядом есть общество более развитое. И тогда возможно такое отношение: «Когда известное общественное явление в известном народе достигло высокой степени развития, ход его до этой степени в другом, отставшем народе может совершиться гораздо быстрее, нежели как совершался у передового народа» (там же, с. 388). Ускорение общественного развития более отсталой страны в том и состоит, что «у отставшего

народа развитие известного общественного явления благодаря влиянию передового народа прямо с низшей степени перескакивает на высшую, минуя средние степени» (там же). «При таком ускоренном ходе развития средние степени, пропускаемые жизнью народа, бывшего отсталым и пользующегося опытностью и наукою передового народа, достигают только теоретического бытия, как логические моменты, не осуществляясь фактами действительности» (там же, с. 388–389). «Если же эти средние степени достигают и реального осуществления, то разве только самого ничтожного по размеру и еще более ничтожного по отношению к важности для практической жизни» (там же, т. V, с. 389).

Обычно эти общие положения иллюстрируются на текстах, относящихся ко взглядам Чернышевского на судьбы общинного землевладения в России. Это вполне правомерно. Однако сформулированный Чернышевским под влиянием Гегеля «вечный», «повсеместный закон вечной смены форм», закон, согласно которому высшая ступень развития по форме подобна исходным пунктам, играет в его философии истории и другую, более существенную роль: этот закон раскрывает *смысл исторического развития, закономерность смены форм общественного развития* в прошлом, настоящем и будущем.

Чернышевский решает проблемы: какие общественные формы уже сменялись в истории человечества? Появление каких форм неизбежно? Какое содержание порождает смену форм? Чем новые формы похожи на прежние? В каком направлении идет прогресс? Ответ на все проблемы сводится к формуле: «Сущность исторического процесса развития в новом мире служит как бы повторением того самого процесса, который шел в Афинах и в Риме, только повторяется он гораздо в обширнейших размерах и имеет более глубокое содержание. Разные классы, на которые распадается население государства, один за другим входят в управление делами до тех пор, пока, наконец, водворится одинаковость прав и общественных выгод для всего населения» (там же, т. VII, с. 31). Опять перед нами вариация на общую для всех просветителей философско-историческую формулу, которая выступает в качестве теоретической основы общественно-политической программы русского Просвещения на пике его развития — в 60-е годы XIX века.

Просветительская философия истории Чернышевского с ее антропологическо-материалистическим основанием является тем примером, на котором видно, в сколь значительном объеме в

рамках этой философии возможно развитие целого комплекса политико-экономических и философско-исторических идей, составляющих объективно ее *«материалистический элемент»*. Зрелая философско-историческая концепция Чернышевского начинается с того пункта, к которому подошел Белинский. Но и Чернышевский в своей философии истории не сумел преодолеть просветительский исторический идеализм. Наличие в ней явного, весьма солидного антиидеалистического, материалистического, в сущности, элемента, соблазняет к ее сближению по крайней мере с *«экономическим материализмом»*, если не с материализмом историческим. Если повнимательнее присмотреться к оригиналу, то нельзя не увидеть, что философия истории Чернышевского, как и всякие зрелые просветительские концепции, ориентированные против спекулятивных, априористических, метафизических философско-исторических схем и частично их преодолевающие, не выходит все-таки за рамки просветительского мировоззрения. И в этом своем виде философия истории Чернышевского, как и другие составные части его философии, служили не только ступенью к марксизму Г.В.Плеханова, но и к народнической философии.

Нравственная философия

Первую отечественную типично просветительскую форму нравственной философии представляет В.Г.Белинский. Как и в других составных частях своего мировоззрения, В.Г.Белинский к 40-м годам преодолел свою прежнюю романтическую этику, отказался от прежних инвектив в адрес этики французских просветителей и стал пропагандистом этических идей, которые осуждал раньше. Теперь целью человеческого бытия он провозглашал достижение счастья, союзного с человеческой природой, ратовал за умеренный гедонизм, за наслаждение жизнью, за право человека на естественные чувства, признавая, что *«каждый человек – больше или меньше эгоист по своей натуре»* (5, т. IX, с. 12), что уже соответствовало довольно зрелой просветительской нравственной философии.

Наиболее адекватно просветительский вид приняла нравственная философия Н.Г.Чернышевского. Ту часть своей философии, которую Чернышевский называл *«нравственной философией»*,

нередко отождествляют с его теорией «разумного эгоизма». Это верно лишь отчасти, в том смысле, что теория «разумного эгоизма» лежит в основании всей нравственной философии русского шестидесятника, составляет ее центральную часть.

Уже Г.В.Плеханов с полным основанием подметил просветительно-рационалистическое существо учения вождя русских шестидесятников о нравственности. «Вообще во взглядах Чернышевского на разумный эгоизм заметно свойственное всем «просветительным периодам» (Aufklärungsperiode) стремление искать в рассудке опоры для нравственности и в более или менее основательной расчетливости отдельного лица — объяснения его характера и поступков» (124, т. IV, с. 89). Плеханов отмечал также, что учение Чернышевского о нравственности сложилось и под влиянием Фейербаха, этические взгляды которого вполне основательно представлялись ему «лишь повторением и отчасти применением к изменившимся обстоятельствам учений материалистов XVIII в.» (там же, с. 244). Справедливо отмечал Плеханов и влияние этики утопических социалистов XIX в.: «У Чернышевского взгляд на характер человека как на продукт обстоятельств выработался не только под влиянием Фейербаха, но также и под влиянием современных ему западноевропейских социалистов, особенно Роберта Оуэна, который, как известно, написал целое исследование об образовании человеческого характера... и который во всей своей практической деятельности всегда исходил из того убеждения, что злые поступки людей составляют не вину их, а их беду» (там же, с. 244).

В первых отечественных марксистских исследованиях достаточно четко просматривалась точка зрения, согласно которой этика Чернышевского является разновидностью просветительской этики. И проблема состояла лишь в том, чтобы развернуть эту концепцию и преодолеть разногласия в трактовке отдельных вопросов. В дальнейшем, в 30–60-х годах только что прошедшего века, к этике Чернышевского новое поколение исследователей подходило с самых различных сторон; были предложены многочисленные, нередко оригинальные и глубокие трактовки отдельных проблем, но поскольку категории «просветительство» и «антропологизм», мягко говоря, далеко не всегда считались категориями, адекватно отражающими суть мировоззрения Чернышевского, постольку на пути к адекватному воспроизведению «нравственной философии» вождя русских шестидесятников стояли серьезные препятствия.

Кто же прав: Плеханов, доказывавший просветительский по сути характер этики Чернышевского, или противники такой точки зрения?

Разрабатывая свою этическую концепцию, Чернышевский прекрасно знал, с кем ему придется иметь дело. Его оппоненты веками доказывали, что истинно нравственный человек только что и думает как о благе других, а не о своем, что он готов жертвовать собою для других, что эгоизм – это испорченность сердца (см. 32, т. VII, с. 281).

Нравственная философия Чернышевского демонстративно направлена против средневековой морали. Если средневековая мораль представляла собой вариации на тему безусловного долга перед Всевышним в конечном счете и представляла человеческую жизнь как вечную жертву, тягостный труд, исполненный горестей, как жизнь подвижническую, полную лишений, страданий, душевных мук, внутренней борьбы с греховными побуждениями, самоотречения и т.д. и т.п., то просветительская этика, отказавшись от теологических пут и выдвинув концепцию «разумного эгоизма», попыталась примирить личное, индивидуальное начало, «эгоизм» с альтруизмом, с долгом человека перед другими людьми. Идеалу жизни по библейским законам, средневековому аскетизму она противопоставила идею светской, цивилизованной, деятельной жизни по велению разума и сердца, жизни, восприимчивой к благам и наслаждениям посюстороннего бытия человека, жизни счастливой.

В аналогичном ключе этические проблемы решал и Чернышевский. «У человека, проводящего жизнь как должно, время разделяется на три части: труд, наслаждение и отдых или развлечение», – читаем в «Что делать?» (там же, т. XI, с. 229). *Труд* как олицетворение просветительского принципа деятельности, активизма, в отличие от пассивно-созерцательного средневекового отношения к действительности, является, в глазах Чернышевского, не только философско-историческим, но и фундаментальным этическим принципом. Можно говорить о том, что понятие труда лежит в основе этической теории мыслителя. Но не только понятие труда. Понятия «наслаждения», «отдых или развлечение» отнюдь не случайно фигурируют рядом с понятием труд. Это – также фундаментальные понятия просветительской этики Чернышевского, которые он рассматривает, как и повсюду, под одним и тем же углом зрения, а именно антропологического принципа. «Наслаждение точно так же требует от-

дыха, как и труд. В труде и в наслаждении общий человеческий элемент берет верх над личными особенностями: в труде мы действуем под преобладающим определением внешних рациональных надобностей; в наслаждении — под преобладающим определением других, также общих потребностей человеческой природы. Отдых, развлечение — элемент, в котором личность ищет восстановления сил от этого возбуждения, истощающего запас жизненных материалов, элемент, вводимый в жизнь уже самую личностью; тут личность хочет определяться собственными своими особенностями, своими индивидуальными удобствами» (там же, т. XI, с. 229–230). Мораль Чернышевского — просветительски переосмысленная *гедонистски-эпикурейская* мораль, согласно которой «цель всех человеческих стремлений состоит в получении наслаждений» (там же, т. VII, с. 289).

Стиль жизни, которую ведет Вера Павловна, — это конкретный пример того, как Чернышевский представлял себе принцип наслаждения: «Вольная, просторная, деятельная жизнь, и не без некоторого сибаритства: лежанья, нежась в своей теплой, мягкой постельке, сливок и печений со сливками, — она очень нравится Вере Павловне.

Бывает ли лучше жизнь на свете? Вере Павловне еще кажется: нет» (там же, т. XI, с. 137). Но, оказывается, жизнь может быть еще лучше, причем у всех. «Годы идут, и с годами становится лучше, если жизнь идет, как должна идти, как теперь идет у немногих. Как будет когда-нибудь идти у всех» (там же). Аскетизма этика Чернышевского не терпит. Не признает она и необходимости приносить человеческую жизнь в жертву, как ее понимала средневеково-христианская этика. Лопухов рассуждает: «Не был до сих пор так глуп, чтобы приносить жертвы, — надеюсь, и никогда не буду. Как для меня лучше, так и сделал. Не такой человек, чтобы приносить жертвы. Да их и не бывает, никто и не приносит; это фальшивое понятие: жертва — сапоги всмятку. Как приятнее, так и поступаешь» (там же, т. XI, с. 94).

Воинствующе антифеодалный, «гедонистско-эпикурейский» характер этики Чернышевского проявляется также в том, что в ней очень большое место отведено любви. А.В.Луначарский не без основания считал, что Чернышевский является пропагандистом новой «*философии любви*». И в самом деле, по Чернышевскому, «семейная любовь — наиболее распространенное между людьми и наиболее прочное, потому, в смысле влияния на жизнь людей, самое важное и самое благотворное из всех добрых чувств

человека» (там же, т. XV, с. 165). Чернышевский — проповедник свободных от феодально-средневековых условностей, искренних, честных отношений между мужчиной и женщиной. И весь роман «Что делать?» пронизан этим мотивом. Примечательно, что Вере Павловне нравятся рассказы Боккаччо (см. там же, т. XI, с. 268).

Апологеты средневеково-христианского аскетизма обвиняли Чернышевского в аморализме. Как ни странно, но большое воображение некоторых зарубежных авторов, вроде американца А.Улама, стремится обнаружить в «Что делать?» даже порнографический элемент. На самом деле ничего подобного в этике Чернышевского нет. Ее гедонистско-эпикурейский элемент носит весьма умеренный, в полном смысле разумный характер. И любовь он отнюдь не абсолютизировал. Высоко ценя любовь, Чернышевский еще в своей диссертации выступил против привычки отдельных литераторов твердить: «любовь, любовь и вечно любовь», отмечая, что «жизнь имеет другие стороны, гораздо более интересующие человека вообще».

Весьма щепетильным был Чернышевский и по всем пунктам кодекса *чести*. Плеханов справедливо доказывал, что Чернышевский по отношению к самому себе был суровым, если не сказать жестоким, что есть у него и герои, мораль которых, вроде морали Рахметова, по плечу только отдельным героическим личностям, но что по отношению к другим, к основной массе людей Чернышевский был мягким эпикурейцем» (см. 124, т. III, с. 678).

Фундаментальную для всякой этики проблему *добра и зла* Чернышевский рассматривает сквозь призму своего «гедонистско-эпикурейского» принципа. «Великая разница между ними с его точки зрения, «заслуживает полного нашего внимания» (там же, т. VII, с. 285). «Человек любит приятное и не любит неприятного... Добр тот, кто делает хорошее для других, зол — кто делает дурное для других... Соединим теперь эти простые истины и в выводе получим: добрым человек бывает тогда, когда для получения приятного себе он должен делать приятное другому; злым бывает он тогда, когда принужден извлекать приятность себе из нанесения неприятности другим» (там же, с. 264). Делать добро — значит доставлять приятное, или наслаждение и себе и людям; зло — это приятное себе, но неприятное другим.

«Добро есть польза» (там же, с. 288) — еще один фундаментальный принцип просветительской этики Чернышевского. Хотя в принципе понятие добра и пользы совпадают, между

ними есть и некоторое различие. «Добро — это как будто превосходящая степень пользы, это как будто очень полезная польза» (там же, с. 290).

Именно в таком виде Чернышевский мог свою этическую концепцию противопоставить в первую очередь морали религиозной. «Если полезным называется то, что служит источником множества наслаждений, а добрым — просто то, что очень полезно, тут уже не останется ровно никаких сомнений относительно цели, которая предписывается человеку, — не какими-нибудь посторонними соображениями или внушениями, не какими-нибудь проблематическими предположениями, таинственными отношениями к чему-нибудь еще очень неверному (весьма прозрачный намек на религиозную мораль! — *В.П.*) — нет, предписывается просто рассудком, здравым смыслом, потребностью наслаждения: эта цель — добро. Расчетливы только добрые поступки; рассудителен только тот, кто добр, и ровно настолько, насколько добр. Когда человек не добр, он просто нерасчетливый мот...».

Перед нами почти полный портрет «истинно-нравственного человека» в представлении просветителя Чернышевского: природа человека предопределила цель его поступков — это человек деятельный, трудящийся и отдыхающий, стремящийся к получению удовольствий, наслаждений, источником которых являются полезные вещи; получать подлинное удовольствие, наслаждения — это значит делать добро; только тогда человек поступает разумно, когда он творит добрые дела.

В обществе, однако, не все творят добро, ведут себя по-разному. Можно ли в таком случае вывести все, даже противоположные по характеру, поступки «из одного принципа, подвести под один закон факты, противоположные между собою» (там же, с. 282). Можно. Антропологический принцип является, по Чернышевскому, тем искомым принципом, который дает объяснение всем часто разноречивым друг другу человеческим поступкам и чувствам: «В побуждениях человека, как и во всех сторонах его жизни, нет двух различных натур, двух основных законов, различных или противоположных между собою, а все разнообразие явлений в сфере человеческих побуждений к действию, как и во всей человеческой жизни, происходит из одной и той же природы, по одному и тому же закону» (там же, с. 283). «При внимательном исследовании побуждений, руководящих людьми, оказывается, что все дела, хорошие и дурные,

благородные и низкие, геройские и малодушные, происходят во всех людях из одного источника: человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия» (там же, с. 285). В основе всех поступков лежит «мысль о собственной личной пользе, личном удовольствии, личном благе, лежит чувство, называемое эгоизмом» (там же, с. 283). «Эгоизм — единственное побуждение, управляющее действиями каждого» (там же, с. 282).

Эгоистическими в основе являются все так называемые «бескорыстные чувства»: «Вообще надобно бывает только всмотреться попристальнее в поступок или чувство, представляющиеся бескорыстными, и мы увидим, что в основе их все-таки лежит та же мысль о собственной личной пользе, личном удовольствии, личном благе, лежит чувство, называемое эгоизмом» (там же).

Но объяснять из одного принципа эгоизма, присущего природе человека, любые, как нравственные, так и безнравственные поступки, отнюдь не значит призывать вести себя эгоистично. Наоборот, нормативная часть этической концепции Чернышевского, учение о «разумном эгоизме», противостоит аморализму, проистекающему из эгоизма неразумного, холодного, бесчеловечного. «Любовь и доброжелательство (способность радоваться счастью окружающих нас людей и огорчаться их страданиями) так же врождены человеку, как и эгоизм» (там же, т. III, с. 229). И поэтому «положителен только тот, кто хочет быть вполне человеком: заботясь о собственном благосостоянии, любит и других людей (потому что одинакового счастья нет); отказываясь от мечтаний, несообразных с законами природы, не отказывается от полезной деятельности; находя многое в действительности прекрасным, не отрицает также, что многое в нем дурно, и стремится при помощи благоприятных человеку сил и обстоятельств бороться против того, что неблагоприятно человеческому счастью» (там же, с. 230). «Искать счастья в эгоизме — ненатурально, и участь эгоиста нисколько не завидна: он — урод, а быть уродом неудобно и неприятно» (там же). «...Несправедливо было бы считать положительным человеком холодного эгоиста... Кто действует исключительно по расчетам эгоизма, тот действует наперекор человеческой природе, подавляет в себе врожденные и неискоренимые потребности» (там же, с. 229). Истинно нравственный человек должен действовать в соответствии со своей человеческой природой, опи-

раясь и на врожденную потребность стремиться к собственному благополучию, к удовольствиям, наслаждениям, и на столь же врожденные чувства любви и доброжелательства к людям.

Эгоизмом, стремлением к личной пользе Чернышевский *объясняет* поведение всех людей, положительных и отрицательных. Но одно дело, как *ведут* себя люди и другое – как *должен* вести себя человек: «...Рассчитывайте, что для вас полезно» (там же, т. XI, с. 67), призывает Чернышевский, но стройте свое поведение по расчету выгод благородного, достойного человека, человека вообще, в соответствии с общим законом человеческой природы» (там же, с. 236). Сначала Лопухов в отношении к Вере Павловне действовал только по влечению собственной натуры, когда решил не мешать ее счастью. Как оценить такое поведение: «...Благородная сторона была в моем деле, – говорит герой Чернышевского, – но движущей силой ему служило влечение собственной моей натуры к лучшему для меня самого. Вот поэтому-то я имел силу действовать, могу сказать, – хорошо: пошатываясь туда и сюда, не делать лишней суеты и неприятностей другим, не изменять своей обязанности. Это легко, когда обязанность – влечение собственной натуры» (там же). Но, оказывается, в таком поведении есть ненормальная, отрицательная сторона. Оказывается, можно и нужно было вести себя по-другому, опять же не изменяя теории эгоизма, но теперь – «разумного эгоизма» и благородного расчета.

Когда Лопухов понял, что своим присутствием около Веры Павловны он приносит ей неприятности, он решил «сойти со сцены». И свой поступок («самоубийство») он объяснил так: «...Я могу сказать, что тут мое решение, мое последнее решение было принято единственно по привязанности к ней, только из желания, чтобы ей было лучше, исключительно по побуждениям не своекорыстным. Зато никогда мои отношения к ней, и в самое лучшее свое время, не доставляли мне такого внутреннего наслаждения, как эта решимость. Тут я поступал уже под влиянием того, что могу назвать благородством, вернее сказать, благородным расчетом, расчетом, в котором общий закон человеческой природы действует чисто один, не заимствуя себе подкрепления из индивидуальных особенностей, и тут я узнал, какое высокое наслаждение – чувствовать себя поступающим как благородный человек, то есть так, как следует поступать вообще всякому человеку, не Ивану, не Петру, а всякому без различия имен: какое высокое наслаждение чувствовать себя просто человеком, – не

Иваном, не Петром, а человеком, чисто только человеком. Это чувство слишком сильно; обыкновенные натуры, какова моя, не могут выносить слишком частого возвышения до этого чувства: но хорошо тому, кому случалось иногда испытывать его» (там же, с. 236–237).

Вполне согласовать эгоистические и альтруистические поступки человека Чернышевский не мог. Плеханов в сущности прав, когда замечал по адресу Чернышевского: «Стремится затушевать глубокое различие между эгоизмом и альтруизмом только на том основании, что альтруистические действия также сопровождаются у людей сознанием ими своего «я» — значит желать внести логическую неясность туда, где безусловно необходима полная ясность» (124, т. IV, с. 261). «Из того, что сознание своего «я» никогда не покидает человека в его соображениях о своих действиях, вовсе еще не следует, что все его действия эгоистичны. Если данное «я» видит свое счастье в счастье других; если оно имеет «пристрастие» к этому счастью, то такое «я» называется альтруистичным, а не эгоистичным» (там же, с. 261). К этому, правда, не лишне будет добавить, что просветитель Чернышевский не мог взять на свое вооружение альтруизм, разные формы которого, особенно христианский альтруизм, в его время морально санкционировали средневековые.

Для иллюстрации просветительского характера этики Чернышевского существенно важен ответ на вопрос, является ли человек, с ее точки зрения, добрым по природе или таковым он становится лишь *в силу обстоятельств*? К 1857 году относится высказывание Чернышевского, согласно которому, человек — это «существо, по натуре своей склонное уважать и любить правду и добро и гнушаться всем дурным, существо, могущее нарушать законы добра и правды только по незнанию, заблуждению или по влиянию обстоятельств сильнейших, нежели его характер и разум, но никогда не могущее добровольно и свободно предпочесть зло добру» (32, т. IV, с. 288). Плеханову показалось, что это высказывание — в духе Сократа, хотя, скорее всего, оно навеяно идеей Руссо о добром от природы человеке, которого искажает цивилизация. Но есть у Чернышевского высказывания, которые поддаются несколько иной интерпретации. Так, говоря в «Антропологическом принципе» о поступках добрых и злых, автор замечает, что «человеческие натуры нельзя тут ни бранить за одно, ни хвалить за другое; все зависит от обстоятельств, отношений, учреждений» (там же, т. VII, с. 264).

Имея в виду такого рода мысли, Плеханов, как мы напомним чуть выше, отметил влияние на Чернышевского исследования Оуэна об образовании человеческого характера. Английский социалист, в отличие от средневековых христианских моралистов, утверждавших, что человек от природы зол, и, в отличие от Руссо, считавшего человека добрым от природы, доказывал, что в человеке от природы существуют лишь возможности добра и зла и что эти возможности так или иначе реализуются в зависимости от условий общественной среды. В таком случае «злые поступки» трактуются не как вина, а как беда их носителей. «...Если человеческий характер, — комментирует Плеханов такую ситуацию, — есть продукт обстоятельств, то легко видеть, как следует отвечать на вопрос о том, добр или зол человек по своей природе. Ни добр, ни зол сам по себе, а становится добрым или злым смотря по обстоятельствам» (124, т. IV, с. 244).

Сама по себе мысль о том, что человек по натуре склонен к правде и добру и гнушается дурного, противоречит мысли о том, что человек по природе ни добр, ни зол. Обе эти мысли наличествуют у Чернышевского. Даже если допустить, что «оуэновскую» мысль Чернышевский стал считать более точной, нежели тезис Руссо о добром по природе человеке, мысль эта отнюдь не вносила в его этику какой-то специфически-социалистический элемент, не меняла радикально его просветительский подход к трактовке природы человека: и в том и в другом случае предполагается, что нравственные поступки человека зависят «от обстоятельств». Источником зла, по Чернышевскому, является не природа человека, а неблагоприятные обстоятельства его жизни в обществе, в первую очередь, недостаточность средств удовлетворения потребностей человека. Если бы, думал он, общество организовать так, чтобы удовлетворялась хотя бы потребность в пище, то это привело бы к устранению 9/10 всего зла, существующего в нынешнем обществе. От «нравственной философии» Чернышевский перекидывает мостик к выводам практическо-политического характера.

Как и все просветители, Чернышевский стремился построить *этику научную*, столь же строгую, как естественные науки, из которых она обильно черпает свои аргументы. Естественно, что в нравственной философии Чернышевского наличествует обычный для просветителей значительный *натуралистический* элемент. Как и его предшественники, французские просветители, он намеренно сближал нравственность людей и «нравственность животных», утверждая, например, что не только у человека, но и

у животных есть чувства возвышенные, бескорыстные, идеальные. «Честолюбие у лошади», «заботливость курицы», — вот какими понятиями он оперировал! Курица *любит* цыплят «как нянька, как гувернантка, воспитательница, благодетельница их. Она любит их потому, что положила в них часть своего нравственного существа — не материального существа, нет, в них нет ни частицы ее крови, — нет, в них она любит результаты своей заботливости, своей доброты, своего благоразумия, своей опытности в куриных делах; это — отношение чисто нравственное» (32, с. 281).

Проблема в данном случае заключается не в том, чтобы зафиксировать теоретическую ошибку в такой постановке вопроса, несоответствие ее данным и естествознания и обществоведения, но в том, чтобы осмыслить такой ход мысли в широком историческом контексте, объяснить причины появления таких парадоксальных мыслей. Можно сколько угодно говорить о теоретическом несовершенстве и даже несостоятельности концепции, отрицающей по существу принципиальное, качественное различие между нравственными чувствами людей и теми явлениями в животном мире, которые составляют естественную предпосылку возникновения некоторых нравственных чувств человека. Но понять намерения Чернышевского с его понятиями «честолюбие у лошади», «заботливость у курицы» и т.д. можно только учитывая общее для всякой просветительской мысли стремление преодолеть созданную средневековым мировоззрением пропасть между человеком и животным миром. В данном случае аргументы ценностного порядка брали безусловный верх над любыми познавательными аргументами. В широком контексте истории просветительской мысли появление идеи-фикции «честолюбивой лошади» и «заботливой курицы» ничуть не менее исторически обосновано, чем появление идеи-фикции «человека-машины», «человека-растения» и т.д. во французском Просвещении.

Натуралистический элемент в нравственной философии Чернышевского бесспорно есть, но эта философия ни в коем случае не может быть квалифицирована как разновидность натуралистической этики. В целом его этика — это просветительно-рационалистическая, а не натуралистическая этика, хотя она стремится опереться на естествознание.

Этика Чернышевского органически связана с потребностями преобразования средневековых феодально-крепостнических устоев самодержавной России. Она, так же как другие части его философской концепции, служила теоретическим основанием

«известных практических требований», а именно требований программы революционно-демократического направления в русском Просвещении 40–60-х годов XIX в. Такой практической ориентации этики соответствовало и ее теоретическое содержание. В ней преобладают элементы, типологически тождественные этическим идеям французских просветителей XVIII в., причем суть дела не меняется оттого, что просветительская мораль русского шестидесятника оснащена, в частности, и новейшим естественнонаучным и философским оружием XIX в., а именно, критическими аргументами из философии Фейербаха против априористических, спекулятивных идеалистических концепций.

Этика Чернышевского вполне гармонирует с его антропоцентризмом как главной аксиологической установкой и с антропологическим принципом как главной методологической установкой во всех частях его мировоззрения. Для эпохи 60-х годов XIX в. требовалась именно такая система этики, какую выработал Чернышевский.

Любая система идей исторически преходяща. Преходяща была и «нравственная философия» Чернышевского. Но как раз она-то, пожалуй, больше чем какая-либо другая часть его теоретической системы выдержала испытания временем, отведенным ей историей. Одно из доказательств тому — огромное, чуть ли не полвека длившееся влияние этики «новых людей» Чернышевского, этических идей «Что делать?» на прогрессивную молодежь России и на русских революционеров 60–90-х годов XIX в. Историческое значение «нравственной философии» Чернышевского как раз в том и состоит, что она максимально соответствовала «пику» русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. Она отражала свою эпоху и может быть понята лишь как отражение этой эпохи.

Эстетика

Большинство ведущих деятелей русского Просвещения 40–60-х гг. XIX в. — Белинский, Чернышевский, Добролюбов, Писарев — литературные критики по профессии. Естественно, что их эстетические взгляды наиболее адекватно отражают суть их мировоззрения в целом. Обращение к сфере эстетики, как нам представляется, дает массу дополнительных аргументов в пользу отстаиваемого нами тезиса о тождестве философии русского Просвещения 40–60-х гг. XIX в. и философии классического французского Просвещения XVIII в.

40-е годы — период, когда Белинский становится на зрелые просветительские позиции также в сфере «эстетики», или «философии изящного» (5, т. VI, с. 587), и литературной критики. Теперь в центре его внимания не просто проблемы самой эстетической теории как таковой, не просто теоретические размышления над вопросом о характере воспроизведения действительности в литературе и искусстве, но в первую очередь проблемы связи искусства и литературной критики с жизнью, с общественными вопросами, проблема «суда» над действительностью во имя практически-политической борьбы за просветительские общественные идеалы.

Новая концепция эстетики, которую развивал Белинский в 40-х годах, представляла не только критику взглядов других, но в определенном смысле и самокритику. Мыслитель осудил время, когда эстетика шла своим особым путем, не спрашиваясь у истории, не соприкасаясь с нею, отверг взгляды, согласно которым искусство развивается само по себе, а жизнь сама по себе, «что между тем и другою нет ничего общего и что искусство унизило бы, снизойдя до современных интересов» (там же, с. 91). Прошло время, когда сам Белинский доказывал, что искусство не должно служить обществу, вмешиваться в злободневные проблемы текущей жизни. Теперь мыслитель — решительный сторонник связи искусства с жизнью. «...Как жестоко ошибаются те умозрительные судии изящного, которые хотят видеть в искусстве совершенно отдельный мир, существующий независимо от других сфер сознания и от истории. Основываясь на том, что предмет искусства — не временное и относительное, а вечное и безусловное, они думают, что искусство унижает себя, если подчиняется каким бы то ни было историческим и временным влияниям...» (там же, с. 585).

Идея связи эстетики с жизнью крепла у Белинского по мере того, как он переходил на позиции антропологического материализма в полемике против «отвлеченных идеалистов» и «отвлеченных материалистов». Согласно Белинскому, как «в понятии о природе человека существуют преданные отвлечениям идеалисты, которые за душою не замечают организма, и материалисты, которые за массою тела не могут провидеть душу», так «в понятии об искусстве существуют свои идеалисты (умозрители) и свои материалисты (эмпирики)». «Эмпирики, не признающие эстетики и превращающие ее в сухой, не оживленный мыслю каталог изящных произведений, с практическими и слу-

чайными комментариями, — лишают искусство его высокого значения. Не признавая содержанием искусства той же вечной в свободной необходимости диалектически развивающейся идеи, которая составляет содержание истории и философии, эмпирики низводят творческие произведения на степень предметов, имеющих целью приятно развлекать скуку и занимать праздное бездействие, — а это значит ставить их в один разряд с изящно сделанною мебелью и теми красивыми безделками, которыми мода и прихоть украшают в комнатах каминны, столы и этажерки. Идеалисты доходят до той же крайности, только противоположным путем. По их учению, жизнь должна идти своею дорогою, а искусство своею дорогою, не соприкасаясь друг с другом, не завися друг от друга и не имея никакого влияния друг на друга. Буквально верные своему основному положению, что искусство само себе цель, они доходят, наконец, до того, что лишают искусство не только цели, но и всякого смысла. Сначала они доводят искусство до аскетизма, а наконец и до индифферентизма...» (там же, с. 587–588).

В 40-х годах идею связи философии с жизнью, с общественными вопросами, с судьбами человечества Белинский высказывает последовательно и категорично: «Искусство подчинено, как и все живое и абсолютное, процессу исторического развития»; «искусство нашего времени есть выражение, осуществление в изящных образах современного сознания, современной думы о значении и цели жизни, о путях человечества, о вечных истинах бытия...» (там же, с. 280). Теперь Белинский отказался от прежней установки: художник не должен, мол, быть судьей, но быть лишь беспристрастным свидетелем действительности, и стал вменять художнику в обязанность проявлять «могучее сочувствие с вопросами современной действительности», воздействовать на общество во имя «возможного развития будущего из настоящего» (там же, т. X, с. 44; т. IX, с. 39–40).

Белинский сознавал, что часто на практике от установления связи между искусством и литературой и общественными вопросами общему направлению искусства приносится вред. «Так самые гениальные поэты, увлекаясь решением общественных вопросов, удивляют иногда теперь публику сочинениями, которых художественное достоинство нисколько не соответствует их таланту или по крайней мере обнаруживается только в частностях, а целое произведение слабо, растянуто, вяло, скучно» (там же, с. 306–307). Но, доказывал Белинский, «беда произошла

собственно не от влияния современных общественных вопросов» (там же, с. 307). «Дурное, ошибочное понимание истины не уничтожает самой истины. Если мы видим иногда людей, даже умных и благонамеренных, которые берутся за изложение общественных вопросов в поэтической форме, не имея от природы ни искры поэтического дарования, из этого вовсе не следует, что такие вопросы чужды искусству и губят его. Если бы эти люди вздумали служить чистому искусству, их падение было бы еще разительнее» (там же, т. X, с. 312). Наблюдавшиеся в реальной литературной практике неудачные примеры связи произведения искусства с жизнью, с общественными вопросами не заставили Белинского отказаться от своего принципа: произведение искусства может быть и должно быть высокохудожественным и вместе с тем связанным с жизнью, с общественными проблемами.

«Искусство для искусства», «чистое искусство» Белинский в 40-х годах категорически осуждает. «...Искусство без разумного содержания, имеющего исторический смысл, как выражение современного сознания, может удовлетворять разве только записных любителей художественности по старому преданию. Наш век особенно враждебен такому направлению искусства. Он решительно отрицает искусство для искусства, красоту для красоты» (там же, т. VI, с. 277). Вместе с тем он осуждает и другую крайность, возможную в искусстве, — «искусства дидактического, поучительного, холодного, сухого, мертвого, которого произведения не иное что как риторические упражнения на заданные темы» (там же, т. X, с. 302–303). Соответственно философ изящного очерчивает границы, в которых искусство остается искусством, «как такая сфера деятельности, которая сама себе цель и вне себя цели не имеет» (там же, т. VI, с. 586). В этих границах «эстетика имеет право основываться на одном философском начале искусства, не относясь ни к истории, ни к другим сферам сознания» (там же). При этом «задача истинной эстетики состоит не в том, чтоб решить, *чем должно быть искусство*, а в том, *что такое искусство*. Другими словами: эстетика не должна рассуждать об искусстве как о чем-то предполагаемом, как о каком-то идеале, который может осуществиться только по ее теории: нет, она должна рассматривать искусство как предмет, который существовал давно прежде ее и существованию которого она сама обязана своим существованием» (там же, с. 585).

Если подлинное произведение искусства, «изящное произведение» может и должно быть высокохудожественным и вместе с тем произведением «с социальным направлением», соответствующей должна быть и критика. Если в период «примирения» Белинский пропагандировал так называемую абсолютную критику, то теперь он ратует за «критику нашего времени», сочетающую в себе критику эстетическую и историческую: «...Эстетика, окончив рассмотрение художественной стороны искусства, обращается к другой стороне, столько же присущей искусству, как и сторона художественная, — к стороне его содержания, и, нисколько не отказываясь от своих законных и неотъемлемых прав, вступает в союз с другою родственною ей сферою — сферою истории» (там же, с. 587). «...Не для чего и разделять критику на разные годы, а лучше, признав одну критику, отдать в ее заведывание все элементы и стороны, из которых слагается действительность, выражающая в искусстве. Критика историческая без эстетической, и наоборот, эстетическая без исторической, будет односторонняя, а следовательно, и ложна. Критика должна быть одна, и разносторонность взглядов должна выходить у нее из одного общего источника, из одной системы, из одного созерцания искусства. Это и будет критикую нашего времени...» (там же, с. 284). «Критика нашего времени» — это и есть та выработанная Белинским в 40-х годах оригинальная концепция просветительской критики, которая синтезирует «немецкое» и «французское» начало в критике, над которыми мыслитель начал думать в самые первые годы своей деятельности. Эта критика, в представлении Белинского, вскрывает одновременно как социальную направленность, так и эстетические достоинства «изящного произведения».

В зарубежной литературе встречается точка зрения, согласно которой Белинский и после «восстания» против Гегеля до конца жизни остался в основном под его влиянием в эстетике. Если бы это было так, то вопрос о просветительском характере эстетики Белинского 40-х годов повис бы в воздухе.

Восстание Белинского против Гегеля, переход его на позиции Просветительства отнюдь не означает, что русский мыслитель отказался от всех гегелевских идей. Точно так же обстоит дело и в сфере эстетики. Фундаментальный гегелевский по генезису тезис о том, что искусство есть мышление в образах, Белинский продолжал разделять и в 40-е годы. Но если в период «примирения» этот принцип истолковывался сугубо объек-

тивистски и идеалистически как искусство непосредственного созерцания истины, то в 40-х годах у Белинского не только изменилось самое теоретическое понимание образа (теперь образ — это живое и яркое изображение действительности), но и ценностная ориентация «мышления в образах»: «Философ говорит силлогизмами, поэт — образами и картинами, а говорят оба они одно и то же. Политико-эконом, вооружаясь статистическими числами, *доказывает*, действуя на ум своих читателей или слушателей, что положение такого-то класса в обществе много улучшилось или много ухудшилось вследствие таких-то и таких-то причин. Поэт, вооружаясь живым и ярким изображением действительности, *показывает* в верной картине, действуя на фантазию своих читателей, что положение такого-то класса в обществе действительно много улучшилось или ухудшилось от таких-то и таких-то причин. Один *доказывает*, другое *показывает*, и оба *убеждают*, только один логическими доводами, другой — картинами. Но первого слушают и понимают немногие, другого — все. Высочайший и священнейший интерес общества есть его собственное благосостояние, равно простертое на каждого из его членов. Путь к этому благосостоянию — сознание, а сознанию искусство может способствовать не меньше науки. Тут и наука и искусство равно необходимы, и ни наука не может заменить искусства, ни искусство науки» (там же, т. X, с. 311). Как перед философом, так и поэтом ставится одна и та же типично просветительская цель: изобразить своими средствами действительность и соответственно ориентировать читателя на активное отношение к этой действительности. Другими словами, ставится типичная просветительская эстетическая задача, но при этом используются отдельные элементы гегелевской эстетической теории.

Мы помним, что «восстание» Белинского против Гегеля, означало преодоление «философии общего» и переход на позиции антропоцентрического просветительского мировоззрения. В период примирения предметом искусства у Белинского тоже было «общее». Преодолеет ли Белинский такое понимание предмета искусства в 40-е годы?

В 40-е годы мы поначалу встречаем у мыслителя определение, согласно которым предмет искусства — «вечное и безусловное». Более того, воспроизводит он и определение: «...Предмет искусства есть общее...» (там же, т. V, с. 316). Однако здесь мы

встречаемся с примечательным «но»: «...Предмет искусства есть *общее*»; «... но в искусстве, как и в природе и в истории, общее, чтобы не оставаться отвлеченной идеею, должно обособляться в отдельные органические явления. Посему всякое художественное произведение есть нечто отдельное, особое, но проникающее общим содержанием — идеею» (там же, т. X, с. 316). Еще в период «примирения» Белинский стал придерживаться тезиса о том, что искусство есть воспроизведение действительности, квинтэссенция жизни, теперь, в 40-е годы, действительность, природа, жизнь в природе, красота в природе, как прежде, являются, согласно Белинскому, предметом искусства. Как и прежде, отстаивается фундаментальная установка «быть верным действительности», тезис о том, что все прекрасное заключается только в живой действительности, что действительность в своей сущности, по содержанию прекрасна сама по себе, хотя не прекрасна по форме.

И все же в понимании предмета искусства в 40-е годы у Белинского произошли существенные изменения. «Природа — вечный образец искусства, а величайший и благороднейший предмет в природе — человек» (там же, т. X, с. 300). И поэтому этот «предмет в природе» становится главным предметом искусства. Как никогда раньше, критик настаивает на том, что *предметом искусства является человек*, причем человек в его просветительском, антифеодальном, антисредневековом толковании: «Не должно забывать ни на минуту, что герой искусства и литературы есть *человек*, а не барин, и тем более не *мужик*. Если Шекспир давал место в своих драмах всем людям без разбора, — он это делал потому, что видел в них людей, а отнюдь не по пристрастию к черни. Предпочитать мужиков потому только, что они мужики, что они грубы, неопрятны, невежественны, предпочитать их образованным классам общества — странное и смешное заблуждение» (там же, т. V, с. 303–304).

Что может быть интересного в мужике, грубом, необразованном человеке?». «Его душа, ум, сердце, страсти, склонности, — словом, все то же, что и в образованном человеке» (там же, т. X, с. 300). Белинскому не симпатичен Бальзак «с своими герцогами, герцогинями, графами, графинями и маркизами» и, наоборот, симпатична Жорж Занд, у которой «нет ни любви, ни ненависти к привилегированным сословиям, нет ни благоговения, ни презрения к низшим слоям общества», для которой «не существуют ни аристократы, ни плебеи, — для нее существует

только *человек*», — которая «находит человека во всех сословиях, во всех слоях общества, любит его, сострадает ему, гордится им и плачет о нем» (там же, т. V, с. 175). В представлениях Белинского 40-х годов о предмете искусства, как и в других частях его мировоззрения, самым очевидным образом проявляется исходная и коренная аксиологическая установка просветительства — антропоцентризм.

Еще в период примирения Белинский-критик выдвинул лозунг «народности» в литературе и искусстве. В 40-х годах принцип народности стал одним из главных принципов его эстетики и литературной критики. «Народность» есть альфа и омега эстетики нашего времени, как «украшенное подражание природе» было альфой и омегой эстетики прошлого века» (там же, т. V, с. 289). При этом в понимании принципа народности Белинский — типичный просветитель, его толкование противостоит как официальной народности, так и славянофильской версии народности, покоившейся на идеализации патриархальности русского крестьянства. Народность Белинский рассматривает сквозь призму главного своего просветительского принципа «идеи человечества», «общечеловеческой идеи»: «Чтобы народ был действительно историческим явлением, необходимо, чтобы его народность была только формой, проявлением идеи человечества, а не самою идеею. Все особое и единичное, всякая индивидуальность действительно существует только *общим*, которое есть его содержание и которого она только выражение и форма» (там же, с. 306). «Народное» и «общечеловеческое» критик связывает воедино: «...Только та литература есть истинно народная, которая, в то же время, есть общечеловеческая; и только та литература есть истинно человеческая, которая в то же время есть и народная. Одно без другого существовать не должно и не может» (там же, с. 306).

Принцип народности в литературе и искусстве Белинский отличает от принципа *национальности* в литературе и искусстве: борясь за народную литературу, он вместе с тем борется и за литературу национальную. «Слово «национальный» еще обширнее в своем значении, чем «народный». Под «народом» всегда разумеют массу народонаселения, самый низший и основной слой государства. Под «нацией» разумеют весь народ, все сословия, от низшего до высшего, составляющие государственное тело. Национальный поэт выражает в своих творениях и основную, безразличную, неуловимую для определения субстанциональную стихию, которой представителем бывает масса народа,

и определенное значение этой субстанциальной стихии, развившейся в жизни образованнейших сословий нации» (там же, т. VII, с. 333). «Народный поэт – тот, которого весь народ знает, как например, знает Франция своего Беранже; национальный поэт – тот, которого знают все сколько-нибудь образованные классы, как, например, немцы знают Гете и Шиллера» (там же).

Выступления Белинского за развитие русской национальной литературы – такая же органическая часть его общей просветительской программы, в частности, его «национальной идеи», как и борьба за принцип народности в литературе и искусстве.

* * *

Об эстетике Чернышевского существует большая литература и поэтому мы воздерживаемся от обсуждения всех аспектов этой «системы общих принципов искусства вообще и поэзии в особенности» (32, т. II, с. 263). Мы попытаемся взглянуть на эстетику русского шестидесятника под тем же углом зрения, под которым просматриваем другие части его идейного наследия. Является ли Чернышевский просветителем и в сфере эстетики?

Заявив себя с первых сознательных лет своей жизни бескомпромиссным противником «теории искусства для искусства», продолжателем дела Белинского, причем именно последнего просветительского периода, Чернышевский тем самым обосновался на исходной просветительской позиции. Искусство должно выполнять «вспомогательную», «служебную» роль по отношению к другим, главным сферам человеческой деятельности. Не для того, чтобы быть художником, живет человек, а искусство существует для блага человека, на искусство, как и всякую другую сферу, следует смотреть с общественной и нравственной точки зрения. В человеческой жизни важнее является удовлетворение, скажем, материальных потребностей, а не его стремлений к изящному. Поэтому искусство не может не быть в определенной степени выражением этих главных потребностей. Общие антиаприористические, антитеологические, антиидеалистические установки просветительского мировоззрения Чернышевского отразились и в его системе общих принципов искусства вообще и поэзии в частности.

Вопрос об *эстетических отношениях искусства к действительности* — центральный вопрос всякой просветительской эстетики — не мог не стать центральным также в эстетике Чернышевского. Требование внимательного отношения искусства к действительности, точного изображения в произведениях искусства общественной жизни со всеми ее положительными и отрицательными сторонами совершенно необходимо для того, чтобы оценивать действительность и выносить этой действительности приговор.

Центр тяжести и специфика эстетики Чернышевского лежит поэтому не в самой по себе проблеме искусства как отражения действительности, но в сфере искусства, объясняющего, оценивающего, выносящего приговор действительности, искусства, участвующего в его преобразовании. «Воспроизведение жизни — общий характеристический признак искусства, составляющий сущность его». Но «часто произведения искусства имеют и другое значение — объяснение жизни; часто имеют они и значение приговора о явлениях жизни» (там же, с. 92). «Очень часто, особенно в произведениях поэзии, выступает также на первый план объяснение жизни, приговор о явлениях ее» (там же, с. 87).

«Часто», «очень часто» — значит не всегда на первом плане в искусстве стоит объяснение жизни, приговор о ее явлениях. Но и в том случае, когда на первом плане находится «воспроизведение жизни», последнее ни в коем случае не является холодным, бесстрастным, объективистским отражением действительности. И точное воспроизведение действительности подчинено, в конце концов, просветительским целям. «Для последовательного просветителя, — отмечал Плеханов, — верность изображения действительности имеет служебное значение, как для практического врача — верность диагноза: практическому врачу верный диагноз нужен для того, чтобы знать, как лечить больного, просветителю верное изображение действительности важно потому, что оно указывает ему, в чем именно заключаются ее недостатки, подлежащие устранению во имя разума» (124, т. IV, с. 591).

Плеханов вполне правильно определил теоретическую суть эстетики Чернышевского как эстетики просветительской. Но оценил он эту эстетику весьма сурово и далеко не справедливо. Те объективистские тенденции, которые столь характерны для мировоззрения Плеханова, не давали ему возможности по достоинству оценить ее. За теоретическим несовершенством концепции Чернышевского он не вполне видел ее оправданность с исторической точки зрения.

Надо отдать должное Плеханову, что пределы «вспомогательной», «служебной» роли искусства в понимании Чернышевского он все-таки видел, и с полным основанием полагал, что его эстетика отнюдь не сводится целиком к публицистике. Чернышевский действительно рассматривал произведения искусства не только под углом зрения их отношения к практически важным жизненным проблемам, но и с чисто художественной точки зрения как произведения «изящного». Великий русский просветитель был все-таки противником чистой дидактики в произведениях искусства и вместе со своим сподвижником Добролюбовым требовал, чтобы художественное произведение не напоминало проповеди.

В качестве антипода «искусства для искусства» эстетика Чернышевского предписывает искусству роль *распространителя знаний и образованности*, помощника науки как сферы, более близкой к решению жизненных человеческих проблем: «Искусство, или лучше сказать, поэзия... распространяет в массе читателей огромное количество сведений и, что еще важнее, знакомство с понятиями, вырабатываемыми наукою, — вот в чем заключается великое значение поэзии для жизни» (32, т. II, с. 273). «Искусство чрезвычайно способствует распространению в огромной массе людей понятий, помогая науке, потому что знакомиться с произведениями искусства гораздо легче и привлекательнее, ежели с формулами и суровым анализом науки (там же, с. 116–117). Искусство «содействует распространению образованности, ясных понятий о вещах, — всего, что приносит умственную, а потом принесет и материальную пользу людям». Просветительский характер всех этих установок бесспорен.

Как и другие сферы мировоззрения, эстетика Чернышевского — типичная разновидность *рационалистической* эстетики, в том смысле рационализма, который ему придавали просветители-классики. Плеханов, правда, высказал мысль, согласно которой в сфере эстетики, в отличие от философии истории и политической экономики, Чернышевский придерживался вроде бы *исторической* точки зрения. В качестве доказательств фигурируют высказывания автора «Эстетических отношений»: «История искусства служит основанием теории искусства»; «У нас эстетика всегда признавала, что должна основываться на точном изучении фактов» (там же, с. 264, 265). В качестве аргументов в пользу «историзма» эстетики Чернышевского Плеханов приводил его мысли о зависимости эстетических понятий людей от их «эко-

номического быта». Но Плеханову пришлось признаться, что Чернышевскому не удалось «последовательно развить свой взгляд на значение *истории* искусства как необходимой основы для *теории* искусства» (124, т. IV, с. 104). И — добавим — не могло удасться, ибо он к этому не стремился и не мог стремиться. Если мы вспомним аргументы Чернышевского в адрес «исторической школы» политической экономии, вспомним, какой воинствующий антиисторизм проявил он, защищая необходимость отправляться не от истории, а от современной действительности, рассматриваемой с позиций «разума», то попросту невозможно даже предположить, что в сфере эстетики он станет вдруг защитником идеи историзма.

Плеханов попытался представить себе и возможности последовательного применения Чернышевским в сфере эстетики его идеи о зависимости эстетических понятий людей от их экономического быта. «Чернышевский показал, что эстетические понятия людей стоят в тесной причинной связи с их экономическим бытом. Это — открытие, гениальное в полном смысле слова. Ему оставалось только проследить действие открытого им принципа через всю историю человечества с ее сменой различных господствующих классов — и он сделал бы величайший переворот в эстетике, тесно связавши теорию искусств с новейшим материалистическим пониманием истории. Но мы знаем, что ему самому в значительной мере чуждо было такое понимание истории» (там же, с. 108).

«Чтобы поставить свою эстетическую теорию на прочную материалистическую основу, ему нужно было подробнее изучить подмеченную им причинную связь эстетики с экономикой и проследить эту связь, по крайней мере, через главнейшие фазы исторического развития человечества. Этим он сделал бы величайший переворот в теории эстетики. Но, во-первых, метод, которого он держался в своих исследованиях, был недостаточно разработан для такого теоретического предприятия. А, во-вторых, он как «просветитель» интересуется не столько самой теорией, сколько некоторыми ее выводами, имеющими непосредственное отношение к житейской практике. Поэтому он, бросив чрезвычайно пронизательный взгляд на вопрос об отношении сознания к бытию в области эстетики, тотчас же отворачивается от этого теоретического вопроса и спешит дать своему читателю разумный практический совет» (там же, с. 354).

Все это — рассуждения в пределах абстрактной, а не реальной возможности. Не то, чтобы не сумел — не мог Чернышевский пойти по пути углубленного изучения причинных связей эстетики с экономикой, с действительностью и не стремился к этому. Сам Плеханов прекрасно понял, что «...точное изучение фактов» имело для Чернышевского, как и для всех просветителей, главным образом тот интерес, что давало ему новые данные для подтверждения его мысли о том, чем должно быть искусство и чем станет оно, когда художники познают его истинную «сущность» (там же, т. V, с. 246). Именно такое место действительности в эстетике Чернышевского, преимущественная ориентация не на сущее, а на должное, и давали Плеханову основание считать, что эта эстетическая теория была своеобразной смесью реализма с идеализмом. «Разъясняя жизненные явления, она не довольствовалась констатированием того, что *есть*, а указывала также и, главным образом, то, что *должно быть*» (там же, с. 280). Такова всякая эстетика просветительского типа.

Есть в эстетике Чернышевского и элемент «экономического материализма», и элемент историзма, но по преимуществу — это рационалистическая эстетика, причем рационализм ее — типично просветительский.

Уже Плеханов доказал, почему эстетика и литературная критика Чернышевского относятся к рационалистической эстетике просветительского типа и привел самое демонстративное высказывание автора «Эстетических отношений искусства к действительности»: «В новейшей науке критикою называется не только суждение о явлениях одной отрасли жизни — искусства, литературы или науки, но вообще суждение о явлениях жизни, произносимое на основании понятий, до которых достигло человечество, и чувств, возбуждаемых этими явлениями при сличении их с требованиями разума... «Критическое направление» при подробном изучении и воспроизведении явлений жизни проникнуто сознанием о соответствии или несоответствии изученных явлений с нормою разума и благородного чувства» (32, т. III, с. 18). И это не эпизод, не отдельное высказывание частного порядка, а неизменный принцип, которым Чернышевский руководствовался, как мы видели, во всех сферах своего мировоззрения.

Отнюдь не гегелевская эстетика является предшественницей эстетики Чернышевского, хотя какие-то отдельные элементы она восприняла от Гегеля и его учеников: «Наши просветители шес-

тидесятых годов — Чернышевский и Добролюбов и др. — смотрели на Белинского как на своего учителя в деле литературной критики. Они были совершенно правы, и я уже сказал, что Белинский во многих отношениях был их предшественником. Но из их поля зрения совершенно уходила другая сторона литературно-критической деятельности Белинского, именно — его стремление освободить критические приговоры и суждения от личных вкусов и симпатий критика и поставить их на *объективную, научную* почву» (124, т. IV, с. 496). Тем самым Плеханов ставит эстетику Белинского допросветительского, гегельянского периода выше эстетики Чернышевского, что не совсем правомерно. Ведь как раз в зрелый просветительский период, когда Белинский преодолел объективный идеализм Гегеля, встал на материалистические позиции, его научность, объективность и его эстетика стали в некоторых отношениях более высокого качества, поскольку они противостояли теперь гегелевскому объективизму. В сфере эстетики Чернышевский и его единомышленники вполне закономерно считали своим учителем Белинского как раз последнего периода, зрелого просветительства, сознательно отмежевавшись от его «гегельянства» предыдущей стадии развития.

Плеханов и другие исследователи давно зафиксировали идейную переключку между *эстетикой Чернышевского и эстетикой западноевропейских просветителей*: «То, что Гельвеций говорит о наших суждениях о красоте, содержит до известной степени зародыш эстетической теории Чернышевского. Но *только* зародыш. Анализ русского писателя идет дальше и ведет к гораздо более важным результатам» (124, т. II, с. 106). Так писал Плеханов. А вот Стеклов: «Если бы даже Чернышевский не был знаком с эстетическими взглядами французских просветителей и в частности Дидро до середины 50-х годов, то он непременно должен был бы обратить на них внимание в процессе собственной работы. Мы знаем, что одним из первых крупных трудов Чернышевского была его работа о Лессинге. Но ведь учителем последнего был именно Дидро, о влиянии которого Лессинг сам говорит».

Действительно, между эстетикой Чернышевского и взглядами главного теоретика эстетики французского Просвещения обнаруживается принципиальное сходство. Как у французского просветителя, так и у русского мыслителя, эстетические концепции пронизаны одно-порядковыми мотивами, в конечном счете отражавшими типологически тождественную антисредневековую, антифеодалную ориентацию их просветительского ми-

ровоззрения. Эстетика Чернышевского – также *антропоцентрична*, как антропоцентрична эстетика Дидро и других французских просветителей.

«Идея прекрасного, – рассуждает Чернышевский, – не может быть верховною истиною в эстетике, ибо эта идея не существует сама по себе, а в живом действительном человеке» (32, т. III, с. 237). Значит, нет абсолютно прекрасного. «Действительно, существует человек, а идея прекрасного есть только отвлеченное понятие об одном из его стремлений». А так как в человеке, живом органическом существе, все части и стремления неразрывно связаны друг с другом, то из этого и следует, что основывать теорию искусства на одной исключительной идее прекрасного, значит впадать в односторонность и строить теорию, несообразную с действительностью» (там же).

Как же нужно строить теорию искусства, сообразную с действительностью? Такая теория должна основываться на антропологическом принципе. «В каждом человеческом действии принимают участие все стремления человеческой природы, хотя бы одно из них и являлось преимущественно заинтересованным в этом деле. Потому и искусство производится не отвлеченным стремлением к прекрасному (идеєю прекрасного), а совокупным действием всех сил и способностей живого человека. А так как в человеческой жизни потребности, например, правды, любви и улучшения быта гораздо сильнее, нежели стремление к изящному, то искусство не только всегда служит до некоторой степени выражением этих потребностей (а не одной идеи прекрасного), но почти всегда произведения его (произведения человеческой жизни, этого нельзя забывать) создаются под преобладающими влияниями потребностей правды (теоретической или практической), любви и улучшения быта, так что стремление к прекрасному, по натуральному закону человеческого действия, является служителем этих и других сильных потребностей человеческой природы» (там же, с. 237).

Стремления, игнорирующие потребности человеческой природы, равнозначны в глазах Чернышевского стремлениям, оторванным от действительности. Значит, по Чернышевскому, искусство, тесно связанное с действительностью, это искусство, отражающее человека в реальной действительности. От интересов человека мыслитель отталкивается, когда определяет сферу и значение искусства. «Сфера искусства не ограничивается одним прекрасным и его так называемыми моментами, а об-

нимает все, что в действительности *интересует человека* — не как ученого, а просто как человека; общеинтересное в жизни — вот содержание искусства» (там же, т. II, с. 81–82); «...существенное значение искусства — воспроизведение всего, что *интересно для человека в жизни*» (там же, т. II, с. 87, курсив наш — В.П.).

Человек, человеческая личность выступает в эстетике Чернышевского в качестве наивысшей эстетической ценности и в качестве оценочного критерия прекрасного: «Во всем чувственном мире человек самое высшее существо; потому человеческая личность есть высшая красота в мире, доступном нашим чувствам, и все другие степени, существующие в нем, имеют значение прекрасного только в той степени, в какой намекают на человека и напоминают о человеке. Отдельные люди соединяются в одно целое — в общество; и поэтому самая высшая сфера прекрасного — человеческое общество» (там же, с. 132).

И определение Чернышевского «прекрасное есть жизнь» предполагает не просто материалистическое основание этой формулы, но и то, что берется в его специфической антропологической форме. В эстетике Чернышевского «...объективное существование прекрасного и возвышенного в действительности примиряется с субъективными воззрениям человека» (там же, с. 115). По Гегелю, рассуждает автор «Эстетических отношений», «прекрасное и великое вносятся в действительность человеческим взглядом на вещи, создаются человеком» (там же, с. 21). Определением же Чернышевского «выставляется на первый план отношение к человеку вообще и к его понятиям тех же предметов и явлений, которые находит человек прекрасными и возвышенными: прекрасное то, в чем *мы* видим жизнь так, как мы понимаем и желаем ее, как она радует *нас*; великое то, что гораздо выше предметов, с которыми сравниваем его *мы*» (там же, с. 21). Тем самым достигается, во-первых, отрицание идеализма, поскольку «...из определения «прекрасное есть жизнь» будет следовать, что истинная, высочайшая красота есть именно красота встречаемая человеком в мире действительности, а не красота, создаваемая искусством» (там же, с. 14). А во-вторых, определение прекрасного предполагает, наряду с объективным и субъективным, а именно оценочный момент. В своей эстетике Чернышевский добивается примирения познания и оценки, и он добился его в том объеме, в каком это позволяла сама природа просветительского типа его мировоззрения.

В «Что делать?» мы находим чрезвычайно демонстративную конкретизацию концепции прекрасного: Вера Павловна замечает свое сходство с прекрасной богиней — «светлой царицей» и задумывается: так ли она прекрасна как богиня? Сама по себе красота Веры Павловны далека от совершенства. Но она любит и любима, и поэтому ее красота оказывается превосходнее всех идеалов красоты: «Да, Вера Павловна видела: это она сама, это она сама, но богиня. Лицо богини ее самой лицо, это ее живое лицо, черты которого так далеки от совершенства, прекраснее которого видит она каждый день не одно лицо; это ее лицо, озаренное сиянием любви, прекраснее всех идеалов, завещанных нам скульпторами древности и великими живописцами великого века живописи, да, это она сама, но озаренная сиянием любви, она, прекраснее которой есть сотни лиц в Петербурге, таком бедном красотой, она прекраснее Афродиты Луврской, прекраснее доселе известных красавиц» (там же, т. XI, с. 275).

Какую бы часть эстетической или литературно-критической теории Чернышевского мы ни взяли, повсюду можно обнаружить родовые черты эстетики и литературной критики просветительского типа. Чернышевский отнюдь не повторяет ни Дидро, ни Лессинга, ни какого-либо другого из своих предшественников. Его анализ идет дальше эстетики его предшественников, он опирается на новые познавательные средства, он использует достижения эстетических теорий XIX в., в том числе Гегеля. Но в целом его эстетика остается все-таки в пределах просветительского типа эстетики, как и все другие части его мировоззрения.

Кризис русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. сравнительно с кризисом французского Просвещения XVIII в.

В новейшей литературе вопрос о кризисе русского Просвещения 1860-х годов поднял на «круглом столе» в Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, состоявшемся в 1994 г. (см. 139), японский философ Т.Симосато. Но тема кризиса русской мысли в пореформенной России ставилась и в советской историографии. Так, в конце 20-х — начале 30-х годов уже возникал вопрос о кризисе русского материализма 60-х годов XIX в., о переходе от более высокой формы материализма Чернышевского к материализму механистического толка Писарева, трактовавшегося В.Я.Кирпотиным в качестве свидетельства о понижении философского уровня тогдашней русской общественной мысли. Или ставился

вопрос о наличии в «реализме» 60-х годов XIX в. двух направлений: «фейербахианского материализма» Чернышевского и Добролюбова и упрощенного «механистического материализма» Писарева и Ткачева, из которых второе направление постепенно брало верх (В.П.Козьмин).

Второе направление кризиса в радикальной русской философии 60-х годов XIX в. усматривалось в переходе от просветительского к народническому этапу развития левых течений русской общественной мысли, когда на смену эпохе «реализма» 60-х годов XIX в. пришла «реально-идеалистическая» эпоха; материализм 60-х годов сменился позитивизмом и агностицизмом 70-х годов, а властителями дум стали Лавров и Михайловский. Наиболее отчетливо эту концепцию выразил тот же В.П.Козьмин.

Тему «кризиса русской домарксистской философии», «Кризисного состояния революционно-демократической идеологии» подняли в 60-х годах истекшего столетия ленинградские историки русской философии А.А.Галактионов и П.Ф.Никандров. Речь шла, в частности, о «вырождении» русского идеализма и «упадке» народнической философии сравнительно с предшествующей философией шестидесятников.

И вот теперь мы можем задать вопрос: кто же пережил кризис? Народничество или Просвещение 1860-х годов? Если исходить из того, что народники изменили идеалам шестидесятников, то тогда никакой проблемы кризиса идеологии и мировоззрения 60-х годов просто не существует, а есть только упадок народнической мысли. Или же вопрос заключается в том, что просветительская идеология и мировоззрение исчерпали себя и перестали соответствовать новой исторической реальности и объективно необходимой стала другая идеология.

Думается, что вопрос о кризисе русского Просвещения 1860-х годов – вопрос правомерный. Это в значительной степени аналог тому кризису, который пережило французское Просвещение под влиянием революций конца XVIII в. Только кризис русского Просвещения не был во всем повторением кризиса французского Просвещения и прежде всего в силу *специфических* отличий русского Просвещения сравнительно с классической моделью.

В силу «нечистоты» русского Просвещения, наложения на его теорию, мировоззрение, идеологию идей постпросветительского типа, близкий кризис русского Просвещения был не только

предопределен, но в определенном смысле элементы этого кризиса стали проявляться в русской просветительской мысли еще на восходящем витке ее развития.

Первые симптомы кризиса только что сравнительно оформившееся русское Просвещение испытало в ходе революции 1848 г. Носителем симптомов этого кризиса стал А.И.Герцен. К 1848 году А.И.Герцен был уже настоящим просветителем. Преодолев изначальную двойственность своих устремлений к «дневному свету» разума или к «лунному свету мистического откровения», т.е. борьбу рационалистически-просветительского и религиозно-романтического начал, Герцен переходит в конце 30-х годов на «западнические», а точнее на просветительские позиции. Типично просветительский лозунг: «Да здравствует разум!», чисто просветительская установка на то, чтобы все понять, все осмыслить «через горнило сознания», стали его главным лозунгом. Особенно отчетливо просветительство проявилось в трактовках Герценом проблемы» великого единства развития рода человеческого», проблемы Восток – Азия – Запад, Европа – Россия, проблемы личности как вершины исторического мира и проблемы разумного эгоизма. В эти годы Герцен активно использует типично просветительскую терминологию: «естественное» – «неестественное», «искусственное» и т.д.

После 1848 г. ситуация существенно изменилась. В том, что называют «духовной драмой» Герцена, я усматриваю отчетливые черты кризиса прежней просветительской доктрины Герцена 40-х годов.

Кризис просветительства Герцена проявился в первую очередь в отходе от просветительской идеи примата политического (от «политического катехизиса» и «алгебры прав человека») над социальным и появлению склонности к идее примата социального, а также в сомнениях во всемогуществе разума. Можно сказать так: то, что появилось у Герцена преднароднического – это результат кризиса его просветительской позиции.

Но симптомы кризиса, проявившиеся у Герцена, жившего в эмиграции, не переросли в кризис всего русского Просвещения. К 60-м годам XIX в. оно, наоборот, достигло пика своего развития.

Кризис классического французского Просвещения XVIII в. проявился, как мы уже говорили, прежде всего в наступившем разочаровании в разуме, его способности постигнуть и перестро-

ить действительность. На рубеже 60–70-х годов XIX в. аналогичный процесс наблюдался и в России. И здесь наступил кризис просветительского культа Разума.

Казалось бы, множество фактов противоречит этому утверждению: ведь теоретики народничества не раз апеллировали к разуму, отрицали теологию и крайние формы философского идеализма; они ориентировались на последние достижения науки, симпатизировали то материалистически толкуемому позитивизму, то просто материализму. На этом основании некоторые авторы утверждали, что рационализм Лаврова, Михайловского, Ткачева, других идеологов народничества родственен рационализму просветителей. Такому утверждению я бы противопоставил противоположное: если русским просветителям 40–60-х годов XIX в., как и всем просветителям, был присущ культ разума (правда, связанный с чувствами, в отличие от рационализма XVII в.), то у народников возобладал культ чувства.

Каблиц-Юзов называл людей нравственного чувства, а не людей знания главным фактором прогресса общественных форм. По Воронцову, невежественная толпа стоит впереди знающего интеллигента; форма истории заключается в борьбе страстей, интересов, идеалов, а знание — это лишь материал для проявления внутренних мотивов деятельности человека; Пругавин доказывал, что чувства управляют жизнью, что от характера и содержания человеческих чувств зависит характер и содержание всех процессов общественной жизни.

Даже Лавров и Ткачев, которые в гораздо большей степени, нежели легальные народники «справа», сохранили преемственные идейные связи с эпохой Просвещения 1860-х годов, разуму стали придавать гораздо меньшую роль, чем шестидесятники. Ткачев оспаривал бакунинскую трактовку роли стихийных инстинктов, но сам доказывал, что аффекты, порождаемые экономическими интересами, играют в истории более важную роль, чем знания и критика, метя тем самым в Лаврова, который, в свою очередь, при всем своем интересе к знанию и критике, тоже признавал в качестве движущей силы общества чувства, волю и революционные инстинкты. Народники спорили между собой по сути дела лишь о пропорциях в соотношении чувства и разума, но от идеи разума как верховного мерила всего существующего все они уже отказались, что, собственно, и означало разрешение кризиса просветительского культа разума путем смены философских вех.

Следствием общемировоззренческого кризиса просветительского культа разума явился *кризис теоретических основ просветительской доктрины*. Этот кризис теории русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. проявился в том, что на рубеже 60–70-х годов XIX в. начался *радикальный пересмотр роли естественных наук*, в которые просветители очень верили, хотя и не были сциентистами. Я думаю, что добавочную остроту этому кризису придало то обстоятельство, что еще в 60-х годах Писарев и его единомышленники попытались провести через естественную науку своего рода дезутопизацию русского Просвещения, не выйдя, правда, за его рамки. «Исторические письма» Лаврова, наряду с прочим, представляли собой пересмотр роли естествознания, особенно в ее крайнем, писаревском выражении. А некоторые легальные народники, например публицисты «Недели», взяли даже курс на дискредитацию естествознания: доказывая, что естественные науки готовы за деньги служить кому угодно и могут стать даже орудием антисоциальным. Если просветители 40–60-х годов XIX в., как правило, верили в силу естественных наук, народники больше апеллировали к общественным наукам, особенно к социологии и политической экономии.

Но дело не только в том, что народники вроде бы снизили удельный вес естественных наук по сравнению со своими предшественниками просветителями. У таких народнических идеологов, как Лавров, Лев Мечников, Кропоткин естествонаучная проблематика занимает очень большое место. Более того, отдельные, вырванные из контекста выражения как бы провоцируют вывод, что перед нами обычные сциентисты, когда Кропоткин, скажем, писал, что личная и общественная жизнь человека есть такое же явление природы, как рост цветка или развитие общественной жизни у муравьев.

Но если мы копнем поглубже, то увидим, что и Кропоткин и другие народники, активно использовавшие достижения естественных наук, обращались с ними все-таки иначе, чем их предшественники-просветители.

Народники в гораздо большей степени, чем просветители, смотрели на науку как на средство достижения своих общественных целей, рассматривая предмет знания не только под углом зрения познавательных категорий истинного и ложного, но и этических категорий добра и зла, полезного и вредного, приятного и неприятного.

Сравним две позиции: одна — позиция английского философа-позитивиста, сторонника О.Конта, Д.Г.Льюиса, который призывал не восхищаться политическими фактами, но и не порицать их, а видеть в них только простые предметы наблюдения и на каждое явление смотреть с двойной точки зрения: его гармонии с современными ему явлениями и связи с предшествовавшими и последующими состояниями духа. Казалось бы, чем не объективная научная позиция? А вот Лавров такие подходы порицал. По его мнению, в этом случае позитивистская философия есть лишь классификация фактов и явлений в их рациональной зависимости и в генезисе. Он хотел оценивать факты с точки зрения лучшего, полезнейшего, должного, приятного, т.е. подходил к фактам науки с ценностно-оценочной точки зрения.

Применительно к русскому Просвещению 40–60-х годов XIX в. сказанное означает, что появление «Исторических писем» Лаврова свидетельствовало еще об одном аспекте кризиса просветительской философии на рубеже 60–70-х годов XIX в., а именно о *кризисе той модели объективного метода*, на которую русские просветители опирались, несмотря на свои аксиологические установки. Лавров не случайно высказал свое неудовлетворение имевшимися теориями прогресса: в просветительских теориях прогресса действительно наличествовали элементы фатализма, против которых и направил свои инвективы Лавров, правда, преувеличивая «фаталистичность» оспариваемых объективных просветительских теорий прогресса.

Суммарным следствием общемировоззренческого кризиса просветительского культа разума стало также *изменение статуса философии*.

В XVIII в. тех, кого мы называем французскими просветителями, называли просто «философами», и это лишний раз показывает, какую преобладающую роль занимала философия в просветительской доктрине, в просветительском мировоззрении. Кризис русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. в сфере философии я усматриваю в том, что на рубеже 60–70-х годов философия потеряла во многом тот кредит, которым она пользовалась у просветителей 1840–1860-х годов.

Вообще-то известное падение престижа философии в радикальной русской мысли началось еще в конце 40-х годов. Достаточно сопоставить философские труды Герцена 40-х–50–60-х годов. В последние десятилетия своей жизни Герцен уже далеко не так дружен с философией, как в 40-е годы. Усилиями Чернышевского, Антоновича, Лаврова статус философии в русском

Просвещению 1860-х годов удалось сохранить на довольно значительном уровне. У народников же философия уже перестала играть ту мощную роль, какую она играла у просветителей. Социология и политическая экономия – вот две дисциплины, которые значительно уменьшили удельный вес философии в народнической теории сравнительно с ее удельным весом в просветительской теории.

К числу фактов, свидетельствующих о кризисе русского Просвещения 1840–1860-х годов, я отношу также *кризис просветительской политической и социальной философии*. Проявился он опять-таки в том, что наследники просветителей-шестидесятников стали отказываться от фундаментальных политических и социальных принципов своих предшественников.

Просвещение, как мы видели в классической модели, немислимо без примата политического над социальным. Политика и право в глазах просветителей – главные орудия общественных преобразований, в том числе достижения социальных целей. Кризис Просвещения 1860-х годов проявился тогда, когда этот принцип был поставлен под сомнение.

Уже в 60-х годах разгорелись споры о том, к какому перевороту следует стремиться: к политическому или социальному. Само возникновение таких споров свидетельствовало о кризисе политической и социальной философии Просвещения. Но революционные кружки и организации 60-х годов, начиная с первой «Земли и Воли», в политическом и социальном отношении не вышли еще за круг идей русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. Примат политического наблюдался в прокламации «Великорусс» (требование конституции, политических прав и свобод), а также в прокламации «Молодая Россия» П.Г.Заичневского, считавшего, что социальные преобразования – это следствие политических. Каракозов, член ишутинского кружка, с успехом политического переворота связывал главную цель – переворот экономический.

А вот вторая «Земля и Воля» оказалась на позициях, коренным образом отличавшихся от установок Просвещения: землевольцы, ориентировавшиеся на бакунизм, исповедовали принцип примата социального над политическим. С политической традицией Просвещения радикально расходилась также программа «Черного Передела». Примат социального над политическим господствовал и в «правом», легальном народничестве.

Поскольку народничество своим крайне «правым» флангом (Червинский, Каблиц-Юзов, Пругавин, Сазонов) как бы примыкало к консервативно-романтическому, почти целиком ан-

тизападнически, антипросветительски ориентированному славянофильству, это крыло народничества в наибольшей степени выражало и отражало антипросветительское содержание народничества, степень отхода народничества от Просвещения и, если хотите, глубину его кризиса.

А теперь после всех приведенных утверждений о кризисе доктрины мировоззрения и философии русского Просвещения 1860-х годов зададимся вопросом: *а насколько глубоким был этот кризис?* и действительно ли народничество целиком отказалось от просветительского наследия шестидесятников, как думал молодой марксист Ленин и в чем нас пытались убедить многие советские авторы?

В спектре разных течений в народничестве, помимо уже отмеченного крайне «правого» крыла, можно выделить по крайней мере две линии: «линию Чернышевского» и «линию Герцена». Первая была более западнической, более тесно связана с просветительской демократической традицией 40–60-х годов. «Линия Герцена» в народничестве — более самобытная, более романтическая, менее просветительская, чем линия Чернышевского. В разных сферах по-разному с просветительской традицией связаны бакунистское, лавристовское, ткачевское направления в народничестве. Назову хотя бы некоторые линии оставшихся связей народничества с просветительской традицией.

Часть народников продолжила просветительскую линию в сфере собственно философской. Народническая философия коренным образом отличается от просветительской и вместе с тем она и исторически и логически преемственно связана с последней. Она не только не стала тотальным отрицанием Просвещения, но, наоборот, продолжала выполнять ряд прежних функций просветительской философии.

Народники вели полемику с сохранявшей мощное влияние в России православной теологией и ее философскими оруженосцами. Вел они также полемику с философской метафизикой в духе XVII в. В этом отношении народническая философия является продолжательницей традиции, начатой просветителями. Бакунин, Лавров, Ткачев, каждый по-своему, — воинствующие антиметафизики. Совершенно неслучайно Ткачев, отрицательно относясь к «бессмысленной», по его словам, метафизике «Гегелей, Шеллингов и Шопенгауэров», ставил в более близкое родство с положительной наукой системы Локка, Гоббса, Гельвеция и Гольбаха как раз потому, что они, по его словам, имеют мало общего с метафизикой.

Часть народников продолжила просветительскую линию также в сфере философии русской истории. Приведу один только пример с Н.К.Михайловским.

Михайловский, хитроумно «упразднив» рубрики «западничество» и «славянофильство», публично отвергнув, по его словам, «выдохшееся славянофильское и западническое отношение к явлениям русской жизни», призвал поставить русскую действительность «на суд не западных и не восточных, а *общечеловеческих начал*», т.е. фактически поставил проблему в традиционно просветительском духе, выступая в данном случае в роли пропагандиста просветительских идеалов, но оставаясь, тем не менее, в целом романтиком народнического толка, идеализирующим в той или иной степени докапиталистические отношения, деревню, сельскую общину и т.д.

Когда в свой народовольческий период Лавров писал о том, что Россия не может устраниваться от общего хода исторической жизни цивилизованного народа, то он проявлял антисамобытные, антиромантические, просветительские по происхождению мотивы в понимании русской истории.

Продолжение просветительской традиции в эпоху народничества я усматриваю также в том, что субъективный метод, как крайнее выражение примата ценностного над познавательным, господствовал в народничестве далеко не безраздельно. Крайнему субъективизму Каблицы-Юзова противостоял даже субъективный метод Лаврова-Михайловского, у которого объективный элемент все-таки наличествовал. К объективному методу апеллировали Южаков, Ткачев, Бакунин и др.

По-моему, происшедшая в 80–90-х годах XIX в. частичная реабилитация в народнической среде политики, политических форм борьбы, отказ от бывшего примата социального над политическим также является свидетельством частичного возврата народников к просветительской политической традиции. Формально это выглядело как заимствование из либерально-буржуазной идеологии. Фактически речь шла о возврате к традиции просветительской.

Частичная реабилитация политического, т.е. просветительской веры во всемогущество роли политики и права, особенно государства, в общественных преобразованиях наблюдалась у Михайловского. Михайловский назван либеральным народником потому, что он одобрительно отнесся к «кротким начаткам

либерализма», как он сам выразился. Какие же это начатки? Неприятие сословной замкнутости, требование независимости суда, неприятие цензуры, критика суеверий. Но ведь это как раз то, что выдвигали еще в XVIII в. просветители! Как писал Н.С.Русанов в 1905 году, Михайловский фактически вводил элемент «политики» в народническое мировоззрение, пропитанное верой в народную экономику.

На темы политических свобод писал соратник Михайловского Н.И.Златовратский. С.Н.Кривенко поднимал проблему роли государства в общественных преобразованиях. С.Н.Южаков пропагандировал идеалы свободы, справедливости, просвещения, личности, причем эти идеи выступали у них не в либеральной, а именно в просветительской форме.

В русском народничестве Бакунин и бакунисты наиболее явно демонстрировали свою аполитичность, порой даже открытое презрение к политическим формам борьбы. На деле Бакунин участвовал во многих политических акциях и фактически вел политическую борьбу. А в пробакунистский «Черный передел» со временем пришло осознание ложности отказа от политики.

Весьма большое историческое чутье продемонстрировал в 70-х годах П.Н.Ткачев, который пришел к выводу о том, что, хотя социальная революция является конечной целью народнического движения, политическая революция является единственным средством достижения этой цели. Ткачев как централист и государственник, признающий, что государственная власть — это высший тип организованной власти, в этом отношении также является в какой-то мере продолжателем просветительской политической традиции веры во всеислие политики государства и юриспруденции. Точка зрения Ткачева представляет тем больший интерес, что она не только непосредственно предшествовала народовольческой программе, но по сути дела вводила в нее, хотя в личном плане у Ткачева отношения с народовольцами складывались негладко.

В наиболее отчетливой форме отказ от примата социального над политическим и возврат к просветительской по происхождению идее примата политики проявился в программе «Народной Воли». У народовольцев на первый план вышли политические проблемы, вопрос о борьбе с господствующим политическим строем политическими средствами, о завоевании конституции и политических свобод.

Подведем итог. Если под кризисом Просвещения понимать крутой поворот в исторических судьбах его идей, в приходе на смену других идей, то несомненно на рубеже 60–70-х годов XIX в. такой кризис действительно состоялся. Но если кризис французского Просвещения в конце XVIII в. быстро привел к полной смене просветительской парадигмы, то кризис русского Просвещения 1860-х годов происходил несколько в иной форме. Во всяком случае, во время кризиса Просвещения 1860-х годов просветительская парадигма сменилась не полностью.

Так как Россия до середины 90-х годов XIX в. оставалась страной докапиталистической преимущественно, со слаборазвитым буржуазным сектором и слабым третьим сословием, но зато с преобладанием полуфеодальной экономики и с мощным дворянством, упрочившим свои позиции в период контрреформ 80-х годов XIX в., в стране продолжали существовать объективные социокультурные условия для сохранения традиции и воспроизводства идей просветительского типа. Да и в начале XX в. Россия оставалась среднеслаборазвитой буржуазной страной с мощными пережитками средневековья, что также создавало условия для функционирования в обществе задач и идей просветительского типа.

Думаю, что мы и в послеоктябрьский период далеко не во всех сферах продвинулись настолько вперед, чтобы считать, что все идеи Просвещения применительно к нашим условиям уже вполне устарели. Поскольку и сейчас, скажем, реставрируется как религиозная метафизика, так и метафизика типа классической метафизики, и еще более отсталых типов, вплоть до средневековых, остаются нерешенными до конца некоторые задачи эпохи Просвещения, остается объективная почва для функционирования идей просветительского типа. Во всяком случае кризис Просвещения 1860-х годов еще не закончился полным обесцениванием всех просветительских идей, многие из просветительских идей еще сослужат добрую службу делу прогресса общечеловеческой культуры и цивилизации и у нас в стране.

* * *

Как нам представляется, после всего изложенного нет смысла делать какое-то пространное заключение. Для всякого непредубежденного читателя типологическое сходство русских мыслите-

лей круга В.Г.Белинского (40-х годов XIX в.), Н.Г.Чернышевского и классиков философии французского Просвещения XVIII в. лежит прямо на поверхности. Но, увы, об этом приходится еще и еще раз говорить. К сожалению, квазинаучная, сугубо идеологическая, квазипатриотическая концепция «классической русской философии» или «философии русской революционной демократии XIX в.» и ее аналоги в других сферах отечественной русистики оставили такой глубокий след, что до сих пор предпринимаются попытки писать о русском Просвещении XVIII в. или начала XIX в. и соответственно отрицать просветительский характер философии мыслителей круга Белинского – Чернышевского.

Парадоксально, но факт: один из главных идеологов в сфере историографии русской философии – М.Т.Иовчук – о русских просветителях 40–60-х гг. XIX в. писал еще в 1940 году, а буквально через четыре года стал яростным апологетом концепции, отрицающей просветительский характер тех же самых мыслителей. Можно понять, почему это произошло в особых условиях Отечественной войны 1941–45 гг. и вступления страны в стадию поздней сталинотеррора, для которой квазипатриотизм, доходивший порой до откровенного шовинизма, стал нормой. Но до каких пор можно мириться с пережитками такой идеологии в современной историографии русской философии? И почему нам, живущим в светском, претендующем на демократичность государстве, нужно уступать нынешним пропагандистам ура-патриотизма, апологетам русской религиозной философии, которые пытаются вычеркнуть из истории отечественной философии уже и так фактически «обиженных» в недавнем прошлом славных сынов России, ее настоящих просветителей в любом смысле этого понятия?

Если найдется хотя бы один из начинающих авторов, желающих писать по истории русской философии и ознакомившихся со всем сказанным выше, кто бы пожелал на текстах тщательно проверить, соответствует ли действительности написанное о русской философии Просвещения 40–60-х гг. в его соотношении с классической французской просветительской философией XVIII века, автор этих строк посчитал бы свою работу не напрасной.

Источники

1. Американские просветители. Т. I—II. М., 1968—1969.
 2. Антонович М.А. Избр. филос. соч. М., 1945.
 3. Антонович М.А. Умственные движения в XVIII веке. // Современник. 1865. № 11—12.
 4. Бакунин М.А. Собр. соч. и писем. Т. 1. М., 1934.
 5. Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. I—XIII. М., 1953—1959.
 6. Вольтер Ф. Бог и люди. Т. 1—2. М., 1961.
 7. Вольтер Ф. Избр. произведения. М., 1947.
 8. Гельвеций К.А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938.
 9. Гельвеций К.А. Сочинения. Т. 1. М., 1973.
 10. Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. М., 1954—1966.
 11. Гольбах П.А. Избр. произведения. Т. 1-2. М., 1963.
 12. Дидро Д. Избр. филос. произведения. М., 1941.
 13. Дидро Д. Собр. соч. Т. 1—10. М.—Л., 1935—1947.
 14. Добролюбов Н.А. Собр. соч. Т. 1—9. М.—Л., 1961—1964.
 15. Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I—II. М., 1952.
 16. Кенэ Ф. Избр. эконом. произведения. М., 1960.
 17. Ламетри Ж.О. Сочинения. М., 1976.
 18. Локк Д. Избр. филос. произведения. Т. 1—2. М., 1960.
 19. Локк Д. Педагогические соч. М., 1939.
 20. Мабли Г. Избр. произведения. М.—Л., 1950.
 21. Михайлов М.Л. Полн. собр. соч. Т. 1—4. М.—Л., 1934.
 22. Монтескье Ш. Избр. произведения. М., 1955.
 23. Морелли. Кодекс природы, или истинный дух ее законов. М.—Л., 1956.
 24. Огарев Н.П. Избр. социально-полит. и филос. произведения. Т. 1-11. М., 1952—1956.
 25. Писарев Д.И. Соч. В 4 т. М., 1955—1956.
 26. Русские просветители (от Радищева до декабристов). Т. 1—2. М., 1966.
 27. Руссо Ж.Ж. Трактаты. М., 1969.
 28. Салтыков-Щедрин М.Е. О литературе и искусстве. М., 1953.
 29. Серно-Соловьевич Н.А. Публицистика. Письма. М., 1963.
 30. Слепцов А.А. Педагогические беседы // Современник. 1863. № 1—2, 9.
 31. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953.
 32. Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. Т. I—XVI. М., 1939—1950.
 33. Шелгунов Н.В. Соч. Т. I—II. СПб., 1895.
- * * *
34. Voltaire. Oeuvres complètes. TT. 10, 16, 19, 22, 23. P., 1877—1885.
 35. Diderot D. Oeuvres complètes. T. 10, Paris, 1875—1877.

Литература

36. *Александров Г.Ф.* Очерк истории новой философии. М., 1939.
37. *Асмус В.Ф.* Чернышевский как диалектик // ПЗМ. 1939. № 5.
38. *Баскин М.Н.* Философия немецкого просвещения. М., 1954.
39. *Бельчиков Н.Ф.* Н.Г.Чернышевский. М., 1945.
40. *Бесс Ги.* «Полезность» как основное понятие Просвещения // В.Ф., 1972, № 4.
41. *Богуславский В.М.* Ламетри. М., 1977.
42. *Богуславский В.М.* Кондильяк. М., 1984.
43. *Боровиков А.П.* Революционное просветительство второй половины XVIII века. Возникновение революционно-демократической идеологии. СПб., 1995 (деп. в ИНИОН).
44. *Булгаков М.И.* (Антонов М.). Н.Г.Чернышевский. Социально-философский этюд. М., 1910.
45. *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. I–II СПб., 1904–1906.
46. *Бычков Л.* Просветители в России // БСЭ. изд. 1. Т. 47. М., 1940.
47. *Век Просвещения.* М.–Париж, 1970.
48. *Верцман И.* Просвещение // Литературная энциклопедия. Т. 9. М., 1935.
49. *Виленская Э.С.* О статье В.И.Ленина «От какого наследства мы отказываемся?» // Изв. АН СР, отд. лит. и яз. 1960. Т. XIX, вып. 2, март-апрель.
50. *Володин А.И.* Просвещение в России // Советская историческая энциклопедия. Т. 11. М., 1968.
51. *Вольтер.* М.–Л., 1948.
52. XVIII век. Сб. 8. Л., 1969.
53. *Вульфius А.Г.* Основные проблемы эпохи «Просвещения». Пг., 1923.
54. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI – XIX вв. Л., 1970. (изд. 2, доп. и испр. А.А.Галактионовым. Л., 1989).
55. *Геттнер Г.* История французской литературы XVIII века. СПб., 1866.
56. *Гречишников Н.П.* Философия в России первой половины XVIII века. М., 1996 (дисс.).
57. *Грязнов А.Ф., Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986.
58. *Деборин А.М.* Очерки по истории материализма XVII –XVIII вв. М.–Л., 1929.
59. *Деборин А.М.* Философские взгляды Н.Г.Чернышевского // Летописи марксизма. 1928. № VII–VIII.
60. *Длугач Т.Б.* Дени Дидро. М., 1975.
61. *Длугач Т.Б.* Подвиг здравого смысла или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М., 1995.

62. *Другач Т.Б.* Философия американского Просвещения // История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2. М., 1996.
63. *Другач Т.Б.* Философия французского Просвещения XVIII в. // Там же.
64. *Дынник М.А.* Просветительская философия // МСЭ. Т. 6. М., 1930.
65. *Доше М.* Мир цивилизации и мир дикарей в эпоху Просвещения. Основы антропологии у философов // Век Просвещения. М. – Париж, 1970.
66. *Евграфов В.Е.* Проблемы марксистско-ленинского исследования истории философии народов СССР. М., 1967.
67. *Есюков А.И.* Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века. Историко-философский очерк. Архангельск, 1998.
68. *Жучков В.А.* Философия немецкого Просвещения // История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2. М., 1996.
69. *Замалеев А.Ф.* Курс истории русской философии. М., 1996.
70. *Зутис Я.* Просвещения эпоха // БСЭ. Изд. 1. Т. 47. М., 1940.
71. *Иванов В.Н.* Просвещение // Политическая энциклопедия. Т. 2. М., 1999.
72. *Иовчук М.Т.* Развитие материалистической философии в России XVIII – XIX вв. М., 1940.
73. *Иовчук М.Т., Евграфов В.Е.* Великий демократ и патриот русского народа (к 50-летию со дня смерти Чернышевского). Киев, 1940.
74. *Иовчук М.Т., Евграфов В.Е., Коган Л.А., Пустарнаков В.Ф., Смирнова З.В.* Заключение к тому // История философии в СССР. Т. 3. М., 1968. С. 615–624.
75. *Иовчук М.Т.* Революционные просветители – предшественники марксизма в России // В помощь марксистско-ленинскому образованию. 1940, № 17.
76. История философии. Т. II., М., 1941.
77. История философии. Ростов-на-Дону, 1999.
78. История философии в СССР. Т. 2–3. М., 1968.
79. История философии в 6 т. М., 1957–1965.
80. *Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971.
81. *Кареев Н.* (Н.К.) Просвещение // Энциклопедический словарь. Т. XXV. СПб., Ф.А.Брокгауз-И.А. Ефрон, 1898.
82. *Кирпотин В.* Чернышевский и диалектика // ПЗМ. 1928. № 11.
83. *Коган Л.А.* Материализм Добролюбова // ПЗМ. 1938. № 2.
84. *Коган Л.А.* О формировании мировоззрения Добролюбова // Литературный критик. 1938. № 9–10.
85. *Коган Л.А.* Этические взгляды Добролюбова // Фронт науки и техники. 1938. № 3.
86. *Корелин М.* Ранний итальянский гуманизм и его историография. Т. 1–4. Изд. 2. М., 1914.

87. *Кропоткин П.А.* Великая французская революция 1789–1793. М., 1979.
88. *Кузнецов В.Н.* Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. М., 1965.
89. *Кузнецов В.Н.* Вольтер. М., 1978.
90. *Кузнецов В.Н.* Французский материализм XVIII века. М., 1981.
91. *Кузнецов Ф.Ф.* Журнал «Русское слово». М., 1965.
92. *Лабутина Т.Л.* У истоков современной демократии. Политическая мысль английского Просвещения (1689–1714 гг.). М., 1994.
93. *Лаврецкий А.* Эстетика Белинского. М., 1959.
94. *Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящем. Т. 1. Киев – Харьков, 1899.
95. *Лебедев А.А.* Разумные эгоисты Чернышевского. Философский очерк. М., 1973.
96. *Лемке М.К.* Дело Н.Г.Чернышевского // Былое, 1906, № 5.
97. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 2. Изд. 5. М., 1958–1965.
98. *Липатов А.В.* Просвещение: антиномии и единство эпохи // Славяноведение. 1995. № 1.
99. *Липатов А.В.* Эпоха Просвещения: личность, государство, конфессия // Балканские исследования. Вып. 17, М., 1997.
100. *Липатов А.В.* Эпоха Просвещения: светские и духовные начала // Славянский альманах. 1996. М., 1997.
101. *Луначарский А.В.* Н.Г.Чернышевский. Статьи. М.–Л., 1928.
102. *Луттол И.К.* Философский путь В.Г.Белинского // ПЗМ. 1938. № 10.
103. *Луттол И.К.* Н.Г.Чернышевский и философия. // ПЗМ. 1940. № 1.
104. *Макогоненко Г.* Николай Новиков и русское Просвещение XVIII века. М., 1952.
105. *Марк А.А.* О проблеме человека в истории философии. Харьков, 1970.
106. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2. М., 1955–1976.
107. *Митрошенков О.А.* Просвещение русское // Политическая энциклопедия. Т. 2. М., 1999.
108. *Момджян Х.Н.* Диалектика в мировоззрении Дидро // Век Просвещения. М.–Париж, 1970.
109. *Монархия и народовластие в культуре Просвещения.* Сб. ст. М., 1995.
110. *Моряков В.И.* Русское просветительство второй половины XVIII века. (Из истории общественно-политической мысли России). М., 1994.
111. *Муминова М.Т.* Постановка и решение проблемы соотношения общих и частных интересов в философии французского Просвещения. М., 1992 (деп. в ИНИОН).
112. *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
113. *Наумова М.А.* Социологические, философские и эстетические взгляды Н.А.Добролюбова. М., 1960.

114. Чернышевский Н.Г. Сб. ст. Л., 1941.
115. Некоторые характеристики философии эпохи Просвещения. Сб. ст. М., 1989.
116. *Новиков А.И.* Ленинизм и прогрессивные традиции русской общественной мысли. Л., 1965.
117. *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории. М., 1997 (лекция 3. Русское Просвещение).
118. *Огуцов А.П.* Философия науки эпохи Просвещения. М., 1993.
119. *Ойзерман Т.И.* Главные философские направления (теоретический анализ историко-философского процесса). М., 1971.
120. *Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1962.
121. *Орлов Вл.* Русские просветители 1790 – 1800-х годов. М., 1961.
122. *Пантин И.К.* Материалистическое мировоззрение и теория познания русских революционных демократов (очерки). М., 1961.
123. *Пантин И.К., Плимак Е.Г.* «Эпоха 1861 года в России» // ВФ. 1979, № 10.
124. *Плеханов Г.В.* Избр. фил. произведения. Т. I–V. М., 1956–1958.
125. *Поляков Л.В.* Историко-философские взгляды Н.Г.Чернышевского // Социальные и гносеологические идеи в русской философской мысли XVIII – начала XX века. М., 1978.
126. *Поляков М.Я.* Виссарион Белинский. Личность – идеи – эпоха. М., 1960.
127. *Пономарева В.В., Хорошилова Л.Б.* Массонство и просвещение в России второй половины XVIII – начала XIX в. // Педагогика, 1988, № 8.
128. *Поспелов Г.Н.* «Просветительство» в истории русской литературы // Вопр. лит. 1975. № 7.
129. *Поспелов Г.Н.* Теория литературы. М., 1978.
130. *Преснов А.* Русские просветители 60-х годов XIX в. // Исторический журнал. 1939. № 4.
131. Проблемы Просвещения в мировой литературе. М., 1970.
132. Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в. М.–Л., 1961.
133. Просветители в России // БСЭ. Изд. 2. Т. 35. М., 1955 (А.Г.-Левинсон и О.Л.Фишман; А.И.Володин, Б.И.Краснобаев).
134. Просветительство // Философский словарь, изд. 3, М., 1972.
135. Просвещение // Краткая философская энциклопедия. М., 1994.
136. Просвещение. // Философская энциклопедия. Т. 4, М., 1967.
137. *Пустарнаков В.Ф.* Антонович М.А. // Философский энциклопедический словарь. Изд. 2. М., 1989, С. 32–33.
138. *Пустарнаков В.Ф.* Добролюбов Н.А. // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 172–173; то же. 2-е изд. М., 1989. С. 178–179.
139. *Пустарнаков В.Ф.* Европейская идея в философско-историческом наследии А.И.Герцена // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 1. М., 1992. С. 43–53.

140. *Пустарнаков В.Ф.* Еще раз о сущности философии Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе // История философии. 1999. № 4. С. 58–88; то же в сб. «Огюст Конт: взгляд из России». М., 2000. С. 151–181.
141. *Пустарнаков В.Ф.* Идеино-философское наследие Н.Г. Чернышевского в советской историографии русской философии // Н.Г.Чернышевский в общественной мысли народов СССР. М., 1984. С. 75–116.
142. *Пустарнаков В.Ф.* Идеология Просвещения в культуре народов СССР // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли. Казань. 1990. с. 11–19.
143. *Пустарнаков В.Ф.* М.А.Бакунин как философ // Михаил Александрович Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 13–21.
144. *Пустарнаков В.Ф.* А.В.Луначарский и Н.Г.Чернышевский // Дискуссионные проблемы исследования наследия Н.Г.Чернышевского. Сб. науч. тр. М., 1984. С. 122–162.
145. *Пустарнаков В.Ф.* Общественно-политические и философские идеи Н.Г.Чернышевского в дореволюционной историографии русской мысли // Н.Г.Чернышевский в общественной мысли народов СССР. М., 1984. С. 49–74.
146. *Пустарнаков В.Ф.* Писарев Д.И. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 401–403; то же: Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 374–375.
147. *Пустарнаков В.Ф.* Петрашевцы // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 491–492; 2-е изд. М., 1989. С. 474–475.
148. *Пустарнаков В.Ф.* Советская историография русской философии 20 – середины 50-х годов // История философии в СССР. Т. 5, кн. 2. М., 1988. С. 210–242.
149. *Пустарнаков В.Ф.* Философские и социологические взгляды А.А.Слепцова // ВФ. 1963. № 10.
150. *Пустарнаков В.Ф.* Философские и социологические взгляды А.А.Слепцова. М., 1964 (канд. дисс.).
151. *Пустарнаков В.Ф.* Философия (в России) // БСЭ. Изд. 3. Т. 22. С. 253–256.
152. *Рогозин В.М.* Читая Мишеля Фуко (комментарий к статье «Что такое Просвещение?» и связанные с этим размышления о природе современности // Вопр. методологии. 1996. № 1–2.
153. *Розенталь М.* Философские взгляды Н.Г.Чернышевского. М., 1948.
154. *Розенфельд У.Д.* Н.Г.Чернышевский. Становление и эволюция мировоззрения. Минск, 1972.
155. Русское просветительство конца XVII–XVIII веков в контексте европейской культуры. Сб. ст. СПб., 1997.
156. *Рязанов Д.* Маркс и Чернышевский // Летописи марксизма, 1928, № VII–VIII.
157. *Смирнова З.В.* Мировоззрение Белинского. М., 1948.

158. *Смирнова З.В.* Социальная философия А.И.Герцена. М., 1972.
159. *Соколов В.С.* I Международная научная конференция «Публицистика эпохи Просвещения» // Вестник С.Петербург. ун-та. История, языковедение, литературоведение. 1993. № 3.
160. *Соловьев Г.А.* Эстетические воззрения Чернышевского. Изд. 2. М., 1978.
161. *Соловьев Э.Ю.* Теория «Общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М., 1974.
162. *Стеклов Ю.М.* Жизнь и деятельность Н.А.Добролюбова (1836–1861). Л., 1930.
163. *Стеклов Ю.М.* Н.Г.Чернышевский. Его жизнь и деятельность. Т. 1–2. М., 1928.
164. *Стрелецкий Я.Л.* Французский материализм XVIII века. Краснодар, 1996.
165. *Тураев С.В.* Спорные вопросы литературы Просвещения // Проблемы Просвещения в мировой литературе. М., 1970.
166. *Туркин Н.* Просветительские идеи Белинского. Систематический свод всех главнейших философских положений В.Г.Белинского. М., 1882.
167. *Филатова Е.М.* Белинский. М., 1976.
168. *Фишер К.* Введение в историю новой философии. Вып. 1–2. М., 1900–1901.
169. *Фишер К.* История новой философии. Т. 1–4. СПб., 1862–1865.
170. *Чагин Б.А.* Общественно-политические и философские взгляды В.Г.Белинского. Л., 1948.
171. Человек эпохи Просвещения. Сб. ст. М., 1998.
172. *Чернышев Б.С.* О книге Кассирера «Философия просвещения» // ПЗМ. 1934. № 3.
173. *Чесноков Д.И.* Мировоззрение Герцена. М., 1948.
174. *Чешихин-Ветринский В.Е.* Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848). Очерк жизни и деятельности. СПб., 1911.
175. *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. М., 1992.
176. *Шипанов И.Я.* Философия русского Просвещения. М., 1971.
177. *Эймонтова Р.Г.* Идеи Просвещения в обновляющейся России (50–60-е годы XIX века). М., 1998.
178. *Эльсберг Я. А.И.* Герцен. Жизнь и творчество. М., 1948.
179. *Яковлев Л.С.* Адаптация архетипов идеологии Просвещения российской общественной мыслью XIX–XX вв. // В раздумьях о России (XIX век). М., 1991.
180. *Якушева Г.* Осторожно, фальсификация! Н.Г.Чернышевский и его западные интерпретаторы // Литературная газета, 1978. № 24 от 14.VI.
181. *Borsukiewicz I. W.* Bielinski i romantyzm rosyjski, W-wa, 1975.
182. *Bowman H. V.* Belinski. Harvard, 1965.

183. *Corbét. Ch.* Cernysevskij, esthéticien et critique // Revue des études slaves. 1948. Vol. XXIV.
184. *Corbét. Ch.* La critique de Dobroľubov: principes esthétique et réalités sentimentales // Revue des études slaves. t. 29, Paris, 1952.
185. *Diderot D.* // Europe, Paris, 1963, № 405–406.
186. *Didier B.* Le siècle des Lumières. P., 1987.
187. Dix-huitième siècle. Проблемы actuales de la recherche, 1973, N 5, Numéro spécial.
188. *Dobroľubov N.A.* // Geschichte des Klassische russischen Literatur. Berlin und Weimar, 1965.
189. *Gescoigne J.* Joseph Bank and the English Enlightenment. Cambridge, 1994.
190. The Glasgow Enlightenment. East Linton. 1995.
191. *Hare R.* Pioneers of Russian Social Thought. London, 1951.
192. *Hullung M.* The autocritique of Enlightenment: Rousseau and the philosophes. Cambridge, 1994.
193. *Karpovich M.M.* Chernyshevski between socialism and liberalism // Cahiers du Monde Russe et soviétique. 1960. Vol. 1, N 4.
194. *Kassirer S.* Die Philosophie des Aufklärung. Tübingen, 1932.
195. *Klimowicz M.* Oswiecenie. W-wa, 1975.
196. *Lecky W.* Geschichte des Ursprunge und Einflusses des Aufklärung in Europe. Leipzig und Heidelberg, 1868.
197. *Lej G.* Geschichte der Aufklärung und des Atheismus; Bd. 1, Berlin, 1966.
198. *Lettman R.* Die Abstracte «um» und «razum» bei Belinski. München, 1971.
199. *Libera L.* Oswiecenie. W-wa, 1967.
200. *Lortholary A.* Les philosophes du XVIII-e siècle et la Russie. Le mirage russe en France du XVIII-e siècle. P., 1951.
201. *Mandrou R.* La France aux XVII-e et XVIII-e siècles. Paris, 1967.
202. *Masaryk T.* Der Realismus und Nihilismus (Cernysevskij und Dobroľubov-Pisarev) // *Masaryk T.* Russland und Europa; B. 2, Jena, 1913.
203. *Mjakotin W.* Dobroľubow. // Encyclopaedie of the social science. Vol. 5. N.Y., 1931.
204. *Planty-Bonjour G.* Hegel et la pensée philosophique en Russie, 1830–1917. La Haye, 1974.
205. *Pomeau R.* L'Europe des Lumières. P., 1966.
206. *Pomeau R.* La religion de Voltaire. Paris, 1956.
207. *Proctor T.* N.A. Dobroľubow. 1836–1861. // Dostoewskij and the Belinskij school of literary criticism. The Hague – Paris, 1969.
208. *Randall F.* N.G. Chernyshevskii. New York, 1967.
209. *Scanlan I.P.* Nicolas Chernyshevsky and Philosophical materialism in Russia. // Journal of the history of Philosophie. 1970. Vol. VIII, N. 1.
210. *Schultze B.* W.G. Belinskij. München, 1958.
211. Studien zur Philosophie des Aufklärung. T. 1–2, Berlin, 1985–1986.
212. *Walicki A.* Rosyiska filozofia i mysl spoleczna of oswiecenia de marksizmu. Roz. VII–XI. W-wa, 1973.

213. *Walicki A.* W krygu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego slawianofilstwa. Cz. 3. W-wa, 1964.

214. *Wegner M.* N.G. Cernysevskij und Herman Hettner. // Zeitschrift für slavistik. Berlin, Bd. VIII, N. 5, 1963.

215. Wiek oświecenia. W-wa. 6: Wokół problematów literatury i filozofii, 1989.

216. *Wellek R.* Nikolaj Dobroľubov (1836–1861). // A history of modern Criticism: 1750–1950. Vol. 4, New Haven and London, 1965.

217. *Wochrlin W.* Chernyshevskii, the Man and the Journaliste. Cambridge (Massachusetts). 1971.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В.Ф.Пустарнаков

Влияние античного наследия на мировоззрение классического русского Просвещения 40–60-х годов XIX века

Не так уже далеко то время, когда во многих советских учебниках, не говоря уже об обычной литературе, фигурировали разделы, посвященные роли «великих русских революционных демократов XIX в.» в разных сферах: в философии, политической экономии, праве и т.д. В этих разделах нередко отражалась изобретенная «Товариществом с неограниченной безответственностью Иовчук и К^о» схема, согласно которой философия Белинского, Герцена, Добролюбова, Чернышевского представляла собой «третью форму материализма»: эти философы превзошли всю западную философию, в том числе Гегеля, Фейербаха, почти что соединили материализм с диалектикой, близехонько подошли к диалектическому материализму и остановились перед историческим, благо что под рукой была подходящая цитата из В.И.Ленина, относящаяся только к Герцену и применимая только к одной конкретной составной части философии, а не всей философской концепции этого русского мыслителя, а тем более всех его соратников. И вот возникает вопрос: если тип философии Белинского, Герцена, Добролюбова, Чернышевского таков, как его изображал М.Т.Иовчук со товарищи, то сам вопрос о сколько-нибудь существенном влиянии на этих мыслителей античного мировоззрения должен был бы показаться кощунственным: мыслимо ли, чтобы философы, превзошедшие Гегеля и Фейербаха и почти превратившиеся в «русских Марксов», заимствовали что-то существенное у древних греков, хотя бы у Платона и Аристотеля, в чем-то хотели бы походить на них? Как историки и критики античности они могли бы выступать, но в качестве ее «подражателей» — ни в коем случае. А между тем любой, кто хотя бы листал когда-нибудь сочинения этих русских мыслителей, не мог бы не удивиться тому факту, что многие их сочинения пестрят сотнями имен античных мыслителей, героев, полководцев, богов, разными античными образами и символами. А уж если попытаться вдуматься в эти броса-

ющиеся в глаза факты, то несомненно сразу можно подметить, что такое яркое внешнее присутствие античной темы в творчестве тех, в ком «Иовчуки» хотели видеть только революционных демократов и «почти русских Марксов», имеет глубокий смысл: античное наследие — это один из источников их мировоззрения. И только концепция, согласно которой мировоззрение Белинского, Герцена (до 1848 г.), Добролюбова, Чернышевского и их единомышленников 40–60-х годов XIX в. является преимущественно в своей основе мировоззрением классического просветительского типа (что не исключает того, что в нем есть компоненты непросветительских типов) может объяснить, почему античная тема заняла в их творчестве столь существенное место, почему античное наследие оказало значительное влияние на классическое русское Просвещение 40–60-х годов XIX в. Доктрина Просвещения, его мировоззрение и философия по своей природе немислимы без ориентации на античность. Естественно, что у русских просветителей античная тема также активно присутствует.

Разные пути зарождения общего интереса к античности

Наблюдая умственную инфантильность нынешней прагматичной молодежи, поражаешься, как, в отличие от нее, быстро созревала идейно передовая русская молодежь первых десятилетий XIX века. Биографы будущих русских мыслителей зафиксировали множество факторов, способствовавших их идейному становлению. Нам самое время поподробнее сказать о том, что в их становлении удивительно значимую роль сыграла рано пробудившийся интерес к античности. В дневнике за май 1843 г. молодой А.И.Герцен вспоминает о еще более раннем периоде своей жизни: «В 1827 я был пятнадцати лет, идеи древнего республиканизма бродили в голове, я верил непреложно, что «взойдет заря пленительного счастья»; тут, в этой комнатке, лежа на этом диване, я читал Плутарха, и свежее, отроческое сердце билось» (1, т. II, с. 286–287).

Лежа на диване, можно почитать что угодно. Но почему у юного Герцена в числе первых книг оказался древнегреческий писатель и историк Плутарх? Почему вдруг у юноши, пытавшегося, между прочим, осмыслить в это время трагические события, связанные с выступлением декабристов, ум настроился на древность?

Через пару лет, в 1829 г., молодой Герцен становится студентом физико-математического факультета. Уже в первом дошедшем до нас его письме от 11 февраля 1832 г. просматривается будущий философ, интересующийся естествознанием. Понятна его ссылка на своих современников — французского философа Виктора Кузена (1792—1867) и на магистерскую диссертацию будущего профессора М.А.Максимовича (1804—1873) «О системах растительного царства». Но тут же мы видим интерес молодого мыслителя к древностям. Он ссылается на какое-то сочинение Джордано Бруно, на крупных средневековых богословов — Псевдо-Дионисия Арлеопагита, Григория Назианзина и немецкого средневекового мистика Якова Беме. А в первых работах молодого Герцена «О месте человека в природе» (1832), «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (1833) отчетливо проявляется интерес также к античной науке и философии, к Птолемею, Платону, Аристотелю.

Но оказывается, не только и не просто греческая наука и философия интересовала студента физико-математического факультета. Оказывается, чтение Плутарха в пятнадцатилетнем возрасте тоже не было случайным эпизодом. Студента Герцена античность привлекала как эпоха, в которой он хотел найти подкрепление своим историософским мыслям о настоящем и будущем России и всего человечества. В его глазах, древние Греция и Рим — это некие переходные состояния между прошлым и настоящим. В статье Герцена «Двадцать восьмое января» (1833) читаем: «В тенденции Европы сомнения нет — каждый знает и никто не спорит в том, что она развивает гражданственность и устремляет к дальнейшей цивилизации (в обширном смысле) человечество, доставшееся ей от Рима и от Греции — сих переходных состояний — и соединившееся с племенами новыми» (1, т. 1, с. 31). И естественно, что теперь Герцена интересуют события, связанные с великим Александром Македонским, римским диктатором и полководцем Юлием Цезарем, римскими реформаторами братьями Гракхами, римским полководцем Гаем Марием и т.д.

Симптоматично, что греческая тема прозвучала даже в ответах Герцена следственной комиссии 23 августа 1834 г. На вопрос следователей, что означает тезис его друга Н.П.Огарева «..из общих начал моей философии истории должен я вывести план ассоциации», последственный Герцен ответил: «Что касается до вывода ассоциации из философии, то это есть опыт, делаемый многими мыслителями, которые выводили из начал мышле-

ния идеальные построения общества или ассоциации, так сочинил Платон свою Республику, Бэкон свою Атлантиду и др.» (1, т. XXI, С. 420–421). Ответ искренний, действительно, молодые Герцен и Огарев свой идеал будущего общества строили первоначально, отталкиваясь от общих философских посылок, подобно тому, как это делал еще Платон. Герцен мог бы только добавить, что древние мыслители давали ему также мыслительный материал для выработки его собственного общественного идеала.

На герценовских наиболее общих философско-исторических установках периода его идейного становления в 30-х годах лежит печать борьбы двух устремлений: к «дневному свету» разума или к «лунному свету» мистического откровения. Иначе говоря, борьбы просветительского и романтического начал. В эти годы романтическое начало преобладало. Во всяком случае, все тогдашнее, синкретическое по сути, мировоззрение окрашено было преимущественно в романтические цвета. Все это естественно сказывалось на направленности интереса Герцена к античности. В период своего наибольшего увлечения мистицизмом, во второй половине 30-х годов, он интересовался, например, неоплатониками времен Аполлония Тианского (1, т. XX, с. 112, 98). Отражение борьбы просветительского и романтического начала в тогдашнем мировоззрении Герцена можно наблюдать в его заметках 1838 г., озаглавленных «Из римских сцен», в которых Герцен так представляет обоих героев: «Лиций — мой герой, он еще не имеет понятия об учении Христовом, но веяние духа современности раскрыло в нем вопросы, на которые, кроме Евангелия, не было ответа». «В Лиции предсуществует романтическое воззрение. Мевий — классик со всем реализмом древнего мира» (1, т. 1, с. 184).

По мере того, как в становящемся герценовском мировоззрении дневной свет разума все более брал верх над лунным светом мистического откровения, интерес Герцена к античности не просто возрастал: греческие древности он начал даже идеализировать.

В феврале 1839 г. находившийся в ссылке во Владимире Герцен высказал намерение прочитать «Илиаду» в только что появившемся переводе Гнедича: «Хочется на берегах замерзшей Клязьмы, хоть воображением погулять под благодатным небом Ахайским» (1, т. XXII, с. 12).

А вскоре в письме Н.Х.Кетчеру он поделился своими первыми впечатлениями: «Я читаю теперь с восторгом «Илиаду» (Гнедича)...» — И о Гомере: «...Вот истинный сын природы, тут

человек кажется во всей естественной нагоде» (там же, с. 15). Герцен в восторге от греческих мыслителей: «Софисты, Сократ, Аристотель — это такие высокохудожественные, оконченные восстановления, перед которыми долго останавливаешься, пораженный светом» (1, т. II, с. 382). Но особенно взволновал герценовскую мысль Аристотель. Оно и понятно: теперь речь шла уже не о чтении на диване, а о сознательном, глубоком изучении античного наследия, опираясь на великий труд великого Гегеля. 23 сентября 1845 г. А.И.Герцен записывает в дневнике: «Все время штудировал Аристотеля в гегелевской истории философии. Господи, вот талант-то (Я его считаю замыкателем греческой философии» (1, т. II, с. 384). Но Аристотель в глазах Герцена — велик не сам по себе. Для него он — символ величия всей античности Греции. Отсюда естественное его замечание в связи с мыслью о выдающемся таланте Аристотеля: «А впрочем, кто гигант — Аристотель или Греция?» (там же). Ответ подразумевался сам собой: в начале 40-х гг. античное греческое наследие играло уже в просветительском мировоззрении Герцена огромную роль.

В отличие от Герцена, В.Г.Белинский поступил (в том же 1829 г.) на словесное отделение петербургского университета, пробыв, правда, там только до 1832 г., когда его исключили за неуспеваемость, возникшую из-за болезни. Но не совсем удачной филологический старт Белинского все-таки предопределил его судьбу: он стал литературным критиком. К тому же Белинский сразу же увлекся философией, причем не какой-нибудь легкой, а сложнейшей немецкой. Со свойственной ему резкостью Белинский так сформулировал свой философский идеал в письме Д.П.Иванову 7 августа 1837 г.: «Мне кажется, что юной и девственной России должна завещать Германия и свою семейственную жизнь, и свои общественные добродетели, и свою мирообъемлющую философию» (2, т. XI, с. 152). А «французская философия, в глазах тогдашнего Белинского, «есть истинное пустословие» (2, т. XI, с. 151).

При таких установках к античности вроде бы обращаться совсем не резон: что там искать, если даже современная французская философия ничего не стоит! Ан нет. Как и Герцен, молодой Белинский обратил свои взоры на античность уже с первой своей работы студенческого периода «Рассуждение» (1829). Не так уж много осталось следов этого рано возникшего интереса к античности за 30-е годы, но к концу этого десятилетия выяснилось, что этот интерес был не случаен, но имел глубокий мировоззренческий смысл.

Как Герцен и другие их единомышленники, В.Г.Белинский прошел в 30-е годы путь противоборства между «дневным светом» разума и «лунным светом» мистического откровения, т.е. борьбы просветительского и романтического начала, когда последнее преобладало. К концу 30-х годов в его мировоззрении произошел, по его словам, «новый великий поворот» (см. 2, т. XI, с. 293). Началось преодоление бывшего романтизма. Первоначально антиромантизм Белинского вылился в знаменитое «примирение с действительностью», получившей философскую санкцию от знаменитого (и, впрочем, неверно понятого) тезиса Гегеля: «Все действительное разумно, все разумное действительно». В сентябре 1839 г. Белинский пишет своему другу-оппоненту Михаилу Бакунину: «Действительность, действительность! Жизнь есть великая школа! — восклицаю я, вставая и ложась спать, днем и ночью. Эти слова мною были услышаны от тебя первого» (2, т. XI, с. 233).

Оказывается, однако, что в драматической перестройке мировоззрения Белинского сыграл роль не только Гегель со своей знаменитой формулой и не только Бакунин, учивший своего приятеля понимать Гегеля, но и интерес самого Белинского к античности. Идею жизни как великой школы Виссариону подсказал жизненный путь Александра Македонского! Восторг Белинского перед древнегреческим героем был столь велик, что он готов был подражать даже его физическим недостаткам. В письме М.А.Бакунину 10 сентября 1839 г. Белинский писал: «Прочтя биографию Александра Македонского, я готов был три дня ходить, скривя шею, чтобы походить на македонского героя» (2, т. XI, с. 304). Интерес Белинского к античности проявился и в его литературно-критическом творчестве. В феврале 1839 г. он пишет рецензию на «Римские элегии» и «Прометея» Гете. А в марте-апреле того же года он начал изучать Гомера, творения которого произвели на русского критика неизгладимое впечатление, радикально повлиявшее на развитие его эстетической концепции.

В письме Н.В.Станкевичу от 19 апреля 1839 г. он назвал «Илиаду» вторым после Пушкина источником наслаждения, от силы которого он иногда изнемогал в каком-то сладостном мучении. Открытия античности шли одно за другим. 12.VIII.1840 г. Белинский пишет В.П.Боткину: «Прочел пять трагедий Софокла — новый мир искусства открылся передо мной. Вижу, что одно сознание законов искусства без знания произведений его — суета сует» (2, т. XI, с. 540).

Яркие факты рано проявившегося у Герцена и Белинского интереса к античности, дошедшего у них, как мы еще не раз сможем убедиться, до ее идеализации, отнюдь не означают, что и все их друзья и единомышленники шли таким же путем. Как Герцен и Белинский, в 30-е годы преодолевал изначальный романтизм их друг М.А.Бакунин. И у Бакунина, а можно даже сказать, прежде всего у него, в то время философское развитие предопределялось изучением немецкой философии. Но если Герцен и Белинский в начале 40-х годов встали на мировоззренческие позиции типологически просветительского типа, причем Белинский остался на них до конца жизни, а Герцен удерживался на них до 1848 г., когда социалистическая идея стала доминантой его мировоззрения, то эволюция Бакунина была несколько иной. Выпускник артиллерийского училища и ушедший в отставку офицер Михаил Бакунин, оказавшись на гражданке, окунулся первоначально в чисто философскую сферу: он не интересовался естествознанием, как Герцен, или литературной критикой, как Белинский. В 30-е годы и Герцену, и Белинскому, и Бакунину пришлось решать общую задачу преодоления своего первоначального преимущественно романтического мировоззрения, точнее мировоззрения синкретического, в котором романтическое начало брало верх над просветительским. Но если Герцен и Белинский, активно усваивая немецкую философию, проявляли большой интерес также и к античности, у Бакунина такого интереса не было. Хотя Бакунин первым из русских мыслителей дал бой философскому романтизму, в том числе своим собственным романтическим взглядам 30-х годов, и эволюционировал, как и его друзья, к мировоззрению просветительского типа, он, оказавшись в 1840 г. в Западной Европе, быстрее Герцена «проскочил» просветительский этап своей идейной эволюции, и ему не понадобилось активной и сравнительно длительной работы с античным наследием, как это пришлось проделать Герцену и Белинскому, когда они отработывали в 40-х годах свои просветительские принципы.

Но и молодой Бакунин не обошел совсем античную тему. В своих статьях «О философии» (1839–1840) он с позиций гегелевской философии оценивает значение аристотелевского учения о категориях, причем оценивает его критически. Гегельянец Бакунин полагал, что Аристотель, как и Кант, не вывел свои категории и не доказал, что кроме приведенных им категорий нет и не может быть других. В его глазах, Аристотель — спекуля-

тивный во многих отношениях мыслитель, но он составил свою таблицу категорий вроде бы чисто эмпирическим путем (см. 3, с. 192). Только у Гегеля, по Бакунину, категории получили объективное достоинство (там же, с. 154).

Но и «сухого», «чистого» философа-рационалиста и гегельянца Бакунина увлекла одна широко распространенная в первые десятилетия XIX в. идея, а именно, идея превосходства античной греческой духовности над миром восточной чувственности. Молодой идеалист-гегельянец убеждал читателей в том, что «во всех религиях, начиная с индийской, где Дух еще борется с грубой и безобразной массивностью чувственного бытия, духовное содержание постепенно освобождается от чувственности, стремится к покорению ее и наконец достигает своего полного освобождения в образе Юпитера Олимпийского, изваянного Фидлом и составляющего переход в свободную и бесконечную область прекрасного, где чувственность уже не имеет и призрака самостоятельного существования, но совершенно покорена духовному содержанию» (3, с. 1–4).

В поздних своих сочинениях, уже анархистского периода, Бакунин также будет время от времени обращаться к античности, вспоминая Ликурга и Солона, которых он ставил в один ряд с Моисеем (см. 4, с. 99), великих философов античности от Гераклита до Сократа и «божественного Платона» (см. 3, с. 451, 454), философа-материалиста Эпикура (см. 4, с. 278). Авторитетом древних Бакунин пытался подкрепить некоторые свои мысли, ссылаясь, например, на Аристотеля, который говорил, что человек, чтобы мыслить, должен быть свободен от забот материальной жизни (см. 4, с. 29). К «практике» античной жизни Бакунин апеллировал даже при обосновании своей фундаментальной идеи примата жизни над наукой: «Сравнивая народы, творящие свою собственную историю, с художниками, мы спросили бы: разве ждали великие поэты для создания своих великих произведений, чтобы наука раскрыла законы поэтического творчества? Не создали Эсхил и Софокл свои великолепные трагедии много раньше, чем Аристотель построил на основании их творений свою первую эстетику?» (4, с. 286). Приводил Бакунин и отрицательные, по его мнению, примеры из античной жизни.

Если Герцен (до 1848 г.) и Белинский до конца жизни (в отличие от нетипичного Бакунина) олицетворяют собой наиболее типичных русских просветителей 40-х годов, то Чернышевский и Добролюбов – это наиболее типичные просветители эпо-

хи расцвета русского Просвещения, эпохи 60-х годов XIX в., а вместе с тем и эпохи его кризиса, предвещавшего последующий переход русской мысли его левого крыла к народничеству. Кризисные моменты в мировоззрении русского Просвещения 60-х годов демонстративнее всего проявились в мировоззрении Д.И.Писарева. И именно поэтому, что 60-е годы стали пиком русского Просвещения, в его мировоззрении нашла весьма яркое отражение античная тема.

Поскольку греческий язык и литература, равно как латинский язык и литература входили в число учебных предметов русских классических гимназий, духовных училищ и университетов, естественно, что выходец из саратовского духовного училища и студент историко-философского факультета Петербургского университета Н.Г.Чернышевский с ранних лет «вхож» в античное наследие. В письме отцу от 14 июня 1846 г. целый фрагмент «о тряске в повозке» написан им по-латыни (см. 5, т. XIV, с. 17). 30 августа 1846 г. он сообщает родным: «...По-гречески мы станем переводить Геродота, может, несколько строк еще из Ксенофонта и Эзопа. По-латыни – вечного Цицерона» (5, т. XIX, с. 316). В переписке Чернышевского студенческих лет мы встречаем также сообщения, как сочинения греческих и латинских писателей приобретались и перепродавались.

Но чисто внешней стороной причастность к античности молодого Чернышевского, как и у многих других его современников, занимавшихся античностью просто потому, что соответствующие предметы проходились по учебным программам, не ограничивалась. Чернышевский – с молодости человек глубоко идейный, и отношение его к античности весьма рано приняло соответствующую форму. 10 декабря 1849 г. он записывает в дневнике, несомненно под впечатлением европейских событий периода революции 1848 года: «А что если мы в самом деле живем во времена Цицерона и Цезаря, когда (рождается новый порядок вещей – *авт.*) и явился новый мессия и новая религия, и новый мир? У меня, робкого, волнуется при этом сердце, и дрожит душа и хотел бы сохранения прежнего – слабость, глупость? Что угодно богу, то и будет» (5, т. 1, с. 193).

Античная тема, войдя в мировоззрение Чернышевского с ранних лет, осталась в нем до конца его жизни. Разумеется, о Греции и Риме главе шестидесятников не нужно было напоминать постоянно. Есть целые периоды в его жизни, когда он о них почти не вспоминал. Есть целые циклы статей, в которых антич-

ная тема отсутствует, как, например, в его политических обзорах за 1859–1862 гг. Но даже в последние десятилетия жизни для Чернышевского античность продолжала поставлять мыслительный материал. В письме О.С.Чернышевской от 19 июля 1873 г. из Виллюйска он просит прислать ему книги, отмечая между прочим, что предпочитает очень старые, чем маловажные новые. В числе «очень старых», но важных названы: Геродот, Фукидид, Тит Ливий, Цицерон, Цезарь, Тацит (5, т. XIV, с. 532).

Поводы для обращения бывали достаточно второстепенными. Так, в 1875 г. своему сыну Михаилу Чернышевский объясняет причины поражения греков с персами в Пелопонесской войне и причины гибели Греции (4, т. XIV, с. 599). Но есть в античной теме позднего Чернышевского идеи принципиального характера. Мыслитель, которого изображали превзошедшим Гегеля и Фейербаха, не считал зазорным признаваться в 1876 г.: «Естественными науками я никогда не занимался, математики я не знаю. Но с первой молодости был твердым приверженцем того строго научного направления, первыми представителями которого были Левкипп, Демокрит и т.д., до Лукреция Кара, и которое теперь начинает быть модным между учеными» (5, т. XIV, с. 656).

Только верностью античной идее можно объяснить ту категоричность, с которой Чернышевский защищал например, геометрию Евклида в то время, когда уже появились принципиально новые идеи в геометрии, в том числе аксиома о параллельных Лобачевского, давшая основание говорить о неевклидовой геометрии. Чернышевский же не допускал мысли, что могут возникнуть противоречия с евклидовой геометрией. «Пусть геометрия совершенно верна: это прекрасно; но ровно ничего не согласного с «Евклидом» в ней не только теперь нет, но и никогда не будет» (5, т. XV, с. 186). Преувеличение? Да. Но в контексте нашей темы это преувеличение особенно симптоматично: оно лишний раз свидетельствует как раз об особом месте античной темы в творчестве Чернышевского.

Как и Чернышевский, его соратник по «Современнику» Н.А.Добролюбов – выходец из духовной семинарии. Еще в семинарии он стал входить в античную тему. В 1847 г. семинарист Добролюбов придумал игру: письма от имени героев-полководцев и царей. В частности, писались письма от имени легендарного основателя Рима и его первого царя Ромула и карфагенского полководца Ганнибала к Наполеону (см. 6, т. 9, с. 9). Студенту петербургского педагогического института Доб-

ролюбову особенно нравились две картины – изображающие смерть одного из главных троянских героев Гектора, погибшего в борьбе с другим троянским героем, описанным в «Илиаде» – Ахиллом» (см. 6, с. 65–66). Первая из студенческих работ Добролюбова (1853) посвящена эпосу римского поэта Вергилия «Энеиде» и называлась: «О Вергилиевой «Энеиде» в русском переводе г. Шершеневича. Сравнение с подлинником перевода первой книги» (см. 6, т. 1, с. 8 и след.).

Среди сочинений Добролюбова есть специально посвященные античности о римском комедиографе Тите Макции Плавте: «О Плавте и его значении для изучения римской поэзии» (1856); «Поход афинян в Сицилию и осада Сиракуз». Сочинение В.Ведрова (1857); «Сократово учение по Ксенофону. Переведено с греч. Ив. Синайским (1857); «Библиотека римских писателей в Русском переводе Том I – сочинения Саллюстия; тома II и III – сочинения Юлия Цезаря» (1857).

У Д.И.Писарева, как мы уже упомянули, античная тема получила существенно иную трактовку, нежели у Герцена, Белинского, Чернышевского и Добролюбова. Его статья «Идеализм Платона» (1861) стала этапной в развитии его материалистического мировоззрения, резко противостоящего традиционным религиям и философскому идеализму. Эту статью можно рассматривать и как своего рода лакмусовую бумажку, которая позволяет оттенить разные периоды в развитии русской просветительской мысли 40–60-х годов XIX в. в ее отношении к античности и разные пропорции, в которых у русских просветителей сочеталась идеализация античности и критическое отношение к ней.

Просветительское понимание и истолкование античного наследия: между нигилистическим отношением к античности и апологией классицизма

В поэме «Илья Муромец» (1794) Н.М.Карамзин провозгласил: «Мы, русские, – не греки и не римляне». Этот тезис выражал протест становящегося самосознания русского писателя и мыслителя в один из переломных моментов развития этно-национального сознания русского народа, переживавшего стадию перерастания из народности в современную великорусскую нацию. Консервативно ориентированный Карамзин думал, что проявившееся в XVIII веке увлечение русского общества антич-

ностью помешает ему сделаться по-настоящему русским. Усилиями Карамзина, а также Жуковского в России было значительно ослаблено влияние классицизма как литературного направления, основной чертой которого было подражание древнегреческим и древнеримским писателям. Как бы то ни было, протест против чрезмерного увлечения в России античностью раздался, и он прошел через ряд последующих десятилетий.

Но выпады против античности — это не только российское явление. Пронесшаяся в конце XVIII — начале XIX в. над всей Западной Европой волна консервативного романтизма, одним из раздражителей которого явились эксцессы революций во Франции, была прямо и непосредственно связана с попытками европейских романтиков перетолковать значение античного наследия и сломать господствовавший в Европе XVI—XVIII вв. классицизм. В 1808 г. вышла книга главного теоретика йенских романтиков Августа Шлегеля «О языке и мудрости индийцев», в которой немецкий писатель и философ доказал, что древнегреческая жизнь была плоской, неудовлетворительной. Культуру и жизнь египтян, персов, индийцев Шлегель поставил выше культуры и жизни древних греков.

Консервативно-романтическая реакция на античность не обошла также Россию. Союзниками русских романтиков стали и некоторые эмпирики и позитивисты. Публицист и востоковед О.И.Сенковский (1800—1858) в статьях «Сочинения Платона» отрицал значение античной философии для новейшего времени, поскольку она, по его мнению, была умозрительной, «идеальной». Впрочем, он отрицал также всякую философию, полагая, что философии нечего делать в наше время.

То в гласной, то негласной полемике в русском обществе вокруг проблемы античности своего рода событием стала магистерская диссертация будущего профессора истории русской литературы, петербургского университета, славянофила по мировоззрению Ореста Миллера (1833—1889), занявшего по отношению к античному наследию сугубо критическую позицию. Миллер доказывал, что греческая образованность носила в себе тучное семя внутренней порчи. Он не отрицал красоты, привлекательности, даже возвышенности греческой поэзии, но полагал, что в Греции самые священные природные чувства сердца охладелись, исказились, оскудели. У греков сильно развито было волюнтарство, ум слишком резко предъявлял свои права. В «Илиаде», считал он, господствует не воздержание в пище, а пьянство и об-

жорство; не целомудрие, а любовные похождения богов; там вместо незлопамятности проявился гнев Ахилла. По О.Миллеру, светлый взгляд греков на жизнь — не более как самообольщение. Греческой поэзии О.Миллер противопоставлял индийскую поэзию, где господствует, по его представлениям, начало самоотвержения, личность стирается в общем, тогда как у греков развито начало излишней личной самостоятельности.

Споры об античном наследии в России XIX в. подпитывались спорами вокруг классицизма как системы образования. По мере того, как в Европе утверждалась наука нового времени, классическая система образования утрачивала свое былое историческое значение. Концентрация образования на мертвых древних языках мешала усвоению новых наук, особенно естественных. С конца 20-х годов XIX в. в России в ряде гимназий греческий язык изучался уже в 4 классе.

По мере того, как в России развевалось освободительное и революционное движение, распространялось свободомыслие, консервативные круги общества усмотрели в классическом образовании противоядие против всех этих новых веяний. В 1852 г. в России объем преподавания греческого и латинского языков в гимназиях значительно увеличился. В 60-х годах, в эпоху отмены крепостного права, спор о классическом образовании в России резко обострился. Под давлением демократической общественности был принят новый «Устав гимназий и прогимназий» (в 1864 г.), в соответствии с которым учреждались реальные гимназии без древних языков со значительным объемом преподавания естественных наук. Но преобладающими остались классические гимназии, в которых основными предметами по-прежнему были греческий и латинский языки. Усилиями обер-прокурора св. Синода (1863—1880) и министра народного образования (1866—1888) Д.А.Толстого, которого активно поддерживал лидер русской националистической партии и идеолог «контрреформ» М.Н.Катков, в России с 1871 г. остался единственный тип классической гимназии, в которой более 40% времени отводилось греческому и латинскому языкам, что вызывало в слоях общества, заинтересованного в том, чтобы молодежь приобщалась к современным знаниям, систематические протесты.

О том, насколько глубоко задевали русское общество дискуссии вокруг классического образования и античного наследия, можно судить также по концепции, которую развивал соратник М.Н.Каткова, профессор римской истории Московского университета П.М.Леонтьев (1822—1874).

Своеобразие концепции П.Леонтьева состояло в том, что, апологетически трактуя классическое античное наследие, он фактически противопоставил его принципу европеизма, предложив синтезировать три идейных направления, которые, по его мнению, существовали раздельно: классицизм, европеизм и народность (последний принцип заимствован из знаменитой «триединой формулы С.С.Уварова «православие, самодержавие, народность»). Согласно точке зрения П.Леонтьева, «классицизм» – это не просто направление в литературе или системе образования, но философско-исторический принцип обобщения для современности значения античного культурного наследия, античного стиля жизни, античного мировоззрения и философии. Классицизм, писал профессор-античник, «соделал» гуманным человека нового времени и продолжает питать вечно живыми соками изящного и стройного мира греко-римской древности. В этом мире человек впервые начал жить по-человечески, наслаждаться жизнью, впервые возникло собственно человеческое мирозерцание. В России античные принципы жизни невозможны, но к ним нужно приблизиться, хотя бы в некоторых отношениях. Прежде всего профессор-античник призывал построить по античному образцу систему образования, принципами которой было: 1) учить немногому – образованию тела гимнастикой, развитию эстетического чувства музыкой, обучению грамматике путем чтения и объяснения Гомера; 2) все остальное должна давать юношескую общественная жизнь. В античной системе образования П.М.Леонтьев усматривал урок для современности: древние учились думать, судить и чувствовать, а не заполнять головы бессвязными познаниями и не ослаблять свои силы изучением разнородных предметов. Изучение древних философских систем, по П.Леонтьеву, должно стать азбукой для философских занятий. Политической же азбукой должна стать античная политическая история, свидетельствующая о необходимости монархии и чиновничества. Та же история, согласно профессору-античнику, свидетельствует о бесчеловечности олигархии, бестолковости охлократии, недобросовестности демагогов и апатичности эгоизма капиталистов. И еще один урок выводил П.Леонтьев из античной истории. Русские, доказывал он, слишком ослеплены блеском современной Европы. А нам полезно и необходимо, чтобы свет приходил и с другой стороны, со стороны классической древности, для того, чтобы в России, на русской почве, появились самостоятельные произрастания.

Какую же позицию в этих условиях должны были занять русские просветители 40–60-х годов XIX века? Если говорить современным языком, они встали как бы на «центристскую» позицию между двумя крайностями: между апологетами классицизма и нигилистами по отношению к античному наследию. На первый взгляд удивительно, но факт: в условиях «разгула» классического образования, в версии Д.Толстого-М.Каткова, радикал-демократ Чернышевский не встал на нигилистическую позицию и не стал отрицать значения античного наследия, но, наоборот, в статье «По поводу смешения в науке терминов «развитие» и «процесс» высказался против пренебрежительного отношения к античности, раскритиковал точку зрения, согласно которой все системы греческих философов были метафизические, а метафизика – это фантазерство, что и Фалес, Анаксимен и Гераклит были составителями сказок и т.д. (см. 5, т. 5, с. 982).

В 30–40-х годах XIX в. обстановка вокруг классицизма не была еще столь напряженной, как в 60–70-е годы. Поэтому идеологи становившегося тогда русского Просвещения, противостоя консервативно-романтическому наступлению на античное наследие, не боялись выражать свое восхищение всем тем светлым и величественным, что они усматривали в античности, критикуя в то же время все, что казалось им темным и устаревшим.

Пожалуй, в наибольшей степени восторг и своего рода умиление перед античностью проявились у Белинского. «О грехах (разумеется, древних) не могу думать без слез на глазах» (2, т. II, с. 367), – как-то признался он. Когда Белинский, по совету В.П.Боткина, прочел всего Плутарха, то свои впечатления от чтения книги древнегреческого историка он выразил словами: «Книга эта свела меня с ума. Боже мой, сколько еще кроется во мне жизни, которая должна пропасть даром» (2, т. 1, с. 51). Эти мысли хорошо оттеняет его значительной степени идеализированное понимание и истолкование античности, но, правда, далекое от той апологетики античности, которую олицетворял П.М.Леонтьев. А тем более от толкования в духе антизападничества.

Еще в идеалистический период развития своих противников по истолкованию античного наследия Белинский не щадит «бессмысленные мнения» этих «ограниченных голов, невежд и самоучек», отвергающих непреходящее значение вечных форм искусства, возникших в античной Греции. Он беспощадно бичует, противопоставляя им свою, в высшей степени высокую оценку античного наследия: «Дивный, очаровательно прекрасный, рос-

кошно упоительный мир! Великий момент человечества, момент примирения, брачного союза духа с природою в искусстве, по преимуществу художественном, следовательно в искусстве по преимуществу, которому равного уже не будет, но которого бессмертные творения... всегда будут для нас полны значения и обаятельной силы, потому что для человечества не теряется ни один момент его развития, а тем более не может забыться такая высокая ступень духа, на которой были греки!... Исчезают только конечные формы, а формы искусства вечны и непреходящи, ибо в их конечности является бесконечное...» (2, т. III, с. 424–425).

В статьях 1842–1843 гг., когда просветительское мировоззрение Белинского вполне оформилось, он еще раз возвратился к полемике с нигилистами по отношению к античному наследию и еще раз объяснил, почему он так высоко ценит это наследие: «Есть люди, которые кричат: «Зачем нам нет опасения без греков и римлян?» Зачем непременно изучать греческий и латинский, а не санскритский или не арабский язык, если уж без древних языков нельзя обойтись?» — Затем, милостивые государи, что связь новейшей Европы с Индиею и Аравиею гораздо отдаленнее, нежели с Грециею и Римом. То родство в двадцатом колене, а это родство — близкое, кровное» (2, т. VI, с. 389).

В античном мире Белинский усматривал, наряду с великими достоинствами, такие недостатки, которые не давали ему оснований принимать всю античность за идеал. Отсюда идеал Белинского о синтезе достоинств античности с достоинствами средних веков. Как же могли Белинский и другие русские просветители 40–60-х годов XIX в. пройти между Сциллой апологетики классицизма и Харибдой нигилистического отношения к античности?

В своих «Письмах об изучении природы» А.И.Герцен писал: «Излагая главные моменты греческой философии, я следовал лекциям Гегеля об истории древней философии. Все места, цитированные мной из Платона, Аристотеля, взяты отсюда. История древней философии у него отделана до высокого художественного совершенства» (1, т. III, с. 146). Даже если учесть, что никакого преклонения перед трудом Гегеля Герцен не испытывал и, более того, открыто признавал, что ему не очень нравилось, что местами это изложение — одностороннее и даже пристрастное, например, мало оценен подвиг Канта. Позволительно усомниться также и в том, что приведенное высказывание Герцена о гегелевском изложении греческой философии вполне соответствует действительности. Гегель — профессор философии и

как бы ни влияли на его теоретические построения его ценностные установки, его политические и иные взгляды, потребности философской системы оставались у него на первом плане. Герцен 30–40-х годов – молодой мыслитель, не пожелавший делать академическую карьеру: он с самого начала ангажирован социально-политически. Ко времени «Писем об изучении природы» он уже «свободный» мыслитель типично просветительского типа, у которого ценностные установки определяют содержание теоретической концепции. Поэтому в отношении к античности Герцен – не сухой историк академического толка, а мыслитель-просветитель, осваивающий античное наследие специфическим образом, при примате ценностного над познавательным. В конечном счете, у Герцена освоение древности не ограничивается только научно-теоретическим анализом; идеи того или иного античного мыслителя выражают у него те или иные аспекты его собственного мировоззрения. Акцентируя будь то по научным или по ценностным соображениям те или иные античные идеи, Герцен либо берет их на вооружение, шлифуя с их помощью свои собственные идеи, придавая им более определенную форму, либо, отвергая какие-то античные идеи, он подчеркивает тем самым то, что он не приемлет в своем мировоззрении. При этом наблюдается механизм обратной связи: истолкование античности идет под углом зрения просветительских установок, а сделанные из античного наследия выводы становятся дополнительными аргументами в пользу собственных идей мыслителя.

Такой способ освоения характерен и для других русских просветителей 40–60-х годов XIX в. Проявляется этот способ не всегда эксплицитно. Более того, не всегда, может быть, сами они его осознавали. Но многое указывает на то, что они в достаточной степени понимали особенности своих способов освоения античности.

Так, В.Г.Белинский вполне сознательно задавался вопросом: «На что нам знать, в каких отношениях Эсхил или Софокл были к своему правительству, к своим гражданам и что при них делалось в Греции?». И отвечал, «чтобы понимать их трагедии, нам нужно знать значение греческого народа в абсолютной жизни человечества, нужно знать, что греки выразили собою один из прекраснейших моментов живого, конкретного сознания истины в искусстве» (2, т. II, с. 565). Совершенно очевидно, что здесь интерес к древним мыслителям объясняется сквозь призму философско-исторических установок Белинского.

Н.А.Добролюбов рассказал в одной из статей, как в конце XVIII – начале XIX в. переводились в России Геродот, Ксенофонт, Плутарх, Полибий, Диодор Сицилийский, Саллюстий, Цезарь, Тацит, Корнелий Непот, Иосиф Флавий, Платон и другие античные авторы. И он ставит вопрос: а чем эти античные авторы интересны сейчас?

Добролюбов акцентирует идею связи настоящего с прошлым. Но и это еще не все. Прошлое – очень многообразно. Все ли оно интересно для современного общества? Рецензируя русские переводы И.Синайского «Сократово учение по Ксенофону», Добролюбов объясняет, почему его не устраивает чисто объективистское отношение к античности. Известной познавательной значимости труда Ксенофонта русский просветитель не отрицает: «В Сократовой философии, изложенной Ксенофонтом весьма искусно, находится, в самом деле, много справедливых и дельных вещей, касающихся устройства общества и истинной нравственности. Диалектика Сократа сохранена у Ксенофонта с удивительным искусством, которое одно могло ему доставить присвоенное ему призвание «аттической пчелы»» (6, т. 2, с. 115).

Но тут же ставится вопрос: а зачем, собственно, современному человеку все это знать? «Что же в самом деле, за радость читать длинные рассуждения, а еще в разговорной форме, – о том, например, что надо уважать родителей, жить в дружбе с братьями, воздерживаться от чувственных наслаждений, преклоняться пред волею богов, повиноваться законам, дорожить добрыми друзьями, не браться за то, чего не знаешь, и т.п. Скука всех подобных рассуждений невыкупается живостью и остроумием некоторых мест, весьма впрочем немногочисленных» (6, т. 2, с. 115). Вывод Добролюбова относительно значимости русского перевода, касающегося идей Сократа весьма категоричен: «Дело в том, что все превосходные истины Сократова учения давно стали не новы и потеряли общественное значение; читать их ужасно скучно и утомительно. Если бы предпринят был перевод всех греческих философов, то, конечно, было бы вполне естественно поставить Сократа во главе их. Но, избирая для перевода одно какое-нибудь сочинение, не мешает позаботиться о его интересе для современного общества» (6, т. 2, с. 115). Иными словами, Добролюбов ратует за переводы только тех античных произведений, которые не потеряли общественного значения на сегодня, которые интересны современному обществу. Это и есть тот селективный способ отношения к прошлому, который диктовался ценностными установками мировоззрения не только Добролюбова, но и всех русских просветителей 40–60-х годов XIX в.

Немало написал Н.Г.Чернышевский о необходимости объективного подхода к истории. Но постулат объективности он стремился согласовать с идеей возможности и необходимости так же и ценностного подхода к ней. Споря с Б.Н.Чичериным, который доказывал, что историк должен походить на пушкинского летописца, добру и злу внимавшему равнодушно, Чернышевский открыл список историков, которые писали «не иначе, как для того, чтобы проводить в своей истории свои политические и общественные убеждения» именами Фукидида и Тацита (5, т. V, с. 661). Еще дальше пошел в обосновании ценностного способа освоения античного наследия Д.И.Писарев, прямо заявивший, что критик «может не требовать от себя полной и бесстрастной объективности», что он может «оставаться полным человеком с живыми убеждениями, с явно обозначенными и нимало не скрываемыми симпатиями и антипатиями» (7, т. 1, с. 77), что он оценивает прошлое «с современной или просто человеческой точки зрения» (там же, с. 76). А поэтому, когда Писарев обращался, скажем, к Сократу и Платону, то он акцентировал те аспекты их мировоззрения, которые были, с его точки зрения, интересны для современного русского общества: их отношение к практической жизни, к интересам отдельной личности, к государству, «последствия влияния их идеализма на человеческую личность и на отношения между людьми в семействе и государстве» (7, т. 1, с. 76).

Пожалуй, наиболее общей идеей просветительского отношения к античному наследию является высказанная Герценом мысль о том, что «былое пророчествует»: «в наше время история поглотила внимание человечества и тем сильнее развивается жадное пытанье прошедшего, тем яснее видят, что былое пророчествует, что, устремляя взгляд назад, мы, как Янус, смотрим вперед... история — если не страшный суд человечества, то страшное оправдание, сверхскорбящее прощение его. История — чистилище, в котором мало-помалу временное и случайное воскресает вечным и необходимым, тело смертное преобразуется в тело бессмертное» (1, т. II, с. 112–113). Именно так.

Русские просветители, глядя в античность, смотрели вперед. Это был их основной способ освоения античного наследия.

В число просветительских способов освоения античного наследия входили также исторические параллели, сравнения и аналогии. Особенно активно этим способом пользовался А.И.Герцен.

Историческую судьбу Германии, совершенно разоренной тридцатилетней войной 1618–1648 гг., раздробленность которой закрепил Вестфальский мир, Герцен сравнивал с судьбой мифического глубоко несчастного греческого царя Фив Эдипа, которому оракул предсказал, что он убьет своего отца и женится на своей матери, и ослепившего себя после того, как страшное пророчество действительно сбылось. По выражению Герцена, Германия – «несчастный Эдип между народами, преследуемый каким-то политическим проклятием и который никак не может прийти до политического значения после тридцатилетнего самоубийства и вестфальских похорон» (1, т. XIV, с. 37–38).

Уже выйдя за пределы своего просветительского мировоззрения 40-х годов и встав на романтическую точку зрения, Герцен воспользовался прежним методом исторической аналогии при оценке реформ Петра. Если раньше он, как и все русские просветители, высоко оценивал деятельность Петра по европеизации России, то в новом, «романтическом свете», она выглядела как насильственный разрыв исторической традиции. Мысль эту Герцен выразил так: «Мы похитили цивилизацию, и Юпитер пожелал наказать нас с той же яростью, с какой он терзал Прометея» (1, т. XVIII, с. 185).

Пользовался Герцен историческими параллелями также в обличительных целях. Николая II он назвал «Катон деспотизма» (1, т. XVIII, с. 192) по имени римского писателя Катона Старшего, который, будучи римским консулом, строго следил за соблюдением древнеримских порядков и нравов. По поводу свидания в Варшаве Александра II, австрийского императора Франца Иосифа и прусского регента – будущего императора Вильгельма I в октябре 1860 г. Герцен разразился тирадой: «О Немезида, Немезида, ты одна осталась от всего Олимпа, потому что умеешь свои жертвы не только колоть кинжалом и покрывать саваном, но и колоть иронией и покрывать смехом. Разве это не Немезида – ирония устроила, что все собственники и обладатели благоприобретенной Польши, все ее вотчины в кои веки собрались вместе в Варшаве для того, чтоб с каким-то аристофановским комизмом показать свои дурные намерения и безграничную неспособность исполнить их» (1, т. XIV, с. 242).

В 1864 г. Герцен публикует статью под названием «Петербургская Агриппина». В этой статье он проводит аналогию между петербургской придворной жизнью и событиями в Риме эпохи Нерона. В ткань повествования включены намеки на траги-

ческую судьбу и преступления матери римского императора Нерона, Агриппины, ставшей любовницей своего брата и деверя, умертвившей двух мужей и убитой по приказу своего сына Нерона. Кроме того проводится аналогия между Сенекой Младшим, который, будучи советником Нерона, удерживал его от жестокостей. Свою статью Герцен начал такой филиппикой: «Петербургская Агриппина воспитала крепостным правом, казарменными экзекуциями, канцелярским унижением и канцелярским нахальством ту кровожадную породу маленьких Неронов, которая тащит за собою старуху от преступления к преступлению, остановиться не может. У Каткова свой Сенека — Леонтьев (речь идет о профессоре П.М.Леонтьева — *В.П.*), у Муравьева (речь идет о генерале М.Н.Муравьеве, отличившегося жестоким подавлением восстания 1863 г. в Польше и получившего за это прозвище «вешатель») — два Сенеки — Катков и Леонтьев. Поздно останавливаться Агриппине, поздно раскаиваться» (1, т. XVIII, с. 258).

Временами Герцен прибегал к весьма рискованным и неправданным параллелям. Так, когда он узнал о беседе Александра II с М.Н.Катковым на балу московского дворянства 6 декабря 1862 г., он сравнил эту беседу с соитием римского императора Нерона в 64 г. н.э. во время одной из оргий с вольноотпущенником Пифагором (см. 1, т. XVII, с. 452).

Генерал-адъютанта Д.Г.Бибикова, министра внутренних дел в 1852—1855 гг., Герцен почему-то именовал «Цицероном николаевской эпохи» (см. 1, т. XIV, с. 80). В жизни Фаддея Булгарина Герцен усмотрел «что-то античное: он, как Сократ, знаком не токмо с нравственною философиею, но с мечом...» (1, т. II, с. 116). Вряд ли удачной можно назвать литературную находку Герцена, назвавшего упомянутого уже М.Н.Муравьева за его меры по изытанию собственности в Польше «наш татарский Гракх» (см. 1, т. XVII, с. 241).

Другие параллели и аналогии у Герцена были гораздо более удачными. По одному из его определений, Гете — это «Зевс искусства» (см. 1, т. I, с. 70), поскольку античный Зевс изрекал мировые истины и великие слова (там же, с. 308). Древнегреческий писатель-сатирик Лукиан, находившийся под влиянием философии скептиков и киников — это, в глазах Герцена, «Вольтер той эпохи» (см. 1, т. III, с. 219). Весьма содержательно герценовское выражение «немецкая философия Прокла» (см. 1, т. XI, с. 398), акцентирующее мистические элементы одновременно в немецкой идеалистической философии и в неоплатонизме Про-

кла. Во французском эклектике Кузене, ориентировавшемся, в частности, на «здравый смысл», Герцен усматривал «Немезиду, мстящую немцам за их любовь к отвлеченности», «к сухому формализму» (1, т. II, с. 127).

Из других приемов освоения античного наследия русскими просветителями стоит упомянуть о подражании Белинского Гомеру. В марте или апреле 1839 г. Виссарион направил К.С.Аксакову стихотворное обращение:

Древнего старца омира днесь я чту (читаю — *В.П.*) —
и мне благодарный
Опыт божественный старец Гекзаметр — дар сребролукого
Феба
Мне завещал — и оным цидулку к тебе написал я.
(2, т. XI, с. 365)

Позволяли себе наши просветители также сравнения самих себя с античными авторами. Так, Н.Г.Чернышевский в письме О.С.Чернышевской от 5 октября 1862 г. заявил без лишней скромности: «Со времени Аристотеля не было сделано еще никем того, что я хочу сделать, и буду я добрым учителем людей в течение веков, как был Аристотель» (5, т. XIV, с. 456). По тексту письма не угадывается, что это «иронизирование над самим собой» (см. 5, т. XIV, с. 759), как об этом писал впоследствии Николай Гаврилович.

Русские просветители неоднократно пользовались в своем творчестве античными афоризмами, начиная с наиболее известного: «Платон мне друг, но истина дороже» (1, т. XXI, с. 205; 5, с. 490–491). Герцен приводил весьма мудрую мысль Аристотеля: «Всего резче видят одну сторону те, которые видят мало сторон» (см. 1, т. II, с. 154). Вместе с афинским государственным деятелем Аристидом (ок. 540 — ок. 467 до н.э.), носившим прозвище, «справедливый», Герцен говорил иногда: «Полезно, но несправедливо» (см. 1, т. I, с. 23).

У каждого из русских просветителей были свои, наиболее предпочитаемые, античные герои, свои античные символы. В.Г.Белинского, например, из всех героев древности любовь, обожание и энтузиазм первоначально вызывали коринфский полководец Тимoleon, известный, в частности, тем, что он освободил Сиракузы от тирана Дионисия младшего, и братья-реформаторы Гракхи. Биография благороднейшей личности Като-

на Утического в противоположность другому Катону, «скотине Старшему», пахнула на него «мрачным величием трагедии». Перикл и Алкивиад тоже удивляли и восторгали (см. 2, т. I, с. 51). По мере того, как знания Белинского об античности умножались, «набор» героев, представлявших те или иные стороны античной жизни, модифицировался. «Пришла мысль о том, что у древних греков было много представителей, в характеристических чертах которых запечатлевался весь народ, все особенности его духа. Но я не знаю образов более типичных, фигур более колоссальных, как эти словно изваянные из мрамора лица: Гомер, Платон и Алкивиад, — первый как представитель греческой поэзии; второй как представитель греческой философии; третий как представитель греков в политической и частной их жизни» (2, т. IV, с. 472). Четвертое лицо, четвертый образ — это Александр Македонский, с именем которого «возникает в душе созерцание чего-то бесконечно колоссального — одна из тех исполинских фигур, которые, подобно древнему Атланту, в состоянии поддерживать на раменах своих здание вселенной» (там же).

В ранней своей работе «Дмитрий Калинин» Белинский изобразил Брута «как великого мученика свободы», «добродетельного самоубийцы» (2, т. I, с. 429–430). Симпатичен Белинскому образ «добродетельного Сократа»: «Изучать доктрину Сократа, изложенную в беседах, прениях, как сам он излагал ее, — значит не только просвещать свой разум светом истины, но и укреплять свой дух в вере в истину, приобретать божественную способность делаться жрецом истины, готовым все приносить в жертву ей и прежде всего — самого себя» (2, т. VI, с. 388). Сократу противостоит образ развращенного и коварного Нерона (см. 2, т. XI, с. 561). По-своему символичны, по Белинскому, «Илиада» и «Одиссея»: в первой выражена сторона героизма и доблести, во второй — гражданская мудрость (см. 2, т. VII, с. 404–405). Очень содержателен в глазах Белинского образ Прометея: «В каких бы формах ни проявлялась человеческая жизнь, она понятна всегда и для всех, потому что преходящая форма, но вечна идея эстетического творения. Прометей Эсхила, прикованный к горе, терзаемый коршуном и с горделивым презрением отвечающий на упреки Зевеса, есть форма чисто греческая, но идея непоколебимой человеческой воли и энергии души, гордой и в страдании, которая выражается в этой форме, понятна и теперь: в Прометее я вижу человека, в коршуне — страдание, в ответах Зевесу мощь духа, силу воли, твердость характера» (2, т. III с. 179).

У Герцена свой ряд наиболее предпочтительных символических античных образов. Частично его «список» античных героев совпадает со «списком» Белинского, частично не совпадает. Скажем, Нерон в глазах Герцена – символ злодейства и пренебрежения законом (см. 1, т. I, с. 190). А.С.Хомякову Герцен обязан образом Брута, «который, проведя всю жизнь в стоическом поклонении добродетели, преследуя ее, жертвуя ей, окончил тем, что усомнился в ней» (1, т. II, с. 255). Немезида (Немесидя), в греческой мифологии богиня возмездия, для Герцена – символ несбывающихся надежд; она «сулила людям братство и свободу, и ей верили; она давала только надежды, и ими довольствовались» (1, т. XVII, с. 105). Красноречие у Герцена символизирует Цицерон (1, т. IV, с. 193), твердость – Муций Сцевола (1, т. IV, с. 14), легендарный римский герой, который в знак неустрашимости положил руку в огонь и сжег ее; скептицизма – Медуза, мифическое чудовище подземного мира (1, т. II, с. 282). Неправоту олицетворяет Пилат, который знал, что делает несправое дело, но, сделав его, вымыл руки. Российские чиновники, по Герцену, – это «воплощенные ящики Пандоры, из которых, XIV-классными отверстиями, выползают все гадости на Северную землю и, запирая народную деятельность, слепят воскресающие умы» (1, т. II, с. 419–420). Символом реакция в смысле отступничества выступает Юлиан Отступник (см. т. I, с. 142), надменности – Титан (1, т. IV, с. 223), неправосудия – слепая Фемида (см. 1, т. IV, с. 100).

Как и у Белинского, особое место в иерархии античных героев и символов занимает у Герцена образ прикованного Прометея, которого он уподобляет другому античному образу Титана, оказывавшего отчаянное сопротивление самому Зевсу: «Если сравнить греков с иудеями, например, удивительно, насколько греки больше люди, они не могли склониться ни под какое иго. Что за громкий, энергический протест этот прикованный Титан, пренебрегающий Зевса, ругающийся над ним, и этот хор океанид, верный Титану даже после угроз! Сколько человечески прекрасного в молчании Прометея, когда его приковывают, и в отказе Юпитеру объяснить пророчество о низвержении его с престола!» (1, т. II, с. 210).

Приведенные достаточно многочисленные примеры использования русскими просветителями метода исторических параллелей, аналогий, сравнений лишней раз свидетельствует о том,

сколь глубоко входили они в античную тему. О том же говорят и многочисленные случаи использования русскими просветителями античных мудрых изречений, образов и символов.

Греки выше римлян... Но не во всем...

До сих пор мы по большей части говорили об отношении русских просветителей к античности, к античному наследию как к чему-то целому. Пора теперь внести уточнение. Как и в западноевропейской литературе, в литературе русской, в том числе просветительской, древнегреческое и латинское наследие имели неодинаковую ценность.

Очень рано придя к выводу об огромной исторической значимости древнегреческого наследия, к Риму молодой Герцен поначалу относился гораздо более прохладно. Есть у молодого Герцена в адрес Рима даже замечания с явно нигилистическим оттенком. Так, 14 января 1839 г. он пишет Н.И.Астракову: «Хотя не без труда, читаю «Енеиду» и «Тацита». Мне кажется, что из всех римлян, писавших, один Тацит необъятно велик — остальные ежели и гениальны, то ужасные мерзавцы по жизни» (1, т. XXII, с. 10). Со временем Герцен внесет в это излишне категорическое утверждение коррективы, оставаясь, однако, при общей мысли о большем величии античной Греции перед античным Римом. Древнеримская культура представлялась теперь Герцену более ясной, более простой, чем древнегреческая: «Греческая мысль сделалась в некоторых областях общее и яснее, перейдя на римскую почву, Лукреций /.../ говорит с той же иронией о темноте греческих философов, с какой ныне говорят французы о германской науке» (1. т. III, с. 213).

Белинскому тоже поначалу казалось, что Греция неизмеримо выше Рима. Плутарх с его сравнительными параллельными описаниями греческих и римских деятелей, в сопоставлении, скажем, Александра Македонского с Юлием Цезарем, помог ему внести коррективы в свои прежние взгляды. «Принимаясь за Плутарха, — писал Белинский, — я думал, что греки заслонят от меня римлян — вышло не так. Я бесновался от Перикла и Алкивиада, но Тимолеон и Фокион (эти греко-римляне) закрыли от меня своею суровою колоссальностью прекрасные и грациозные образы представителей афинян. Но в римских биографиях душа моя плавала в океане. Я понял через Плутарха многое, чего не

понимал (2, т. I, с. 52). Особенно поразила Белинского римская идея права. Греция привлекала его к себе идеей древнеэллинской жизни. Историческая жизнь римлян представлялась хоть и глубокой, но односторонней. Но эта односторонность проявилась в великой идее: «Пульс исторической жизни Рима, ее сокровенный тайник, ее животворная идея, ее альфа и омега, ее первое и последнее слово, — это право. Что было одною из многих сторон исторической жизни Греции — то было единою, исключительною и полною жизнью Рима, — и зато Рим вполне развил, разработал и изжил этот основной элемент своей жизни» (2, т. VI, с. 612). И еще пара высказываний в том же духе: «Настоящий герой римский — это даже не Юлий Цезарь, а разве братья Гракхи; настоящий же эпос римский — это кодекс Юстиниана» (2, т. VII, 405). «Юстинианов кодекс — зрелый плод исторической жизни римлян» (2, т. VI, с. 613). Сквозь эту доминирующую идею права Белинский рассматривал и оценивал суммарно римское наследие: «Право было источником всех событий, всех волнений и переворотов в исторической жизни римлян, и вся история их — развитие идеи права в хронологической последовательности фактов; оно, это право, было вечным двигателем и рычагом государственной и общественной жизни римлян; из него и для него длилась эта упорная борьба патрициев и плебеев, за него волновался народ и умирали Гракхи; приобщения к нему добивались побежденные города и народы. Процесс гражданской борьбы и внешней войны почти всегда имел в Риме своим результатом — успех права» (2, т. VI, с. 613).

Трудно подыскать более подходящий случай, чтобы еще раз сказать, что так к римскому наследию мог относиться только просветитель. Литературный критик Белинский мог бы позволить себе обойти «чуждую» для такой профессии тему. Но именно потому, что он был не просто литературный критик, а в первую очередь и преимущественно мыслитель, идеолог русского Просвещения, проводящий свои просветительские идеи посредством жанра литературной критики он «вытащил» из римского наследия фундаментальную именно для Просвещения идею права и раскрыл ее историческое значение, надеясь, что это сыграет свою роль и в России 40-х годов — тогдашнем образце неправового, полувосточного, полуазиатского общества. Сопоставление Греции и Рима оказалось прекрасным поводом для популяризации фундаментальной просветительской идеи права.

Что же касается других аспектов древней Греции и Рима, то здесь Белинский отдавал явное предпочтение первой. Особенно это касалось художественной литературы и поэзии.

«...Национальный дух римлян всегда был чужд поэзии, и истинна латинская литература заключается в памятниках красноречия и исторических сочинениях, между которыми достаточно указать только на записки Юлия Цезаря и летопись Тацита, чтобы увидеть великое значение латинской литературы» (2, т. V, с. 291).

«У римлян, как у народа, по преимуществу практически-деятельного, не могло развиваться ни самостоятельной поэзии, ни самобытной литературы: литература их есть подражание греческой и явилась у них при крутом повороте римской жизни к упадку и гниению. Латинская литература преимущественно заключается в речах ораторов и в исторических творениях, которых характер более риторический, как оно и должно было быть у народа общественного, где красноречие имело характер судебный и политический» (2, т. V, с. 641). «Истинная латинская литература, то есть национальная и самобытная латинская литература, заключается в Таците и сатириках, из которых главнейший — Ювенал» (там же).

В своих конкретных воплощениях эти общие мысли получали порой весьма резкие формы. Так, в глазах Белинского, Вергилий, которого наши литературоведы называют вершиной римской классической поэзии, — это поддельный римский Гомер (см. 2, т. VI, с. 613). Это «только шеголеватый стихотворец, ловкий ритор в стихах» (2, т. VI, с. 102). Гораздо больше нравился Белинскому другой, «истинный поэт» — Овидий (там же). Минусуя фундаментальную идею римского права, Белинский остальные аспекты исторической жизни Рима эпохи его упадка особенно оценивал весьма критично и поэтому под его в данном случае тяжелую руку подвернулся еще один знаменитый поэт — Гораций, названный им поэтом «умиравшего, развратного языческого общества, который в прекрасных стихах воспевал эгоизм, малодушие, низость чувств» (см. 2, т. VII, с. 243). Правда, Белинский не отрицал «многих важных достоинств в «Энеиде», написанной прекрасными стихами и заключающей в себе многие драгоценные черты издыхавшего древнего мира...» (там же, с. 405).

Но ставя римскую литературу ниже древнегреческой, Белинский тем не менее вполне отдавал себе отчет в ее мировом значении: «Литература римлян не имеет такого высокого значения в сфере искусства, как литература греческая... И однако же зерно

национального духа римлян, развившееся в «вечный город», цивилизовавшее весь древний мир и давшее новое направление цивилизации новейшего мира, заключает в себе великое, всемирно историческое и общечеловеческое значение...» (2, т. V, с. 632).

В некоторых отношениях Греция и Рим ставились на одну доску Н.Г.Чернышевским. Так, он полагал, что вся сущность всемирного исторического процесса служит как бы повторением того же процесса, который протекал в Афинах и в Риме. Но в общем и целом, по его мнению, наследие Греции ценнее римского. С того времени, как принялись за изучение греческих классиков, каждому известно, что греки в науке и поэзии были выше римлян, что Гомер выше Вергилия, перед Платоном и Аристотелем ничтожен Цицерон как философ и т.д.» (5, т. III, с. 351). Из собственно художественной римской литературы теоретику «разумного эгоизма» и антистоической этики в демонизме больше всего нравился «Золотой Осел» Луция Апулея, возможно потому, что этот роман пропагандировал, в числе прочего, «эрос». Роман Апулея Чернышевский считал единственным произведением классической литературы, приближающимся к современным романам (см. 5, т. XVI, с. 398).

Высказав в молодости мысль о ничтожности Цицерона как философа перед Платоном и Аристотелем, Чернышевский не забыл ее. Через много лет он повторит ее, добавив к Платону и Аристотелю еще и Демокрита и еще раз заявив, что у Цицерона «не было ни одной своей мысли в отличие от Демокрита, Платона и Аристотеля, у которых «голова была полна идей» (5, т. XVI, с. 270).

Зная теперь исходные общие установки русских просветителей 40–60-х годов XIX в. по отношению к античности, посмотрим, как они осмысливали и осваивали мировоззренческие и философские идеи античных мыслителей.

Наиболее родное, светлое и разумное, рациональное в античном мире и античном мировоззрении

Мы уже говорили, что в своем отношении к античному миру русские просветители выступали отнюдь не в роли бесстрастных объективистских историков, подобных летописцу, добро и зло приемлющему равнодушно. В их глазах античный мир и античное наследие — это в конечном счете своеобразная иерархия ценностей в виде родных для их просветительского мировоззрения, светлых, разумных рациональных элементов.

Прежде всего и преимущественно античный мир ценен для наших просветителей тем, что он является колыбелью европейской культуры и цивилизации, зародышем европейской идеи, европеизма. Навязанная в свое время сталинско-ждановской идеологией установка на борьбу с так называемым европоцентризмом многие десятилетия мешала не только по достоинству оценить эти идеи русских мыслителей, но даже просто сказать о них нечто членораздельное, чтобы посмотреть, как они думали, независимо от того, насколько с современной точки зрения их мысли можно признать правильными.

У А.И.Герцена читаем: «Вступая в мир Греции, мы чувствуем, что на нас веет родным воздухом, — это Запад, это Европа» (1, т. III, с. 143). Ему вторит Белинский: «Греция и Рим — это классические гении, благородные почвы, «на которых выросло широколиственное, величественное древо европеизма» (2, т. V, с. 128). А европейское — это, в их глазах, противоположное азиатскому. И Греция потому является колыбелью европеизма, что принципы ее жизни и мышления с самого начала противостояли азиатским. Первый шаг в элементе мышления, — пишет Герцен, — совершился, когда человек стал на благородную европейскую почву, когда он выдвинулся из Азии. Иония — начало Греции и конец Азии. Лишь только люди устроились на этой новой земле, как начали порывать пеленки, связывающие их на Востоке; мысль стала сосредоточиваться из фантастической распушенности, искать выхода из смутного стремления самоопределением, самообузданием. В Греции человек ограничивается для того, чтобы развить всю безграничность своего духа, делается определенным для того, чтобы выйти из неопределенного состояния дремоты, в которое повергает человека бесхарактерная многосторонность» (1, т. III, с. 143).

Ничего не ведая о будущих «борцах против европоцентризма», Герцен бесстрашно противопоставляет греческие «Илиаду» и «Одиссею» восточным эпосам, в частности древнеиндийской «Махабхарате». Только в древнегреческом эпосе Герцен узнает знакомое, родное. Почему? Потому, что он смотрит на прошлое глазами просветителя и видит там родное, светлое, рациональное только тогда, когда усматривает там близкие его антропоцентрическому просветительскому мировоззрению идеи гуманизма, свободы человека. «Мне всякий раз становится тяжело и неловко, — признается Герцен, — когда читаю восточные поэмы: это не та среда, в которой свободно дышит человек; она слиш-

ком просторна и в то же время слишком узка; их поэмы — давящие сновидения, после которых человек просыпается, задыхаясь в лихорадочном состоянии, и все еще ему кажется, что он ходит по косому полю, около которого вертятся стены и мелькают чудовищные образы, не несущие ничего утешительного, ничего родного» (1, т. III, с. 144).

В глазах В.Г. Белинского античный мир тоже колыбель европейских идеалов, гуманизма, гражданственности, свободы мысли и правопорядка. Отсюда и его восторженное и даже идеализированное отношение к нему. «Изучение классической древности преобразовало Европу, свергло тысячелетние оковы с ума человеческого, способствовало освобождению от инквизиции и тому подобных человеколюбивых и кротких мер к спасению душ. Законодательство римское заменило, в новейшей Европе, феодальную тиранию правом, на разуме основанном. Древняя Греция и Рим — страны духа, впервые освободившиеся от деспотического владычества природы, представитель которого Азия. Там, на этой классической почве развились семена гуманности, гражданской доблести, мышления и творчества, там — начало всякой разумной общественности, там все ее первообразы и идеалы» (2, т. VI, с. 389).

Уже в ранних своих работах будущий просветитель — западник Белинский в возвышенных тонах характеризует античную Грецию, противопоставляя ее Азии в лице персов: «Могли ли древние греки не победить персов, когда каждый грек с самого младенчества питался высокими и благородными впечатлениями, когда с самых юных дней дыханием его была свобода; душою — любовь к родине; мыслию — слава; когда его душа возвышена выше сферы чувств обыкновенных?» (2, т. I, с. 17). Персия же, наоборот, предстает в неприглядном виде: «Могли ли им противостоять эти раболепные персы, эти подлые, низкие рабы своих жестоких деспотов, пред которыми они пресмыкались в прахе? Каждому персиянину с самых юных лет внушаемы были чувства рабства и унижения, которые превращались в самую природу и составляли отличительный характер персов» (2, т. I, с. 17).

Античная Греция, по Белинскому, — это олицетворение европейски понимаемой свободы, любви к родине, а азиатская Персия — символ деспотизма, рабства, раболепия и жестокости.

Казалось бы, хорошо известен факт, что грек Александр Македонский — завоеватель чуть не всего тогдашнего мира, проливший море крови, в том числе греческой. Белинский же ус-

матривает в Александре один из символов европеизма. Александр, — считает Виссарион Григорьевич, — завоевывает Грецию «столько же силою меча, сколько и силою своего благородного духа, своего великого гения. Он является в Греции не варваром-победителем, но истинным афинянином» (2, т. IV, с. 473), В сюжете взаимоотношений Александра со своим врачом, будто бы подкупленным персидским царем Дарием, Белинский увидел, «что составляет сущность европейского духа и отличие Европы от Азии», то, что «некогда явилось в Европе средних веков рыцарством» (2, т. IV, с. 473). Благородно, по-человечески, европейски поступил Александр с плененным семейством Дария (2, т. IV, с. 47). Описывая, как горько оплакивал Александр свой тяжкий поступок — убийство своего друга Клита, как он думал о встрече с его матерью-старухой, Белинский восклицает: «Видите ли: царь почти всего света боялся бедной старухи, участь которой зависела от одного движения его пальца! Это Европа — страна мысли, разума, свободы, человечности!» (2, т. IV, с. 474). Мир древности особенно представляется Белинскому обаятельным потому, что и в его жизни — «зерно всего великого, благородного, доблестного, потому что основа его жизни — гордость личности, неприкосновенность личного достоинства» (2, т. I, с. 52).

Античный мир как колыбель по-европейски понимаемого человечества помогли Белинскому понять и общий смысл новой истории: «На почве Греции и Рима выросло новейшее человечество. Без них средние века ничего не сделали бы. Я понял и французскую революцию, и ее римскую помпу, над которою прежде смеялся. Понял и кровавую любовь Марата к свободе, его кровавую ненависть ко всему, что хотело отделаться от братства с человечеством хоть коляскою с гербом» (2, т. I, с. 51–52).

Мысль русских просветителей, что античный мир является колыбелью европеизма, неизменно опиралась на критику «азиатства». В глазах Герцена, Азия — это страна противоречий и дисгармонии. Азия ни в чем не знает меры, «а мера есть главное условие согласного развития»; «Жизнь восточных народов проходила или в брожении страшных переворотов, или в косном покое однообразного повторения» (1, т. III, с. 142). В иерархии ценностей, которую, в глазах русских просветителей, представляла собой античность, особое место занимает идея полноты, целостности, слитности, соразмерности и гармоничности в сочетании частей целого античного мира. Особенно отчетливо эту идею раскрыл А.И.Герцен. В отличие от Азии, по Герцену, гречес-

кая жизнь спокойно течет между двумя крайностями — между погружением в чувственную непосредственность, в которой теряется личность, и потерей действительности во всеобщих отвлечениях» (1, т. III, с. 141). В Греции снималась противоположность духа и тела, формы и содержания, примирительно сочетались те начала, которые не поддавались примирению на Востоке. «Мир греческий, в известном очертании, из которого он не мог выйти, не перейдя в себя, был полон» (1, т. III, с. 144).

Что все это значит? Констатация фактов, выявленных объективным источником, или идеализация античного мира мыслителем-просветителем? Конечно, в первую очередь, идеализация по соображениям ценностного характера. Придерживаясь просветительской идеи целостности, гармоничности, «слитности» идеального общества, Герцен сожалел о том, что до древнегреческой слитности, «до этой виртуозности в жизни, науке, учреждениях новый мир не дошел: это тайна, которую он не умел похитить из греческих саркофагов» (т. III, с. 144—145).

В противоположность «неестественности» отношений на Востоке, Греция, по мысли русских просветителей, являлась символом всего здорового, символом естественных отношений (см. 1, т. III, с. 145). «Тайна жизни грека, — писал Белинский, — заключалась в естественности, просветленной эстетическим чувством, живым созерцанием красоты» (2, т. V, с. 240). Как просветитель Белинский не отождествлял понятие «естественный» применительно к античности с понятием «натуральный, природный». В естественном природном состоянии жили, по его мнению, как раз азиатские народы: «В Греции человечество является уже вышедшим из пелен природы и оков естественного закона!» (2, т. V, с. 239). Связь античного грека с природой уже иная, чем у азиатских народов: «Грек боготворил природу, прозревая веяния духа в ее прекрасных формах» (2, т. V, с. 239).

В число ценностей античного мира русские просветители включали принцип античного реализма, «трезвости» древнегреческой мысли: «Греки первые начали протрезвляться от азиатского опьянения и первые ясно посмотрели на жизнь, нашлись в ней; они совершенно дома на земле — покойны, светлы, люди» (1, т. III, с. 143—144). Прошло много лет, но Герцен не забыл мысль о «трезвости» античных греков. В работе «С того берега» он еще раз писал об этом: «Аристотель называет Анаксагора первым трезвым между пьяными греками: Аристотель бы последний. Поставьте между ними Сократа и у вас полный комплект трезвых от Бэкона» (1, т. VI, с. 97).

Если на языке образов мышление греков представлялось Герцену трезвым, то на языке понятий он квалифицировал его как реализм, что, как и в других случаях, представляло собой идеализацию, объясняющуюся собственным стремлением русского мыслителя выработать реалистическое мировоззрение, поднимающееся над материализмом и идеализмом и найти себе союзников для выработки такого мировоззрения.

«Воззрения греков, — писал Герцен, — нам кажется материальным в сравнении с схоластическим дуализмом и с трансцендентальным идеализмом немцев; в сущности, его скорее должно назвать реализмом (в широком смысле слов), и этот реализм у них является прежде всех мудрецов и учений» (1, т. III, с. 145). Однако, когда вставал вопрос, в чем конкретно проявляется реализм греческого мира, Герцен испытал затруднения. Ему казалось, что «вера в предопределение, в судьбу есть вера эмпирии, реализма; что она «основана на безусловном признании действительности мира, природы, жизни» (там же). Нетрудно заметить, что при такой аргументации легче доказывать склонность античных греков к спиритуалистическому фатализму, чем реализму. Но как бы то ни было, принцип реализма почитался Герценом в качестве одной из величайших ценностей, наследником которой он себя считал.

Гораздо более прав был Герцен, когда в число ценностей древнегреческой жизни он включал принцип простоты. Есть все основания признать весьма удачной его афористически звучащую мысль: «...Все величие греческой жизни — в ее простоте, скрывающей глубокое понимание жизни» (1, т. III, с. 145)

Несомненно, правы были русские просветители, воздавшие должное идее красоты, как принципу античности. «Афинская жизнь, писал Герцен, — поражает своею художественною прелестью. Идея красоты была для греков безусловною идеею» (1, т. III, с. 144).

В.Г.Белинский в свою очередь восторгался первобытной, бессмертной красотой античного мира: «Умирает прекрасная Греция, отчизна Гомеров и Платонов, опустели ее дивные храмы, сброшены с пьедесталов ее мраморные статуи; храмы сокрушились, и их развалины заросли травой, а статуи взяла железная рука варвара-победителя; — но разве умерла для нас она, эта прекрасная Греция? Разве развалины ее храмов и обломки их колонн не свидетельствуют нам о гармонии их размеров, о первобытной красоте роскошных их форм? Разве эти чудные статуи, пережившие тысячелетия, не предстали Винкельману во всем

очаровании вечной юности и не открыли ему сокровенных тайников исчезнувшей жизни светлых чад Эллады и не поведали ему дивных тайн творчества?» (2, т. III, с. 394).

Применительно к Востоку, к Азии, казалось бы, трудно оппорить, по крайней мере, принцип красоты. Разве не отвечает принципу красоты, скажем, сказочная восточная архитектура? Однако русские просветители, зная обо всем этом, нашли аргументы и для данного случая. Герцен высказал весьма глубокую мысль о том, что античные греки постигли самую тайну изящного — высокую соразмерность формы и содержания, внутреннего и внешнего, что Азии оказалось недоступным: «чудовищные фантазии восточных произведений, — писал Герцен, — были также противны грекам, как чудовищные размеры каких-нибудь Мемнонов (статуй в Фивах — *В.П.*) в семьдесят метров ростом; греки никогда не смешивали высокого с огромным, изящного с подавляющим; греки везде побеждали отвлеченную категорию количества — на полях марафонских, в статуях Праксителя, в героях поэм и в светлых образах олимпийцев; они поняли, что в природе все развитое блестит не огромностью чрева, а совсем напротив, сосредотачивается до крайне необходимого соответствия наружного внутреннему; где наружное слишком велико — внутреннее бедно: моря, горы, степи велики, а конь, олень, голубь, райская птичка малы. Мысль высокой, музыкальной, ограниченной и именно потому бесконечной соразмерности — чуть ли не главная мысль Греции, руководившая ею во всем» (1, т. III, с. 144).

Русские просветители высоко ценили принцип европеизма не потому, что он был выработан в Европе, а потому, что он выражал идею общечеловечности.

Древнегреческой литературой Белинский восхищается как раз потому, что усматривал в ней зародыш общечеловеческой идеи, первое проявление законов всемирного искусства: «Разве для нас «Илиада» — мертвая буква, немой памятник навеки умершего и навсегда потерявшего свой смысл и свое значение прошедшего, а не источник наслаждения изящнейшим созданием общемирового искусства?» (2, т. III, с. 394).

Из всех древних народов только у греков и римлян он усматривает литературу, высокое значение которой «не утратилось и перешло как драгоценное наследие к новым народам, послужив развитию их общественной, ученой и литературной жизни» (см. 2, т. V, с. 63).

Если попытаться найти краткую, наиболее общую формулу, которая выражала бы отношение русских просветителей к наиболее родному для них, светлому, разумному, рациональному в античном мире, то можно было бы воспользоваться формулой Белинского: «Греция и Рим и теперь еще живут и действуют в нас к нашему благу и нашему преуспеянию в осуществлении на деле идеальной истины» (2, т. VI, с. 389). Сейчас не так уж важно, что в разные периоды своей жизни Белинский по-разному понимал смысл идеальной «истины». Важно то, что ее осуществление он не мыслил безотносительно к наследию Греции и Рима.

Мысль о целостности, органичности, полноте древнегреческой жизни по-разному преломилась у Герцена и Белинского, когда они задумались над тем, какое мышление соответствовало этой жизни. Герцен исходил из фактов: в античной Греции родилась философия как особая отдельная форма теоретического мышления, отличающаяся от мудрости. Белинский же положил в основу размышления идеал будущего мыслителя, способного осмыслить мир в его единстве и целостности. И увидел прообраз такого мыслителя в Сократе, который, по его мнению, есть «истинный грек, есть мудрец, а не философ» (2, т. VI, с. 383).

Поскольку у нас в последние годы появилась тенденция отождествлять философию и мудрость, стоит присмотреться к аргументам Белинского на этот счет. Между словом «мудрость» и «философия», писал Белинский, «есть большая разница. Мудрецов могла производить только древность, где все стихии жизни были слиты в органическое целое и единое, где жрец, ученый, художник, купец, воин прежде всего был человеком и гражданином; где гуманистическое начало развивалось в человеке прежде всего; где воспитание было столько же развитием тела, сколько и духа, на том основании, что только в здоровом теле может обитать и здоровая душа; где мыслить значило веровать, и веровать значило мыслить; где иметь нравственное убеждение значило быть всегда готовым умереть за него; где наука и искусство не отделялись от жизни и образ мыслей от образа жизни; где воин, в мирное время, учился мудрости и наслаждался искусством, а ученый, артист и оратор во время войны сражались за отечество и умирали за него; где праздники были столько же религиозными, сколько эстетическими, общественными, государственными и национальными...» (2, т. VI, с. 383). По Белинскому, именно Греция была такой страной. Но какой вывод следовал из размышлений Белинского? Он вполне понимал, что «наше время —

время не мудрецов, а философов, не людей, а книжников, ученых...». Происходит это потому, что «многосторонние и бесконечно разнообразные, в сравнении с древностью, элементы новой жизни до сих пор еще в брожении, до сих пор еще не прижились и не слились в единое и целое» (2, т. VI, с. 383). А поскольку для просветителя Белинского идеалом будущего является мир целостный, гармоничный, примиряющий крайности, то из его рассуждений вытекает, что будущее станет временем не философов, а мудрецов, подобных греческим.

Белинский, как и Герцен, ценит античный принцип полноты, целостности, гармоничности. 28 июля 1842 г. он записывает в дневнике: «Читаю Лукреция: Какой взрослый и во многих отношениях здоровый взгляд. (Разумеется, надобно простить метафизические ошибки). Да, древний мир умел лучше нас любить и ценить космос, великое Все, Природу». (1, т. II, с. 218). Кто же и как изучал этот космос, великое Все, Природу? Герцен считал, что философия, опирающаяся на науку. «В древнем мире беззаконной борьбы между философией и частными науками не было»; они, философия и наука, вышли рука об руку из Ионии и достигли своей апофеозы в Аристотеле (см. 1, т. III, с. 101). С таким однолинейным представлением движения греческой мысли можно поспорить. Со времен Сократа в Греции появились антропоцентрические и этико-центрические концепции философии, которые с конкретными науками не очень дружили. Сам Герцен вспоминал, что «Сократ смотрел на физические науки как-то вроде наших филологов», т.е. нигилистически. «Но это была временная размолвка», спешил Герцен с комментарием. Факт остается фактом: философская концепция Герцена ориентировалась на ту модель, античную греческую, в которой философия еще не отделилась от конкретных наук, а именно на аристотелевскую.

Трудно сказать определенно: то ли сначала Герцен пришел к мысли о необходимости тесной связи философии и естествознания и с этой позиции соответствующим образом истолковал древнегреческую философию, в том числе аристотелевскую, то ли изучение античной философии подтолкнуло его к этой мысли. Но как бы то ни было, в сфере философии у Герцена мысль пошла в направлении засыпки пропасти, которая образовалась в новое время между философией и конкретными науками. Философская концепция Герцена свелась к немногим пунктам: «Философия есть единство частных наук; они втекают в нее, они — ее питание» (1); только новому времени «принадлежит воззре-

ние, считающее философию отдельной от наук; это последнее убийственное произведение дуализма»: «...Философия, не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм. Эмпирия, довлеющая себе вне философии, — сборник, лексикон, инвентарий — или, если это не так, она неверна себе» (1, т. III, с. 101). Прообраз такой философии Герцен увидел в античной Греции, и в первую очередь в философии Аристотеля. О том, как Герцен в таком контексте осмыслил античное философское наследие — чуть ниже.

Критика темного, неразумного, устаревшего в античном мире и античном мировоззрении

Если бы мы остановились на повествовании предыдущего раздела, внимательный читатель мог бы сказать: «Так ведь это настоящая идеализация и даже апологетика античности!». И был бы прав. Действительно, мы сосредоточивались пока на том, что роднило наших просветителей с античностью, что они ценили как светлое, разумное, рациональное. Дело в том, что наши просветители избежали односторонности во взгляде на античность. Они замечали там немало темного, неразумного, устаревшего. Прежде всего им бросалась в глаза далеко не всегда разумная социально-политическая жизнь Греции и Рима. И не трудно убедиться, что и в своей критике социально-политических пороков античного мира Герцен 40-х гг., Белинский, Чернышевский, Добролюбов, Писарев выступали с типично просветительских позиций.

Как настоящий просветитель-антропоцентрист Герцен обличал Рим эпохи его упадка: «Древний мир, умирая, утратил почти все человеческое достоинство; то, что было посеяно цезарями, развилось при Диоклетиане, который стал римским царем в смысле восточном. Новой, поглощающей всякую свободу властью стала монархия при римском императоре Константине — «гнусная, рабская, чиновничья, подлая» (1, т. II, с. 366). При всем своем пиетете к Аристотелю-философу, Герцен отнюдь не забывал того, что у него люди разделены на натуры рабские и натуры человеческие. В социалистический период своей деятельности едко и с юмором критиковал Герцен «Платонову республику подкидышей» (см. 1, т. XX, ч. 1, 61). Имея в виду учение Платона, предусматривавшего специальные дома для детей, родители которых не имели права на семью и собственность.

Высоко ценя античность как колыбель гуманизма, Белинский в свою очередь отмечал, что в древнем мире «гражданин» был выше «человека», что поэтому в нем «общество уничтожило в себе людей и частного человека признавали не как существующего самого по себе и для себя, а как только своего члена, свою часть и свою слугу» (2, т. III, с. 404). В дневнике от 2 февраля 1849 г. молодой Чернышевский назвал вздором слова Аристотеля, что «народы, живущие на Север от Греции, самим климатом и самой расою осуждены на рабство и варварство» (см. 5, т. I, ст. 234). Когда же Чернышевский специально занялся вопросом о причинах падения Рима, вождь русских шестидесятников подобрал очень резкие слова для социально-политической характеристики Римской империи как «бездушной машины». Прогресс истории, писал Чернышевский, «изнемогал под гнетом римской администрации, основанной на поглощении всех прав целой империи одним городом и потом на перенесении всех прав, принадлежащих жителям этого города, к одному диктатору, называвшемуся бесственным трибуном римского народа, его исключительным представителем и вечным наместником» (5, т. V, с. 393).

Добролюбову Платон не импонировал в первую очередь потому, что тот, «сочиняя свою республику, признал в ней необходимым рабское сословие» (6, т. 3, с. 315).

Сугубо просветительская по природе подоплека критики не только социально-политических взглядов, но и всей философии Платона наблюдается и у Д.И.Писарева. Он усматривал огромное противоречие в том факте, что «гениальные мыслители древности, Платон и Аристотель, строят свои социальные здания на рабстве...» (7, т. 2, с. 71).

Учение Платона о государстве Писарев относит к крайним следствиям его писаной философской системы: «На место живого развития жизни он хочет поставить неизменное и неподвижное состояние своей творческой мысли» (7, т. I, с. 96). Ни один здравомыслящий человек не взялся бы за перестройку общества на новый лад, чтобы заставить целый народ жить не так, как он привык и как ему хочется, а так, как ему полезно по убеждению Платона (см. там же, с. 91).

Писарев обвиняет Платона в том, что тот в своем учении о государстве предписывает гражданам оскорбительные стеснения. Писареву импонируют новейшие концепции, например, Вильгельма Гумбольдта, который определял государство как охра-

нительное учреждение, избавляющее отдельную личность от оскорблений и нападков со стороны внешних и внутренних врагов (см. 7, т. I, с. 92).

В духе просветительской концепции разграничения прав человека и прав гражданина в государстве Писарев упрекает Платона в его словах «Есть чиновники, воины, ремесленники, торговцы, рабы и самки, но людей нет и не должно быть» (там же, с. 93). Как и Добролюбов, Писарев враждебно относится к аристократии и отторгает политическое учение Платона, ибо «демократическая форма правления ему противна как аристократу по рождению и как человеку, считающему себя неизмеримо выше массы по умственным силам и по нравственному достоинству» (там же, с.94).

Критика критике, как известно, рознь. В нашем случае критика Писаревым темного, неразумного, устаревшего в античном мире и античном мировоззрении представляет новую страницу в истории русского Просвещения. Если у русских просветители 40-х годов античность отличалась в первую очередь своими достоинствами, родными, светлыми, разумными, рациональными сторонами жизни, то у Писарева на первый план выходят недостатки античного мира. Суммарным выводом Белинского из его размышлений об античности стала мысль о том, что греческий и латинский языки должны стать «краеугольным камнем всякого образования, фундаментом школы» (2, т. 1, с. 52). По форме этот призыв вроде бы даже совпадал с призывом русских апологетов классицизма, хотя, разумеется, Белинский-просветитель и русские консерваторы, сторонники классического образования, вкладывали разное содержание в свои призывы. К 60-м годам ситуация существенно изменилась. Усилиями П.Н. Леонтьева, К.Д.Каткова и Д.А.Толстого классическое образование стало в глазах русского либерального и демократического общества символом отсталости. И русские просветители не могли не изменить своего отношения к такому образованию. Рупором новой позиции русского Просвещения в этом вопросе выступил Писарев, противопоставивший классическому образованию образование реальное. В устах Писарева античное образование выглядело уже явно недостаточным, устаревшим.

«В Греции и в Риме образование было исключительно словесное. Преподавались грамматика, риторика и философия. К этому присоединялось кое-что из математики и разные гадания об астрономии. Естественных наук не было. Наука вообще в древ-

нем мире не существовала, потому что соображения Аристотеля и Платона о мироздании и человеке, нравившиеся так сильно древним и средним векам, конечно, не могут быть названы наукою. Математика была еще мало развита и влияние ее на общее образование было незначительно. Стало быть, грек или римлян в школе выучивался только хорошо говорить и хорошо писать... Грек и, глядя на него, римлянин фразерствовали гордо и откровенно, потому что фразерство было и наукою, и искусством, и высшим достоинством человека, и лучшею доблестью гражданина, и вернейшим средством ворочать, по своему усмотрению, судьбою городов и республик. Фразерство пользовалось всемогуществом во время лучших дней греческой и римской свободы, и это всемогущество фразы было, конечно, одною из мрачных сторон этого быта» (7, т. 2, с. 197–198).

Совсем молодой Писарев не без таланта даже в сфере педагогической мысли весьма разумно доказал, что изучение древних языков не дает особых преимуществ по сравнению с изучением современных языков: «Не изучение древних языков, а вообще всякое изучение иностранных языков развивает ум, сообщая ему гибкость и способность проникать в чужое мирозерцание. Изучение греческого и латинского языков труднее, чем изучение языков французского, немецкого и английского, но это обстоятельство вовсе не доказывает того, чтобы занятия первого рода были полезнее для развития ума» (7, т. 2, с. 209). «Древние языки, — доказывал Писарев, — сложнее новейших вовсе не потому, чтобы мысли тех времен были богаче наших, а напротив потому, что в древности форма преобладала над мыслью» (там же). В противовес официальной политике, в сфере народного образования Писарев требовал, чтобы древние языки изучали добровольно, а не обязательно. Писарев видел теперь более прямой путь европеизации России, чем Белинский, который хотел построить систему народного образования на изучении античных языков. Писарев же считал: «Если бы уничтожить в гимназиях латинский и греческий языки, то сбереженное время могло бы значительно усилить преподавание новейших языков, и польза такой перемены была бы очевидна» (7, т. 2, с. 211).

Подобно тому, как при переходе от эпохи 40-х годов к 60-м в русском Просвещении смещались акценты в отношении к социально-политическому облику античности, менялись взгляды русских Просветителей на объем темного, неразумного, устаревшего в более общих сферах античного мировоззрения.

Тесная связь античного грека с природой — большое достоинство. Но продолжением всякого достоинства может быть и недостаток. Так и у греков. «Дух не стал еще сам предметом для грека; он еще не довлел себе без природы, и, стало быть, он ее не ставил, а принимал как роковое событие; ключ к истине не лежал внутри человека» (1, т. III, с. 146). Герцен — просветитель и антропоцентрист видел недостаток античности также в том, что «Грек не мог отделаться от внешней необходимости, что он нашел средство быть нравственно свободным, признавая ее» (1, т. III, с. 146). Такой объективизм греков Герцена не устраивает: «...Надобно было самую судьбу превратить в свободу, надобно было все победить разуму...» (там же).

Основной недостаток античного мира, по мысли Герцена, состоял в том, что он был не антропоцентричным, что в нем, как выразился Белинский, гражданин был выше человека. «Древний мир, — писал Герцен, — был мир внешний, объективный, в котором все значило общество и ничего не значил человек. Вот почему действующими лицами в греческой трагедии могли быть только боги, полубоги, цари и герои — представители общества, народа, а не частные лица» (1, т. III, с. 424).

В просветительской философии истории одной из центральных является идея неразумности отношений между людьми. Естественно, эта проблема нашла отражение во взглядах Герцена. И примечательно, что античный мир он не исключил из общего правила неразумности мира. В повести «Доктор Крупов» читаем: «Куда ни взглянешь в древнем мире, везде безумие почти так же очевидно, как в новом. Тут Курций бросается в яму для спасения города, там отец приносит дочь в жертву, чтобы был попутный ветер, и нашел старого дурака, который призралил бедную девушку, — и этого бешеного не посадили на цепь, не свезли в желтый дом, а признали за первосвященника. Здесь персидский царь гоняет море сквозь строй, так же мало понимая нелепость поступка, как его враги афиняне, которые цыкутой хотели лечить от разума и сознания. А что это за белая горячка была, вследствие которой императоры гнали христианство!» (1, т. IV, с. 263).

Мы видели, что мысли Белинского об античности поднимались до уровня восторга и умиления. Но это не помешало ему и критиковать философское мышление Сократа и Платона. Впрочем, эту критику вряд ли можно признать особенно удачной. Почему?

Исходя из мысли о том, что принцип полноты, целостности, гармоничности античной жизни является ее величайшим достоинством, что выразителем этого принципа мог быть мудрец, а не философ, Белинский считал регрессом движение греческой мысли от мудрости к философии. На этом основании он усмотрел в Сократе «начало разрушения полной и гармоничной жизни греков»: это разрушение проявилось как философия рассудка, противоположная поэтическому взгляду греческого народа-художника... (см. 2, т. III, с. 404). Аналогичный упрек выдвинут и в адрес Платона: «Хотя Платон понимал существующее больше как поэт, нежели как философ, т.е. не диалектикою мысли, а полнотою внутреннего созерцания, но он уже мыслил, а не творил, и потому разрушающая сила рассудка необходимо вошла в его мирообъемлющие воззрения, как начало разрушения полной и гармонической жизни греков» (там же). Легко заметить, какому типу мышления отдает предпочтение Белинский: не философии, опирающейся на разум и диалектику мысли, а мышлению, опирающемуся на созерцание.

Из русских просветителей 60-х годов наиболее пространно критиковал философию Платона Д.И. Писарев, посвятивший ему специальную статью. Статья эта симптоматична как раз своими новыми, по сравнению с 40-ми годами, акцентами в отношении к античному философскому наследию. Если Герцен находил у Платона немало рационального в его философии, то Писарев по сути дела напрочь отверг всю платоновскую философию.

На словах Писарев относится к Платону с почтением. Он объясняет, почему Платоном заниматься интересно даже в 60-е годы XIX века: «...Потом, что Платон захватывает в свои исследования такие вопросы, которые постоянно на очереди и которые человечество в каждом поколении решает и перерешает по-своему» (7, т. I, с. 78). Писарев не отказывает Платону «в почетном месте в истории науки» (7, т. I, с. 92), полагает, что «...Платон имеет несомненные права на наше уважение как сильный ум и замечательный талант» (7, т. I, с. 91). И критикует Писарев отнюдь не просто в лоб, как можно было бы ожидать от публициста, которого нарекли основоположником русского нигилизма и у которого действительно нигилистический пафос встречается нередко. По отношению же к Платону Писарев занял довольно хитроумную позицию. Разделив мировоззрение Платона на два мировоззрения, он создал для себя возможности беспощадной критики главного у Платона, хваля его за нечто второстепенное.

Оказалось, что как философ Платон никчем, он — абстрактный теоретик, идеалист, доктринер. Но зато он хорош как поэт и человек: «Противоречие, в которое впадает Платон, развивая почти рядом два, чуть ли не диаметрально противоположные мировоззрения, открывает нам одну из симпатичнейших сторон его личности. Это противоречие ясно показывает, что доктринер не мог победить в Платоне поэта и человека и что живые инстинкты и живые симпатии его души вылились наружу, не стесняясь мертвой буквы писаной системы» (7, т. I, с. 90). Между двумя мировоззрениями одного и того же Платона шла вроде бы непрерывная борьба: «Все скверно в материальной жизни, говорит доктрина Платона; напротив, все прекрасно и способно сделаться еще лучше, возражает его поэтическое чувство, и этот голос непосредственного чувства поддерживается примером его собственной жизни, светлым колоритом его фантазии и чувственной яркостью самых, по-видимому, отвлеченных его представлений. Поэт-мыслитель постоянно ищет образа и воплощает свои идеи в формы, заимствованные из мира материи; этим самым он показывает, что этот мир вовсе не внушает ему отвращения и что великая идея не оскверняется от соприкосновения с чувственным явлением» (7, т. I, с. 89).

Когда же Писарев начинает говорить о «доктринерском» мировоззрении Платона, то тут у него критический пафос возрастает, доходя до нигилистического тона. В отличие от Герцена, Писарев не видит ничего рационального в натурфилософии ни Платона, ни Аристотеля: эти «самые гениальные мыслители порой городят такую чепуху об астрономии, о демиурге, о мироздании, которая заставит улыбнуться недоучившегося гимназиста» (7, т. 2, с. 71). Платоновский идеализм сводится к галлюцинации и чистой фантазии: «...Галлюцинация Платона дошла до того, что он верил в действительное существование идеи отдельно от явления; идеализм сразу поднялся на такую поэтическую высоту вымысла и вместе с тем дошел до такого полного отрицания самых элементарных свидетельств опыта, какого, вероятно, он не достигал никогда ни прежде ни после Платона» (7, т. I, с. 80). Уж тем более под откос пускается физика Платона, которая «есть чистое создание фантазии, не допускающее в слушателе тени сомнения, не опирающееся ни на одно свидетельство опыта, развивающееся само из себя и основанное на одной диалектической разработке идеи, положенной в основание» (7, т. I, с. 80).

Явно пренебрегая мерой, а скорее по недопониманию сути религий, Писарев делает вывод, что платонизм есть религия, а не философия (там же).

Разумеется, критиковать идеализм Платона в 60-х годах XIX в. было сравнительно легко. И конечно, во многом Писарев был прав, когда писал, что «колоссальные ошибки этого таланта в области отвлеченной мысли происходят не от слабости мысли, не от робости ума, а от преобладания поэтического элемента, от сознательного презрения к свидетельствам опыта, от самонадеянного свойственного сильным умам стремления вывести истину из глубины творческого духа, вместо того, чтобы рассмотреть и изучить ее в единичных явлениях» (7, т. I, с. 91). Но с чисто теоретической историко-философской точки зрения, писаревскую критику Платона нельзя признать сколько-нибудь многосторонней. Умения находить рациональные зерна в идеалистических системах воинствующему антидиалектику Писареву явно недоставало. Более того, к объективному анализу наследия Платона он и не стремился; актуальные потребности просветительской деятельности, выраженной к тому же нередко в нигилистических формах, побуждали Писарева подходить к платоновскому наследию выборочно: критика им платоновского идеализма была просто формой обоснования и защиты его собственных естественнонаучных, материалистических идей.

Глава русских просветителей-шестидесятников Н.Г.Чернышевский в своей идейной борьбе не был склонен к таким излишне радикальным, а порой даже нигилистическим методам, какими пользовался Писарев. К античному наследию он относился с большим уважением. В конце 50-х годов он усматривал и у Платона немало рациональных философско-эстетических идей. В последние годы своей жизни, когда ему пришлось выступать против нигилистических нападок на античную мысль, Чернышевский выразил согласие с немецким доктором Нейкирхом в том, что Платон — «одна из гениальнейших голов, какие когда-либо бывали на свете», что его сочинения «совершенны в художественном отношении» (см. 5, т. XVI, с. 397). Но от суровой критики целого ряда платоновских идей Чернышевский не отказался. Почти по-писаревски он писал о Платоне, придумавшем, что «существуют где-то камни, которые не камни, а идеи камней, — деревья, которые не деревья, а идеи деревьев...» (5, т. XIV, с. 608). С неменьшей натяжкой Чернышевский упрекал Платона за то, что он «хотел вести дружбу с Дионисием Сира-

кузским. Понятно: людям с такими тенденциями не всякая научная истина могла быть приятна (5, т. XV, с. 274). Мыслителю, изучавшему гегелевскую диалектику, не к лицу были опять же нигилистического рода высказывания о том, что «философствующие по Платону», как и по Канту, — это адепты «попугайской философии» (см. 5, т. XV, с. 276).

В исторической ретроспективе ясно, что ни стремление русских просветителей отыскать в античном мире родственное своему мировоззрению, светлое, разумное, рациональное, ни их критика темного, устаревшего, неразумного в этом наследии не обошлась без крайностей — то в сторону идеализации, то в сторону некоторого нигилизма. Но в общем и целом приведенные факты свидетельствуют о том, что в данном случае они в отношении античного наследия выдерживали именно просветительскую линию, придерживаясь как бы золотой середины между нигилистическими и апологетическими его трактовками.

Урок из истории греческой мысли: от ионийцев к элеатам

Из всех русских просветителей 40–60-х годов XIX в. только Герцен решился на труд, в котором очень большой раздел специально посвящен древнегреческой философии. Но этот раздел вряд ли можно признать историко-философским в строгом научном смысле этого слова. Перед нами труд философа-просветителя с исходной идеей о необходимости органической связи философии с естествознанием, бытия с мышлением, эмпирии с теорией, теории с практикой, мыслителя, стремящегося подняться как над материализмом, так и идеализмом, добиться единства, совершенно очевидно эти установки проявляются на трактовке любых фрагментов истории древнегреческой философии. Но это одна сторона проблемы. Другая же состоит в том, что сама идея написать труд, в котором есть разделы, посвященные разным этапам истории мировой философии (греческая философия, схоластика, Декарт и Бэкон, Бэкон и его школа в Англии, реализм), заключалась в стремлении Герцена-философа опереться на историко-философское наследие для популяризации дорогих ему философских идей. В этом смысле античные мыслители выступали в качестве его идейных союзников, когда он находил у них идею, в той или иной мере родственные его собственным. Когда же он критиковал ту или иную античную философскую идею, то

это значило, что он подавал соответствующий знак, опять-таки относящийся к его философской концепции: мол, этой идеи я не разделяю.

Естественно, Герцен начинает анализ греческой философии с ионийской школы, с тезиса о том, что «ионийцы с отроческою простотою в самой природе искали начала» (1, т. III, с. 147). Философы-идеалисты не видят ничего особенно достойного внимания в ионийских принципах. Герцен, однако, — не идеалист. Идея природы как непосредственного, данного эмпирией предмета знания ценна для него. Он исходит из тезиса о том, что «у человека есть врожденная вера в эмпирию и в природу, /.../ отдаваясь этой вере в физический мир, человек в нем ищет «начала всех вещей», т.е. единства, из которого все проистекает, к которому все стремится, — всеобщее, обнимающее все частности» (1, т. III, с. 147). И поэтому, в глазах Герцена, ничего не могло быть естественнее принятия Фалесом воды за начало. Поскольку идея природного, эмпирического начала Герцену дорога, он излагает идеи Фалеса доброжелательно, акцентируя мысль о том, что им выдвинут серьезный философский принцип: «Без сомнения, Фалес, признавая началом всему воду, видел в ней более, нежели эту воду, текущую в ручьях. Для него вода не только вещество, отличное от других веществ земли, воздуха, но вообще текучий раствор, в котором все распускается, из которого все образуется; в воде оседает твердое, из нее испаряется легкое; для Фалеса она, вероятно, была и образ мысли, с которой снято и хранится все сущее: только в этом значении, широком, полном мысли, эмпирическая вода как начало получает истинно философский смысл» (1, т. III, с. 148).

Предположив, что вода Фалеса — это и стихия и вместе с тем мысль, (что никак не прочитывается в сохранившихся о греческом философе сведениях), Герцен сразу обнаруживает свою ценностную установку в трактовке греческой философии. По его мнению, вода Фалеса «представляет первое мерцание и просвещение идеи сквозь грубую физическую кору, от которой она еще не освободилась. Это детское привидение единства бытия и мышления, это фетишизм в сфере логики и фетишизм превосходный» (1, т. III, с. 148–149). Уже у Фалеса Герцен увидел частичку того, что наличествовало в его собственной философской концепции — идея единства бытия и мышления. И поэтому Герцен защищает ионийцев от критики, понимая недостаточность их эмпиризма: «Кто упрекнет ионийцев в том, что они, принимая за начало эмпи-

рическую стихию, показали недостаточное понятие об элементе мысли, — будет прав; но с другой стороны, пусть он оценит чисто реальный греческий такт, заставивший их искать свое начало в самой природе, а не вне ее, искать бесконечное в конечном, мысль в бытии, вечное во временном. Почва наукообразная была приобретена ими, сущее начало не могло на ней удержаться; но она была способна к развитию, это была начальная ступень: ступившему на нее раскрывалась целая лестница» (1, т. III, с. 150).

Логика установок Герцена на популяризацию идеи единства бытия и мышления, эмпирии и теории естественно побуждала его поставить в связь с ионийцами тех греческих философов, которые поднялись над ионийским эмпиризмом. Эта логика вела его к элеатам с их учением о чистом бытии. Но к элеатам Герцен обращается не сразу. Между ними и ионийцами он помещает в качестве связующего промежуточного момента пифагорейцев. Казалось бы, странно, что мыслитель, открывающийся от идеализма, внимателен к философии, слывшей мистикой чисел. Поскольку, однако, Герцен стремился подняться не только над идеализмом, но и над материализмом, он усматривал роль пифагорейцев в том, что они, обратившись к математике, выдвинули идею объективности мысли. Кроме того, число у пифагорейцев, по Герцену — не есть нечто субъективное, а снимаемое с вещественного (1, т. III, 151). Поэтому Герцену очевидно «смелость и, следовательно, крепость пифагорейской мысли: «Математическое мирозерцание, основанное пифагорейцами и получившее богатое развитие в новейшие времена, потому и сохранилось чрез все века, что в нем есть сторона глубоко истинная: математика стоит между логикой и эмпирией, в ней уже признана объективность мысли и логичность события» (1, т. III, с. 151).

Конечно, главное в трактовке пифагорейской философии сводилось к истолкованию учения о числе. Герцен хорошо знал, что мистики всех веков опирались на Пифагора, «что в математическом воззрении есть что-то сумрачное, аскетическое, плоть умертвляющее, что это воззрение вместо реальных страстей располагает фантазией к астрологии, кабалистике и проч.» Но сторонник реализма, стремящегося подняться как над идеализмом, так и над материализмом, находит у пифагорейцев немало рационального.

Во-первых, у пифагорейцев «единица была не только арифметическая единица, первый член, ключ, ряд, мера, — для них она была вместе с тем, безусловным единством, могуществом и возможностью самораздвоения, животворящей монадой, гермафродитом, в себе хранящим свое раздвоение и не теряющим своего единства при развитии в многообразие» (1, III, 152).

Во-вторых, Герцен усматривал в пифагорейской философии своеобразное воплощение одного из принципов греческого мира — гармонии. Пифагорейцы «были так проникнуты порядком, согласием, гармониею, числовым сочетанием, вездесущим ритмом, что для них Вселенная представлялась статико-музыкальным целым» (1, т. III, с. 152). «...Кто откажет в величии их представлению десяти небесных сфер, расположенных по строгому порядку, не только в известном отношении к величине и скорости, но и в музыкальном отношении, ринутые в свое вечное движение, обтекаая орбиты свои, они издают гласные звуки, сливающиеся в один величественный вселенский хорал» (там же).

Если пифагореизм играет роль промежуточного звена между ионийцами и элеатами, то такую роль отводит Герцен самим элеатам, принявшим абстракцию чистого бытия за истину, за верховное единство. Герцен признает, что единство в понимании элеатов — это единство логическое, холодное, безотрадное; «в нем гибнет всякое различие, всякое движение: это вечный покой, немая безграничность, штиль на море, летаргический сон, наконец, смерть, небытие» (1, т. III, с. 154). Отсюда его формула: учение элеатов — это «индийский квиетизм в философии» (там же). И все-таки опять в герценовском анализе срабатывают его установки: поднимаясь и над материализмом и идеализмом, он стремится выявить элемент связи бытия и мышления, эмпирии и теории в каждой из философских доктрин. И у элеатов он находит остатки связи с первоначальным греческим воззрением. «Верные реальному такту греков, элеатики не смели идти до последнего логического вывода; их язык не повернулся бы признаться, что чистое бытие тождественно небытию; какой-то инстинкт шептал им, что как хочешь абстрагируй, но субстрата, но вещества не уничтожишь, что бытие — самобеднейшее его свойство, но зато и самонеотъемлемейшее, что его на самом деле уничтожить нельзя, некуда деть: отвернуться только можно от него или не узнать его в видоизменениях» (1, т. III, с. 154).

На равноудалении от идеализма Платона и материализма

От философов «чистого бытия» — элеатов дальнейший путь идет к более развитым формам древнегреческого идеализма, в первую очередь к Платону. И здесь выясняется еще одна установка Герцена-философа: держаться на равноудалении от идеализма типа Платоновского и от материализма типа эпикуровского.

Как личность Платон Герцену импонирует: ему рисуется «изящный, светлый образ Платона» (1, т. III, с. 169). Но отношение к философии Платона у него неоднозначно; Платон выступает в двух ипостасях: в роли романтика и в роли спекулятивного философа-диалектика. В Платоне, — пишет Герцен, — «является впервые то, что мы называем романтическим элементом; он был поэт-идеалист, в нем видна струя, которая, при известных условиях, неминуемо должна развиться в неоплатонизм александрийский» (там же). Романтическая идея Платона о духовном мире науки как единственно истинном в противоположность призрачному миру сущего Герцену — стороннику идеи единства философии и науки, бытия и мышления, эмпирии и теории, естественно, не импонировала. С этой точки зрения, идеализм Платона олицетворял одну крайность, которую Герцен стремился преодолеть. Вторую крайность, в его глазах, представлял античный материализм, будь то Левкиппа и Демокрита, Эпикура, Лукреция Кара или Плиния Младшего.

Стремясь держаться на равноудалении от идеализма Платона и от материализма и сочетать элементы обоих воззрений, Герцен соответствующим образом оценивает также и греческий материализм в его, как он полагал, достоинствах и недостатках.

Атомизм Левкиппа и Демокрита, по Герцену, — учение, которое твердо оперлось на верное, хотя и одностороннее понимание природы, и принесло большую пользу естествознанию. Атомизм представляет дополняющий, необходимый момент динамизма Гераклита. «Атомизм и динамизм повторяют полярную борьбу бытия и небытия на более определенном сжатом поле. Главная мысль атомизма состоит в отрицании чистого бытия в пользу бытия определенного... Это — возвращение из сферы отвлеченной в сферу конкретную, возвращение к действительному, эмпирическому, существующему» (1, т. III, с. 159).

Античный атомизм помогал Герцену дорабатывать его концепцию бытия не как чистого бытия, а бытия определенного, с тем, чтобы противостоять «чистому» идеализму платоновского типа.

Другое направление в анализе Герценом античного атомизма проявлялось, как это ни удивительно, на первый взгляд, в поиске в нем аргументов в пользу просветительской теории личности. «...Атомизм выражает повсюдный эгоизм природы; для него одно стремление существует и истинно — это стремление природы к индивидуализации; она представляется ему безусловной рассыпчатостью, как она и есть» (1, т. III, с. 160). Вместе с

тем, в античном атомизме Герцен фиксирует также его недостаточность. Он «не видит, что высшая сосредоточеннейшая личность (человек) и есть, несмотря на атомизм свой, всеобщая, родовая личность, что ее эгоизм, ее сосредоточенность есть вместе с тем и лучезарная любовь» (1, т. III, с. 160). И в данном случае, как во всех прочих, сказывается просветительская установка Герцена: как просветитель, пропагандист идеи личности, ее прав и свобод, он вместе с тем — антииндивидуалист, сторонник сочетания идеи личности с идеей общего блага, а потому поборник не просто чистого эгоизма, а эгоизма разумного, что и находит отражение в критике «эгоизма» в учении атомистов.

В духе своей идеи держаться на равноудалении от идеализма и материализма и синтезировать лучшее от того и другого, Герцен порицает Эпикура за крайности атомизма и хвалит за движение его мысли к идее Бога: «Эпикур принимает нелепость случайного соединения атомов как причину возникновения сущего и прекрасно говорит о высшем существе, «которому ничего не недостает, неразрушимом, непреходящем, и которого надобно чтить не по внешним причинам, а потому, что оно по сущности своей достойно», и проч. Это свидетельствовало бы только, что он чувствовал пределы своего воззрения, он провидел верховное начало, царящее над физическим многообразием...» (1, т. III, с. 197).

Особенно несимпатичен Герцену материализм Лукреция Кара и Плиния Младшего (см. 1, т. III, с. 212). С иронией описывает он, как у Лукреция «атомы несутся в бесконечной пустоте, встречаются, летят вместе, проникают друг в друга, сочетаются в тела, в то время как другие теряются в неизмеримой пустоте» и т.д. «Милое физическое невежество иногда невольно срывает улыбку, когда читаешь Лукреция, которого доля лжи и истины уже очевидна из сказанного...» (1, т. III, с. 214). Поскольку стремление выявить долю лжи и долю истины — это неизменный подход Герцена ко всем течениям, то и во взглядах несимпатичного Лукреция русский просветитель находит рациональное зерно, особенно в его взглядах на жизнь: любовь к наслаждению и мудрая мера в них, пренебрежение смерти, и какой-то братски родственный взгляд на все живое — вот философия Лукреция» (1, т. III, с. 215). Эти идеи Лукреция Герцен тоже оприходовал, положив их в свою копилку просветительских идей.

Пройдут 40-е годы, наступят годы 60-е, и русские просветители в лице Чернышевского и Писарева скорректируют взгляды Герцена на античный материализм, особенно на философию

Эпикура и Лукреция. Равноудаленность Герцена от идеализма Платона и материализма Эпикура их уже не устроит. В отличие от реалиста Герцена, Чернышевский и Писарев – уже убежденные материалисты. У них нет уже тех претензий к античному материализму, которые были у Герцена. Шестидесятники усматривают в античном материализме гораздо большую долю истины, чем Герцен. Но принцип подхода Герцена, Чернышевского и Писарева к античному материализму остается аналогичным: все они видят в нем одного из своих философских союзников, идеи которых подкрепляют их собственное мировоззрение.

Держась на равноудалении от идеализма Платона и материализма Эпикура с тем, чтобы удержать достоинства того и другого, Герцен приходит к мысли о том, что наиболее адекватно такое равноудаление реализовал Аристотель, модель философии которого и становится для русского мыслителя прототипом истинной философской теории. «Аристотель равно далек от идеальности Платона и от материализма Эпикура, хотя в нем есть оба элемента» (1, т. III, с. 212). Отсюда и все другие весьма положительные оценки Аристотеля: Аристотель – замыкатель греческой философии (1, т. III, с. 384); он – «последний и полнейший представитель эллинской науки» (1, т. III, с. 177). Идее единства философии и естествознания соответствовала мысль о том, что взгляд Аристотеля в естествоведении, как и везде, спекулятивен и одновременно реален: «Если древние наслаждались поэтическим пониманием природы, то Аристотель был великим исключением: этот колоссальный человек, великий человек изучал природу» (1, т. III, с. 218).

Такие в высшей степени положительные оценки философии Аристотеля со стороны просветителя, на первый взгляд, неожиданны. Западноевропейские просветители оттачивали свое философское оружие на критике средневековой схоластики, отождествлявшейся с аристотелизмом. Герцен это знал, но нашел способ преодолеть это препятствие, резко разграничив Аристотеля «настоящего», античного, и Аристотеля средневекового, схоластизированного: «Восстание против Аристотеля было началом самобытности нового мышления. Не надобно забывать, что Аристотель средних веков не был настоящий Аристотель, а переложенный на католические нравы...» (1, т. III, с. 98).

Впрочем, часть вины за случившееся в Средние Века с Аристотелем Герцен возложил на самого Стагирита: «Воззрение Аристотеля не достигло той наукообразной формы, которая бы, на-

ходя все в себе и в методе, поставила бы его независимо от самого Аристотеля; но не достигло той зрелой самобытности, чтоб совсем оторваться от лица...» (1, т. III, с. 188). Иными словами, есть сам Аристотель, который не вполне осознавал, что он творил, и есть «дух Аристотеля», в который Герцен и хотел проникнуть. Наследие Аристотеля попало «в холодильник рассудочного понимания его последователей. Слова его повторялись с грамматической верностью, — но это была маска, снятая с мертвого, представившая каждую черту, каждую морщину трупa и утратившая теплые, колеблющиеся формы жизни, Аристотель не мог привить свою философию так в кровь своих современников, чтоб сделать ее их плотью и кровью» (1, т. III, с. 189). Ученики Аристотеля сконцентрировались на его открытой методе — на формальной логике: «Скрытое начало, связующее все творения Аристотеля, если и просвечивает, то, наверное можно сказать, нигде не выражено в наукообразной форме», оттого-то ближайшие последователи, усвоив себе то, что передавалось наукообразно, утратили все, что принадлежало орлиному взгляду гения» (1, т. III, с. 190). В Средние Века победило формальное, механическое изучение самого Аристотеля по уродливым переводам, вместо усвоения животворящего духа его учения.

В принципе мысли Герцена верны. Действительно, средневековый Аристотель не очень похож на настоящего Аристотеля. Но как только Герцен заговорил об освоении духа Аристотеля, так сразу возникает вопрос о его ценностной просветительской установке в отношении также и к Аристотелю. Так или иначе, Герцен и Аристотеля оценил сквозь призму своей просветительской философии, в которой по центру располагались идеи единства философии и естествознания, бытия и мышления, эмпирии и теории, равноудаленности от идеализма и материализма с удержанием рационального от того и другого в рамках реализма.

Античная наука и натурфилософия или поэтический взгляд на природу

Когда русским просветителям предстояло определиться в оценках античной науки и натурфилософии, они по обыкновению начинали сравнение с Востоком, что сразу и явно говорило в пользу античной науки и философии. Но в ретроспективе, отталкиваясь от уровня западноевропейской науки на первые де-

сятилетия XIX в., любой неспециалист в сфере конкретных наук не мог не заметить страшной устарелости античной науки и натурфилософии.

«...Восток не имел науки, жил фантазией, не мог прийти до самоопределения» (1, т. III, с. 142). По сравнению с Востоком, греческая наука и натурфилософия, в глазах Герцена – это уже факт. Здоровое рациональное эмпирическое начало он видит уже в натурфилософии ионийцев; констатирует в принципе верное, хотя и одностороннее понимание природы атомистами. На вершину же греческой науки Герцен ставит Аристотеля как великого человека, который изучал природу, тогда как другие греки наслаждались поэтическим ее пониманием. Герцен напоминал, что Александр Македонский первый занялся сравнительной анатомией, оставив след в науке своей классификацией развития животного царства, что он посылал Аристотелю пойманных его воинами зверей (см. 1, т. III, с. 212). Писал Герцен и о том, что астрономия как отрасль естествознания, связанная с математикой, приняла наукообразную форму при древнегреческих астрономах Гиппархе и Птолемею, основной труд которого «Алмагеста» устоял до Коперника.

Из римлян Герцен выделял Плиния Старшего, афоризм которого «незнание природы – гнусная неблагодарность» он приводил в доказательство того, что античность отличалась благородным стремлением все узнать, объяснить явления, понять окружающее (см. 1, т. III, с. 211). По определению Герцена, «естественная история» – это энциклопедия, представляющая «общий свод знаний космологических, физических, географических и проч.» (1, т. III, с. 215).

Герцен отдавал себе отчет в значимости открытий римского врача Галена (ок. 130 – ок. 200) в медицине, в физиологии, анатомии, особенно в учении о нервной системе (1, т. III, с. 216). И при всем при этом Герцен считал, что «в строгом смысле слова, древний мир не имел науки о природе» (1, т. III, с. 211). Почему? «Древний мир не умел наблюдать, не умел пытаться явления и их допрашивать; оттого естествоведение его состояло из общих взглядов верности поразительной и из частных фактов, большую частью отрывочных и худо обследованных» (1, т. III, с. 211). Тем самым Герцену хотел сказать главное: «Не изучать природу, а наслаждаться пониманием ее – вот чего хотелось древним» (1, т. III, с. 212). Герцен доказывал, что древние с детской доверчивостью верили и опыту и преданию, принимали фактический

мир за такую же действительность, как мир мысли, легенды включали в число фактов, что смешение бытия и мышления, факта и понятия, опыта с преданием мешало рефлексии и анализу и не позволяло возникнуть истинной науке.

Для древнего мира, настаивал Герцен, «наука была дилетантизмом, художественной потребностью, а не жгучей жаждой истины» (там же).

Под таким углом зрения даже те научные достижения античности, которые Герцен признавал, приобретали дополнительную, но преимущественно нелестную окраску. «Альгаместа» Птолемея выглядела как искусственное создание ума человеческого» (1, т. I, с. 42). «Воззрение Платона на природу было больше поэтико-созерцательное, нежели спекулятивно-научнообразное» (1, т. III, с. 174).

К поэтическому относит Герцен созерцание природы Плинием Старшим и Лукрецием (см. 1, т. III, с. 212). Особенную недостаточность поэтического взгляда на природу Герцен считал нужным продемонстрировать на фоне настоящих научных достижений своего основного античного кумира – Аристотеля: Плиний Старший «далеко отстает от Аристотеля, – мысль потеряла свою свежесть и ясность, она слишком облеклась в риторические формы, была слишком внешня» (1, т. III, с. 217).

Герцен не смог удержаться от насмешек над нередко мифологизированными представлениями Плиния о природе, над анекдотами, приводимыми им среди зоологических описаний, например, о рыбе, которая останавливает корабли действием своих мышц, об андрогинах, переходящих из пола в пол, о женщинах, родивших слона, об атомах, питающихся воздухом (там же). Не без иронии описывает и характер поэтического восприятия природы Плинием: «Начнет ли он описывать небо – он останавливается с итальянским пристрастием к солнцу и называет его божеством всевидящим и всеслышащим, божеством всеоживляющим, божеством, удаляющим грустные помыслы; обратиться ли он к земле – опять вдохновение (и несколько риторики): он ее называет матерью кроткой, милосердной, которая кормит нас, дает защиту, опору и после смерти скрывает в своих недрах бранные остатки» (1, т. III, с. 212).

Думается, что Герцен не совсем прав, когда всю античную науку свел к артистическому дилетантизму, поэтическому взгляду на природу. Этот вывод не очень согласуется с его же высказываниями об ионийцах, атомистах Аристотеле, Галене, Плинии

и т.д. По-видимому, Герцену просто не удалось терминологически выразить синкретический характер античной науки, в котором познавательные, реальные, эмпирически обоснованные представления причудливо сочетались с мифологическо-фантастическими вымыслами. Но мысль Герцена о поэтическом взгляде древних на природу не была абсолютно несовместимой с просветительским мировоззрением Герцена.

Когда появилась возможность опереться на данные естествознания Нового Времени, античная наука и натурфилософия, конечно, не могли стать для Герцена и других русских просветителей источником пополнения или оттачивания натурфилософских идей. Поскольку, однако, идея красоты прочно входила в просветительское мировоззрение, даже выводы о поэтическом по преимуществу характере взглядов античных мыслителей на природу работали на их просветительское мировоззрение.

У других русских просветителей мы не находим столь иностранных характеристик античной науки и натурфилософии, как у Герцена. Из отдельных высказываний Писарева об античной науке и философии можно сделать вывод о том, что и в этой сфере степень критичности русских просветителей 60-х годов усилилась сравнительно с 40-ми. В контексте европейской науки второй половины XIX в. представления Платона и Аристотеля об астрономии и мироздании, конечно, могли представляться уже чепухой, как это казалось Писареву. Уж если Герцен весьма низко оценивал значение античной науки, исключал научные взгляды Аристотеля, то от Писарева трудно ожидать большего снисхождения к ней. Наука и философия – это такая сфера античного наследия, которая в наименьшей степени повлияла на мировоззрение русского Просвещения 40–60-х гг. XIX в.

Античная диалектика в истолковании русских просветителей

Существует точка зрения, согласно которой доктрина Просвещения и диалектика выглядят несовместимыми. При этом, как правило, ссылаются на «метафизичность» французского материализма XVIII в. Противники этой концепции не раз уже пытались поставить ее под сомнение, ссылаясь, например, на высказывания Ф.Энгельса о диалектике Руссо. Если же речь идет о русских мыслителях, которых мы рассматривали просветителями по преимуществу, просветителями в том же смысле, в ко-

тором мы считаем просветителями Монтескье, Вольтера, Дидро, Гольбаха, Гельвеция, Руссо, то применительно к теме данного раздела уместно напомнить только об одной проблеме: в советской историографии абсолютно возобладали представления о том, что Белинский, Герцен, Добролюбов и Чернышевский не просто великие диалектики, но вплотную подошли к диалектическому материализму, и во всяком случае превзошли идеалистическую диалектику Гегеля. Теперь в связи с темой отношения русских просветителей к античной диалектике есть возможность еще раз отреагировать на только что описанную ситуацию в отечественной историографии.

Что подкалывают тексты некоторых русских просветителей, в которых отражено их отношение к античной диалектике? То же, о чем свидетельствуют их взгляды на диалектику Нового Времени, Гегеля и Шеллинга в первую очередь: для русских просветителей диалектика — это преимущественно теория движения, изменения, процесса как форма всякого существования. Для просветительского мировоззрения такого представления о диалектике было вполне достаточно. Антропоцентрическое и, соответственно, социоцентрическое просветительское мировоззрение не нуждалось в детально разработанной диалектической теории познания. Как бы походя русские просветители высказали немало ценных идей, относящихся к этой сфере, но в основном их интересовала идея изменения, движения, процесса как форм всякого существования. Эта идея имела как познавательный, так и аксиологический смысл. Она была не только обобщением исторического опыта изучения окружающей человека действительности, но и своего рода величайшей для просветительского мировоззрения ценностью, позволявшей осмыслить в их связи прошлое, настоящее и будущее человечества.

Когда Герцен в «Письмах об изучении природы» заканчивал анализ теории чистого бытия элеатов, одним из главнейших ее недостатков он посчитал как раз ее недиалектичность. Чистое бытие элеатов, в его представлении — «страшная всеобщность», а не действительное бытие: «Бытие действительное не есть мертвая косность, а непрерывное возникновение, борьба бытия и небытия, непрерывное стремление к определенности, с одной стороны, и такое же стремление отречься от всякой задерживающей положительности». Поэтому Герцен в высшей степени положительно оценивает диалектические идеи Гераклита как раз под углом зрения преодоления им недиалектической теории бытия

элеатов: «Гениальное «все течет!» произносилось Гераклитом — и расплавленный кристалл элеатического бытия устремился вечным потоком. Гераклит подчинил и бытие и небытие — перемене, движению...» (1, т. III, с. 155).

Коль скоро фундаментальный принцип изменения, движения связан изначально с Гераклитом, естественно это предполагает, что диалектика Гегеля, рассматриваемая в контексте идеи изменения, движения, уже не обладает правом приоритета. И не случайно Герцен и о своем мировоззрении говорит: «Практически мы именно гераклитовски смотрим на вещи, только во всеобщей сфере мышления не можем понять того, что делаем» (1, т. III, с. 157).

Отталкиваясь от истории греческой философии в изложении Гегеля, Герцен доходит до первоисточника диалектики и превращает его также в первоисточник своей концепции диалектики, отличной от гегелевской — более простой, но своей.

Диалектика Гераклита, по Герцену, — недостаточна, ибо Гераклит не определил цели движения; его движение остается абстрактным. Цель движению дал Анаксагор — «первый трезвый мыслитель», по выражению Аристотеля, в философии которого Герцен усматривал имплицитную идею, что вселенная есть ум, «одействующийся» вечный процесс. Хотя Анаксагор «не развил всего спекулятивного содержания своего начала, но тем не менее шаг, сделанный им для развития мышления, необъятен; его заключающий в возможности все благое, ум, самосохраняющийся в своем развитии, имеющий в себе меру, торжественно воцаряется над бытием и управляет движением» (1, т. III, с. 161).

По мере анализа истории греческой философии Герцен фиксирует диалектические идеи других мыслителей. Он не обошел вниманием софистов, назвав их «бретерами диалектики» (1, т. III, с. 384). Сугубо критически относясь к идеализму «романтика» Платона, Герцен очень высоко оценил вклад Платона в диалектику. В его глазах, как и в глазах древних мыслителей, Платон — творец диалектики. «Вот где его сила и мощь, в чем дошел он до глубокомысленной спекуляции своей, которая во всем сохранила долю идеализма как печать его личности и личности возникшей эпохи, но не стеснила им мощной и свободной мысли» (1, т. III, с. 170).

Для понимания характера восприятия Герценом античных идей весьма показательным его сравнение Платона с Шеллингом. Как романтика Герцен готов сравнить Платона с Шеллингом:

«...Поэтическая мысль Платона, любившая облекаться в роскошные ризы аллегорий и мифов, имеет наиболее сродства в новом мире с Шеллинговым поэтическим провидением истины и его страстным придыханием к ней» (1, т. III, с. 170). Но как диалектика Герцен ставит Платона выше Шеллинга: у античного философа – всепокоряющая диалектика, еще более – сознание полное, отчетливое диалектической методы и вообще логического движения»; Платон в разговорах своих диалектическим путем доходит до истины; у него истина неотделима от методы. У Шеллинга же готовое содержание его мысли излагается в схоластической форме (см. 1, т. III, с. 170, 171).

Поэтому не приходится удивляться тому обстоятельству, что при, казалось бы, полной возможности обращаться к течениям современной философии Герцен не чурался брать в союзники и античных мыслителей, если находил, что у последних те или иные философские идеи сформулированы лучше, чем у современных.

Хотя Герцен высоко ставил диалектику Платона, он усматривал в ней и ее несовершенство. Платон жаждал все-таки не движения, а покоя. Шаг Аристотеля вперед от Платона состоял в том, что он бежал от покоя, что «для него нет ничего неподвижного, твердого, нет мертвых философем» (1, т. III, с. 178), что он «принимал природу за процесс, за деятельность, одействующую возможность, заключенную в ней» (1, т. III, с. 212).

Опять мы видим, что, в первую очередь, диалектика Аристотеля понимается Герценом как объективная диалектика, концепция движения, изменения, процесса всего существующего. Понятие «развитие» применительно к диалектике Аристотеля Герцен использует, но под «развитием» он понимает «целесообразное движение», «осуществление себя наисовершеннейшим образом, одействование благого, насколько можно» (1, т. III, с. 176). Другие же аспекты диалектики Аристотеля, особенно диалектики как познавательного научного метода, с помощью которого можно получать истинное знание из знаний вероятных, правдоподобных, Герцен оставил без внимания.

Центральным элементом в анализе Герценом диалектики Аристотеля стало его истолкование учения о полном, совершеннейшем развитии, слиянии динамии, энергии и энтелехии. Факт весьма примечательный, поскольку эти сложные категории, особенно узловая для Аристотеля категория «энтелехия», не пользовались ни в Средние Века, ни в Новое время такой популярностью, как другие аристотелевские категории.

По смыслу герценовских рассуждений, под энергией у Аристотеля он понимает способность совершать действия; под динамией — субстанциональную силу, формирующую материю; понятие же «энтелехия» сам Герцен перевел как «осуществление (в противоположность возможности)»; что в философии Аристотеля выражает единство причин — материальной, формальной, действующей и целевой. Категории «динамиа» и «энергия» Герцен связывает с другими категориями: возможность и действительность, субстрат и форма, которые сливаются в высшем единстве, «где цель с тем вместе и осуществление (энтелехия). И тогда процесс действительности выглядит следующим образом: динамиа и энергия — тезис и антитезис процесса действительности; они неразрывны, они истинны только в своем сосуществовании; нет материи, вещества, без формы, с другой стороны, форма невозможна без вещества; нет действительности без возможности; действительность и возможность неразрывны; процесс жизни состоит из их взаимодействия». В совершеннейшем развитии все примирено, возможность вместе с тем и действительность, неподвижность — вечное движение, вечная непреходимость временного» (см. 1, т. III, с. 179–180).

Так же как и Герцен, к учению о движении как процессе сводил античную диалектику Чернышевский, разграничив понятие «процесс» с понятием «развитие». Если под «развитием» понимался процесс как непрерывное улучшение, усовершенствование, успех, прогресс, то понятие процесса обнимало все ряды перемен — улучшающие, индифферентные изменения и перемены портящие, ухудшающие.

Первыми диалектиками Чернышевский фактически считает ионийцев, прежде всего Фалеса, у которого понятие о процессе, пока еще не очень определенно, стало основной чертой его мировоззрения. Фалес считал все предметы происходившими из воды; слово «вода» при этом употреблялось лишь по недостатку в языке слова, которым выражалось бы абстрактное понятие «жидкое состояние». Таким образом, по мировоззрению Фалеса, все предметы, имеющие более или менее определенную форму, находящиеся в более или менее твердом состоянии, произошли процессом сгущения из жидкого состояния (см. 5, т. X, с. 982). Одним из преемников Фалеса Чернышевский считает Анаксимена, который нашел, что «капельножидкое состояние» лишь второй фазис предмета, «а в первом материя имеет газообразное состояние», и говорил, «что все определенные предметы произошли

из воздуха», употребляя это слово за недостатком в языке слова, которым обозначалось бы абстрактное понятие – «газообразное состояние» (см. 5, т. X, с. 982).

Чернышевский, высоко оценивая учение Анаксимена, полагал, что его мировоззрение «совпадает существенным своим содержанием с теориею Лепласа о возникновении солнечной системы из туманного пятна» (там же). Со времен Гераклита мысль о процессе как форме всякого существования стала основной идеей наиболее важных философских школ. Поскольку в греческом языке не было слова, выражавшего понятие «процесс», Гераклит взял для его обозначения слово – «горение», как пример конкретного вида процесса. Таким образом он выражал основную идею своего мировоззрения словами: «Все существующее находится в горении» (5, т. X, с. 981).

Чернышевский не считал зорным внимательно анализировать давным-давно высказанную истину, поскольку считает, что между истиной, высказанной античным мыслителем, и современными научными представлениями принципиальной разницы в данном случае нет: «Если мы припомним, что нынешняя химия называет всякое окисление горением, то должны будем признать, что конкретный термин, взятый Гераклитом за недостатком абстрактного выбран хорошо и даже в своем конкретном смысле, который один был понятен большинству, охватывает очень значительную часть перемен, происходящих в предметах» (5, т. X, с. 981–982). Чернышевский проводил лестную для Гераклита параллель с представлениями современных естествоиспытателей о возможной эволюции солнечной системы: «Присоединим к этому мысль Гераклита Эфесского, что не только прошедшее каждого предмета и всей совокупности предметов было процессом перемен, но и существование всего в настоящем тоже процесс и в будущем все существующее будет находиться в процессе изменений, и мы получим относительно будущности солнечной системы то представление, которое стало общепринятым у астрономов и других натуралистов нашего времени: возникнув из газообразного состояния, солнечная система непрерывно видоизменяется, и нынешнее ее состояние, при котором большая часть вещества, находящегося внутри ее пространства, составляет отдельные небесные тела, будет продолжаться не вечно, заменится другим состоянием, при котором не будет ни солнца, ни земли, ни других небесных тел ее. Все вещество их перейдет в другое состояние, снова газообразное, в каком находилось оно прежде» (5, т. X, с. 982).

В доктрине Просвещения идеи изменения, движения, процесса, развития являются не только теоретическими принципами, но идеями-ценностями, ибо вся эта доктрина ориентирована на улучшение, совершенствование, прогресс. Оценивая суммарно взгляды русских просветителей на античную диалектику, особенно на то, сколь подробно останавливается на ней Герцен, может создаться даже впечатление, что античных диалектических идей русским просветителям вполне бы хватило для обоснования их установок на идеи изменения, движения, процесса, развития, что им совсем ни к чему было обращаться даже к диалектике Гегеля, Шеллинга. Однако Герцен и Чернышевский к диалектическим теориям нового времени все-таки обращались. Достаточно вспомнить о заимствованной Чернышевским у Гегеля великой идеи вечной измены форм. Но если мы вспомним, что представители младшего поколения русских просветителей 40–60-х годов XIX в. — Добролюбов и Писарев — сумели обойтись без обращения к диалектике нового времени, как, впрочем, и к античной диалектике, то должны будем сделать вывод о том, что обращение к античной диалектике русских просветителей старшего поколения также не диктовалось особой необходимостью. Ценную для просветительского мировоззрения идею изменения движения, процесса, развития можно было заимствовать, скажем, из науки Нового Времени. Фактом, однако, остается, что Герцен и Чернышевский все-таки сочли возможным обратить свое внимание также и на античные диалектические идеи, придя при этом к выводу, что некоторые из античных идей совершеннее новых. И таким образом, мы можем констатировать реальное влияние античной диалектики на мировоззрение русских просветителей 40–60-х годов XIX в., прежде всего на старшее его поколение в лице Герцена и Чернышевского.

Роль античной философии в обосновывании идеи единства мышления и бытия

В сфере гносеологической наибольший интерес к античности из всех русских просветителей проявил А.И.Герцен. Оно и понятно. Решившись написать целый раздел по истории греческой философии, он, конечно, не мог обойти гносеологические идеи античных мыслителей. Более того, как раз в этой сфере

Герцен нашел для себя среди античных мыслителей союзников, идеи которых помогли ему обосновать его собственную теорию познания.

Как и в других случаях, в сфере гносеологии обращение к античной Греции связано у Герцена с критикой Востока, который не устраивал по ряду оснований. Во-первых, Герцену не нравилась этическая направленность восточного мышления: мысль на Востоке «была или скромна, или слишком высокомерна; она — то перехватывала за пределы себя и природы, то, отрекаясь от человеческого достоинства, погружалась в животность» (1, т. III, с. 142). Уровень мышления на Востоке представлялся Герцену неопределенным: «Религиозная и гностическая жизнь азиатцев полна беспокойным метанием и мертвой тишиной; она колоссальна и ничтожна, бросает взгляды поразительной глубины и ребяческой тупости (1, т. III, с. 142). Отнюдь не сводя всю восточную мысль к мистике и иррационализму, Герцен все-таки делал акцент на преобладание на Востоке нерациональных форм.

«Содержание восточной мысли состоит из представления образов, аллегорий, из самого шепетильного рационализма (как у китайцев) и самой громадной поэзии, в которой фантазия не знает никаких пределов (как у индийцев)» (1, т. III, с. 142). Герцен зафиксировал несистематизированность, бесформенность восточной мысли: «Истинной формы Восток никогда не умел дать своей мысли и не мог, потому что он никогда не уразумевал содержания, а только различными образами мечтал о ней» (там же).

Позитивный взгляд на некоторые античные гносеологические идеи формировался у Герцена также, как бы это ни показалось странным, и на критике гегелевской философии. Философская концепция Герцена строилась на идее единства бытия и мышления, а как раз в этом отношении философия Гегеля его и не устраивала. В теории, писал он, Гегель исходит из единства бытия и мышления; «но как дойдет до дела, тот же Гегель, как и Лейбниц, приносит все временное, все сущее на жертву мысли и духу; идеализм, в котором он воспитан, который он всосал с молоком, срывает его в односторонность, казненную им самим, — и он старается подавить духом, логикой — природу...» (1, т. III, с. 119). Под углом зрения этого принципа, Герцен рассматривал и другие гносеологические идеи.

Для того, чтобы показать, как надо на деле, на практике устанавливать единство бытия и мышления, эмпирического и спекулятивного, опытного и рационального, Герцен и пустился в историко-философский экскурс античной философии.

Первыми, кого Герцен посчитал достойными быть включенными в список античных мыслителей, внесших свою лепту в науку мышления и познания, оказались... софисты. Герцен знал, что софистов не понимали, что на них клеветали, но он решил, что они заслуживают не просто добрых, но красочных слов, в которых просматривается несколько сквозных идей: во-первых, софистов Герцен ценил все-таки за рационализм, предопределявший их умением пользоваться логикой. Софисты, по Герцену, представляют собой «в греческом мире зрелище блестящее, увлекательное, торжество юношеского упоения в науке... Софисты – пышные цветы богатого греческого духа – выразили собою период юношеской самодеятельности и удалства; вы в них видите человека, только что освободившегося из-под опеки и не получившего еще определенного назначения; он предается всем сердцем чувству своей воли, своего совершеннлетия и в этом своем увлечении свидетельствует, что он еще не совершеннолетний; юноша узнал ужасную власть, находящуюся в его распоряжениях; ничто не связывает его гордого сознания, он играет своим достоянием, всем на свете, т.е. всем важным для обыкновенного собственника, и в то время, как тот печально качает головой, глядя на его расточительность, юноша презрительно смотрит на него, держащегося за свои точимые молью богатства; он опирается на одно – на свою мысль; это его копье, его щит, – таковы софисты. Что за роскошь в их диалектике! что за беспощадность! что за развязность! /.../ Что за мастерство владения мыслию и формальной логикой: их бесконечные споры – это бескровные турниры, где столько же грации, сколько силы, – были молодеческим гарцеванием, на строгой арене философии; это удалая юность науки, ее майское утро» (1, т. III, с. 163).

Во-вторых, софистов Герцен ценит за отрицание ими всего традиционного, устоявшегося, консервативного. В эпоху софистов, пишет он, «все твердое в бытии, в понятиях, в правах, в законах, в поверьях, – все начинает колебаться и изменять себе; все до чего касается горячая струя веющей мысли, обличается шатким и несамобытным, и мысль, как гений смерти, как ангел истребления, весело губит и ликует на развалинах, не дав себе времени подумать, чем их заменить. Это-то раздолье негации, эту-то мысль, сокрушающую твердое, казнящую мнимое, выразили собою софисты» (1, т. III, с. 164).

В-третьих, Герцен усматривает специфическую роль софистов, их включенность в практическую жизнь: «У них была страшная откровенность и страшная многосторонность; они популярны, ринуты в жизнь, /.../; они ораторы; политические люди, народные учителя, метафизики; их ум был гибок и ловок, их язык неустрашим и дерзок» (там же).

От «несовершеннолетнего», «юношеского» рационализма софистов Герцен перебрасывает мостик к критику софистов – Сократу. По мнению русского просветителя, «переворот, сделанный Сократом в мышлении, состоял именно в том, что мысль стала сама себе предметом; с него начинается сознание, что истина не есть сущность, так как она есть сама по себе, а так как она в сознании; истина есть узнанная сущность» (1, т. III, с. 169). В полном соответствии со своей системой отсчета, Герцен усматривает недостаток сократовского рационализма в пренебрежении ко всему, что находится вне философии и особенно к естествознанию.

Вопреки широко распространенному в литературе мнению о просветительском сухом рационализме, этот рационализм таковым не был и в этом отношении коренным образом отличался от философского рационализма эпохи классической метафизики Декарта – Спинозы. Как и у всякого зрелого просветителя, у Герцена разум поставлен под контроль нравственности.

Понятно поэтому, почему Герцен, высоко оценивая рационализм софистов, усматривает в нем его существенное несовершенство. Мыслителем, который исправляет это существенный недостаток софистов, является, по его мнению, Сократ. «Софисты в первую минуту увлеклись сознанием страшной мощи разума. Они забылись за своей веселой сатурналийей, они тешились своей мощью – это был момент поэтического наслаждения мышлением: в избытке сил они метали искры во все стороны и радостно видели всю несостоятельность положительного, и не было препон их игре» (1, т. III, с. 165).

Что же сделал Сократ? Он обуздал нравственным началом разгульную мысль софистов. Сократ признал человека (как мыслящую личность) истиной, но человека не как частного я, но я всеобщего, «как благого независимого от сущей действительности» (1, т. III, с. 166).

От Сократа естественен переход к гносеологии Платона. Платоновское изложение в труде «О республике» концепции знания Герцен считает превосходным, и не случайно: в гносео-

логических идеях Платона было немало точек соприкосновения с его собственными гносеологическими идеями, которые, естественно, сказывались на трактовке платоновской концепции знания, тогда как некоторые платоновские идеи давали Герцену возможность подкрепить свои идеи авторитетом великого античного мыслителя. Просветителю-рационалисту Герцену больше всего импонируют мысли Платона о недействительности и несущественности одного чувственного и рассудочного (способа геометрии и близких ей наук), о их несостоятельности по отношению к умозрительному и идеальному. В глазах Герцена Платон велик также потому, что он не был отвлеченно разрушающим, а примиряющим: «Он исторгает из преходящего непреходящее, из частного — всеобщее, из неделимых — род, не для того только, чтоб, указав действительность и истину всеобщего над частным, разбить его ими и уничтожить индивидуальное, сущее, частное: нет, он исторгает родовое для того, чтоб спасти его от круговорота временного существования, еще более сделать то, чего природа не может сделать без мысли человеческой, — примирить их» (1, т. III, с. 171–172).

Идея примирения родового и индивидуального, частного — одна из фундаментальных идей философии Герцена. И в данном случае Платон давал ему мыслительный материал для отработки собственных гносеологических идей.

Какими бы, однако, рациональными не представлялись отдельные гносеологические идеи Платона, суммарно платоновский идеализм Герцен оценивает как идеализм абстрактный, равно как и идеализм Сократа. Будучи противником всякого абстрактного идеализма, стремясь к идеал-реализму (но не материализму!), опираясь на естествознание, Герцен и на этот раз обращается к Аристотелю, трактуемому в качестве реалиста (см. 1, т. III, с. 181). Когда русский мыслитель сравнивает учение об идеях Платона и соответствующее учение у Аристотеля, с полной очевидностью ясно, на чьей он стороне и почему: «Идея Платона, как бы совершившаяся, окончившая в себе отрицание, примиренная, пребывает в величавом покое; Платон собственно держится сущности, но сущность сама по себе, отвлеченная от бытия, не есть еще ни действительность, ни деятельность; она точно так же влечет к проявлению, как проявление к сущности. У Аристотеля сущность неразрывна с бытием: оттого она и не покойна; у него идея, не совершившаяся в отвлеченной безусловности, а так, как она совершается в природе, в истории, т.е. в действительности» (1, т. III, с. 180).

Поместив абстрактный идеализм Платона на один полюс, на другом полюсе Герцен размещает все то из аристотелевского учения о познании, что представляется ему реалистическим, не абстрактно-идеалистическим. В наивысшей степени Аристотель оказался Герцену полезен при поиске доказательства необходимости синтеза эмпирического и спекулятивного, эмпирии и идеализма, опытного и рационального. В его глазах, Аристотель — как раз олицетворение такого синтеза: «Аристотель — в высшем смысле эмпирик; он все берет из предлежащей, окружающей его среды, берет как частное, берет так, как оно есть; однажды взятое из опыта не ускользает из мощной десницы его; взятое им не сохранит своей самобытности как противоречие мысли; он не оставляет предмета до тех пор, пока не выпытает все его определение, пока сокровенная сущность его не раскроется светлой, ясной мыслию, но посему эмпирик Аристотель с тем вместе — в величайшей степени спекулятивный мыслитель. Гегель заметил, что эмпирическое, взятое в своем синтезе, есть само спекулятивное понятие; вот до этого пониманья и добивается современная наука» (1, т. III, с. 177–178). Этого же добивался в своей философской концепции Герцен и именно поэтому он, истолковав Аристотеля как эмпирика и спекулятивного мыслителя одновременно, — мобилизовал авторитет великого античного философа для подкрепления своей концепции.

Что касается мысли Герцена об Аристотеле как не-идеалисте, то примечательны его оговорки относительно аристотелевской психологии: во-первых, он полагает, что психологию Аристотеля можно назвать физиологией. Во-вторых, как бы в развитие этой мысли, подчеркивает, что у Аристотеля речь идет не об абстрактных игрушках спекулятивного духа, не о метафизике души, как у схоластиков: психология Аристотеля «рассматривает деятельность в живом организме» (1, т. III, с. 183). Пересказав Аристотелевское учение о трех душах, Герцен буквально восклицает: «Какая изумительная верность и какая глубина в этом взгляде на природу! Аристотель не только далеко оставил за собою греков, но и почти всех новых философов» (1, т. III, с. 184–185).

В учении о душе Герцен особенно ценит у Аристотеля идею деятельности: мысль не может относиться к своему предмету бездеятельно; для мысли нет другого бытия как деятельное для себя бытие; разум жив в деятельности; разум — динамика всего мыслимого; разум — это деятельности; мышление и мыслимое сливаются и предмет становится его деятельностью и энергией.

Изложение мыслей Аристотеля о деятельном, живом мышлении Герцен опять оценивает в восторженных, восклицательных тонах: «Энергию мышления он ставит выше мыслимого; для него живое мышление — высшее состояние великого процесса всемирной жизни. Вот вам грек во всей мощи и красе своего развития! Это последнее торжественное слово пластического мышления древних; это — рубеж, далее которого эллинский мир не мог идти, оставаясь самим собою» (1, т. III, с. 187).

Такое восторженное отношение Герцена к идее активности, деятельности, как и в других случаях, объясняется ориентированием на практику жизни, активистски-просветительским характером самого герценовского мировоззрения. Между прочим, идею единства теории и практики Герцен выражал словами самого Стагирита: «Деяние есть живое единство теории и практики», — сказал свыше за две тысячи лет величайший мыслитель древнего мира» (1, т. III, с. 71).

По своей изначальной сущности всякое зрелое просветительское мировоззрение критично и, соответственно, антидогматично. Вместе с тем, будучи ориентированным на лучшее будущее, оно не могло не быть по-своему оптимистическим и творчески-конструктивным, независимо от того, насколько оно оказалось в конечном счете реалистическим или утопическим. Эта черта просветительского мировоззрения также сказалась на истолковании Герценом гносеологических идей античной философии. Просветительский рационализм и оптимизм Герцена локализовался между философским догматизмом и скептицизмом.

Критика им античного, эллинистического скептицизма и философского догматизма (а к последнему он отнес эпикурейцев и стоиков) стала для Герцена еще одним направлением, в котором он отработывал просветительский вариант рационализма и оптимизма, опираясь на опыт античности.

Почему неприемлем догматизм? «Философский догматизм, как все косное, твердое, успокоившееся в довольстве собою, противен вечно деятельной, стремящейся натуре человека; догматизм в науке не прогрессивен» (1, т. III, с. 148). Естественно противопоставляется догматизму идеал вечно деятельного человека, живое мышление человека, которое «бежит косности и застоя» (1, т. III, с. 199). Критикуя догматизм, Герцен настаивает на мысли о том, что наука должна понять себя «живым, текущим сознанием и мышлением рода человеческого, которое, как Протей, облекается во все формы, но не остается ни при одной» (там же).

Отвергая философский догматизм эпикурейцев и стоиков, Герцен не принимает и скептицизма от Секста Эмпирика до Юма. Роль Секста Эмпирика Герцен определяет в первую очередь как разрушительную, а не созидательную: «Человек ума необъятного, но чисто отрицательного, он не только все отрицал, но еще хуже, он принимал все; в его диалектике есть какая-то ирония, повергавшая в отчаянье; он отвергает каузальность, например, но потом говорит: стало быть, есть достаточная причина отвергать причину как причину, — но если так, то и причина отвергать каузальность несостоятельна. Он, как Кант, выставил ряды антиномий — все их оставил антиномиями» (1, т. III, с. 200). Освободительное значение скептицизма Герцен не отрицает, но освобождение разума методом скептицизма ему представляется не созидательным, позитивным, а разрушительным, реакционным. Ему пришла даже в голову мысль сравнить освободительную роль скептиков с якобинскими диктаторскими и террористическими методами, которыми осуществлялась Французская революция 1793 года: скептицизм «отрешил личность от всего сущего, освободив ее от всего положительного, и таким образом отрицательное признал бесконечное ее достоинство. Скептицизм освободил разум от древней науки, которая воспитала его; но это освобождение отнюдь не было гармоническое, сознательное провозглашение его прав, его аутономии: это было освобождение реакционное, освобождение 93 года, освобождение от древнего мира, расчищавшее место миру грядущему» (1, т. III, с. 200).

Критика Герценом скептицизма, повергавшего разум в пустоту скептического отрицательного мышления, а вместе с тем косного, застойного догматизма эпикурейцев и стоиков, стремление встать на золотую середину между этими крайностями — это еще один способ, которым русский просветитель очерчивал специфику своей гносеологической концепции.

Последним по счету, но не последним по важности в этом отношении является толкование Герценом исторической роли и места в истории познания неоплатонизма.

Существует концепция, согласно которой неоплатонизм — это теоретическая основа средневековой западноевропейской философии. Герцен не находил у неоплатоников тех качеств, которые давали бы ему основание думать аналогичным образом. Во-первых, Герцен отрицал утверждение о том, что неоплатонизм — это развитие идей Платона. Ему думалось, что неоплатонизм — это «более переселение душ, нежели развитие» (см. 1,

т. III, с. 190). В лице Плотина и Прокла неоплатонизм выступает в двойной роли: с одной стороны, — это мистический антропоморфизм, иероглифический язык символизма, фантастические представления о действительности; но смешано это все с попытками рационально оправдать язычество, противостоявшее христианству, научно доказать его абсолютность. А отсюда общий вывод Герцена: «Неоплатонизм — отчаянный опыт древнего разума спастись своими средствами, — опыт величественный, но неудачный» (1, т. III, с. 204).

В отношении неоплатонизма Герцен пользуется еще двумя измерениями: сопоставлением с предшествующей античной мыслью и с последующей христианской. Неоплатонизм мало похож на реалистическое, ясное, оптимистическое, трезвое древнегреческое мировоззрение, никогда не доходившее до крайнего распада с природой. Но через неоплатонизм Герцен усмотрел в древнегреческом мышлении и его недостаточность: примат внешней необходимости объективизма; тот факт, что свобода человека античными греками еще недостаточно осознана, что дух у греков умален, разум не победил все. Не выдержал неоплатонизм также соревнования с христианством.

«Неоплатонизм предшествует христианству и является введением в него»; «Неоплатонизм всеми сторонами души своей, своими симпатиями, положением мысли относительно временного выходит из древней мысли и вступает в мир христианский» (там же). Но неоплатонизм и христианство оказались несовместимыми: «...Неоплатоники не хотели принять христианства: они мечтали новое вино налить в старые мехи» (там же). Поскольку неоплатонизм — это отвлеченная доктрина, пользовавшаяся трудным, запутанным языком, он не мог не потерпеть поражения от христианства, выступавшим как доступная доктрина, полная жизни, дававшая человеку надежду.

Со временем русские просветители перестанут искать в неоплатонизме и то рациональное, что находил в нем Герцен. В глазах Чернышевского, Плотин — это всего лишь один из туманных мыслителей-неоплатоников (см. 5, т. II, с. 28). Неоплатонизм выступал в качестве отрицательного примера для популяризации идей просветительской простоты, ясности, действительно, положительного, естественного. У неоплатоников же «нет ничего простого, ясного — все таинственно, невыразительно; у них нет ничего положительного, действительного — все заоблачно и мечтательно; все их понятия... но мы ошибаемся: у них нет

понятий, потому что понятие есть нечто определенное, доступное простому уму; у них какие-то грезы, которым нет нигде соответствующих предметов, которые постигаются только в состоянии экстаза, когда, посредством искусственного образа жизни, неестественного напряжения ума, человек погружается в таинственный мир, недоступный никаким чувствам. Грезы эти величественны, но величественны только для освободившейся от власти рассудка фантазии; малейшее прикосновение положительной, ясной мысли уничтожает их» (5, т. II, с. 280). Не забыл Н.Г.Чернышевский метнуть в неоплатоников и типично просветительский упрек в их связи с азиатскими фантазиями: «Неоплатоники — люди, хотевшие соединить древнюю греческую философию с таинственными азиатскими философами, придать мечтам раскаленной египетской и индийской фантазии форму науки; из этого соединения образовалось у них еще более странное и фантастическое, нежели самые индийские и египетские мудрования» (там же). Как и для Герцена, для Чернышевского наивысшим из античных авторитетов оставался Аристотель, поскольку этот философ не был идеалистом (см. 5, т. VII, с. 769). Схоласты же смешивали философию Аристотеля с истинами христианской религии (см. 5, т. VII, с. 438).

Как и в других случаях, все русские просветители 40–60-х гг. XIX в. могли обосновать идеи единства мышления и бытия, эмпирического и спекулятивного, опытного и рационального, не обращаясь к античной философии. Большинство из них так и поступали, тем более, что и особенной необходимости в развернутой теории познания для их просветительской философии не было. Герцен стал в данном случае исключением. Однако исключением только в том смысле, что он один более или менее пространно занимался античной мыслью в сфере гносеологии. Но под основными установками Герцена в истолковании гносеологического наследия античности могли бы подписаться все русские просветители, поскольку все они разделяли в той или иной мере идею необходимости единства бытия и мышления, эмпирического и спекулятивного, опытного и рационального, хотя акценты расставляли не всегда одинаково: скажем, Чернышевского, Добролюбова, Писарева не мог уже устраивать идеализм Герцена, ибо они склонялись к более определенному философскому материализму. Иными словами, герценовское истолкование античного гносеологического наследия — это индивидуальный по исполнению, но общий по значению вклад в мировоззрение и философию русского Просвещения.

Античные учения о человеке и просветительский антропоцентризм

Мы уже говорили о том, что одной из главных причин появления интереса к античности русских просветителей 40–60-х годов XIX в. стала мысль о том, что античный мир является прообразом современной идеи человека. О том, что античный мир — это родина гуманизма, писали не только просветители. Один из поборников классической системы образования в России соратник М.Н.Каткова П.М.Леонтьев, например, считал, что именно классицизм «соделал» гуманным человека. Но как часто бывает, в одинаковые слова и термины вкладывается разное содержание. И просветительское толкование античных учений о человеке существенно отличалось от толкований адептов других идейных течений.

В 1848 г. А.И.Герцен публикует статью «Несколько замечаний об историческом развитии части», которая, будучи посвященной вроде бы частной проблеме, выражала тем не менее общие просветительские принципы русского мыслителя и в первую очередь его антропоцентрическую установку, которая выступает точкой отсчета и в его истолковании античных учений о человеке. В последующих своих работах Герцен конкретизировал концепцию, сформулированную в этой статье.

Как и в других случаях, русский просветитель-западник отталкивается от сравнения положения человека и личности на Востоке, в античном мире и в Западной Европе Нового Времени. В рамках выделяемых Герценом трех великих эпох жизни человечества и соответственно трех разных пониманий человеческого достоинства Восток занимает низшую ступень древнего понятия о личности, поскольку личность почти «затеряна в племени, в царстве» (см. 1, т. II, с. 155). Восточный человек не понимал своего человеческого достоинства и поэтому он был или рабом или деспотом. «Восток блестит ярко, но человек тонет в этом блеске. В ином положении оказался человек в Греции и Риме: Греко-римский мир со своими гражданами — высшее развитие древнего понятия о личности» (1, т. II, с. 165). Положение человека в Греции и Риме в чем-то похоже на восточное, но в то же время оно от него существенно отличается. В греко-римском мире личность неразрывна с понятием гражданина, она не свободна еще в отношении к себе: восточное поглощение всех личностей одною повторяется и здесь, но место случайного лица

занимает нравственное, мифическое лицо города. «Каждый гражданин создавал в самом себе долю идеальной царящей личности города или отечества и эта доля была неприкосновенная, святая святых его души» (1, т. II, с. 159).

Эпиграфом к греческому мышлению Герцен выбирает изречение Протагора: «Человек – мерило всем вещам: в нем определение, почему сущее существует и несущее не существует» (1, т. III, с. 138). Сократ выступает у Герцена в той же роли, что и Протагор с его тезисом «человек есть мера всем» (1, т. III, с. 166). Основную идею Сократа русский просветитель сводит к мысли: «Человек должен из себя развить, в себе найти то, что составляет его назначение, его цель, конечную цель мира, он должен собою дойти до истины» (1, т. II, с. 167).

По смыслу высказываний Герцена об античных представлениях о человеке и личности получается, что протагоровско-сократовский антропоцентризм он не считал ни господствующим в античном мире принципом, ни принципом идеальным. Господствующий, но несовершенный принцип античности – подчинение личности государству. Герцен считал даже, что в Риме личность была «пожертвована государству» (см. 1, т. II, с. 155). Противоположный античности принцип русский просветитель усматривал в Средних Веках, где, как он думал, государство пожертвовано личности, имея, по-видимому, в виду личности деспотические. Идеальным же у Герцена выступало «разумное, сознательное сочетание личности и государства» (см. 1, т. II, с. 155), которое у него отождествлялось с обществом. Герцен убежден, что «жизнь общественная – такое же естественное определение человека, как достоинство его личности. Без сомнения, личность – действительная вершина исторического мира; к ней все примыкает, ею все живет; всеобщее без личности пустое отвлечение; но личность только и имеет полную действительность по той мере, по которой она в обществе» (1, т. II, с. 155).

Сквозь призму такого идеала Герцен оценивает, в основном позитивно, не только протагоровско-сократовский принцип, но и определение Аристотеля человека – это «зоон политикон», что он переводил как «животное общественное» (см. 1, т. II, с. 155; т. V, с. 183).

Перед нами типично просветительская модель трактовки античных учений о человеке и личности, в которой идея самоценности отдельного человека, индивида, личности не доводится до крайностей индивидуализма и эгоцентризма, сочетается с идеей общего блага и, в то же время, общее благо не абсолютизируется, личность не растворяется в обществе, государстве.

Подобно Герцену, свой просветительский антропоцентризм Чернышевский также подкреплял античными максимами, надписями на дельфийском храме: «Познай себя» и великой мыслью Протагора, «всю истину которой постигли только в последнее время, со времен Канта, и особенно в последние десятилетия (намек на Фейербаха — *В.Л.*): «человек мерило всего»» (5, т. II, с. 616). Как и у всех просветителей, антропоцентризм Чернышевского не тождествен индивидуализму, идея личности согласована у него с идеей общего блага. Но отстаивая эти общие для всех просветителей установки, Чернышевский вступал иногда в прямое противоречие со своими русскими предшественниками в истолковании отдельных идей античных мыслителей. Так, если, в глазах Герцена, античный принцип принадлежности личности государству олицетворял не столько достоинство античности, сколько его недостаток (жертвовать личностью государства он не хотел), то Чернышевский видел в этом принципе в первую очередь позитивное содержание. На этом основании глава русских шестидесятников даже в платоновской концепции гражданина усматривал большие достоинства.

«Платона, — писал он, — многие считают каким-то греческим романтиком, вздыхающим о неведомом и туманном, чудном и прекрасном крае, стремящимся «туда, туда», неизвестно куда, только далеко, далеко от людей и земли... Платон был вовсе не таков. Действительно, он был одарен возвышенной душой и все благородное и великое увлекало его до энтузиазма; но он не был праздным мечтателем, думал не о звездных мирах, а о земле, не о призраках, а о человеке. И прежде всего Платон думал о том, что человек должен быть гражданином государства, не мечтать о ненужных для государства вещах, а жить благородно и деятельно, содействуя материальному и нравственному благосостоянию своих сограждан» (5, т. 2, с. 268). В данном случае Чернышевского понять можно: он хочет акцентировать примат идеи общего блага. Хотя оговорки, подобные герценовским, ему бы не помешали: ведь на самом деле в платоновском государстве «гражданин» поглощал «человека».

Подчеркнуто уважительное отношение к Платону шло иногда у Чернышевского за счет недооценки Аристотеля. Два великих античных мыслителя — Платон и Аристотель — отличный повод для разговора на тему об идеале человека и человеческой жизни. Чернышевский воспользовался этим поводом. Но, кажется, и на этот раз не совсем удачно. Забыв почему-то о «зоон

политикон» Аристотеля и его концепции деятельности, активности, практики, Чернышевский предпочел Платона Аристотелю, не совсем корректно утверждая, что «...Аристотель ставит науку выше жизни, умственную деятельность выше практической: образ мысли, очень легко рождающийся у людей, для которых наука — главная цель жизни» (5, т. 2, с. 275). Соответственно, платоновский идеал жизни человека противопоставляется аристотелевскому: «Благородная, но не мечтательная, не умозрительная (как для Аристотеля), а деятельная, практическая жизнь была для него (Платона — *В.П.*) идеалом человеческой жизни. Не с ученой или артистической, а с общественной и нравственной точки смотрел он и на искусство, как и на все. Не человек живет для того, чтоб быть артистом или ученым (как думали многие великие философы, между прочим Аристотель), а наука и искусство должны служить для блага человека» (5, т. 2, с. 368–369).

В других случаях Чернышевский более удачно использовал античное учение о человеке. В антропологию Чернышевского вошла мысль о том, что нельзя чрезмерно гордиться своим личным умом, непоколебимо, самоуверенно верить в свою правоту. Отличные примеры взял он из греческой истории: «Напрасно ходили люди перед Зеноном, — Зенон продолжал доказывать, что движение невозможно; напрасно жестокий господин сломал ногу (рабу) философу, не признавшему бедственности физического страдания, — Эпиктет сидел с переломленной ногой, доказывая Энафродиту, что он ошибается, воображая, будто ему, Эпиктету, мучительно боль. Ослепление часто бывает источником странного мужества» (1, т. V, с. 215).

Ратуя за просветительский идеал «положительного человека, Чернышевский ссылался на отрицательные примеры людей эпохи античности, «фантазеров», которые «одинаково отвергают очевидные факты, одинаково хотят нарушить законы природы и человеческой жизни». Нерона, Калигулу, Тиберия русский мыслитель называл близкими к сумасшествию (5, т. III, с. 230).

Когда Чернышевскому понадобилось доказать, что «каждый должен вперед знать, каковы будут для него натуральнейшие и вероятнейшие результаты дела, за которое он берется, и не должен удивляться или жаловаться, когда подвергается им; он сам шел на них, по доброй воле, по собственному влечению», он обратился к жизненному опыту Сократа: «Сократ должен был знать, что его не выберут правителем Афин или хотя начальником афинских училищ за его философию; действительно, он был

так рассудителен, что предугадывал, к какому концу идет, не хныкал, никого не винил, никого не бранил, когда подверглся натуральной судьбе всех подобных ему людей: напротив, он говорил, что люди, приговорившие его к смерти, поступили совершенно так, как следовало им поступать по их понятиям и выгодам» (5, т. VII, с. 155). Думается, что в данном случае Чернышевский говорил также и о себе: подобно Сократу, он, конечно, предусмотрел в общих чертах и свою возможную судьбу, когда действовал в конце 50-х — начале 60-х годов так как он действовал, будучи духовным вождем шестидесятников. Осмысление жизненного пути Сократа, думается, скрасило его собственную печальную судьбу.

В рамках нашей темы влияния античного наследия на русское Просвещение мы бы со снисхождением отнеслись даже к тем неточностям, которые допустил Чернышевский в трактовке отдельных проблем этого наследия. Признавая высказанное им мнение по теме «гражданин»—«человек» в античном мире менее корректным, чем у Герцена, а его предпочтение Платона Аристотелю (по той же теме) не совсем корректным, мы хотели бы однако лишний раз подчеркнуть, что у обоих русских мыслителей речь идет все-таки относительно обоснования общих для просветительского мировоззрения принципов: несколько различными оказались только аргументы. И в том и другом случае мы видим, что два русских просветителя, олицетворяющие разные этапы развития русского Просвещения — один 40-е, другой — 60-е годы XIX в. — обращались к античным учениям о человеке с одной целью: подкрепить античными идеями свой просветительский антропоцентризм.

В рамках общей темы отношения русского Просвещения к античным учениям о человеке и личности можно обозначить еще одну проблему, в которой античные мыслители выступили в роли философских союзников русских просветителей — проблему физической антропологии. Проблема эта не выглядит, правда, так ярко, как более общая проблема личности. Но и на ней весьма неплохо иллюстрируется мысль о том, что в 40—60-х гг. XIX в. русские просветители, имевшие возможность опереться на науку и философию Нового времени, все-таки не пренебрегали умственным опытом античности.

Проблема физической антропологии — это прежде всего традиционная психофизическая проблема, извечная проблема взаимосвязи души и тела. В рамках просветительской философии

она знаменует собой становление антропологического материализма как философской концепции, наиболее адекватно выражавшей философскую сердцевину всякого зрелого Просвещения. Как и в западноевропейском Просвещении, в русской просветительской мысли антропологический материализм сочетался и с нематериалистическими онтологическими концепциями. Герцен тому яркий пример.

В конце 30-х годов Герцен по общим философским принципам еще весьма далек от того реализма, близкого к материализму, но не тождественного ему, к которому он пришел в «Письмах об изучении природы». Но если заглянуть в его заметки 1838 г., затрагивающие античные сюжеты, то из диалога герценовских героев Лициния и Мевия вполне вырисовывается стремление молодого мыслителя засыпать средневековую пропасть между душой и телом в духе просветительского антропологического материализма. Лициний рассуждает: «Я иногда возвращаюсь к религиозным вымыслам и верю, что людей создал возмущившийся дерзкий Титан. Он затеял беззаконное смешение вещества и ума, а мы страдаем искупая нелепость, невозможность такого смешения. Именно нелепость — она очевидна: вложить дух, разум в безволосую обезьяну и оставить ее обезьяной /.../. Эта аристофановская ирония!» (1, т. I, с. 186).

Мевий же парирует это рассуждение вопросом: «Зачем так делишь дух от тела, и точно ли они — непримиримые враги, и мешает ли тело духу, не они ли чрево, из которого дух родился?» (там же). Перед нами типичное рассуждение в духе антропологического материализма.

Физическая же антропология Аристотеля — это прямой помощник Герцена по отработке его собственного антропологического материализма. Он даже полагает возможным назвать психологию Аристотеля физиологией, подчеркивая, что психология Стагирита рассматривает деятельность в живом организме. А это как раз то, что доказывали все антропологические материалисты.

Явный дух приверженности антропологическому материализму руководил Герценом, когда он «не мог удержаться, чтоб не выписать» того места из Платона, которое доказывает: «...Платон ясно и отчетливо понимал, что нормальное состояние телесного и духовного здорового человека несравненно выше, нежели всякое аномальное, каталептическое магнетическое сознание» (1, т. III, с. 177). Даже идеалиста Платона Герцен берет в

союзники в сфере физической антропологии, чтобы покритиковать своих современников, «придающих себе вид глубокомыслия и притом убежденных, что ясновидение выше, чище, духовнее простого и обыкновенного обладания своими умственными способностями» (1, т. III, с. 177).

Свой антропологический принцип Чернышевский отрабатывал, опираясь на науку Нового Времени. Пока речь шла о необходимости засыпать вырытую Средними Веками пропасть между душой и телом, физическая антропология Аристотеля служила русским просветителям хорошую службу, помогла им популяризировать антропологический материализм. Однако с распространением в 60-х гг. XIX в. «вульгарного материализма» ситуация стала меняться: речь теперь шла не только о проблеме зависимости психического идеального от физического материального, но и о проблеме относительной самостоятельности психического, идеального, о его несводимости к физическому материальному в духе концепции, согласно которой мозг порождает мысль так же, как печень желчь. И вот здесь-то сказало свое слово молодое поколение русских просветителей: Н.А.Добролюбов отрицательно отнесся к концепции Аристотеля «инфлюксус физикус», согласно которой душа признавалась материальной (см. 6, т. 2, с. 433).

Конечно, и в сфере физической антропологии русские просветители могли бы вполне обойтись без помощи античных мыслителей, идеи которых в этой сфере явно устарели. Но тот факт, что русские просветители все-таки к ним апеллировали, говорит о значимости для их мировоззрения общей темы античного наследия.

**«...Сущность исторического развития в новом мире
служит как бы повторением того самого процесса,
который шел в Афинах и в Риме...»**

Каких-либо серьезных философско-исторических или историсофских концепций античный мир еще не знал. Поэтому связь между философско-историческими построениями русских просветителей 40–60-х годов XIX в. состоит прежде всего в попытках последних осмыслить опыт самого исторического существования античного мира и его роли во всемирно-историческом

процессе. Можно зафиксировать также энное количество вкраплений в ткань философско-исторической мысли просветителей отдельных идей античных мыслителей.

Уже в самых ранних работах у Герцена появляется мысль о том, что античная Греция представляет своего рода масштаб многовековой человеческой истории: «Человечество своим образом перечитывает тысячелетия Гомера, и это для него оселок, на котором оно пробует силу возврата. Лишь только Греция развилась, она Софоклом, Праксителем, Зевкисом, Еврипидом, Эсхилом повторила образы, завещанные колыбельной песнью ее «Илиадой», потом Рим попытался воссоздать их по-своему, стоически, Сенекою; потом Франция напудрила их и надела башмаки с пряжками – Расином; потом падшая Италия перечитала их черным Альфиери; потом Германия воссоздала своим Гете Ифигению и на ней увидела всю мощь его» (1, т. I, с. 979). Будущее человечества представляется молодому Герцену чем-то вроде нового Рима, в котором сохраняются достоинства Рима старого и исчезнут его недостатки. На эту тему дискутируют герценовские герои из римской жизни Лициний и Мевий. Мевий мечтает о том, что Рим воскреснет как феникс в лучах прежней славы, пробудится от тяжкого лихорадочного сна. Лициний ему возражает: «Рим кончил свое бытие...». «В основе своей Рим носил зародыш гибели», «Что хотите? Воскресить Рим? Зачем? Он был нелеп, римляне были хороши... Истинный Рим был построен не из камня, он был в груди граждан, в их сердцах». На слова Мевия о том, что лучше погибнуть с верою в Рим, нежели дать место речам, полным отравы, Лиций отвечает: «...Мне горько, Мевий, что я дерзкой рукой тронул твое сердце гражданина. Но не брани меня, плачь обо мне; потерявши многое, у меня осталась вера в Рим, для меня и Рим перестал быть святым. А я люблю его, но не могу не видеть, что стою у изголовья умирающего. Если б можно было создать новый Рим – прочную, обширную храмину из незагнивших остатков!» Лициний жаждет великого человека, который «огнем своего гения сплавит в одну семью патрициев и плебеев, согреет их своей любовью, очистит своей молитвой и, наполнив своим духом, всех гордо поведет в грядущие века» (1, т. I, с. 193).

Так в образной форме Герцен обозначил просветительский идеал будущего человечества, которое опирается на античное наследие.

Во всякой просветительской философии истории присутствует тема разума и неразумия (безумия) в историческом процессе. Есть эта тема и у Герцена. Опираясь на авторитет Тита Ливия и Тацита, равно как на историков Нового Времени итальянца Л.—А. Муратори (1672—1750) и англичанина Э. Гиббона (1737—1794), автора «Истории упадка и разрушения Римской империи», Герцен вкладывал своему герою в уста мысль: «Что бы историческое я ни начинал читать, везде во все времена открывал я разные безумия, которые соединялись в одно всемирное хроническое сумасшествие» (1, т. IV, с. 263).

Одна из философско-исторических проблем, навеянных Герцену античностью, может показаться несколько странной или мелкой. Герцен же отнесся к ней вполне серьезно.

Цицерон «жаловался непрерывно на блох, которые мешали ему спать, и бранился со своей женой и дочерью, к которым писал такие скучные письма от Брундузиума. Вот причина, отчего он так вяло рассуждает о «натуре богов» и как сквозь сон разбирает академиком» (1, т. II, с. 125). Этот исторический факт побудил Герцена упрекнуть историков за то, что они «мало ценили важное влияние тайных врагов на события»; «...Многое казалось необъяснимым в биографиях великих людей от опущения такого важного элемента» (1, т. II, с. 128). И Герцен формулирует общую философему: «Целый мир небольших врагов везде ждет человека и делает ему большие неприятности, отравляет его существование, наводит на меланхолические мысли, мешает философствовать и смотреть сновидения до конца; эти ожесточенные враги обрекли себя, с постоянством, достойным лучшей цели, на непрерывное, многостороннее огорчение человека» (1, т. II, с. 128).

Прекрасный пример философско-исторического мышления, не ограничивающегося одними так называемыми общими закономерностями, но стремящегося к тому, чтобы общие исторические закономерности понимать как равнодействующую всех исторических фактов, в том числе и тех, которые могут на первый взгляд казаться незначительными.

Несколько примечательных сюжетов внес античный мир в философско-историческую концепцию Белинского.

Когда Белинский обсуждал проблему географического фактора в истории, начал он с высказывания «великого врача древности» Гиппократ: «Пройдите неизмеримость земной поверх-

ности, рассмотрите все народы, на ней обитающие: вы увидите большое в них различие, увидите также, что это различие зависит всегда от свойства климата» (2, т. III, с. 197).

Огромную мудрость для русских просветителей 40–60-х годов XIX в. представляло согласование их антропоцентризма и идей активного, антисозерцательного, антиобъективистского отношения к действительности с очень распространенной в эти десятилетия в России гегелевской философией истории, с ее характерным объективизмом и антиантропоцентризмом. Выход ими был найден в тезисе о том, что свобода и необходимость в конечном счете не противоречат друг другу. Один из моментов осмысления этой проблемы Белинский связал с античностью, высказав мысль о том, что, несмотря на распространенность в древней Греции идеи фатальной судьбы, древний грек, оказавшись в трагической ситуации, сохранял-таки свою, хотя и ограниченную свободу: «Для греков, как лишенных христианского откровения, была темная, мрачная сторона жизни, которую они нарекли судьбою и которая, как неотразимая, враждебная сила тяготела над самими богами. Но благородный, свободный грек не преклонился, не пал перед этим страшным призраком, а в великодушной и гордой борьбе с судьбою нашел свой выход и трагическим величием этой борьбы просветлил мрачную сторону своей жизни; судьба могла лишить его счастья и жизни, но не унижить его духа, могла сразить его, но не победить. Эта идея мелькает еще и в «Илиаде», а в трагедиях является уже во всем блеске своего царственного величия» (2, т. III, с. 424).

В античном мире наши просветители видели не только целое, родное, разумное, благое, но много темного, неразумного, ложного, злого. Нередко такого рода противоположности переплетались в одном и том же античном персонаже. У Белинского мы находим очень интересные соображения на тему диалектики зла в истории.

Многим современным Александру Македонском народам, — рассуждает он, — стоила реки крови и слез его страсть к славе. Мы же, благодаря этой страсти, сделали наследниками сокровищ древней цивилизации и мудрости (см. 2, т. VIII, с. 274). Мысль, конечно, крайне однобокая, приписывающая Александру вообще излишне много. Но, думается, верен общий вывод Белинского, возникший в связи с деяниями Александра: «...В процессе общечеловеческой жизни все ложное и ограниченное каждого человека улетучивается, не оставляя по себе следа, а все истинное и разумное дает плод сторицею» (там же).

Из всех просветительских философско-исторических концепций в России 40–60-х годов XIX в. наиболее пространной и разносторонней является концепция Н.Г.Чернышевского. Именно его философия истории давала многим авторам основание максимально сблизить и чуть не отождествлять ее с историческим материализмом. Если мы, однако, посмотрим, как и почему Чернышевский обращался к античному наследию, то мы увидим, насколько неправомерными были такого рода попытки.

Некоторых очень видных античных историков Чернышевский в ранних трудах ставил весьма невысоко. История у Геродота — это «вовсе не история», а у Фукидида история «еще менее, чем Геродотова, может называться историей в нашем смысле». Почему? Потому, что они — чистые эмпирики, летописцы, они ничего не говорят о состоянии общества, о политической стороне событий, о быте и т.д. (см. 5, т. XVI, с. 381). У таких историков нет никаких-либо обобщающих философско-исторических идей. Несколько иначе Чернышевский отнесся к Тациту. Поскольку известно, что из современных историков Чернышевский выделял немца Шлоссера, то сравнение Тацита с ним дает хорошее представление о том, насколько русский мыслитель ценил римского историка I–II века н.э.: «Тацит как рассказчик гораздо выше Шлоссера; но в том, что составляет главное достоинство Тацита — в строгом и совершенно здравом понимании людей и жизни, из новых историков ближе всех подходит к Тациту Шлоссер» (5, т. V, с. 177).

К концу жизни Чернышевский стал менее строг к прежде критикуемым античным историкам. Поскольку широко распространилась концепция истории, в центр которой выдвигалась история культуры и игнорировалась «внешняя» история, Чернышевский посчитал нужным высказать тезис о том, что «без истории в старом смысле», в частности в смысле Геродотовом и Фукидидовом, настоящая история необъяснима. Например, без изложения персидских войн непонятен быт Афин (5, т. XV, с. 349).

В XIX в. мощным противовесом спекулятивно-идеалистическим концепциям философии истории стала географическая школа в социологии. Чернышевского влияние географической школы не обошло стороной. Примечательно, однако, одно возражение, высказанное им в связи с географической школой. Критикуя преувеличения значимости открытий теоретика сравнительного метода в географии немца Карла Риттера (1779–1859), Чернышевский противопоставил ему... Аристотеля, который высказал

мысль, что «развитие народа обуславливается страной, в которой он живет» (5, т. XVI, с. 43). Скажем прямо, — не самый сильный аргумент выдвинул Чернышевский. Уже чего-чего, а географических знаний в античной Греции накоплено было немало, так что об античных идеях насчет роли географической среды можно было бы сказать посылнее. Но показателен тем не менее сам факт: Чернышевский не считает зазорным ссылаться на авторитет античного грека в противовес очень крупному ученому XIX века!

Все эти и подобные факты — не случайны. Они вполне укладываются в общую философско-историческую схему Чернышевского, в которой одна из основных установок прямо и непосредственно связана с осмыслением исторического места античного мира: «...Сущность исторического развития в новом мире служит как бы повторением того самого процесса, который шел в Афинах и в Риме: только повторяется он гораздо в обширнейших размерах и имеет более глубокое содержание» (5, т. VII, с. 31). Каков главный смысл исторических событий, начиная с античности? «Разные классы, на которые распадается население государства, один за другим входят в управление делами до тех пор, пока наконец, возводиться одинаковость прав и общественных выгод для всего населения» (5, т. VII, с. 31). Начался этот процесс в древней Греции: «В Афинах мы замечаем почти исключительное преобладание чисто-политического элемента: эвпатриды и демос спорят почти только из-за допущения или недопущения демоса к политическим правам» (там же). В Риме гораздо большую роль стали играть экономические вопросы: «Спор о сохранении общественной земли, об ограждении пользования ею для всех имеющих на нее право идет рядом с борьбою за участие в политических правах и наполняет собою всю римскую историю до самого конца республики» (там же). В римской истории Чернышевский усматривает прообразы того, что происходит в Новое Время: «В новом мире экономическая сторона равноправности достигает, наконец, полного своего значения, и в последнее время политические формы главную свою важность имеют уже не самостоятельным образом, а только по своему отношению к экономической стороне дела, как средство помочь экономическим реформам или задержать их» (там же).

Нетрудно заметить, что такое истолкование истории греко-римского мира предопределено содержанием философско-исторической концепции самого Чернышевского: в этом мире он

усмотрел то, что должно было подвести к доказательству ее истинности. Поскольку философско-историческая концепция главы русских шестидесятников носила просветительский преимущественно характер, таковым было и истолкование исторического места античности. Но при одной существенной оговорке: по сравнению с предшествующими просветительскими концепциями, просветительская концепция Чернышевского более богата политико-экономическим содержанием и более определенными социалистическими тенденциями, что также проявилось в истолковании смысла исторического развития Рима, а именно в стремлении Чернышевского доказать, что уже тогда экономические вопросы стали выдвигаться на первый план перед политическими.

В философии истории Чернышевского заметной является идея неравномерности развития человечества в силу умственного движения человечества. Среди его доказательств — история древнего мира: «Сначала все народы идут наравне: предки Аристотеля жили некогда в таком же состоянии, как готтентоты, имели такие же понятия; но вот умственное движение ускоряется в некоторых племенах и огромное большинство человеческого рода отстает от них. Греки, изображенные Гомером, уже далеко опередили троглодитов, лестригонов и другие племена, о которых Илиада и Одиссея говорят, как о жалких дикарях, свирепых вследствие самой своей нищеты, умственной и материальной. Еще несколько переходов — и большинство самих греков отстает от передовых племен. Во времена Солона афиняне уже много ушли вперед против положения, в каком были при Гомере, а спартанцы не подвинулись почти ни на шаг, другие племена не подвинулись вовсе. Еще несколько переходов — и в самом афинском племени повторяется то же явление: мудрость Солона была понятна и доступна каждому афинскому гражданину, а Сократ кажется уже вольнодумцем большинству своих соотечественников; только немногие понимают его, остальные спокойно осуждают на смерть как безбожника» (5, т. VII, с. 429–430).

Очень хороший материал из античности подобрал Чернышевский для иллюстрации идеи неравномерности развития человечества. И вряд ли можно оспорить его просветительских тезис, что неравномерность связана с изменениями в умственном развитии тех или иных племен. Другое дело, что этот тезис объясняет далеко не все. Неверно, что во времена, предшествующие Аристотелю, все племена находились на одинаковом уровне раз-

вития. Географическая среда играет решающую роль на самых ранних этапах исторического развития человечества, когда человек еще почти целиком находится на иждивении природы, и поэтому механизм неравномерности развития человечества «включается» сразу после появления человека на земле и его расселения по различным регионам планеты. Так что, вопреки мнению Чернышевского, ко временам Аристотеля неравенство во всех отношениях между тогдашними этносами было уже фактом. Дальше же в механизм дальнейшего процесса углубления неравенства вполне можно включить и аргументы Чернышевского, памятуя, правда, о том, что не только прогресс умственного развития определял развитие человечества.

Данный раздел подтверждает, что мировоззрение русских просветителей 40–60-х годов XIX в. находилось под влиянием античного наследия.

Греко-римские образы в социально-политических построениях русских просветителей

Когда мы говорили о причинах, побуждавших русских просветителей обращаться к античному наследию, то обратили внимание на то достаточно неожиданное, на первый взгляд, обстоятельство, что литературный критик – по своему основному роду деятельности – В.Г.Белинский популяризировал идеи римского права, полагая, что право – вечный двигатель и рычаг государственной и общественной жизни римлян и поэтому Рим выступает в качестве прообраза государства и общества, где господствует право. Живя в абсолютно неправом самодержавно-крепостническом государстве, Белинский считал возможным популяризировать просветительскую идею права, опираясь на античные политико-правовые идеи. Симпатии Белинского к тем или иным политическим деятелям и идеям античности не оставались неизменными. Сначала его привлекали фигуры Цезаря и Александра Македонского. В начале 40-х годов, когда мировоззрение Белинского очень радикализировалось, у него появились симпатии к афинскому политическому деятелю-реформатору, вождю демократической группировки Периклу (ок. 490–429 до н.э.), к другому афинскому деятелю, некоторое время ориентировавшемуся на демократию – Алкивиаду (ок. 450–40 до н.э.), к сопернику тирана Сиракуз Дионисия Тимолеону (ок. 411–337 до

н.э.), к римским реформаторам братьям Гракхам (II в. до н.э.), к противнику Цезаря республиканцу Катону Младшему (Утическому) (95–46 до н.э.).

В письме Боткину от 27–28 июня 1841 г. Белинский сообщал о появлении новых симпатий, сменивших симпатии к Цезарю и Македонскому: «А что же Цезарь? – спросишь ты. – Увы, друг мой, я теперь забился в одну идею, которая поглотила и пожрала меня всего. Ты знаешь, что мне не суждено попасть в центр истины, откуда в равном расстоянии видны все крайние точки ее круга; нет, я как-то всегда очутюсь на самом краю. Так и теперь: я весь в идее гражданской доблести, весь в пафосе правды и чести и мимо их мало замечаю какое бы то ни было величие. Теперь ты поймешь, почему Тимолеон, Гракхи и Катон Утический (а не рыжая скотина Старший) заслонили собою в моих глазах и Цезаря и Македонского. Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на правде и доблести» (2, т. I, с. 51). Комментировать такое яркое признание не приходится: направление влияния политического наследия античного мира на «неистового Виссарiona» очевидно.

Истолкование Н.Г.Чернышевским некоторых страниц политической истории древнего Рима тоже проливает весьма яркий свет на политические взгляды вождя русских шестидесятников. Вспомним еще раз, каким рисовала его политический портрет официальная советская историография: бескомпромиссный революционер-демократ, звавший Русь к топору. А между тем политическое лицо Чернышевского не было таким примитивно-плоским.

Вот Чернышевский обращается к страницам борьбы Юлия Цезаря с Помпеем. На чьей стороне должны быть его симпатии: римского диктатора Цезаря (102 или 100–44 до н.э.) или его противника республиканца Помпея (106–48 до н.э.)? Казалось бы, выбор Чернышевского предопределен в пользу Помпея. Ан нет. Идеалом будущего в глазах Чернышевского является примирение разных принципов прошлого, каждый из которых справедлив и несправедлив в своей односторонности. Но в интерпретации борьбы политических принципов в эпоху Юлия Цезаря, он отдает предпочтение принципу последнего. Почему? «Рим стремится к монархической форме правления; республиканская обветшала, сделалась негодною для римского государства, и предста-

вителем этого направления является Юлий Цезарь. Оно справедливее, потому сильнее, нежели противоположное направление, стремящееся сохранить настоящее, издавна установившееся устройство Рима, и Юлий Цезарь сильнее Помпея, представителя последнего принцепса, Юлий Цезарь быстро кончает борьбу победою над своим противником» (5, т. II, с. 168). Более того, отнюдь не совсем правым оказывается убийца Цезаря — знаменитый Брут: существующее право «разрушено Юлием Цезарем, и законность, этим оскорбленная, восстает против Цезаря в лице Брута; Цезарь погибает, но заговорщики сами мучаются сознанием того, что Цезарь, погибающий от них, выше их, и, наконец, погибают и сами от той силы, против которой восстали и которая воскресает в триумвирах» (там же). В свою очередь, победители Брута, Антоний (ок. 83—30 до н.э.), Октавиан и будущий римский император Август (63 до н.э. — 14 н.э.) высказывают у гроба Брута свое сожаление о гибели Брута и признают справедливость его стремлений» (там же). Эта последняя мысль представлялась Чернышевскому столь существенной, что он повторял ее дважды (см. также 5, т. II, с. 23—24).

Что было главным для Чернышевского, когда он отдавал предпочтение политическому принципу Цезаря перед Помпеем? Формальная сторона принцепса — монархия или республика — его не очень волновала. «...На стороне Цезаря были все свежие силы Рима, на стороне Помпея — одна только гниль» (5, т. X, с. 277), — вот что предопределяло предпочтение Чернышевского Цезарю.

Весьма поучительный пример использования русским просветителем античного политического наследия во имя выработки политической программы, отвечающей не формальным принципам, а реальным потребностям общества.

Еще один, тоже очень поучительный пример использования Чернышевским политического наследия античности связан с противостоянием политико-юридических принципов Юлия Цезаря, знаменитого Цицерона и правителя Сицилии (пропретора) Вереса.

«Принцип» Вереса прост: он управляет Сицилией, не соблюдая никаких законов, полагая, что к нравам сицилианцев нельзя подходить, соблюдая справедливость и законность.

Принцип Цицерона: законы должно уважать, кто их нарушает, тот злодей и должен быть наказан.

Третий принцип принадлежит Юлию Цезарю, который как государственный человек должен принять во внимание как требования законности, чем занят исключительно юрист Цицерон, так и обстоятельства, которыми занят администратор Верес. Как поступает Юлий Цезарь? Признавая правоту и Вереса и Цицерона, Цезарь изменяет положение дел в Сицилии, поступив с ней так же, как поступил с частью Галлии, называвшейся транспаданской: он дал транспаданцам права римского гражданства, улучшив тем самым их нравы и водворив в Галлии законный порядок (см. 5, т. IV, с. 296–297).

Нетрудно заметить, куда гнул Чернышевский, давая такую интерпретацию политике Юлия Цезаря: ему хотелось, что в России были применены примиренные все три изложенных им политических принципа, отдавая, однако, предпочтение принципу Юлия Цезаря.

Разумеется, такой ход мысли вызывал немалые трудности. Ведь Чернышевский отверг принцип не только беззаконника Вереса, но и «очень благонамеренного», по его словам, юриста Цицерона, осуждавшего Юлия Цезаря как врага Римской республики. Принцип Цицерона неприемлем для Чернышевского потому, что тот — «ровно ничего не понимающий в историческом ходе событий своего времени» (там же).

А Юлий Цезарь? Из сложившегося затруднения Чернышевский нашел выход: «В нравственном отношении Юлий Цезарь был, конечно, ниже Цицерона; по всей вероятности, был ниже Верреса. По крайней мере Верреса не ловили переодетого в женское платье в комнатах жен его приятелей, как ловили Цезаря; Веррес не поступал со своими товарищами по притворству так нагло и бессовестно, как Цезарь со своими товарищами по консульству. Но он был истинный государственный человек, и этого было довольно. Каков бы ни был он сам, но его правление было мудро и благотельно для государства» (там же). В представлении Чернышевского, «Юлий Цезарь — гораздо выше всех окружавших его людей по уму и по характеру и выше всех полководцев своего времени» (5, т. II, с. 172). Но не это главное, что привлекает Чернышевского в нем. Цезарь — носитель монархического принципа, но не просто монархического принципа, который боролся с республиканским принципом. Для Чернышевского важна идея такой будущей политической формы, которая сняла бы односторонность всех предшествующих. Юлий Цезарь более других соответствует этому идеалу и поэтому ему отдается пред-

почтение. Кроме того, Юлий Цезарь, наряду с Наполеоном, является в глазах Чернышевского, примером истинно государственного человека, потому что он руководствовался основным правилом политического благоразумия, а не увлечением страсти: «...При внутренних раздорах победоносная сторона может укрепить свое господство только снисходительностью к побежденным», амнистией побежденным (см. 5, т. V, с. 35). Именно так поступал Юлий Цезарь...

В общих рамках просветительского мировоззрения Чернышевского гораздо большее место, чем у других просветителей, заняла социалистическая идея, опиравшаяся на пространно разработанную политэкономическую концепцию. В этой сфере Чернышевский считал необходимым обращаться не только к новейшим политэкономам вроде Джона Стюарта Милля, к сочинениям которого он писал свои примечания, но также и к «политэкономии» древнего Рима. Ратуя за политическую экономию, не противоречащую здравому смыслу, житейскому опыту и истории, Чернышевский ссылаясь на римскую историю, когда римляне с усердием пахали землю, и Рим был могущественным, и на историю, когда в Риме правили Лукуллы, «прославившиеся» роскошью и пирами и приведшие Римскую державу к гибели (см. 5, т. III, с. 547; т. IV, с. 670).

Ссылаясь Чернышевский на «важные преобразования» афинского правителя-демократа Клисфена (6 в. до н.э.), который соединил политические права с поземельной собственностью: «Частным лицам участки отдавались только в пользование; получали участки все, принадлежавшие к составу государственного общества» (5, т. II, с. 569). В споры по земельным отношениям Чернышевский включил высказывание ученика Платона Гераклита Понтийского: «У лакедемонян считается позорным продавать землю, а из древнего участка это вовсе не дозволено» (см. 5, т. II, с. 56).

Многие приведенные примеры обращения Белинского и Чернышевского к социально-политической истории античности выявляют непростую дилемму, перед которой вставали русские просветители. Им предстояло решить, как отнестись к симпатичным им просветительским идеям, если носителями этих идей оказывались деятели, политико-моральный облик которых был в той или иной степени непривлекательным, несимпатичным, а то и просто темным (Юлий Цезарь и др.). И наоборот, перед ними представляли по преимуществу симпатичные в нравствен-

ном отношении деятели (Цицерон), идеи которых им не импортировали. Мы видели, что несмотря на то, что мораль играла в мировоззрении русских просветителей огромную роль, социально-политические соображения брали верх и они отдавали предпочтение античным политическим и социальным мыслителям с идеями, выступавшими прообразами их просветительских принципов, отвечавших критериям соответствия потребностям общества и, в первую очередь, народных масс. Как и в других случаях, это было типично просветительское отношение к античности.

Заключение

Интерес у разных русских просветителей к античному наследию не мог быть одинаково интенсивным. Не мог он быть одинаковым и в разные периоды истории русского Просвещения: в момент его оформления в 40-е годы и в пик его развития и кризиса в 60-е годы XIX века. Белинский, Герцен, Добролюбов, Чернышевский, Писарев и их единомышленники различались и по основному роду своих занятий и по наиболее интересующей их проблематике. Герцен не занимался литературной критикой столь же интенсивно, как Белинский, Чернышевский; он единственный, кто очень много времени посвятил политической экономии и т.д. В основном мысли и высказывания русских просветителей рассредоточены по разным трудам, так что их отношение к античности нам предстояло реконструировать.

Думается, что такая реконструкция оказалась возможной. Более того, есть основания говорить о специфическо просветительской модели отношения русских мыслителей 40–60-х годов к античному наследию, отличающейся от нигилизма в отношении к античности и от его апологетики консервативно ориентированными сторонниками классицизма. Русские просветители не бесстрастные, объективистски настроенные историки античности, а мыслители с установкой на примат ценностного над познавательным. Обращаясь к античному прошлому, просветители смотрели в настоящее и будущее. Античность выступала у них как былое, которое пророчествует. Вопрос Чернышевского в 1849 г.: «А что, если мы в самом деле живем во времена Цицерона и Цезаря, когда рождается новый порядок вещей?» может служить своего рода девизом связи современности и античности в представлении русских просветителей. Часто имплицитно, а порой и открыто русские просветители проводили через свои произведения, в том числе при истолковании античного наследия, свои политические и общественные взгляды, оценивали античность с современной им точки зрения, выбирали из античного наследия наиболее ценное для своего мировоззрения, брали на свое вооружение те или иные античные идеи целиком или в переосмысленном виде, или критиковали те или иные античные идеи, дабы акцентировать на противопоставлении свои принципы. В первую очередь русские просветители обращались к античным идеям, не потерявшим общечеловеческого общественного значения, не забывая и о том, что актуально для русского общества.

Просветительский характер отношения Белинского, Герцена, Добролюбова, Чернышевского, Писарева к античному наследию проявился также в том, что они в этом наследии считали наиболее родным, светлым, разумным, рациональным, благим, добрым (античный мир как зародыш европеизма, колыбель современных идеалов гуманизма, гражданственности, свободы мысли, правопорядка, как прообраз простых, естественных, разумных человеческих отношений, как идеал жизни в гармонии с природой, жизни по законам первозданной красоты, целостности, органичности, полноты, как символ трезвости и реализма в мышлении), а также то, что они относили к темному, неразумному, злumu, устаревшему в античном мире (разного рода диктатуры и тирании, рабство, примат идеи «гражданина» над идеей «человека», пожертвование человеком, индивидом во имя целого, государства, ограниченное понимание принципа свободы, преклонение перед внешней необходимостью проявления неразумности (безумие).

При освоении античного наследия русские просветители пользовались самыми разными методами исторических параллелей, подражаний, уподоблений себя с античными персонажами, аналогий как в назидательно-поучительных, так и в обличительных целях. Множество античных реальных и легендарных античных персонажей выступали в работах русских просветителей в качестве символов. По-разному античный материал входил в мировоззрение русских просветителей: то просто как мыслительный материал, то в качестве вкраплений отдельных идей, а то и целыми блоками идей. Античные персонажи, мыслители, герои часто оказывали не просто побудительное влияние на настрой и размышление, но прямо-таки подталкивали к открытию новых горизонтов мысли. Так, например, воздействовал Софокл на эстетические поиски Белинского. Было немало случаев, когда античные сюжеты оказывали на русских просветителей какое-то особо мощное эмоциональное воздействие. На того же впечатлительного Белинского огромное впечатление произвела биография Александра Македонского, труды Плутарха. Впрочем, встречались и факты весьма резкого отталкивания от античных сюжетов. Очень жесткой была критика Писаревым идеализма Платона, хотя к его личности русский «нигилист» постарался отнестись с уважением. Не пожалел Писарев резких слов, когда позволил себе назвать натурфилософские взгляды не только Платона, но и Аристотеля чепухой, когда критиковал классическую систему образования.

Но главное состояло все-таки в том, что доктрина русского Просвещения, его мировоззрение, философия, другие составные части в той или иной степени оказались ориентированными на античность, формировались и развивались под влиянием античных идей и под влиянием осмысления просветителями исторического пути античного мира.

Пожалуй, наиболее демонстративным доказательством значительного влияния античного наследия на мировоззрение русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. является сфера философии. Прямая связь принципов философии Герцена с принципами философии Аристотеля в условиях, когда русский мыслитель вроде бы мог напрямую выходить на новейшие философские системы, минуя как устаревшее античное философское наследие, — одно из ярких тому доказательств. Не пожелал прослыть отсталым Чернышевский, заявивший в 1876 г. о том, что он остается приверженцем философского направления, начинающегося с Левкиппа, Демокрита и Лукреция Кара. Особенно значительно влияние античной философии на русское Просвещение в период его формирования в 40-е годы. Сам факт, что Герцен сознательно «поставил свою философскую концепцию «реализма», в которой центральными были идеи равноудаленности от идеализма и материализма, органической связи философии и естествознания, бытия и мышления, эмпирического и спекулятивного, опытного и рационального с философией Аристотеля, противопоставленного по ряду параметров великим философам Нового времени, говорит о глубине влияния философии античности на становившееся в 40-х годах русское Просвещение. От столкновения Герценом философии ионийцев, элеатов, Гераклита, Сократа, Платона, Аристотеля и других греческих философов просматривается прямой путь к специфическим акцентам в философии самого русского мыслителя.

С точки зрения чисто научной, объективной, оценка Герценом и Чернышевским античной диалектики выглядит поверхностно. Они увидели там, в том числе и у Аристотеля, в основном объективную диалектику. Диалектику как метод познания они проигнорировали. Но это обстоятельство вполне объяснимо просветительской моделью отношения к античному наследию. Просветители взяли из античной диалектики только то, что им было совершенно необходимо: идею движения, изменения, процесса как форм всякого существования. В этом и сила просветителей и их слабость одновременно.

Стержень всякого зрелого просветительского мировоззрения — учение о человеке и личности — физическая антропология и персонология. Античный мир с его протагоровско-сократовскими установками дал русским просветителям очень богатый исследовательский материал для отработки их антропоцентрической концепции. И мы видели, как русские мыслители творчески преобразовали античные представления о человеке, осмыслили позитивный и негативный, по их представлениям, опыт жизни человека в античном мире, чтобы идея самоценности отдельного человека, индивида, личности не переросла в индивидуализм и эгоцентризм, сочеталась с идеей общего блага, не растворяясь в обществе, в государстве.

Некоторые мысли, высказанные русскими просветителями применительно к античному миру, столь ясны, что сразу указывают главное направление, в котором они осмысливали античность. Думается, что тезис Чернышевского о том, что «сущность исторического развития в новом мире служит как бы повторением того самого процесса, который шел в Афинах и Риме», отчетливо показывает, что важный элемент философско-исторической концепции русских просветителей составляла античность.

Не менее яркий свет на значимость античного наследия в социально-политической мысли русского Просвещения проливает трактовка Чернышевским социально-политической истории Рима, когда он отдавал предпочтение носителям монархической идеи перед идеей республиканской. Случайностью такие интерпретации быть не могли. Они лишний раз свидетельствуют о том, что многие идеи античности помогали русским просветителям шлифовать только отдельные мысли, но обрабатывать принципы своего мировоззрения.

Анализ проблемы влияния античного наследия на мировоззрение классического русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. дает возможность во многом по-новому взглянуть на характер мировоззрения Белинского, Герцена, Добролюбова, Чернышевского, Писарева и их единомышленников и раскрыть одну из новых страниц истории освоения античности в России.

Источники

1. *Герцен А.И.* Собрание сочинений. Т. 1–30. М., 1954–1966.
2. *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений. Т. 1–13. М.–Л., 1953–1959.
3. *Бакунин М.А.* Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.
4. *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М., 1989.
5. *Чернышевский Н.Г.* Полное собрание сочинение. Т. 1–16. М., 1939–1953.
6. *Добролюбов Н.А.* Собрание сочинений. Т. 1–9. М.–Л., 1961–1964.
7. *Писарев Д.И.* Сочинения. Т. 1–14. М., 1955–1956. 1994 г.

Оглавление

Предисловие	22
Введение	27
ЧАСТЬ I	
ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФИИ	
ФРАНЦУЗСКОГО КЛАССИЧЕСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ XVIII ВЕКА	43
Французское Просвещение как одна из специфических, наиболее развитых форм антифеодальной идеологии	43
Коренное отличие просветительской философии от школьно-университетского типа философии. Неразрывная связь просветительской философии с моралью, политикой, юриспруденцией, с практикой общественной жизни	50
Сциентична ли просветительская философия? Познавательное и ценностное в просветительстве. Антропоцентризм – исходная и главная аксиологическая установка просветительской философии	55
Просветители и великие метафизики XVII в. Учение о бытии, внешней природе и психофизической природе человека под углом зрения антропоцентрической установки	61
Чем характерна просветительская теория познания?	80
Человек: активный деятель-творец или пассивный зритель, подчиненный фатальной судьбе или случайности?	84
Общественное и индивидуальное, личное начало в Просветительстве	91
Классы и сословный принцип. Французские просветители о буржуазном строе	95
Просветительство и национальный принцип	100
Просветители о принципах свободы и равенства	102
Просветители о политике, праве и государстве	110
Просвещение и революционный демократизм	114
Своеобразие просветительской философии истории	120
ЧАСТЬ II	
ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В РУССКОМ ПРОСВЕЩЕНИИ	137
Предыстория русского Просвещения	137
Что такое «эпоха», «век» русского Просвещения?	140
Синкретический характер русского Просветительства	146
40-е годы XIX в. – время оформления классического русского Просвещения	148

60-е годы XIX века – пик классического русского Просвещения	148
Общекультурный характер русского Просветительства. Проблема европеизации как специфика русского Просвещения	150
Специфика русского просветительского демократизма	150
«Национальная идея» в русском Просвещении	152
Революционно-демократическое направление в русском Просветительстве	153
Социальное содержание и социалистические тенденции в русском Просветительстве	155
Философия мыслителей круга Белинского-Чернышевского как разновидность философии Просвещения	162
Русские философы-просветители против метафизики	170
Антропоцентризм в философии русских просветителей	172
Н.Г.Чернышевский как выразитель типично просветительской концепции соотношения познавательного и ценностно-оценочного и просветительского антисциентизма	174
«Онтологическая» и «натурфилософская» проблематика с ценностно-оценочной антропоцентрической точки зрения	177
Просветительский рационализм в гносеологии русских мыслителей круга Белинского-Чернышевского	179
Проблемы диалектики	183
Философия истории	189
Нравственная философия	198
Эстетика	209
Кризис русского Просвещения 40–60-х годов XIX в. сравнительно с кризисом французского Просвещения XVIII	225
Источники	237
Литература	238
Приложение	246

Научное издание

Пустарнаков Владимир Федорович

**Философия Просвещения в России и во Франции:
опыт сравнительного анализа**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции
Художник *В.К.Кузнецов*
Технический редактор *А.В.Сафонова*
Корректор *А.А.Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.
Подписано в печать с оригинал-макета 12.02.02.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 21,31. Уч.-изд. л. 19,31. Тираж 500 экз. Заказ № 049.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*
Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119992, Москва, Волхонка, 14