



РУССКАЯ  
МЫСЛЬ  
В ВЕК  
ПРОСВЕЩЕНИЯ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

РУССКАЯ  
МЫСЛЬ  
В ВЕК  
ПРОСВЕЩЕНИЯ



МОСКВА «НАУКА» 1991

ББК 87.3 (2) Р  
89

Ответственные редакторы  
доктора философских наук  
Н. Ф. УТКИНА, А. Д. СУХОВ

Рецензенты:  
доктора философских наук  
В. В. БЫЧКОВ, С. М. БРАЙОВИЧ

Р 89 Русская мысль в век Просвещения / [Н. Ф. Уткина, }  
В. М. Ничик, П. С. Шкуринов и др. — М.: Наука, 1991 —  
280 с.  
ISBN 5—02—008074—8

В книге рассмотрены различные идейные направления, составляющие сложную картину русской мысли XVIII в. Исследованы позиции сторонников и противников создания единого централизованного светского государства, защитников идей Нового времени и их оппонентов. Большое внимание уделено русским просветителям второй половины XVIII в., характеризуется своеобразие русской просветительской мысли. Анализируются конституционные проекты, распространенные в России XVIII в. Отдельные главы посвящены масонству и народному вольнодумству в России.

Для философов, читателей, интересующихся русской философией и культурой.

0301030000—068 0 8 90 11 1991  
P 042(02)-91 "8\_90" 11 1991

ББК 87.3 (2)

Научное издание

РУССКАЯ МЫСЛЬ В ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ

Утверждено к печати Институтом философии АН СССР

Редактор издательства В. С. Егорова  
Художник Ф. Н. Будалов  
Художественный редактор М. Я. Храмов  
Технический редактор Л. И. Куприянова  
Корректоры Т. П. Вдов, Н. А. Несмеева

И Б №46133

Сдано в набор 04.05.00. Подписано к печати 06.03.91. Формат 60X90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Бумага офсетная № 1. Гарнитура литературная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 17,5. Усл. кр. отт. 17,5. Уч.-изд. л. 21.2. Тираж 5000 экз. Тип. зак. 379.  
Цена 8 р. 80 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»  
117864 ГСП-7, Москва В-485 Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»  
Ленинградское отделение. 199034, Ленинград, В-34, Менделеевская линия, 1

ISBN 5—02—008074—8

(© Издательство «Наука», 1991

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В истории европейской культуры XVIII столетие называется веком Просвещения. Можно спорить о точном значении термина «Просвещение» — что и делают многочисленные исследователи событий более чем двухсотлетней давности, — но общий характер той эпохи все же легко узнаваем. Героем века стал человеческий разум. Собственно, на передний план разум был выдвинут ранее, когда в соответствии с идеалами Нового времени ему была предоставлена сфера природы, ее закономерностей, изучением которых занялась наука XVI—XVII вв. Внимание к трансцендентным проблемам, доступным вере, ослабевало, оно переключалось на мир природы, обладающей своими закономерностями, познаваемыми человеческим разумом.

Но разум не ограничился отведенным ему кругом проблем. Окрепнув, он призвал на свой суд все существующее, в том числе социальные реалии — религию, мораль, право, государство. Наступил XVIII век, когда разум, упоенный обретенными силами и возможностями, торопился расчитаться со всеми прежними традициями, которые были объявлены заблуждениями, и создать совершенное общество, соответствующее истинной (т. е. не искаженной дурными обстоятельствами) природе человека.

Наиболее радикальные мыслители того времени решительно порывали с наследием средневековья, полагая, что им удастся похоронить его. Врагом номер один считалась церковь. Стремление создать сильное светское государство занимало умы блестящих мыслителей, государственных деятелей. Вызов был брошен религиозному мировоззрению. Не только природа, но и человек стали рассматриваться как бы автономными по отношению к богу. Смерть бога, о которой говорил Ф. Ницше в конце XIX в., была предопределена эпохой Просвещения. К решению социальных, философских проблем смело прилагали средства и методы науки, достигшей определенных успехов в изучении природных явлений. Человеческий разум несомненно мужал, ставя перед собой все более масштабные задачи. Новое время, век Просвещения создали свое видение мира, оказавшее сильное влияние на последующее развитие культуры. Но трагические события французской революции — детища просветительской идеологии — показали, как опасны попытки порывать исторические связи и пытаться на Руинах разрушенного дотла прошлого создавать, следуя, казалось бы, безошибочным рекомендациям разума, идеального человека и общество. С течением времени выяснилось, что силы разума, на

1\*

которые возлагались столь большие надежды, могут служить в равной мере и благу и злу.

Современное человечество осознает, что нельзя обрывать нити истории и что накопленные тысячелетиями истинные человеческие ценности нельзя отбрасывать безнаказанно. И заблуждения и достижения века Просвещения не остались безразличными для истории общечеловеческой культуры.

Раннее просветительство распространилось в Западной Европе в конце XVII в. (Т. Гоббс, Г. Гроций, С. Пуфендорф). В различных странах просветительская идеология и соответствующая ей философия развивались по-разному: в одних более, в других менее интенсивно. Но наиболее ярко она была представлена во Франции второй половины XVIII в. (Вольтер, Д. Дидро, П. Гольбах, К.-А. Гельвеций).

В истории русской мысли XVIII век отмечен широким распространением идей Нового времени. В центре внимания оказались не столько проблемы трансцендентного бытия, сколько реального мира и связанного с ним человеческого существования. Философия, отдаляясь от религии, сближалась с наукой. Почва для изменений была подготовлена возрожденческими и реформационными тенденциями, заметными в России XVI—XVII вв. В начале XVIII в. процесс этот ускорился, чему способствовали реформы Петра I, создавшие возможности для развития в Российском государстве мирских знаний, науки, активной предпринимательской деятельности.

Вместе с наукой Нового времени начала распространяться новая картина мира, рисующая единый универсум, обладающий естественными закономерностями, вполне доступными человеческому разуму. В защите новой картины мира основные заслуги принадлежат М. В. Ломоносову.

Во второй половине XVIII в. картина мира, связанная с наукой Нового времени, рассматривалась в работах А. М. Брянцева о связи вещей во вселенной, о всеобщих и главных законах природы. Тогда же в трудах Д. С. Аничкова предпринимаются попытки перевести психическую деятельность человека в разряд явлений, основанных на естественных закономерностях.

Петр I закончил формирование в России абсолютной монархии. Он упразднил боярскую думу, отменил патриаршество и поставил во главе церкви Синод, по сути коллегию чиновников, тем самым полностью подчинив церковь государству. Абсолютизм ограничивал и церковь, и светскую власть феодальной аристократии. В первой половине века заметную роль играли теоретики абсолютистского государства, опиравшиеся в своих воззрениях на раннепросветительскую идеологию. Сподвижником Петра в его устремлениях подчинить церковь государству был Феофан Прокопович, принадлежавший к числу высших церковных иерархов. Составленный им «Духовный регламент», «Правда воли монаршей» по ряду положений перекликались с «Левиафаном» Т. Гоббса и теоретически обосновывали необходимость сильного госу-

дарства, безраздельно владеющего властью. Сторонниками просвещенного абсолютизма были В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир, М. В. Ломоносов.

Среди противников абсолютизма находилась значительная часть духовенства. Талантливые их представители — Стефан Яворский, Феофилакт Лопатинский, Дмитрий Ростовский протестовали против ничем не ограниченной власти государства, уничтожившего самостоятельность церкви, подорвавшего ее значение в обществе. В оппозиции к идеологии просвещенного абсолютизма находилось старообрядческое движение, начало которому положил церковный раскол XVII в. В нем причудливо сочетались элементы народного протеста, реформационных идей, социально-консервативных утопий.

В 60-е годы XVIII в. церковь была ослаблена экономическими мерами, предпринятыми Екатериной II, укреплявшей устои светского абсолютистского государства: были изъяты земельные владения, принадлежавшие церкви и монастырям. Призыв Вольтера «Раздавите гадину!» нашел сочувственный отклик у российской монархини, овеванной общеевропейской славой просвещенной императрицы. В царствование Екатерины II российские города получили право самоуправления, что улучшило положение предпринимательских, купеческих, ремесленных слоев населения. Государственный строй просвещенного абсолютизма обрел, казалось бы, свою реальность, но именно тогда серьезная теоретическая мысль рассталась с надеждами на просвещенного монарха и занялась различными проектами ограничения самодержавия.

Собственно, такие проекты возникали и ранее. Петр I в конце жизни проявил повышенный интерес к образцам западноевропейского парламентаризма. Ограничить самодержавие попытались в царствование Анны Иоанновны, но потерпели неудачу. Во второй половине века конституционные замыслы обретают широкое распространение. К ограничению самодержавия в пользу аристократических верхов дворянства стремилась группа Н. И. и П. И. Паниных, Н. В. Репнина. В трудах наиболее крупного идеолога дворянства М. М. Щербатова, выступавшего с резкой критикой самодержавия, — особенно известно его сочинение «О повреждении нравов в России» — предусматривалось введение общедворянского парламента. Демократические предложения содержались в работах С. Е. Десницкого: привлечь к законодательной деятельности дворян, купцов и людей «из духовных и училищных мест». В анонимной народной вольнолюбивой литературе встречались требования ввести крестьян в конституционные советы. Парламентаристские настроения развивались на фоне всеобщей увлеченности русского общества второй половины XVIII в. идеями Просвещения, особенно французского.

См.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2 т. М., 1952. Т. 1. С. 296.

Почти все произведения Вольтера были переведены на русский язык; те, что не могли пройти цензуру, распространялись в рукописях. Умножилось число поклонников естественной религии, основанной не на откровении и учении церкви, а на наблюдении поразительного разнообразия и красоты природы, «храмины чистого естества»<sup>2</sup>. Идеи Просвещения пользовались такой популярностью, что к ним прибегали, их разделяли представители почти всех слоев русского общества. Пример увлеченности подавала Екатерина II. По ее приглашению Россию посетили Дидро, Рейналь, Гримм. (Но екатерининское «дворцовое просветительство» сильно увяло под воздействием крестьянской войны 1773—1775 гг. Французская революция завершила историю заимствований императрицей идей европейского Просвещения.)

Идеологи дворянства вносили в свои программы изменения, соответствующие теориям естественного права, общественного договора. Сословно-иерархический строй, постулат избранности дворянства защищались отныне ссылками не на предопределение свыше, а на элитарность дворянской породы, выработанной в течение веков активного служения поколений потомственного дворянства государству и обществу. В социальной философии дворянства расширилась сфера нравственно-этических представлений, в которых заметно проступали натуралистические вкрапления.

Идеи Просвещения наиболее ярко и талантливо разрабатывались в трудах Н. И. Новикова, И. А. Крылова, Д. И. Фонвизина, С. Е. Десницкого, И. А. Третьякова. В их сочинениях прежде всего отрицалась правомерность элитарного положения дворянства, узаконенного в феодальной системе. Доводы об особой дворянской породе, возникшей в результате вековой селекции, разлетались в прах на страницах сатирических журналов Новикова, Крылова, где вместо разумных помещиков и заслуженных государственных деятелей, о которых писали защитники дворянства, появлялись тираны, самодуры, корыстолюбцы, развращенные роскошью и бездельем. Издавались романы-утопии, в которых возникали видения заморских стран, среди благоденствующего населения которых нет места дворянству. Самые тяжкие обвинения против дворянства выдвигались в пугачевских воззваниях: дворянами «во изнурение приведена Россия»<sup>3</sup>.

Просветители отстаивали новое понимание индивида, провозглашая внесловную ценность человека, наделенного единой и равной для всех людей естественной природой. Читателя приучали к мысли о значительности человеческого существования, человеческой личности. Обсуждение проблем крепостного права стимулировалось конкурсом сочинений о положении крестьян, объявленном в 1766 г. Вольным экономическим обществом. Одним из победителей конкурса стал А. Я. Поленов, который писал

<sup>2</sup> *Херасков М. М.* Наука, или Процветающий Рим. М., 1793. С. 108.

<sup>3</sup> Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 2. С. 112.

в работе «О крепостном состоянии в России», что для пользы общества крепостничество должно быть уничтожено. Критика сословного дворянско-монархического общества сопровождалась У просветителей основательной разработкой, главным образом в трудах С. Е. Десницкого, И. А. Третьякова, социально-философских вопросов, касающихся собственности, права, труда, науки.

В русском Просвещении наблюдается сильная струя руссоизма, тенденция к синтезу просветительских и раннеромантических воззрений. В сочинениях Н. И. Новикова, И. А. Крылова, Д. И. Фонвизина наряду с поддержкой науки сурово критиковались связанные с нею чрезмерные ожидания.

Критическая направленность мысли приобретала в XVIII в. разнообразные формы. Неприятием и официальной церкви, и просвещенного абсолютизма характеризовались масонские организации, выдвигавшие в качестве центральной идею самосовершенствования личности. Движение масонов не отличалось однородностью. Некоторые его представители разделяли просветительские идеалы, другие тяготели к мистике, иррационализму, подчеркнутому эзотеризму. Теоретиками русского масонства были И. И. Лопухин, И. П. Елагин.

Идеи русских просветителей получили свое продолжение в работах А. Н. Радищева, в которых началось рассмотрение революции как средства уничтожения самодержавия и крепостничества. «Путешествие из Петербурга в Москву» превратилось в манифест социально-философской мысли, предвещавшей освободительную борьбу в русском обществе XIX в. Философский трактат Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии» подвел своего рода итоги размышлениям русских просветителей того времени о природе человека, его сущности и возможностях.

XVIII век сблизил русскую и западноевропейскую философскую мысль. Сходство заключалось уже не только в общности христианского, следовательно, греко-римского наследия, но и в совместно пережитом Просвещении.

Предисловие, заключение, а также главы 3, 5, 6 написаны д-ром филос. наук [Н. Ф. Уткиной]; главы 1 (кроме раздела о В. Н. Татищеве, автором которого является д-р истор. наук А. Г. Кузьмин), 2 — д-ром филос. наук В. М. Ничик; глава 4 — канд. филос. наук С. М. Некрасовым; глава 7 — д-ром филос. наук П. С. Шкуриновым; глава 8 — д-ром филос. наук Л. А. Коганом.



## СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ПЕРИОД ПЕТРОВСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

Преобразования, проводившиеся в России, борьба различных социальных сил и группировок вокруг них нашли яркое отражение в философской и общественно-политической мысли петровской эпохи. Конец XVII и начало XVIII в. знаменуют собой не только рубеж двух столетий, но и границу, за которой начался кризис духовной культуры феодализма и зарождение новой системы идей и теорий. В развитии философской мысли началась переориентация от богопознания к познанию природы и человека. Иное бытие философии в сфере других форм общественного сознания заканчивалось, она стала выходить из недр теософии, противоборство материалистических и идеалистических тенденций освобождалось от теологических оболочек. Менялась система философских принципов, содержание и структура категориального аппарата, предмет философии, а также представления об общественном, эстетическом, нравственном идеале. Эта смена отображалась в борьбе представителей новых и старых воззрений, в их концепциях и идеях.

### 1. Роль Славяно-греко-латинской академии в развитии русской философской мысли конца XVII—начала XVIII в.

Московская Славяно-греко-латинская академия сыграла весьма значительную роль в развитии русской философской мысли. Читавшиеся в ней из года в год курсы философии стали началом регулярного профессионального преподавания в России философии как целостной системы теоретического знания и отдельной научной дисциплины. Это стало возможным лишь в результате предшествующего и еще не завершеного выделения философии из других сфер общественного сознания и духовной культуры. Данный процесс был отражением общественной потребности в переходе от духовно-практического способа освоения мира к теоретическому. Древнерусская философская мысль базировалась преимущественно на первом из них, философия понималась в ней как мудрость и жизнь в истине, которая рассматривалась как средство приближения человека к богу. Она предполагала знание дел божественных и человеческих. Но гносеологический ряд выстраивался в этом знании иначе, чем в западноевропейской средневековой философии, функционировавшей в латинско-католическом

типе европейской культуры. В греко-славянском типе культуры он, хотя и включал разум и его операции, основывался и завершался не на разуме, а на логосе—слове, что было связано с ценностной ориентацией древнерусской философской мысли не столько на рациональность, сколько на духовность. Переход же к теоретическому способу освоения мира требовал не только иного осмысления самого мира и человека, но и большей акцентировки на рациональности, специального исследования абстрактных мыслительных операций, разработки теории категорий и метода. Сдвиги в этом направлении, происходившие в греко-славянском типе духовной культуры, в том числе и в русской философской мысли, вели к сближению западной и восточной европейской философии, что, в свою очередь, предполагало смягчение конфессиональной нетерпимости, преодоление религиозной замкнутости, характерных для средневекового феодального периода. Славяно-греко-латинская академия была отражением и стимулом дальнейшего развития этих процессов изменения способа философствования, перехода от древнерусской философской мысли к философии Нового времени в России.

В настоящее время философское наследие Славяно-греко-латинской академии изучено крайне мало. Выявление, описание, перевод с латинского языка, историко-философское исследование философских курсов, прочитанных в академии,— задача, решить которую еще предстоит. Ныне же наши знания в этой области крайне фрагментарны. Известны лишь разрозненные, немногочисленные отрывки текстов курсов, прочитанных в академии. В трудах дореволюционных исследователей содержатся отдельные цитаты из курса Лихудов, который сохранился, но трудно читается. Я. М. Стратий в связи с изучением философского наследия Иннокентия Гизеля перевела с латыни и исследовала анонимный философский курс 1684 г., хранящийся в Москве в Рукописном отделе Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. К наследию Славяно-греко-латинской академии обращались в последние десятилетия и другие ученые, исследовавшие философские труды профессоров Киево-Могилянской академии. Уровень исследования философского наследия Славяно-греко-латинской академии не позволил автору более глубоко проникнуть в его сущность, но и умолчать о нем в данной книге в силу его значимости также не представлялось возможным. Поэтому дальнейшее изложение темы будет представлять определенную систематизацию наличных знаний в данной области, необходимое начало дальнейших исследований, а не их результат.

В течение более ста лет Славяно-греко-латинская академия была крупнейшим учебным заведением России, подготовившим "подготовившим организацию Московского университета" Санкт-Петербургской академии наук. Ее философское наследие лишь начинают изучать (работы А. В. Панибратцева, В. В. Аржа-нухина и др.). В настоящее время в Европе и в других странах Цивилизованного мира не осталось другого столь мало исследован-

ного очага культуры. По мнению автора, это объясняется несколькими причинами. Во-первых, общей предшествующей идеологической ситуацией, когда философия была преимущественно апологетом текущей политики, а исследование древностей считалось мало актуальным и не поощрялось. Во-вторых, тем, что существенной парадигмой и масштабом для измерения уровня развития философии любого народа считалась западноевропейская философия. Многообразие, плюрализм способов, методов, форм существования, развития, функционирования в мировой истории философии не признавались. В-третьих, вульгарносоциологическим подходом к истории церкви и религии, боязнью рецидивов религиозного мышления. В результате тысячелетний период истории отечественной духовной культуры, для которого было характерно сращивание философии с монотеистическими религиями и теологическими учениями, оставался почти неизученным. Это приводило к искусственному обеднению отечественной истории философии по сравнению с историей философии других стран и народов. Наконец, труднодоступностью и плохой сохранностью курсов философии профессоров Славяно-греко-латинской академии, отсутствием методик и методов работы с ними, а также традиций, школы, культуры в области изучения латино-язычных философских текстов русских и нерусских авторов, трудившихся в России, чье наследие стало достоянием ее культуры.

Славяно-греко-латинская академия — первое высшее учебное заведение на территории России, была открыта в 1685 г.

Открытию академии предшествовала длительная и упорная борьба представителей различных точек зрения на характер будущего училища — сторонников греческой и латинской ориентации в развитии духовной культуры. К сторонникам греческой ориентации принадлежали: патриарх Иоаким, а позже и патриарх Адриан, ученик Епифания Славинецкого Ефимий, ректор школы при типографии иеромонах Тимофей, который много лет прожил в Па-

<sup>1</sup> Из исторических документов известно, однако, что уже царь Борис Годунов думал о заведении в Москве училищ и для этого приглашал в Россию немецких учителей, но встретил сильное противодействие духовенства. Лишь с 1632 г. в Москве пытались создать школы высшего типа, в которых бы преподавалась философия. Как свидетельствует Адам Олеарий, при его посещении Москвы в 1634 г. такая школа там уже была, открытая при патриархе Филарете (см.: *Белокуров С. А.* Адам Олеарий о греко-латинской школе Арсения Грека. М., 1888). В ней до 1649 г. преподавал грек Арсений. Как правило, подобные школы существовали при крупных монастырях — Андреевском, Чудовском, Крутицком и др., которые брали на себя расходы по их содержанию, инициатива же их создания чаще всего исходила от светских лиц. Так, школа при Андреевском монастыре была устроена благодаря усилиям Ф. М. Ртищева. В 1668 г. уже целая группа жителей Москвы обратилась к царю с челобитной о дозволении построить училище в приходе Иоанна Богослова. Однако эти школы не имели еще постоянного, регулярного характера, науки не излагались в них как определенная система знаний, о философии учащиеся получали отдельные, отрывочные сведения при изучении других предметов. См.: *Лавровский Н. А.* О древнерусских училищах. Харьков, 1854; *Забелин И. Е.* Первое водворение в Москве греко-латинской науки // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских. 1886. Кн. 4; *Румянцева В. С.* Ртищевская школа // *Вопр. истории.* 1983. № 5.

лестине и на Афоне. Опираясь на поддержку вселенских патриархов, они стремились к тому, чтобы в создаваемом училище сохранялись традиции древнерусской духовной жизни, общие русским, грекам, болгарам, чтобы оно направляло своих воспитанников на благочестие и богопознание, а не на изучение западных светских наук, которое могло бы, по их мнению, привести к отходу от православия. Мир, природа, человек, история не представляли, с их точки зрения, самостоятельной ценности. Они являлись предметом чуждой православия внешней мудрости, не только не нужной, но даже вредной, поскольку чрезмерное внимание к приобретению светского знания отвлекало от божественной мудрости, открывающей путь единения с богом. Светские науки допускались<sup>^</sup> представителями этого направления лишь как вспомогательное средство — без овладения грамматикой, греческим и славянским языком нельзя было читать Библию и другие, разрешаемые церковью книги: астрономия и арифметика нужны для исчисления пасхалий, история и география — для изучения событий, описываемых в Ветхом и Новом заветах, церковной истории и т. д. Вместе с тем единомышленники Иоакима отнюдь не были противниками распространения грамотности и образования, они понимали необходимость школ для России, но смысл обучения в них видели прежде всего в заучивании текстов Библии, сочинений отцов церкви и последующих церковных авторов, в лучшем случае в умении их переводить с греческого языка, т. е. больше в начитанности, чем в приобретении навыков истолкования, собственного рассуждения, доказательства той или иной точки зрения, диспута.

Их оппоненты — Симеон Полоцкий, его ученик Сильвестр Медведев, Савва Долгий, Гавриил Домецкий и др. добивались того, чтобы вновь открываемое учебное заведение имело такой же характер, как и западноевропейские академии и коллегии, чтобы в них изучали не только греческий и славянский языки, Священное Писание и сочинения церковных писателей, но и светские науки, в том числе и философию. А поскольку языком науки в большинстве стран Европы была латынь, они считали необходимым, чтобы в этом Московская академия была на уровне мировой культуры того времени.

Однако свое название «латинствующие» представители этого направления получили не только потому, что они требовали введения в преподавание достижений науки и языка конфессионально чуждой православия культуры. Дело в том, что размежевание позиций борющихся направлений усиливалось их различными точками зрения в охвативших тогда широкие слои русского общества спорах о догматах, церковных таинствах, в частности таинстве евхаристии. Распространение «тетрадей», излагающих различные мнения об евхаристии, обсуждения этих мнений «на торжищах» свидетельствовали о потере церковью монополии в делах веры. Под сомнение ставилась необходимость посредничества священника и его молитв между верующим и богом, истинность

преданий и авторитета господствующей церкви, совершаемых ею обрядов и таинств, а тем самым и законность ее доходов. Поэтому спор о таинстве евхаристии подводил его участников к решению более общих проблем, к критике или защите того мировоззрения, которое поддерживалось идеологами церкви.

Среди полемических сочинений, появившихся в России в 70—90-х годах XVII столетия в связи с борьбой сторонников греческой и латинской ориентации в развитии духовной культуры, были и непосредственно относившиеся к выбору направления преподавания в Славяно-греко-латинской академии. До нашего времени сохранились два сочинения анонимных авторов, отражавших точку зрения сторонников греческой ориентации. Первое из них называется «Довод вкратце: яко учения и язык эллиногреческий наипаче нужно потребный, нежели латинский язык и учения, и чем ползует славенскому народу». Второе — «Разсуждение — учиться ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и стихотворному художеству и оттуду познавати божественные писания или и не учася сим хитростей в простоте богу угождати. . .» Пытаясь защитить чистоту православия, оба автора решительно выступают против любых заимствований с Запада. Отстаивая замкнутость и разобщенность типов культур, сложившиеся при феодализме, эти авторы одновременно защищали незыблемость и самобытность русской духовной культуры, принадлежавшей к тому же типу культуры, что и греческая. Для доказательства необходимости и впредь обращаться к греческой, а не к западной культуре авторы ссылаются на генетическую связь веры, обрядов, алфавитов русских и греков, единство церковного учения, созданного Дионисием Ареопагитом, Василием Великим, Афанасием Александрийским, Иоанном Дамаскиным. Осознавая себя преемниками их наследия, они противопоставляют ему учение Фомы Аквинского и его последователей-иезуитов, которые через «неудобопознаваемые силлогизмы или аргументы душетлительные» отвращают православных от истинной веры. «Таково-бо латинское учение прелестно, — пишет автор «Разсуждения», — яко нож медом намазанный: изначала лижушим сладок и безбеден мнится и елико болши облизуетя, толико ближше гортаню ближится и удобно лижущего заколет и смерти предаст»<sup>2</sup>. В борьбе с «латинствующими» автор опирается на сочинения Максима Грека и Епифания Славинецкого, особенно на полемические работы первого против Николая Немчина, применявшего логику и геометрию для понимания троичности бога, нисхождения Св. Духа и других богословских проблем. В этом автор очень близок к позициям Василия Суражского, книга которого «О единой истинной вере», изданная в 1588 г. в Остроге, использовалась в борьбе с «латинствующими» в России. Отрицая возможность применения в богословии логики

<sup>2</sup> Разсуждение — учиться ли нам полезнее грамматики, риторики. . . или и не учася сим хитростей, в простоте богу угождати. . . // Семеновский М. Братя Лихуды: Прилож. СПб., 1899. С. XIV.

и философии, восходящих к учениям язычников Платона и Аристотеля, Василий Суражский опирался на сочинения Максима Грека против латинян. Но в отличие от Василия Суражского, который предпочитал стойкость в вере и простоту «нововымышленным силлогизмам», логике и философии, автор «Разсуждения» уже иначе оценивает простоту. Она бывает двоякой, говорит он, одна есть добродетель терпения и непамятозлобия, другая же — «невежество, рекше неучение». Эта простота для человека, наделенного свободой воли, по выбору которой он может учиться или не учиться, есть зло, достойное вечной муки. Поэтому, утверждает автор, «праведно неучение тма, ослепляющая умныя очи. . . Учение же ясная луча есть, ею же невежества тма разрушается и естественная человеческого разума очеса просвещаются, и есть великое благо»<sup>3</sup>. Но учение он рассматривает как «свет путеводящий к богопознанию», а неучение — как «невежество божьего закона».

Как видно из текста, автор склоняется к пониманию учения, мудрости как божественного света, истины, данной в откровении, что было характерно и для предшествующего периода. Божественная и человеческая или «внешняя» и «естественная» мудрость, учение, разум различаются им как истина и неистина. Однако он признает, что и деятельность человеческого разума может быть полезной, если она открыта восприятию божественной истины и освещается ею. Исходящие от бога эмманативные, придающие смысл зримому потоки логоса и свет человеческого разума, естества встречаются на каком-то отрезке гносеологического ряда или цикла, соединяющего существо-бога и естество-человека. Хотя автор и не признает еще самостоятельности и самоценности деятельности человеческого разума, он уже идет навстречу им, говоря о соучастии разума в поучении и разрушении тьмы невежества.

В рассматриваемый период, когда различные типы европейских культур обнаружили тенденцию к сближению и взаимодействию, когда Россия стала играть все более активную роль в международной жизни, воззрения, подобные изложенным в сочинениях «Довод вкратце» и «Разсуждение», не могли не вызвать серьезной критики. Эти сочинения исходили от церковных кругов и были направлены на консервацию, сохранение старого общественного уклада и присущего ему церковно-теологического мировоззрения, в котором знание и вера, философия и богословие еще не были отделены друг от друга. От них все более отдалялись носители идей идущего к абсолютизму государства, которое стремилось полнее подчинить церковь своей власти и для своего функционирования все более нуждалось в светской культуре, науке и философии. Между тем в Греции, к которой адресовали русское общество противники «латинствующих», после того как она попала под турецкое иго, науки и образование стали приходить

<sup>3</sup> Там же. С. VII

в упадок. Нужно было искать другой путь. Для того чтобы при живить результаты, полученные представителями иных вероисповеданий на отечественной почве, «латинствующие» должны были представить, что одно и то же знание может служить людям разных конфессий, т. е. сделать шаг в направлении отделения знания от веры. При этом сами они не были противниками ни веры, ни благочестия. В качестве аргумента необходимости введения преподавания философии и светских наук с учетом достижений Запада они выдвигали положение о том, что благодаря этому православные овладеют оружием противника и смогут лучше с ним бороться.

В проектируемом уставе будущей академии «латинствующими» предусматривалось преподавание «всех свободных учений мудрости», начиная от грамматики, поэтики, риторики до рациональной, натуральной и моральной философии, богословия, церковного и гражданского права, а также языков — славянского, греческого, латинского и польского. В этом уставе, написанном Полоцким и многократно переделываемом, говорилось, что «училище свободных наук устраивается для поддержания православия». Против лиц, замеченных в чтении и хранении астрологических, гадательных и других «богохульных и богоненавистных книг», предусматривались самые жестокие меры, вплоть до сожжения. И все же рассматриваемый устав академии разрешал для ее студентов изучение сочинений и античных, языческих авторов, писателей и ученых католического, протестантского и иных вероисповеданий. Это был шаг, ведущий не только к религиозной терпимости, но и к овладению огромными богатствами знаний, выработанными всем человечеством.

К числу сочинений, созданных «латинствующими», принадлежит послание, направленное Гавриилом Домецким новгородскому митрополиту Иову. В нем он специально доказывает необходимость для россиян знакомиться с книгами, написанными в разные века выдающимися учеными, каких бы они не были исповеданий. Вспомним, говорит Г. Домецкий, «Иоанна Златоустаго, иже с еретических оригеновых книг писал, а наук философских у неверных афинов учился, такоже и Василий Великий и Григорий; вси тии училися в афинах, обаче они веры христианския не оставили, но еще учительства вселенского сподобишася»<sup>4</sup>. Для подтверждения правильности своего мнения автор ссылается на пример студентов Киево-Могилянской академии, которые учатся риторике и философии, читают по-латыни и по-польски, и ни один из них не прельщается западным папезским учением, но «писмами и диспутациями» веру свою защищают. «Не вредят нам польския, ни латинския книги, — писал Домецкий, — но еще и разум подают»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> К извещению великому господину, преосвященнейшему и богомудрейшему Иову, митрополиту Великому Новгороду и Великих Лук // Семенцовский М. Указ. соч. С. XXXII.

<sup>5</sup> Там же. С. XXXIII.

Однако к моменту открытия Славяно-греко-латинской академии позиции церкви были еще очень сильны, а положение носителей государственной власти вследствие борьбы различных политических группировок являлось недостаточно устойчивым. Победили сторонники греческой ориентации преподавания в академии. Этому способствовал и приезд в Россию двух ученых греков — братьев Иоанникия и Софрония Лихудов. Именно с их именами связано начало систематического преподавания в России философии как дисциплины, имеющей свой особый предмет и свои методы его изучения.

История преподавания философии в Славяно-греко-латинской академии отражает обычный для мировой истории философии путь распространения и трансформации способов философского мышления, определенных идей и направлений. Сначала они вырабатываются представителями философской интеллигенции одного народа или региона. Далее через приезжих иностранцев они становятся известными и в других странах. Следующий шаг состоит в усвоении и распространении их более широким кругом представителей интеллигенции данного народа или государства, получивших образование за границей. Наконец, они усваиваются, переосмысливаются и трансформируются духовной культурой данного народа, становясь ее достоянием. Однако последнее, как правило, происходит тогда, когда отечественная почва уже подготовлена к их восприятию и переосмыслению, когда она уже сама идет навстречу выработке и формированию подобных идей. В этом случае эти идеи значительно ускоряют имманентное развитие духовной культуры данного народа.

Историк Славяно-латинской академии С. К. Смирнов различает в ее деятельности три периода. В первом из них преобладало греческое влияние, связанное с преподаванием Лихудов, продолжался этот период с 1685 до 1700 г. Во втором периоде усиливается латинское влияние, большинство преподавателей в этот период были из Киева, продолжался он с 1700 до 1775 г. Третий период, начавшийся уже после открытия Московского университета, характеризуется усилением влияния церкви на направленность преподавания в академии и окончательным превращением ее в 1814 г. в духовное учебное заведение. Этот период связан с деятельностью Платона Левшина<sup>6</sup>.

Лихуды прибыли в Москву с рекомендациями вселенских патриархов и сразу включились в идейную борьбу против «латинствующих», защищая церковь и православие от влияния католицизма, протестантизма, вольнодумства. Очень скоро они стали основными теоретиками в кругах, примыкающих к патриарху Иоакиму, а потом и к патриарху Адриану. Их перу принадлежат многие полемические произведения: «Акос», «Показание истины», «Диалог грека учителя к некоему иезуиту», «Мечец духовный», «По-

<sup>6</sup> См.: Смирнов С. К. История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855.



казание и обличение ересей Лютера и Кальвина», «Обличение нагаждителей Библии» и др. Одновременно они произносят ряд речей, приветствующих Петра I и одержанные им победы, отзывающихся на другие события общественной жизни России. Некоторые из них представляют значительный интерес для истории русской философской мысли, особенно «Слово о Софии премудрости» и «Поучение в пятую неделю святой четыредесятницы о предопределении».

В этих сочинениях излагалось их понимание философии, ее отношение к логосу, божественной премудрости, а также философско-богословское учение о свободе воли и предопределении; последнее сопровождалось критикой и протестантской и католической интерпретаций. Авторы решительно защищали свободу воли, хотя и считали, что реализации воли в добрых поступках способствует божественная поддержка и благоволение. Предопределение они рассматривают скорее как божественное предвидение, т. е. предшествующее человеческим поступкам знание бога о их совершении и результатах.

Хотя Лихуды начали преподавание в Славяно-греко-латинской академии в 1685 г., для того чтобы подготовить студентов к слушанию философии, они прочли им курс грамматики, поэтики, риторики. Философский курс Лихуды начали читать в марте 1690 г. и закончили в августе 1691 г. На его содержание существенное влияние оказали как те цели, которые были поставлены перед ними руководством русской церкви и вселенскими патриархами, так и полученное ими философское образование и сложившиеся у них воззрения. В период жизни Лихудов в Константинопольской патриаршей школе, основанной еще Геннадием Схоларием, философия преподавалась в форме комментариев к сочинениям Аристотеля. Это было учение Стагирита, приспособленное к православию, но в его изложении слышались отзвуки идей гуманистов-неоплатоников, которые ранее работали в этой школе — Иоанна Зигомалы, Леонарда Миндония, Эммануила Маргуня. Они комментировали Гесиода, Аммония, Гермогена, сообщали своим слушателям немало сведений из области натурфилософии. В XVII в. учение неоаристотелизма, испытавшего на себе влияние идей гуманизма и представлявшего в значительной мере синтез идей Стагирита и неоплатонизма, излагал Теофил Коридале. Он выступал за отделение философии от теологии, считал, что философия, особенно аристотелевская, существенно расходится с теологией в решении многих вопросов и поэтому не может служить основанием догматов веры. Греческий неоаристотелизм имел антикатолическую направленность и использовался в преподавании философии среди других народов православного мира, в том числе он был известен в Молдавии, братских школах Украины и Белоруссии, а также и в Киево-Могилянской академии. Лихуды познакомились с ним еще на родном острове Кефалонии, находившемся во владениях Венецианской республики. После захвата Греции турками в Италию переселилось немало грече-

ских гуманистов, они способствовали развитию итальянского гуманизма, их воззрения были известны в диаспорах православного греческого населения, в том числе и на Кефалонии. Дальнейшее изучение философии Лихуды продолжили в самой Венеции, где они занимались у Герасима Влаха. После этого они еще девять лет учились в Падуе, слушая лекции Арсения Калуди в Коттонианской академии и получили там докторские дипломы. В основе их философского образования лежала греческая традиция, но они были знакомы и с западными учениями. До приезда в Россию Лихуды уже имели опыт преподавания философии и богословия среди греков и южных славян.

Читаемый ими в Москве философский курс был еще насыщен богословием, проникавшим и в мотивировку постановки философских проблем, и в их решение, и в способы доказательства, в которых использовались ссылки на Библию и сочинения отцов церкви. Но все же в отличие от предшествующей философской мысли России, развивавшейся внутри духовной культуры, сращенной с теологией, здесь, хотя предмет философии еще не отделился полностью от богословия, этот процесс уже начался. Философия все более становилась светской мудростью, отличной от божественной. Вместе с тем вопреки древнерусской традиции она уже выходила за пределы «жизни в истине» и была уже таким синтезом духовно-практического освоения мира, который предполагал профессиональную философскую деятельность. Определенная самостоятельность философии в курсе Лихудов, привлечение к ее изложению проблем, связанных с познанием природы и человеческого мышления, давала возможность включать в преподаваемый курс знания, добытые за пределами православной конфессии. Еще достаточно редко Лихуды обращались к языческой древности<sup>7</sup> и позднейшим западноевропейским мыслителям, однако примеры таких обращений уже были. Сама логика существования философии отдельно от теологии вынуждала их идти не всегда тем путем, который предусматривал московский патриарх Иоаким и вселенские патриархи. Свое недовольство по поводу того, что Лихуды начали преподавать философию и не только греческий, но и латинский язык, неоднократно выражал иерусалимский патриарх Досифей в посланиях к Петру и патриарху Адриану.

Философский курс Лихудов по своей структуре состоял из двух частей — логики и натурфилософии, или физики. В предшествующей традиции русской философской мысли эти направления не были ведущими, на первый план в ней выдвигалась историософия, проблемы нравственного и социального мира человека. Интерес к логике и натурфилософии удовлетворялся преимущественно переводными сочинениями. С этого времени изложение этих дисциплин и их разработка прочно входят в традицию русской школы преподавания философии.

См.: Там же. С. 54—55.

Начиная с Лихудов, каждый последующий курс философии, прочитанный в Славяно-греко-латинской академии, — И. Турбойского, Ф. Лолатинского, Г. Бужинского и др. с необходимостью включал в себя обширные, в несколько сот страниц, трактаты по логике, или рациональную философию, физику, или натуральную философию. В последних наряду с проблемами материи и движения, причинности, пространства и времени, прерывности и непрерывности, конечности и бесконечности излагались сведения из области математики, астрономии, собственно физики, химии, биологии, заканчивались они обычно разделом «О душе», или психологией. Кроме этого, в философских курсах, прочитанных в академии, содержались еще метафизические трактаты, в которых шла речь о сущности бытия — божественности и его атрибутах; а некоторые профессора читали и моральную философию, или этику. Обязательное включение логики и натурфилософии в курс философии прослеживается далее в Московском и других отечественных университетах.

Логика Софрония Лихуда, названная им «Яснейшее изложение всего логического действия», представляет собою «комментарий на логику Аристотеля и на введение в логику Порфирия»<sup>8</sup>. Во многом Лихуд сокращал и переделывал то, «что у одного несравненного мужа изложено слишком обширно», и остерегался «всякого мудрования, несогласного с религией и православием». Стагирит был только основой. Лихуду были «известны комментарии на Аристотеля, он ссылается на Иоанна Грамматика, Евстратия, Фемистия, Аммония, Александра Афродизийского, Филопона, Аверроэса, иногда не соглашается с их толкованием и приводит собственное»<sup>10</sup>. Широко использует он и прослушанные лекции Герасима Влаха.

Логическому курсу предпослано С. Лихудом обширное введение, состоящее из трех частей в соответствии с тремя действиями ума. Начинается оно с учения о терминах как основаниях предложения. Определяя термин как звук, имеющий условное значение, Лихуд сравнивает его с межевыми метками, расставленными на полях. Он рассматривает составные части и виды терминов, их деление, качество и количество. При изложении учения о предложении автор курса ссылается на сочинение Аристотеля «Об истолковании». Здесь он говорит о составных частях предложения, имени, глаголе и речи, предложениях категорических, их противоположении и равнозначности, об их превращении, о предложениях сложных и условных, о разделении и его видах. Излагая учение об умозаключении, он ссылается на «Аналитики» Аристотеля и рассматривает четыре вида силлогизма, например энтимему.

В основной части Лихуд излагает вопрос о предмете логики, о значении ее как знания и ее разделении. Определяя логику как

<sup>8</sup> Семенцовский М. Указ. соч. С. 75.

<sup>9</sup> Там же. С. 76.

<sup>10</sup> Смирнов С. К. Указ. соч. С. 59.

науку теоретическую, Лихуд вместе с тем подразделяет ее на дидактическую и прикладную. Предлагая «объяснение и вопросы на „Введение" Порфирия», автор курса считает его полезным не только для понимания «Категорий» Аристотеля, но и всей философии.

Значительное место в логике Софрония Лихуда уделено проблеме соотношения теоретического и нормативного, правильности и истинности, анализа и синтеза доказательности знания и вере, методу. Не только по широте объема, но и по уровню теоретического рассмотрения курс Лихудов значительно превосходил «Диалектику» Иоанна Дамаскина, известную ранее русскому читателю по многочисленным спискам, в том числе и по переводу ее на славяно-русский язык, выполненному в ученом кружке князя Андрея Курбского в XVI в. Он ориентировал слушателей на более глубокое рассмотрение операций абстрактного мышления, способствовал утверждению принципов рационализма. Свод знаний, излагавшихся в нем, был не меньшим, чем в аналогичных курсах, читаемых в других европейских учебных заведениях XVI—XVII вв.

Курс натуральной философии, или физики, прочел Иоанникий Лихуд. Она представляет собою комментарий на физику Аристотеля. В ней рассматривается вопрос о предмете натуральной философии, об отношении физики и метафизики, природы и искусства, о началах физических тел — материи, форме — по Аристотелю и по учению других древних мыслителей. Далее излагаются проблемы причинности, движения, действия и страдания. «В основу своих суждений, — отмечал С. К. Смирнов, — наставник часто берет Св. Писание и сим оружием поражает древних физиков и атомистов — Фалеса, Анаксагора, Демокрита, Эпикура и позднейших толкователей Аристотеля»<sup>11</sup>. Так при изложении учения о началах физических тел И. Лихуд полемизирует против взглядов по этому вопросу Т. Кампанеллы: «Кампанелла допускает четыре начала вещей: теплоту, холод, сухость и влажность. Он учит, что бог вначале сотворил нечто целое несовершенное или какую-то необразованную массу с упомянутыми качествами, находившимися во взаимной борьбе. Теплота утончила и очистила эту массу и, расширяя ее кругообразно, произвела небо; холод, сжав грубую часть массы, образовал землю. Некоторую часть массы взяла влажность и произвела воду, от разрушения воды силою тепла произошли испарения и от сего образовался воздух. . . Против сего учения, — продолжает Лихуд, — которое скорее представляется баснею поэтов, чем философским мнением, восстают все православные христианские философы, которые, основываясь на Св. Писании, утверждают, что небо и стихии непосредственно сотворены богом, да и сам Кампанелла, составив умозаключение против Аристотеля, противоречит себе»<sup>12</sup>. Однако есть в курсе физики Иоанникия Лихуда и такие места, где он

<sup>1</sup> Цит. по: Там же. С. 62.

<sup>12</sup> x

Там же.

прибегал к аллегорическому толкованию текстов отцов церкви, когда ему казалось, что они противоречат данным науки. Так, настаивая на том, что материя пребывает в единстве с формой, в том числе и первая материя, он заявлял: «Посему, когда у некоторых святых отцов читаем, что бог вначале мира сотворил некоторую бесформенную материю, то под именем сей материи не должно разуметь первой материи, лишенной всякой формы, но надобно разуметь землю, не имеющую еще красоты, света, трав и цветов»<sup>13</sup> а.

Земля, по его мнению, есть физическое тело, относящееся к объектам, изучаемым натуральной философией. Этот объект, рассматриваемый «в становлении, есть троякий: материя, форма, лишение, в фактическом же бытии — двоякий: материя и форма»<sup>14</sup>. Приобретшая форму материя становится физическим телом, или субстанцией, которая для своего изменения должна предварительно лишиться одной формы, чтобы приобрести другую, для этого и вводится принцип лишения.

Первоматерия есть понятие, обозначающее пребывание материи в изменяющихся физических телах, для этого она должна рассматриваться как лишенная всех определенностей, в том числе и формы: «Первоматерия не есть что-то, не является ни количеством, ни качеством, ни чем-то иным, с помощью которого определяется сущее, как и не представляет собой отрицание этих определений. Материя — это то, относительно чего все предсказывается. Первоматерия не является ни одним из наиболее общих свойств и не содержит никакой формы, ни акцидентальной, ни субстанциональной». Она есть «субъект всех форм, относительно которого формы определяются в иное. Поэтому из этого определения следует, что материя — это первичная потенция, лишенная всякой формы как субстанциональной, так и акцидентальной»<sup>15</sup>. Поскольку материя является субъектом, по отношению к которому все определяется, ей принадлежит приоритет среди принципов физического тела — форма и лишение без нее не имеют никакого значения.

Лишаясь каждой данной формы, материя приобретает другую, становится иным телом. «Под первоматерией мы понимаем такое неполное, или потенциальное, сущее, — писал Лихуд, — которое из одного состояния переходит в иное»<sup>16</sup>. Поскольку материя пребывает в превращающихся друг в друга телах, переходит от одного к другому, Лихуд пришел к выводу, что созданная богом материя далее не рождается из самой себя и не уничтожается.

Рассматривая материю как субъект и субстрат изменяющихся физических тел, Лихуд считал первоначальной причиной и создателем их движения бога. Среди разнообразных видов движе-

<sup>13</sup> Там же. С. 62—63.

<sup>14</sup> In octo libros Phisicorum seu de naturali auscultatione Ioannikii Lichu e)ae//Отд. рукоп. ГБЛ. Ин. 2133. Ф. 316. Л. 22. (Пер. с лат. Я. М. Стратий.)

<sup>15</sup> Там же. Л. 26. ie  
Там же. Л. 26, об.

ния он наибольшее внимание уделяет перемещению. В связи с изложением проблемы движения Лихуд обращается к разъяснению сущности пространства и времени. Пространство он принимал еще преимущественно как место, подразделяя его на внешнее и внутреннее. При этом Лихуд отходит от аристотелевского представления о месте как о соприкосновении поверхностей различных тел и более склоняется к теории пространства, понимаемого как «ubi» («где»), разработанной в позднем средневековье Дунсом Скотом. «Локальное движение, — пишет Лихуд, — представляет собой переход движимого с места на место, так как оно еще не является местом какого-либо тела, представляющего предел локального движения. Пределом же локального движения является «ubi». Это «ubi» и будет местом тела, т. е. местом не является множественная поверхность тела»<sup>17</sup>. Теория «ubi» рассматривала его как имманентную определенность тела, не нуждающуюся для своей фиксации в существовании второго тела, окружающего первое своей неподвижной поверхностью. Но она вместе с тем становилась на путь овещствления абстракций, так как принимали «ubi» за некую особую реальность, существующую наряду с телами, хотя и неотделимую от них. Между тем наука в период, когда читался курс Лихудов, уже подошла к пониманию пространства как протяженности самих тел, может быть поэтому в этом курсе чувствуется в некоторых местах недостаточность теории «ubi» и неудовлетворенность ею. Что касается времени, то в соответствии с аристотелевской традицией Лихуд говорил о нем как о «мере самого движения», как о «числе движения относительно предыдущего и последующего». «Время, — утверждал он, — это или длительность вещей в соответствии с их изменением или последовательность [следование] событий. В преподаваемом им курсе детально излагалась также проблема причинности. Рассматривая бога как первопричину, он во многих случаях пытается объяснить явления природы на основании их собственных причин и законов.

Лихуды были отстранены от преподавания в академии до того, как они закончили полное изложение философского курса. Но ими, именно Иоанникием, был написан и обычно включаемый в курс натурфилософии трактат о душе — толкование книг Аристотеля о душе, составленное на основе комментариев к ним, написанных Фомаю Аквинским.

Значительное расширение Лихудами сферы преподаваемого философского знания, привлечение ими к чтению курса сочинений выдающихся представителей мировой философской мысли, изложение, хотя и критическое, материалистических учений древности, деистических и пантеистических идей эпохи Возрождения оказало существенное влияние на дальнейшее развитие философской мысли России. Однако они же существенно и ограничили возможности этого развития тем, что подчинили изложение философии

<sup>17</sup> Там же. Ф. 316. Л. 122, об.

<sup>18</sup> Там же. Л. 136, об.

церковному авторитету и потребностям религиозной полемики.

Лихуды оставили немало учеников, ставших известными деятелями культуры, науки, просвещения петровской эпохи. К их числу принадлежали Палладий Роговский, Леонтий Магницкий, Федор Поликарпов, Николай Семенов, Феолог, Карион Истомина и др. В их сочинениях отразились философские идеи того направления, которое представляли Лихуды; многие пошли дальше своих учителей. Но все они в той или другой мере отражали тот поворот в культурно-философской ориентации, который происходил в конце XVII—начале XVIII в. Очень характерно в этом отношении одно из сохранившихся стихотворных произведений Кариона Истомина, в котором прославляется учреждение училищ, наука, мудрость. Философия, по воззрениям автора, совпадает с мудростью, в ней как бы исчезает ее предшествующая раздвоенность на мирскую и божественную, она вся обращена к земной жизни человека. Вместе с тем в произведении подчеркивается в духе древнерусской традиции преимущественно прикладной характер философии: она прежде всего наставница. Философия «разум подает и в добро охоту», «учит правде и мужеству», «гонит лезть и всякое зло», «камень драго пред нею меньш песок» о.

Палладий Роговский, не дослушав курса Лихудов и сняв иноческую одежду, в течение восьми лет учился в различных коллегиях и университетах Чехии, Германии, Голландии, Италии, вернувшись в 1699 г. на родину с дипломом доктора философии. Став ректором Славяно-греко-латинской академии, Палладий Роговский способствовал ее отходу от направления, которого придерживались Лихуды и их ближайшие преемники, и ориентации на западноевропейскую науку и культуру. Эта ориентация еще более усилилась вскоре после того, как С. Яворский, проректор академии, начал по поручению Петра I приглашать для преподавания в ней киевских ученых. С 1703 г. и до 70-х годов XVIII в. здесь преподавали философию Иосиф Турбойский, Феофилакт Лопатинский, Гедеон Вишневский, Стефан Калиновский, Гавриил Бужинский, Антоний Кувечинский, Порфирий Крайский, Георгий Щербацкий и другие питомцы Киевской академии.

Философские курсы, прочитанные в Славяно-греко-латинской академии, в это время также представляют комментарии на сочинения Стагирита. Как по способу изложения, так и по содержанию они во многом схоластичны, исходят из учений так называемой второй схоластики, представленной именами Суареса, Овиедо, Васквеза, Толетта, Арриаги (XVI—XVII вв.). Профессора Славяно-греко-латинской академии нередко критиковали представителей схоластики и их решения многих важных философских проблем, таких, как соотношение материи и формы, сущности и существования, прерывного и непрерывного, категорий и др. Они брали из учений схоластов только то, что соответствова-

<sup>19</sup> См.: Стихотворение Кариона Истомина: Прилож. № 1 // Смирнов С. К. Указ. соч. С. 397—399.

ло потребностям отечественной духовной культуры, и прежде всего навыки рационального мышления, ведения диспута. Схоластика восполняла «пробелы» в ускоренном развитии отечественной духовной культуры, но не приобрела самостоятельного историко-философского значения. Она была введена в духовную культуру России и других восточнославянских народов в период, когда в ней уже присутствовали элементы гуманизма, присущего Возрождению. Однако недостаточное развитие предбуржуазной и раннебуржуазных социальных отношений в России, отсутствие достаточно развитой теории абстрактного мышления, логико-дедуктивных операций, философского дискурса, а также опыта университетских философских диспутов и интеллектуального общения ученых в академических кружках препятствовали консолидации их в целостный историко-философский этап. (Единственными идеями, на которые мог опереться зарождающийся гуманизм в предшествующей отечественной духовной культуре, являлись философские идеи восточной патристики. Но они не обеспечивали той школы мышления, которая была необходима для развития элементов гуманизма в целостную теорию).

Конечно, профессора академии в этот ее период продолжали опираться на традиционные авторитеты. Вместе с тем они уже настолько возвышали разум и так широко простирали его границы, что часто загоняли в тупик богословие. Ослаблялись основы веры, усиливалось понимание неизбежности разграничения разума и веры, философии и теологии.

Эта тенденция укреплялась и от того, что московские профессора в этот период значительно расширили использование античного наследия. Имена Фалеса, Анаксагора, Гераклита, Демокрита, Эпикура, Аристотеля и Платона, Сенеки и Цицерона, Плиния и Галена и десятков других античных мыслителей встречаются в их философских курсах не реже, но даже чаще, чем имена отцов церкви и средневековых авторов. Присущее Возрождению стремление совместить античное наследие и христианство — весьма характерная черта лекционных курсов московских ученых этого периода. Еще шире использовались сочинения античных поэтов, писателей, историков, естествоиспытателей, ораторов в курсах риторики и поэтики. Московские профессора советовали в героической поэме равняться на Вергилия, в трагедии — на Сенеку, в комедии — на Плавта, Теренция, в элегии — на Проперция, Овидия, в сатире — на Персия, Ювенала, в лирике — на Горация, в эпиграммах на Марциала. Значительное количество сочинений античных авторов было и в личных библиотеках профессоров академии.

Гораздо реже в философских и других курсах встречаются имена ученых, мыслителей, писателей Возрождения и Нового времени, но все же ссылки на данные науки и культуры этого периода становятся со временем более частыми. Труды Кардано, Порте, Бейля, Коперника, Торричелли, Декарта, Скалигера, Кохановского, Вельского и Стрыйковского, Липсия, Гроция, Пуфен-Дорфа были известны профессорам академии.



В лекционных курсах этого времени расширяется доля естественнонаучного знания, делаются попытки использовать результаты наблюдения и опыта, объяснить явления природы, включая человека, на основе данных науки. Некоторые профессора, как, например, Феофилакт Лопатинский, включали в свой натурфилософский курс и математику. Вместе с тем в его философском курсе есть и специальный трактат по естественной магии, интерес к которой возрос в эпоху Возрождения. При решении проблем натурфилософии Лопатинский использует работы Афанасия Кирхера, Джамбатисты Порто, а также Скотта, Дельрио, Тильковского. После изложения общих проблем натурфилософии, касающихся материи и формы, причинности, пространства и времени, конечного и бесконечного, прерывности и непрерывности, он прочел курс метафизики, а потом — психологии и метеорологии. Примечательно, что во введении в прочитанном им курсе Лопатинский весьма похвально отзывался о Декарте как о «муже не менее знатного происхождения, чем ума . . . звезде Европы»<sup>20</sup>. Он даже считает, что в современном ему философском знании «первое место занимает картезианская философия». Однако при изложении конкретных проблем натурфилософии Лопатинский не только не следует Декарту, но во многом с ним полемизирует. Последующие профессора уже больше опираются на Декарта, а Георгий Щербачкий при изложении проблем физики заявляет себя его сторонником. В курсах натурфилософии просматриваются тенденции сближения бога и природы и усиления роли вторичных причин, вследствие чего бог отодвигался к основаниям мироздания и рассматривался как перводвигатель. Нередко обе тенденции перекрещивались и встречались в курсе одного и того же профессора, как, например, у Иосифа Турбойского.

Философские курсы, прочитанные в Славяно-греко-латинской академии, свидетельствуют о том, что Библия перестает быть единственным критерием истинности, в них пытаются критиковать принцип авторитаризма, на котором базировалось средневековое мышление, в том числе и схоластика. Даже в курсе Феофилакта Лопатинского, который отнюдь не принадлежал к числу наиболее радикальных сторонников новой науки, говорилось: «Те, кто познал что-то прежде нас, не есть наши властители, но предшественники, истина разыскивается всеми, но пока не найдена, и многое из нее оставлено для будущего. . . философу, — по мнению Лопатинского, — более приличествует ссылаться на доводы своего разума, чем на авторитет». <sup>21</sup>

Только в очень немногих курсах философии, прочитанных в Славяно-греко-латинской академии, сохранились те ее разделы, которые были посвящены этике. Внимание к этической проблематике усиливается к середине XVIII в., в частности известны про-

<sup>20</sup> *Lopatynski Th. Trivium Aristoteiis ab Alcide Roxolano bennito decurrendum seu tres Philosophise species: Logica, Physica et Metaphysica* // Отд. рукоп. ГБЛ. Ин. 2132. Ф. 289. Л. 9, об. (Пер. с лат. В. А. Андрушко).

<sup>21</sup> Там же. Л. 10.

читанные в то время курсы моральной философии Иоанна Козловича и Владимира Каллиграфа (друга Г. С. Сковороды). Каллиграф хорошо знал философию Лейбница и ссылаясь на нее. По традиции, идущей от Аристотеля, в курсах моральной философии излагались не только этические учения, но и сведения об экономике, государственно-правовые знания. Общественно-политическая проблематика преобладала в курсах риторики. Немаловажное значение имели речи профессоров и студентов, произносимые по поводу значительных событий в жизни государства, их переводческая деятельность, участие в театральных представлениях и диспутах.

Число обучающихся в академии студентов колебалось от 200 до 600, в первые годы ее существования их было несколько меньше, в 1687 г. — 76, в 1688 г. — 64. В академии могли учиться дети всех сословий православного исповедания с 13 лет. Наряду с сыновьями Тимофея Савельева, близкого родственника патриарха, князя Б. Голицына, князя Одоевского, здесь учились дети конюхов, челядинцев, приказных служащих. В первые два периода выходцев из духовенства в ней училось сравнительно мало, академия была одним из источников формирования разночинной интеллигенции России. Около 20 выпускников ежегодно забирал московский госпиталь, впоследствии Медико-хирургическая академия, часть воспитанников посылалась в Академию наук, в иностранную коллегию, позже многие из них стали профессорами Московского университета; ими были открыты школы в Смоленске, Пскове, Астрахани, на Камчатке и других местах России. Многие продолжали учебу в Голландии, Германии, Франции. В Славяно-греко-латинской академии получили образование М. В. Ломоносов, С. П. Крашенинников, С. Г. Забелин, Рафаил Заборовский, Н. Н. Бантыш-Каменский, Н. Н. Поповский, В. С. Петров, В. Г. Рубан, В. И. Баженов, Н. И. Попов и другие известные ученые, писатели, общественные деятели.

Значение Славяно-греко-латинской академии для историко-философского процесса в России определяется прежде всего тем, что здесь впервые философия стала регулярно преподаваться как определенная система теоретического знания. Насыщенность философии теологией, продолжавшаяся еще и после ее консолидации в отдельную форму знания, постепенно снималась. В философии стали появляться пантеистические и деистические тенденции, происходила ее переориентация от богопознания к познанию природы и человека. В связи с этим изменилось положение логики и натурфилософии в структуре философского знания, они стали ее ядром, ведущими направлениями. Необходимость усвоения опыта мировой философской культуры, теории и навыков абстрактного философского мышления для перехода к более высоким ступеням историко-философского развития побудила профессоров Московской академии к изложению античного наследия, западноевропейской средневековой философии. Однако философские курсы в Славяно-греко-латинской академии содержали в себе элементы

и более современных философских знаний, в том числе тяготеющих к идеям Просвещения. Однако в первые десятилетия XVIII в. Россия сделала столь крупный шаг в своем развитии, что Славяно-греко-латинская академия уже не удовлетворяла ее потребности в науке Нового времени и базирующейся на ней философии. Поэтому Петр I и его единомышленники искали иных путей развития науки и культуры в России.

## 2. Антицерковные ереси и вольнодумство конца XVII—начала XVIII в.

### Кружки Дмитрия Тверитинова и Квирина Кульмана

Начавшееся в Славяно-греко-латинской академии размежевание философии и теологии, усиление позиций разума в сфере знания, попытки ввести его и в дела веры способствовали формированию светской культуры, подрывали монополию церкви на интеллектуальные занятия. Но это было лишь одно из проявлений кризиса средневекового теологического мировоззрения, освящавшего и закреплявшего господство феодального строя в стране. В рассматриваемый период борьба против основного носителя этого мировоззрения — церкви, духовенства, монашества имела много направлений и велась различными социальными силами русского общества. Так, среди последователей антицерковных еретических учений и вольнодумцев конца XVII—начала XVIII в. в России преобладали втянутые в товарно-денежные отношения крестьяне, переселившиеся в город, жители посадов — торговцы и ремесленники, зарождающаяся городская интеллигенция.

Именно к таким людям принадлежал Дмитрий Тверитинов-Дерюжкин, московский вольнодумец конца XVII—начала XVIII в., имевший значительное число единомышленников. Прибыв из Твери, молодой Тверитинов занялся изучением аптекарского дела и лекарского ремесла. Приобретение хотя и ограниченных сведений из области естествознания убедило его, что все в мире совершается на основе закономерности и причинности и может быть объяснено посредством разума. Наблюдая современную ему русскую общественную жизнь и часто беседуя с жителями Немецкой слободы, где он учился лекарскому искусству, он начал сомневаться в истинности воззрений и убеждений защитников старины. Вопросы, занимавшие его, не носили исключительно богословского характера. Увлекаясь новыми идеями, он «резко порицал старый порядок вещей, невежество и суеверие масс и тех, в которых, казалось ему, старина находила себе поддержку»<sup>22</sup>. Их он видел в духовенстве, монахах, поэтому, критикуя старину, Тверитинов направлял острие своей полемики прежде всего против церкви и ее служителей.

На формирование антицерковной направленности воззрений

*Тихонравов Н. С.* Московские вольнодумцы начала XVIII в. и Стефан Яворский//Соч. М. 1898. Т. II. С. 159.

Тверитинова оказало влияние его знакомство с учением протестантов. Он общался с образованными иностранцами, читал книги, содержащие реформационные идеи, в том числе катехизис, изданный в Несвиже Кавечинским, Будным и Крышковским для «простых людей языка русского» (1562 г.), катехизис, напечатанный Петером фон Селивом в Стокгольме (1628 г.) и др. Несмотря на близость воззрений Тверитинова к идеям западноевропейских реформаторов, догматов протестантства он не разделял. Его воззрения сложились на основе осмысления явлений русской жизни и были направлены против православной церкви. Во многом они созвучны законодательным актам Петра I о секуляризации церковных и монастырских владений, о монашестве, «Духовному Регламенту», сочинениям Феофана Прокоповича. Даже противники Тверитинова свидетельствовали, что его выводы «не от разговоров других, но от своего вымысла», что «и люторы сущие так не мудрствуют». Не отрицая веры в бога и считая единственным источником ее Библию, Тверитинов не признавал церковного предания, творений отцов церкви, вселенских соборов, на которых основывался авторитет церкви. С точки зрения Тверитинова и его единомышленников, все это «бабьи басни». «Писания отцов, — говорил он, — несогласны между собою, отцы поправляли один другого и прежних порицали за невежество»<sup>23</sup>. К господствующим в церкви мнениям Тверитинов пытался применить критерий разума, здравого смысла, доказательности. Он отстаивал право каждого человека на свободное изучение и истолкование Библии, и «не хотел в утверждение. . . принять доказательства из древних писаний, но о всякой вещи (вине) истязал собственного, особенного повеления»<sup>24</sup>.

Подобные высказывания могли основываться только на признании самостоятельности и независимости человеческого разума от церковного авторитета и власти преданий. Они были связаны с подходами к пониманию самоценности человека, достоинства и значимости его земной жизни, личных талантов, заслуг, способностей. Человек все более раскрывался как индивид, личность, в многообразии проявлений своей духовной жизни. Этому способствовало и обсуждение тринитарной проблемы, рассмотрение соотношения лиц божественной троицы и христологические споры о субъекте во Христе, его человеческой и божественной природе. При этом, чем трансцендентнее понималось божество, чем далее оно отодвигалось в глубь мироздания как первопричина, тем более переключалось внимание на земную жизнь человеческой личности и ее духовные индивидуальные проявления.

Тверитинов отрицал небесную и церковную иерархию, исходя из идеи равенства. «Я сам церковь, — заявлял он, — всякий, де, христианин находится в чину иерейства»<sup>25</sup>, поэтому нет надобно-

<sup>23</sup> Цит. по: Там же. С. 163.

<sup>24</sup> Цит. по: Там же.

<sup>25</sup> Цит. по: Там же. С. 162.

сти в специальной церковной организации, каждый мирянин сам может исполнять пастырские функции. Итак, Тверитинов выдвигал ту же идею всеобщего священства, на которой базировалась критика западноевропейскими реформаторами института папства и католической церкви в целом. Высказывая эту идею, Тверитинов опирался, однако, не столько на опыт борьбы против церкви идеологов западноевропейских реформационных движений, который был ему знаком, сколько на своих русских и восточнославянских предшественников. Эта идея не была нова на Руси и отнюдь не впервые формулировалась Тверитиновым. Она содержалась в идейных построениях жидовствующих и стригольников, в еретическом учении Феодосия Косого, Симона Будного, Ивана Вышенского, Стефана Зизания. Признавая, что каждый христианин, в том числе и любой мирянин, находится в чину иерейства, Тверитинов отказался от ортодоксально-православного понимания одного из важнейших семи церковных таинств — таинства священства.

Критическое отношение к церкви как к паразитирующему органу, совершенно не нужному для общения верующего с богом, которое может быть только индивидуальным, интимным, выражалось Тверитиновым и в других формах. Так, изучая Библию, он выписал из нее около пятисот текстов, распределив их по разделам. Один из них специально посвящен лживым пастырям, которые губят людей своими «лестьми», сами предаваясь праздности и тунеядству. «Наставникам, проповедующим благочестие, — говорил Тверитинов, — следует питаться не им одним, но от труда своего и не отягчать других, но с усердием делать своими руками и подпирать чужую немощь»<sup>26</sup>.

Выдвигая идею свободы совести против жестких мер и насилия ревнителей церкви и древнего благочестия в борьбе с вольнодумством, он настаивал на том, что «неподобает кого-либо неволити в догмах и в житии, но в произволении оставляти»<sup>27</sup>. Признание веротерпимости вытекает из самой сущности убеждений Тверитинова. Он считает, что человек, ведущий добродетельный образ жизни, помогающий ближним, может спастись, исповедуя любую веру. Всякие преследования за религиозные убеждения, по его мнению, не совместимы с христианством. «Не достоин, — доказывал он в своих тетрадах, — убивати в ересях пребывающих, но с кротостью наказывати (то есть наставляти, поучать) да негли обратятся»<sup>28</sup>.

Особенно сильные нападки Тверитинова и его единомышленников вызывали церковные таинства, обряды, церемонии и другие установления, представлявшие значительные статьи церковного дохода. Идеино эти нападки перекликались с тем, чему учили кальвинисты, лютеране и особенно антитринитарии в Западной и Центральной Европе. Объективно они направлялись против финансового и экономического могущества церкви.

<sup>26</sup> Цит. по: Там же. С. 163.

<sup>27</sup> Цит. по: Там же. С. 162.

<sup>28</sup> Цит. по: Там же.

<sup>29</sup> Цит. по: Там же.

Тверитинов критиковал веру в чудеса, в том числе и в чудодейственную силу мощей, утверждая, что «человеческое естество от начала тлению подлежит»<sup>29</sup>. Весьма скептически он относился и к почитанию святых, к обращенным к ним молитвам, к посвящению им храмов; критиковал поклонение иконам и животворящему кресту, в котором не видел ничего иного, кроме дерева, обработанного человеческими руками. А о изображении бога и святых говорил: «Икона только вап и доска без силы чудотворения, если бросить ее в огонь, сгорит и не сохранит себя. Богу же подобает кланяться в небо духом»<sup>30</sup>.

В связи с тем что в период жизни Тверитинова еще продолжалась полемика по поводу хлебопоклонной ереси, он с рационалистических позиций пытался осмыслить мистику таинства евхаристии. «Пожалуй, дай мне ответ, — просил он, участвуя в одном из споров, — како может един Христос быть повсюду разделяем и раздробляем и раздаем и снедаем в службах, которые бывают во всем свете в един день и в един час, ибо в том, де, я вельми усомневаюсь»<sup>31</sup>. Возражая своему оппоненту, Тверитинов утверждал: «А мне создатель мой бог дал чувства: зрение, нюхание, вкушение, осязание ради разнания в вещах истины. И как, де, я то тело возьму в руки и посмотрю, покажет мне чувство зрения хлеб пшеничный, понюхаю — хлебом пахнет, стану есть — вкушением сдроблю, но и то являет мне хлеб же пшеничный. А откуда у вас за тело христово принимается, того не ведаю»<sup>32</sup>.

В числе единомышленников Д. Тверитинова был и студент философского класса Славяно-греко-латинской академии Иван Максимов, ранее изучавший в течение пяти лет математику. Навыки рационального мышления он использовал для критики догматов, таинств и обрядов. Когда во время диспута, его противник спросил: «Как, де, ты сему не веруешь, а сие, де, апостолы говорили». И он, школьник Иван, говорил: «Не верую я и апостолам», а когда ему сказали, что через апостолов глаголил Святой Дух, Максимов ответил: «Я, де, не верую и Духу Святому»<sup>33</sup>. В течение нескольких лет он распространял в академии свои взгляды и нашел там немало сочувствующих среди студентов. Тверитинов целый год ходил в академию для полемических бесед с префектом Стефаном Прибыловичем, преподававшим философию. В результате этих бесед Тверитинов укрепился в своих взглядах, нашел для них новые основания, а Прибылович, по отзыву Новгородского митрополита Иова, стал производить впечатление вольнодумца. У ревнителей церкви были все основания говорить о Тверитинове, что он «перепирал философов и богословов в Славяно-греко-латинских школах и приобретал их в свою прелесть»<sup>34</sup>. В этих

<sup>29</sup> Цит. по: Там же. Цит. по: Там же. С. 221. ;<sup>30</sup> Цит. по: Там же. С. 175. ;<sup>31</sup> Цит. по: Там же. С. 167. Цит. по: Там же.

прениях участвовали Л. Магницкий, Ф. Лопатинский, Г. Бужинский, московский губернатор В. С. Ершов, многие представители духовенства. На стороне Д. Тверитинова, кроме Ивана Максимова, были чиновник и подрядчик Михаил Андреев (Косой), торговцы Никита Мартынов, Михаил Минин, Андрей Александров, часовщик Яков Кудрин, сапожник Михаил Чепарда, цирюльник Фома Иванов. Последний и во время суда над ним заявлял, что «святых икон и животворящего креста, и мощей угодников божи-их, он, Фомка, не почитает, что святые иконы и животворящий крест — дела рук человеческих, а мощи его, Фомку, не милуют. И догматы, и предания церковные, и призывания святых, и молитвы за умерших не приемлет, а во евхаристии не верует быти истинное тело и кровь Христово, но просвира и вино церковное просто»<sup>35</sup>.

В 1713 г. Д. Тверитинов и многие члены его кружка, преследуемые духовенством, были заключены в тюрьму, подвергнуты пыткам. В ходе расследования дела, начатого по инициативе церковной верхушки, отразилось противоборство светской и церковной власти, оно то закрывалось Сенатом, то снова возобновлялось церковниками. Однако по указу Петра I Тверитинов и большинство его единомышленников были оправданы. Только Фома Иванов, который в ходе следствия изрубил икону, был сожжен.

Взгляды, развиваемые Д. Тверитиновым и его кружком, отражали умонастроение многих представителей третьего сословия и не были уникальными в русском обществе конца XVII—начала XVIII в. Это подтверждается и слушавшимся в Преображенском приказе делом Н. И. Зимы, жены ходока приказа земских дел. Проживая в Москве, она проводила тайные собрания, на которых читала вслух и толковала книги. На следствии Н. И. Зима показала почти то же самое, что и Фома Иванов: «Иконам и кресту Христову она не поклоняется и за святые их не почитает, то дела рук человеческих, а молитца она богу духом и истиною и креста Христова на себе не носит. И крестного знамени на себя не полагает, и людей, которые с нею в духовный приказ приведены, учит тому, а церкви и предания, учителей церковных она не слушает и впредь слушать и церковным таинствам верить не хочет»<sup>36</sup>.

Наряду с антицерковными идеями, исходящими от кружков городских вольнодумцев, в исследуемый период значительное распространение получили взгляды еретиков мистического направления. Эти взгляды разделялись представителями наиболее обездоленных, забытых и темных слоев русского общества — крестьян и беднейших жителей посада. Свое отражение они нашли в учениях представителей ереси божьих людей, или христовщины и генетически с ней связанной ереси духоборов. Основателями ереси божьих людей были Даниил Филиппов и Иван Суслов, муромские

<sup>35</sup> Цит. по: *Клибанов А. И.* К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины XVII—начала XVIII в. // *История СССР.* 1963. № 6. С. 98.

<sup>36</sup> Там же.

крестьяне<sup>37</sup>. Их протест против современной им социальной действительности имел прежде всего антицерковную направленность и во многом созвучен идеям, развиваемым западноевропейскими и отечественными реформаторами. Они отрицали церковные церемонии и обряды, таинства и догматы, церковные предания и саму церковь как посредницу в общении верующего с богом. Однако в отличие от представителей даже наиболее радикальных направлений Реформации — голландских анабаптистов, моравских братьев, польских антитринитариев, которые, отрицая церковное предание, единственным источником веры продолжали считать Св. Писание, Библию, христовцы отвергали всякое внешне выраженное откровение — Даниил Филиппов все книги Библии потопил в Волге. Он и его последователи верили во внутреннее слово, или откровение, которое делает ненужной Библию. Единение с богом, по их мнению, происходит во внутреннем, духовном мире человека, поэтому истинный храм не церковь, но сердце и душа.

Так же, как и реформаторы, Даниил Филиппов учил о падении первобытной веры в Иерусалиме, а потом и в Риме и о появлении антихриста из монашеского чина. Для восстановления и сохранения истинной веры, по его мнению, необходимо новое и неоднократное сошествие бога на землю и не в одном лице, как было прежде, но во всех лицах триипостасной троицы. Последователи Филиппова верили, что бог-отец сошел на землю и стал видим в образе их учителя. В свою очередь Филиппов передал божественность своему сыну Ивану Суслову, которого нарекли Христом. По мнению представителей этой ереси<sup>38</sup>, каждый из них посредством внутреннего слова или откровения может стать пророком, апостолом и даже усыновленным сыном божим, Христом, действующим силою святого духа. Для этого необходимы строгий пост, молитвы, мысленное отрешение от всего материального, экстатическое напряжение всех духовных сил, в таком состоянии у них бывали различные мистические видения и откровения. Первые из «Христов» в еретической общине божьих людей — Иван Суслов ближайших двенадцать своих учеников наименовал апостолами, свою жену — богородицей, многих пожаловал в Ни-колин и Ильин образ.

Христовцы еще признают наличие мира потусторонних божественных существ, вместе с тем их учение являлось шагом на пути отказа от идеи трансцендентного бога. Божественные ипостаси, апостолы, святые постоянно воплощаются, очеловечиваются, отчужденные сущностные силы человека возвращаются с неба на землю. И это касается не только лиц Троицы, но и всего небесного царства, которое переносится на землю, осуществляется в общине божьих людей. Христовщина близка тем хилиастическим ересям,

<sup>17</sup> См.: Соколов И. Отношение протестантизма к России в XV и XVII веках. М., 1880. С. 171.

<sup>18</sup> См.: Там же. С. 173.

<sup>19</sup> Там же.



которые стремились к установлению тысячелетнего царства небесного на земле, отражая многовековые утопические мечты трудящихся масс о социальном равенстве и свободе. Подобно представителям этих ересей, «Суслов и его последователи мечтали, что они возвратились к чистоте веры апостольского века; в теории и на практике держались тех же идей о религиозно-политическом объединении всех вер и наций, преследовали те же коммунистические принципы равенства всех по правам и имуществам; сходбища и соборы, называемые тайными беседами, назначались у них для всех согласников без исключения»<sup>40</sup>. Критика церкви и ее установлений совершалась, таким образом, христовцами во имя земных целей — реализации идеи равенства в общественном устройстве и отношениях.

Прокопий Лупкин, основатель ереси духоборов, отставной московский стрелец, вначале принадлежал к последователям ереси божьих людей. Некоторое время он считался Христом и около двадцати его учеников назывались апостолами. Однако постепенно вместе со своими единомышленниками он отошел от этой ереси, создав новую общину и учение, проповедующее крайний моральный аскетизм. Так же как и христовцы, последователи Прокопия Лупкина отвергали церковные таинства и обряды, посты и иконы, церковные предания и саму церковь. Однако их воззрения не были полным разрывом с христианством, а развивались на основе его своеобразного понимания. Они предпочитали внешнему христианству с его церковью и обрядностью — внутреннее, признавая непосредственное действие Христа в душе верующего и выдвигая требование верить духом. Но при этом в отличие от божьих людей последователи Прокопия Лупкина полностью отрицали и значение внешнего богооткровенного учения, "изложенного в Библии, но признавали его полезным в той мере, в какой оно приводит ко внутреннему слову и внутреннему учителю — Христу

В отличие от христовцев Прокопий Лупкин не верил и в раздельное олицетворение ипостасей троицы, последние он пытался толковать как три душевные способности, действия или проявления единого духа. Не признавал он и личной божественности Христа.

По учению представителей этой ереси, человек как душа существовал и пал еще до сотворения видимого мира в бездне мира довременного. Душа заключается в телесную оболочку и посылается на землю для наказания и исправления. Земная природа представляет символическую книгу, в которой записаны тайны настоящего, прошедшего и будущего. Ключ для их понимания, так же как и для прочтения подлинного смысла, скрытого за иносказаниями Библейских текстов, дает внутреннее озарение. Оно достигается путем последовательного преодоления человеком

<sup>40</sup> См.: Там же. С. 174. "  
См.: Там же. С. 183.

своей материальной природы, возвышением духовного начала. Исходя из этих взглядов, последователи П. Лупкина проповедовали бедность, аскетическую строгость морали, отказ от всех радостей земного бытия. Их учение «характеризуется беспощадной суровостью и строгостью, отречением от так называемых невинных удовольствий, осуждением себя на все тяготы и невзгоды жизни»<sup>42</sup>. Это свидетельствует о том, что в решении проблемы человека взгляды представителей этой ереси имели немало точек соприкосновения с идеологами Реформации и существенно отличались от гуманистических концепций. Ибо если авторы последних, рассматривая человека как гармоническое единство души и тела, делают упор на реабилитацию его полнокровной земной, телесной жизни, то вторые, отрицая церковные посты и другие ограничения, пытаются возвысить все же не тело, а дух, посредством которого человек, по их мнению, соединяется с богом. Но, снимая одни ограничения, реформаторы накладывают на телесную природу человека и его мораль другие, еще более жесткие. При этом для представителей третьего сословия проповедь умеренности, бережливости, скромности служит оправданием первичного накопления капитала, а для крестьянско-плебейских кругов возвеличивание бедности, отказ от всех доступных в их состоянии радостей жизни, перенесение их протеста в сферу духовности готовят активное выступление против существующих общественных порядков.

В истории оппозиционных народных движений России уже было немало периодов, когда в силу тех или иных исторических причин вся активность сосредоточивалась в сфере духа, направляясь против роскоши, богатств, пресыщенной плоти, поддерживая в человеке напряженную внутреннюю жизнь души, поэтизируя бедность, умение отказаться от соблазнов мира. В индекс рекомендуемых книг, помещенный в «Кирилловой книге», изданной в Москве в 1644 г., была включена «Диоптра» Виталия из Дубно, которая содержала подобные идеи. Они излагались в «Алфавите духовном» Исаяи Копинского, который издавался в Москве, и в «Вертограде душевном» святогорца Фикары, распространенном среди восточных славян, и в других книгах. Еретическое учение Прокопия Лупкина опиралось на длительную традицию. Последователи его учения перешли к активной пропаганде, направленной не только против церкви, но и всей современной им действительности. Несмотря на то что в 1715 г. многие выразители идей этой ереси были арестованы и заключены в тюрьмы, ересь продолжала распространяться во многих областях России.

Облачение идей социального равенства и справедливости в одежду мистико-хилиастических еретических учений в конце XVII в. было нередким явлением не только в России, но и в Западной Европе. Эти учения формировались на почве поражения реформационных движений и, будучи их отголоском, стали осо-

там же.

бенно близки крестьянско-плебейским направлениям Реформации. Западные и восточные мистические концепции, несущие в себе утопический общественный идеал, использовались в 80—90-е годы XVII в. в деятельности кружка Квирина Кульмана. Нельзя не заметить близости и созвучности идей, развиваемых Кульманом и представителями русских мистических учений — Иваном Суловым, Прокопием Лупкиным и др. Квирин Кульман прибыл в Москву, чтобы своей пропагандой содействовать организации всемирного государства — езуелитов, в котором бы не было различий вер и народов, знатных и безродных, богатых и бедных, но был бы один глава — Христос.

Родился Кульман во Вроцлаве, в семье торговца-протестанта. Обучаясь в университетах Иенны, Лейдена и других городов, он, выступил против засилья латыни, за развитие науки и культуры на национальных языках, что нашло отражение в его сочинении: «Гарольд истории». В это время он знакомится с работами Рай-; мунда Луллия и Афанасия Кирхера, а с последним вступает; в переписку, консультируясь с ним в процессе работы над универсальным методом сведения массы материалов на всех языках? по богословию, юриспруденции, философии, филологии, медицине. Размышляя над созданием такого метода, Кульман убеждается во всеобщем движении и изменении природы, в единстве ее противоположных сил и стихий: «Все существующее в природе изменяется, движется, все любит, ненавидит, и глубокомысленный Галилей видит в величайшем беспорядке самый изящный порядок, в движущемся и непостоянном — неподвижность и прочность. . . Одно существо рождается, другое умирает, тот воз-; вышается, тот падает. Здесь цветет одно дерево, там блекнет другое»<sup>43</sup>.

Пытаясь добраться до оснований и законов этой постоянной изменчивости, молодой ученый разочаровался в возможностях университетской науки выразить сущность вещей. Тем более пригодна, считал он, эта наука для решения проблемы бытия человека, смысла его жизни, счастья. Обратившись к этим проблемам, Кульман познакомился с сочинениями Якоба Бёме и стал его горячим почитателем, даже написал книгу «Воскресший Бёме» (1674). Одновременно он сходится с последователем мистического хилиастического учения Лабади — Иоанном Роте, с большим интересом читает книгу Яна Амоса Коменского «Свет во тьме»<sup>\*</sup> написанную после поражения реформационного движения в Чехии и содержащую изложение еретических хилиастических идей Христофора Коттера, Христины Понятовской и Николая Драби как (последний впоследствии был сожжен вместе с экземпляром этой книги).

Если в предшествующий период Кульман еще ссылался на сочинения отцов церкви и Библию, которую называл «книгой кнй»; главным ключом к земной и небесной мудрости», то теперь О

<sup>43</sup> Цит. по: Тихонравов Н. Квирин Кульман // Русский вестник. 1867. № 11. С. 19,

всю школьную и университетскую науку, всякое писаное <sup>отв</sup>поведение, в том числе и Библию, отдавая предпочтение внутрен-<sup>от</sup> в откровению — написанному божественному слову, раздающееся в сердц<sup>е</sup> человека и требующему от него активной деятельно-<sup>М"V</sup> «Все христианские слова — антихристы, слуги дьявола, — <sup>сг</sup>орил Пульман, — христианские дела суть истинные ученики Упистовы»<sup>44</sup> Христианская община, по мнению Кульмана, стала излагаться и превращаться в сборище последователей буквы, лова уже после апостольской проповеди. Особенно усилился этот пооцесс в 607 г., когда «вышел из моря великий зверь», — римский папа, но истинное время плача настало, когда появился и второй зверь — «школьное богословие и философия, настоящий вавилонский антихрист. . . эти антихристы подтверждали все мнения и положения пап, которые в свою очередь, увенчивали их степенями доктора, магистра, лиценциата и кандидата»<sup>45</sup>. Но, в то время «как в университетах раздавался волчий вой служителей папы, дух Христа действовал во многих людях, чтобы открыть векам мерзость папства — в Петре Вальде, Иоанне Виклефе, Иерониме Пражском, Иоанне Гусе и, наконец, Мартине Лютере»<sup>46</sup>. Вместе с тем Лютера Кульман изображает как бы в двойственном виде — как в противнике папства в нем действует дух Христов, но как доктор богословия, переведивший и толковавший Библию, он является новым антихристом, ибо ухватился за букву Писания и своих последователей заставил остановиться на ней, а не идти дальше. Лютер оставил после себя лишь «лучшую внешность Святого Писания».

Историю человечества Кульман вслед за Бёме изображает как всемирно-историческую драму, в которой временно побеждает зло и тьма над первичным состоянием добра и света, а затем восстанавливается попорнанное добро и справедливость. В этой драме принимают участие и силы природы: «Внешняя природа, — писал Кульман, — окружающая человека, точно так же извратилась вследствие греха и находится теперь в испорченном, раздробленном виде, она подвержена смерти, ее стихия и предметы уже не оживляют и не подкрепляют взаимно друг друга, но стоят во враждебном между собой отношении, природу давит враждебная сила и вследствие этого жизнь предметов природы не может развиваться свободно во всей своей полноте. Но такое состояние природы не было первоначальным»<sup>47</sup>, оно «переходное». Нужно излечить человека от греха, тогда первозданный мир природы «возвратится снова и будет существовать вечно».

Кульман верил не только в возрождение природы, но и в падение «Вавилонского царства» зла на земле. Смысл человеческого бытия на земле он видел в том, чтобы деятельно этому способствовать. Для этого должно отказаться от всяких соблазнов мира, Роскоши, богатства, преодолеть порождаемые ими моральные

Цит. ,о: Там же. С. 205.

<sup>46</sup> Цит. по: Там же.

<sup>47</sup> Цит. по: Там же. С. 206.

Цит. по: Там же. С. 200-201.

недуги, отринуть свою волю, которая тянется к этим соблазнам, и отдаться божественной воле, которая дается во внутреннем откровении и звучит в сердце человека. И тогда падет преграда, скрывающая вечную истину, в каждом предмете за внешней оболочкой человеку станет видна его внутренняя сущность, он постигнет глубины божества, проникнет в высшие миры. Задача человека прислушиваться к звучащему в его душе внутреннему откровению, даваемому богом, и реализовать его в своих делах, которые должны подготовить падение «Вавилонского царства», т. е. существующих общественных порядков, и способствовать установлению езуелитского царства равенства на земле. Сам Кульман побывал в очень многих европейских столицах, пытаясь склонить правителей к идее езуелитского государства. Он посетил Лондон, Париж, Амстердам, Женеву, Гамбург, предпринял путешествие в Стамбул, надеясь убедить султана стать приверженцем своего учения, собирался ехать в Иерусалим с той же целью. На Россию он возлагал особые надежды и поэтому в 1689 г. прибыл в Нарву, а потом и в Москву для ведения пропаганды в пользу своих идей. Соединяя эти идеи с мистическими видениями, символическими и метафорическими толкованиями общественных процессов, Квирин Кульман был уверен, что «свет возгорится с востока, что именно там, на востоке, будет образовано новое царство с новым народом»<sup>48</sup>.

В Новонемецкой слободе в Москве, где обосновался Кульман, он быстро нашел единомышленников, которые уже и раньше читали сочинения Бёме, Каменского, знали о пророчествах Николая Драбика. Кульман познакомил их со своими сочинениями «Прохладительной псалтырю», в которой излагались идеи езуелитского царства, а также с книгами некоторых своих последователей, в том числе бранденбургского бургграфа Христофора Барута. К числу горячих сторонников Кульмана в Москве принадлежали Кондратий Нордерман, купец, Отто Генин, художник, и др. Его сочинения читали Винниус, Голицыны и Долгорукие. Однако лютеранский пастор Иоахим Майнке, через которого Кульман надеялся расширить свою пропаганду, донес на него. Кульмана и его ближайших единомышленников заключили в темницу. Несмотря на пытки, Кульман ничего не сказал о социальной направленности своего учения, об этом стало известно из материалов допроса Нордермана. «Тайное у него великое дело такое, — сообщил Нордерман о Кульмане, — открыл ему бог во сне и на яве, что ныннешняго времени приближается кончина миру, и цесарь римский, также и папа — последние, и по них впредь папы и цесаря не будет. И вся та римская вера исчезнет, а будет во всей вселенной едина вера христианская, такая, какова была сначала у апостолов; что все будут имения, и сходы, и сборы общие, и явится всякая правда, и грехов и беззаконий творить не будут. А у тех, де, у всех людей будет един пастырь Христос, а царей, и королей, и великих государей, князей, и иных вельмож не будет,

<sup>48</sup> Бонч-Бруевич В. Д. Из мира сектантов. М., 1922. С. 16.

а будут все равные, а все вещи будут общественными, и никто ничего своим называть не будет»<sup>49</sup>. В этом изложении видна направленность учения Кульмана против папы и римского цесаря — австрийских Габсбургов, разбивших в 1620 г. у Белой горы объединенные силы чешских протестантов, после чего страна оказалась под тяжким иноземным гнетом. Кульман хорошо понимал, что интересы западных славян найдут сочувствие у восточнославянских народов, на земли которых вели наступление Ватикан, иезуиты и другие носители идей католической контрреформации. Но в своем учении Кульман выступает не только против папы и цесаря, но и против всех феодальных властителей — царей, королей, князей, вельмож.

Эту социальную направленность идей Квирина Кульмана подтверждает и «Мнение переводчиков Посольского приказа Ивана Тяжкогорского и Юрия Гибнера», которым было поручено апробировать его учение, изъятые у него письма и книги. «Мнение» это, приложенное к розыскному делу Кульмана, впервые полностью опубликовано известным историком протестантизма в России Д. В. Цветаевым. О Кульмане и Нордермане переводчики посольского приказа говорят, что они «веру держат той ереси, имя-нуемой квакери, которых в Галанской и в Английской землях и в иных тамошних местах множество, подобны здешним раскольщичком: живут своеобразно, и все имеют у себя вообще, и никого не почитают, и предо монархами шляпы не снимают, и не токмо их государями, но и господами не имянуют, и говорят, что начальствует над ними един Господь Бог, а они де, монархи, люди такие же, что и они»<sup>50</sup>. В государстве, мечту о котором хотел воплотить Кульман, будет господствовать равенство и общественная собственность. Прибегая для формулировки этой мечты к религиозной фразеологии, мыслитель не переносит ее реализацию в потусторонний мир, а, напротив, добивается построения царства «божьего» на земле посредством усилий и деятельности всех людей. Кульман не понимал утопичности своих обращений к «сильным мира сего» — царям и королям. В 1689 г. вместе с Нордерманом он был сожжен. Но идеи его нашли отголосок в России, в частности в учениях духоборов.

Возвышение человеческого разума над церковным авторитетом, критическое отношение к церкви и духовенству, таинствам и обрядам, иконам, чудесам и священным реликвиям во многом сближали воззрения и самого Петра I с идеями реформаторов. О том, что он и его ближайший идейный сподвижник Феофан Прокопович явно тяготели к последним, уже не раз отмечалось в литературе<sup>51</sup>. Недаром царь никогда не расставался с портретом Лютера. Однако, несмотря на то что Петр I провел церковную

<sup>49</sup> *Цветаев Д. В.* Памятники к истории протестантизма в России. М., 1888. С. 132. Памятники к истории протестантизма в России, собранные Д. В. Цветаевым // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских. 1883. Кн. 3. С. 135.

<sup>51</sup> *Winter E.* Ketzerschicksale: Christliche Denker aus neuen Jahrhunderten. В., 1979. S. 220—229.

реформу, способствовал развитию враждебной церкви светской науки и культуры, он нуждался для утверждения своих идей и деятельности в поддержке широких слоев общества, сознание которых оставалось религиозным, в «божественных» санкциях, даваемых церковью.

Распад культуры феодального общества, в которой господствовали церковные воззрения, ускорялся благодаря деятельности представителей еретических движений, сект и вольнодумцев — кружков Дмитрия Тверитинова, Квирина Кульмана, божьих людей, духоборов и др. Их учения, носившие религиозную окраску, были направлены не только против крупнейшего оплота феодализма — церкви, но во многих случаях и против светских феодалов. Эти учения были созвучны идеям западноевропейских реформаторов, которые распространялись в среде восточных славян, в том числе и в России, начиная с XVI в., и по своему типу принадлежали к раннебуржуазной идеологии. Отвергая современный им общественный строй, представители наиболее радикальных еретических учений изображали старый уклад как мир антихриста, а распад феодального строя — как конец мира, за которым последует утверждение царства равенства и социальной справедливости. Их представления об этом царстве влияли на сознание широких слоев общества и способствовали формированию идеологии освободительных движений в России.

### 3. Философские и социологические взгляды деятелей «ученой дружины».

#### Теория просвещенного абсолютизма

Среди сподвижников Петра I было немало людей образованных, просвещенных, к их числу принадлежали П. А. Толстой, Д. М. Голицын, П. П. Шафиров и др. Особенно часто в делах, касающихся развития просвещения, науки, идейного обособления проводимых реформ, в том числе и реформы церкви, Петр советовался с Феофаном Прокоповичем. Постепенно вокруг последнего сплотилось немало единомышленников, занимающихся наукой, философией, литературой, государственными делами. Их объединяло единство подхода к нововведениям, осуществляемым государственной властью, и общая оценка боярско-церковной оппозиции петровским преобразованиям, которую они рассматривали как опору тьмы и невежества. Это содружество просвещенных людей, имевших близкие общественно-политические убеждения, Феофан Прокопович назвал «ученой дружиной». К нему принадлежали Я. Брюс, Ф. Прокопович, Ф. Кролик, Г. Бужинский, А. Кантемир, В. Татищев, А. Волынский и др.

*Феофан Прокопович* (1681 — 1736) родился в Киеве, в семье купца. Образование получил в Киево-Могилянской академии и коллегии святого Афанасия в Риме, но оба эти учебные заведения он не закончил, уклонившись от слушания курса теологии. В Риме его наставником был Б. Толомаи, враг схоластики, сторон-

ник картезианства, один из корреспондентов Лейбница. Возвращаясь на родину, Прокопович подолгу оставался в университетских Городах Швейцарии и Германии, в частности Иене, Галле, Лейпциге, а также в Альтдорфе возле Нюрнберга. Здесь он сблизился с многими учеными-протестантами, связи с которыми поддерживал в течение всей жизни. Затем более десяти лет Прокопович был профессором и ректором Киево-Могилянской академии, преподавал поэтику, риторiku, философию, математику, теологию. Его речи и идеи, направленные на поддержку просвещения, критику невежества, суеверий, чудес понравились Петру I, он взял Прокоповича с собой сначала в Прутский поход, а потом в Москву и в Петербург. В этот период жизни Прокопович по указанию Петра, а нередко и в соавторстве с ним составлял указы, писал сочинения, в которых идейно обосновывал политические и государственные преобразования. Он сблизился с прогрессивными деятелями русской культуры В. Н. Татищевым, Я. В. Брюсом, Т. Г. Байером, А. Кантемиром, многими академиками Санкт-Петербургской академии наук.

В своих сочинениях, еще в значительной мере теософских, Прокопович исходит из объективного идеализма, поскольку считает, что бог существовал до бытия мира как всеовершенство разум. Наряду с христианским учением о творении мира богом, изложенным в Библии, у него можно найти и неоплатонистскую идею о происхождении мира путем божественной эманации. В соответствии с этим бог выступает и как трансцендентный по отношению к миру, и как пребывающий в нем, вездесущий в мире материальных вещей. Бог в сочинениях мыслителя определяется и как предвечная мудрость, первопричина («безначальная вина») и даже как закономерность природы; вместе с тем он признает, что «в природе существует и живет бог», «бог. . . есть в вещах». «Полное определение природы, — писал Прокопович, в „Натурфилософии, или Физике“ — совпадает с богом относительно природных вещей, в которых он с необходимостью существует и которые он движет. Поэтому это определение не только природы. . . а согласуется оно, очевидно, с материей и формой»<sup>52</sup>.

Критикуя присущее античным писателям обожествление сил природы и антропоморфное понимание бога, свойственное многим средневековым авторам, Прокопович считал, что знание о боге не является априорным, но требует доказательств. В своих сочинениях он развивает два таких доказательства. Первое из них космологическое, когда от цепи соединенных между собою случайных движений и причин делается вывод о наличии перводвигателя, первопричины, абсолютной необходимости. Развивая это доказательство, Прокопович близко подходит к идеям, высказанным Лейбницем в «Теодицее», «Богооправдании» и других сочинениях. Второе — физико-телеологическое доказательство, когда на основании целесообразности, гармонии, закономерности природы де-

*Прокопович Феофан. Философские творения. Киев, 1980. Т. 2. С. 149.*



ляется вывод о наличии разума, создавшего и сохраняющего этот мир. Здесь отчетливо просматривается тенденция отождествления бога и законов природы.

Кроме того, Прокопович выдвигает, подобно Вольтеру, и морально-политические аргументы в пользу существования идеи бога. Даже атеисты, говорит он, советуют проповедовать веру в бога среди простого народа, чтобы он подчинялся властям и в государстве не было хаоса. Эти взгляды мыслителя изложены в «Рассуждении о безбожии», написанном в 1730 г. для того, чтобы отвести от себя обвинение в еретизме и безбожии. В этом сочинении дается одна из первых в нашей стране классификаций форм атеизма, которая завершается изложением взглядов Бенедикта Спинозы. Не принимая их, Прокопович все же относился к этому мыслителю с большим уважением, называя его мужем великой учености. Недаром последующие богословы отмечали, что относительно признания единства бога и природы «мысли Феофана и амстердамского философа ощутимо совпадают»<sup>53</sup>.

Прокопович подчеркивал значение естественного, или природного, закона, который является абсолютно необходимым, постоянным, неизменным и обязательным даже для самого бога, так как, создавая природу, он «сам себя связал законами». Такое понимание законов природы вытекало из метафизического метода в ее познании. Вместе с тем оно было аргументом и против теологии с ее постоянным обращением к сверхъестественному и чудесному. Прокопович еще не отрицал, но существенно ограничивал сферу чудесного. Деистические и пантеистические тенденции в его сочинениях отражали сближение философии с естествознанием и отделение ее от теологии. В своем лекционном курсе, прочитанном в Киевской академии, мыслитель существенно увеличил объем «Натурфилософии» и вместо «Метафизики» прочел курс математики. В его лекциях содержатся многочисленные ссылки на опыты в области оптики, механики, гидродинамики, горной, артиллерийской, инженерной практики, даются советы об изготовлении барометра, простейших геодезических инструментов. И после переезда в Петербург Прокопович продолжает астрономические наблюдения, пользуясь телескопом; приобретает микроскопы и другие инструменты. В дневнике его друга Я. Марковича есть запись о том, что Феофан Прокопович учил его пользоваться микроскопом и рассказывал об опытах А. Левенгука. Ограниченность опытных средств Прокопович пытается восполнить ссылками на данные, полученные другими учеными и естествоиспытателями, в частности Евклидом, Архимедом, Пифагором, Аполлонием, Проклом, Витрувием, Галеном, Плинием, Авиценной, Аверроэсом, Альфонсом XIII, а также, хотя и в меньшей мере, Порто, Кирхером, Бойлем, Герике, Борелли, Коперником, Галилеем и др.

<sup>53</sup> Тихомиров Ф. Трактаты Феофана Прокоповича о бже едином по существу и троичном в лицах. СПб., 1884. С. 60.

Основное понятие «Натурфилософии» Прокоповича, ядро его учения — это природное (физическое) тело. Именно его мыслитель рассматривал как субстанцию, которая состоит из материи и формы. Последние представляют собою начала, или принципы, природного тела и, взятые порознь, выступают как незавершенная субстанция. Отнесение материи к принципам позволило мыслителю сосредоточить внимание не на том, откуда берется или происходит материя, но как из материи образуются все природные тела. Вместе с тем в условиях, когда учение о самодвижении было еще недостаточно развито, разделение материи и формы как самостоятельных начал, или принципов, природных тел позволяло объяснить их многообразие, не прибегая к сверхъестественным силам. Материя при этом рассматривалась как общий и единый субстрат природных тел, источник их количественной определенности, а форма — как основание их качественного разнообразия. Признавая единство субстрата природных тел, Прокопович рассматривал мир как материальное соединение вещей или тел<sup>54</sup>. Несмотря на то что, в согласии со средневековой традицией, мыслитель считал материю пассивным началом в том смысле, что она обладает потенцией к принятию все новых и новых форм, он не отрицал ее активности как компонента субстанции, которая пребывает как природное тело в постоянном движении. Он критиковал томистов, утверждавших, что материя не имеет собственного существования и получает его от формы. В противоположность им он настаивал на нераздельности сущности и существования в природных телах и считал, что материи присуще собственное существование, вытекающее из ее природной сущности.

Прогрессивные стороны учения Прокоповича о материи были связаны с развитием естествознания, которое склоняло его к двум выводам. Мыслитель настаивал на единстве материи во всех природных телах, включая небо и землю, живое и неживое. Кроме того, опираясь на глубокую догадку античных ученых, Прокопович из тезисов о единстве материи в подлунных телах делал вывод об их взаимном переходе, о круговороте веществ в природе: то, что есть в человеке, может перейти в льва, из льва — в червяка, из червяка — в землю, из земли — в дерево, из плодов дерева — снова в человека. Но отсюда следует и второй вывод о том, что материя не рождается и не уничтожается, а переходит от одного тела к другому. Его мыслитель формулирует во внутренне противоречивой форме, обусловленной его исходными деистическими позициями: «Первая материя, — говорит он, — сотворенная богом в начале мира, не может никогда ни рождаться, ни уничтожаться, ни увеличиваться, ни уменьшаться, но сколько ее создано, столько остается и до сих пор, и будет оставаться всегда»<sup>55</sup>.

Рассматривая вслед за Аристотелем материю как субъект всех изменений, происходящих в природе, Прокопович сделал изложе-

<sup>54</sup> Прокопович Феофан. Указ. соч. С. 365.

<sup>55</sup> Там же. С. 128.

ние учения о движении основанием курса натурфилософии: «Без глубокого понимания движения, — утверждал Прокопович, — нельзя понять всего того, что исследует в природе физик. Ведь все изменения, возникновение и гибель, вращение небесных тел, движения элементов, активность и пассивность, изменчивость и текучесть вещей и иное происходит благодаря движению. Движение есть как бы какая-то общая жизнь всего мира»<sup>56</sup>.

Не отрицая бога — перводвигателя, Прокопович стремится предоставить возможно большую относительную самостоятельность действию вторичных причин. «Природа, — говорил он, — является принципом и причиной движения и покоя, то есть, когда вещи движутся, их движение обуславливает природа. Когда вещи пребывают в состоянии покоя, то их покой также обуславливает не что иное, как снова-таки природа. И поэтому движутся тела или покоятся, их движение и покой обуславливает природа»<sup>57</sup>.

В соответствии с академической традицией Прокопович настаивал на многообразии видов движения. Из них он выделил три основные — увеличение и уменьшение тел, изменение их качества и перемещение.

В связи с проблемой движения мыслитель рассматривает также проблему пространства и времени, конечного и бесконечного, прерывного и непрерывного. Он не признавал существования пустоты. Пространство и время, по его мнению, неотделимы от движущегося тела. Прокопович приближается к толкованию пространства (места) как протяженности самого тела, а под временем понимал меру движения относительно предшествующего и последующего или «саму последовательность частей движения». Мыслитель считал, что все тела образуются из мельчайших корпускул, делимых до бесконечности. Любая мельчайшая часть тела не теряет своей материальности и не сводится к математической точке, как утверждали представители второй схоластики Арриага, Васквез, Овиедо, учения которых критиковал Прокопович.

Развитие опытного естествознания побуждает Прокоповича обосновывать важность для науки наблюдения, опыта, эксперимента. «Физические теории, — писал он, — не иначе становятся более точными, как только через испытание органами чувств»<sup>58</sup>. Высоко оценивая разум человека, его способность к самостоятельному осмыслению действительности, мыслитель значительное внимание уделяет изучению логических операций, особенно детально рассматривает проблему универсалий, критикует платоновскую теорию идей. Истина перестает быть для него чем-то заранее данным в Библии и извлеченной из нее посредством экзегезы, она все более начинает пониматься как процесс приобретения и приращивания человечеством нового знания. Истинное

<sup>56</sup> Там же. С. 191.

<sup>57</sup> Там же. С. 149.

<sup>58</sup> Там же. С. 167.

знание он характеризует не только как очевидное, ясное и определенное, но и как полезное и практически значимое. Прокопович стремится расширить границы самостоятельности научной истины, разума и даже пытается ввести критерии разума в дела веры. В ряде случаев это приводит его к критике библейских чудес, существующих в Библии противоречий и т. д. Когда между утверждениями Библии и науки, писал он, имея в виду теорию Коперника, возникают разногласия, предпочтение следует отдавать утверждениям науки, а Библию истолковывать аллегорически. В курсе «Натурфилософии» Прокопович не только более подробно, но и более сочувственно, чем его предшественники в академии, изложил учение Коперника; он защищал как истинные идеи Галилея в стихотворении «Папский приговор Галилею»<sup>59</sup>.

В своих произведениях Прокопович обличал темноту, лицемерие, тунеядство, корыстолюбие, суеверие многих монахов и попов. «Духовенство, — писал он, — изображает неслыханные чудеса, осуществленные в более поздние века, благодаря которым оно или укрепляет веру, или прославляет монашеские ордена, или склоняет на свою сторону всякую неустойчивую чернь и тем накапливает себе богатства»<sup>60</sup>. Созданные им в драме «Владимир» образы Жеривола, Пиара, Курояда, образ Хрюкала в сатире на Г. Дашкова, претендента в патриархи, несут в себе именно названные выше качества иных представителей современного мыслителю духовенства. А в «Духовном регламенте» идея борьбы просвещения и невежества «превратилась в страстный сатирический памфлет против необразованного духовенства и в не менее страстный гимн просвещению»<sup>61</sup>. Свои идеи о развитии науки, образования, искусства Прокопович стремился не только пропагандировать и защищать, но и воплощать в жизнь собственной деятельностью по созданию учебных заведений, библиотек, типографий. По поручению Петра I он составил первый проект Академии наук, защищал молодого Ломоносова, когда ему угрожало исключение из Славяно-греко-латинской академии, способствовал его приглашению в Академию наук в Петербург.

Значительное место в произведениях Прокоповича принадлежит проблеме человека и его нравственности. Развиваемые им идеи были направлены против средневековых концепций человека, подрывали критерии его моральной оценки, принятые в системе феодальной культуры, содействовали становлению новых моральных норм и представлений. Осуждая аскетизм, тунеядство, лицемерие, этическое учение Прокоповича возвеличивало человека, земную полнокровную жизнь, труд, личные заслуги как критерий чести и достоинства и в этом отношении оно было теоретическим обоснованием «Табели о рангах».

<sup>59</sup> Его стихотворный перевод с латыни, выполненный М. Д. Роговичем, опубликован в кн.: Историко-астрономические исследования. М., 1975. Вып. XI. С. 368.

<sup>60</sup> Прокопович Феофан. Указ. соч. Киш., 1979. Т. 1. С. 344.

<sup>61</sup> История русской литературы: В 3 т. М.; Л., 1958. Т. 1. С. 890.

В этическом учении Прокопович, отражая интересы тех, кто накапливал богатства для того, чтобы пустить их в дело, выступал только против нерадивого, бесприбыльного его использования аристократией на всякие излишества и предметы роскоши. Протестуя против освященного феодальным строем неравенства «неблагородных» и «благородных», отдавая предпочтение в своих эпитафиях «таланту» перед «породой», он считал естественным неравенство богатых и бедных и требовал только гуманного отношения к бедным. Хотя мыслитель считает, что «лучше законным образом от рабства быть свободным», он нигде не выступал против крепостничества, напротив, призывал крестьян терпеливо и покорно служить своим господам. Помещикам рекомендовал «наказывать отечески и с намерением исправления их (крестьян. — *V. #.*), а не для наущения сердца свирепого, не отягощать безмерно должной службы их или работы, с крестьян лишних податей не имать»<sup>62</sup>.

Центральное место в философском учении Прокоповича принадлежит теории государства и права. Созданный им первый в России вариант теории просвещенного абсолютизма был следствием применения теорий естественного права и общественного договора к осмыслению истории отечественной государственности и насущных потребностей русской державы петровского времени. Разработанная Ф. Прокоповичем теория просвещенного абсолютизма служила утверждению приоритета светского начала, науки, разума, опирающихся на авторитет сильной и просвещенной государственной власти. Она была направлена на подчинение церкви государству, на секуляризацию церковных и монастырских имений, на преодоление сопротивления боярских и церковных кругов процессам централизации власти в стране. В ее основе лежала демократическая по своей сущности, отвечающая интересам третьего сословия идея общего блага — «всемирной пользы». Исходя из нее, Прокопович поддерживал формирующийся абсолютизм государственной власти при Петре I и выступил против попытки «верховников» ограничить самодержавие в пользу родовой аристократии при воцарении Анны Иоанновны в 1730 г.

Просвещенный абсолютизм в представлениях Прокоповича отнюдь не отождествлялся с произволом верховного правителя. Обращаясь к истории России, он показал, что в ней преобладало княжеское самоуправство, неупорядоченность законов, которые поэтому и не могли защитить «общую пользу» всех граждан государства. Просвещенный монарх, по его мнению, должен править, опираясь на хорошо разработанный и строго соблюдаемый свод законов. В личной библиотеке мыслителя раздел, посвященный проблемам государства и права, является одним из наиболее обширных: он содержит кодексы законов (статутов) и конституций многих стран — Литвы, Польши, Ливонии, Пруссии, Богемии,

*Прокопович Феофан. Первое учение отроком. СПб., 1723. С. 14.*

Саксонии, Венгрии, Швеции, труды по естественному и гражданскому праву, написанные в Упсальской академии и др. Прокопович участвовал в подготовке многих законодательно-правовых актов и, вероятно, привлекался к созданию конституции России по шведскому образцу, работа над которой началась по распоряжению Петра I. Верховники, в том числе и князь Д. М. Голицын, далеко не первыми пришли к идее конституционной монархии.

Теория просвещенного абсолютизма, созданная Прокоповичем, имела много общего с учениями раннебуржуазных теоретиков государства и права: Юста Липсия, Гуго Гроция, Томаса Гоббса, Самуила Пуфендорфа. Его предшественниками в России были Юрий Крижанич, Симеон Полоцкий и др. Теоретически осмысливая процессы, происходящие в сфере русской государственности в интересах купцов, мануфактуристов, чиновников, служилого дворянства, Прокопович, так же как и западноевропейские раннебуржуазные идеологи, обосновавшие абсолютизм, был далек от интересов трудового народа. Никакого сопротивления государственной власти и законам он не допускал. Верховный носитель этой власти ставился над всеми гражданскими сословиями, любые действия его оправдывались, если их целью была всенародная польза. Прокопович представлял интересы нарождающейся буржуазии как интересы всего народа.

Созданная Прокоповичем теория просвещенного абсолютизма, изложенная им в сочинениях «Духовный Регламент», «Правда воли монаршей», «Слово о власти и чести царской», «Розыск исторический» и др., исходила из того, что основой исторического прогресса, силы государства и благосостояния граждан является образование и распространение наук. Это, естественно, еще не исключает у него провиденциализма и аргументов, почерпнутых из Св. Писания, но и их он ставит на службу светским интересам, обоснованию необходимости просвещения. Поэтому верховным носителем государственной власти, по теории Прокоповича, может быть только просвещенный правитель, «философ на троне». Подобные идеи, восходящие к диалогам Платона, были очень популярны в среде западноевропейских и византийских гуманистов, сочинения которых хорошо знал мыслитель.

В воззрениях Прокоповича отразился поворот отечественной мысли от философских идей, базировавшихся на идеях восточной патристики и схоластики, к формированию философских концепций Нового времени. Поэтому наряду со старыми представлениями и способами аргументации у него появляется критическое к ним отношение и элементы новых взглядов, тяготеющих к гуманистическим и просветительским концепциям.

*Гавриил Бужинский* (80 годы XVII в.—1731) — профессор философии и префект Славяно-греко-латинской академии, смотритель школ и типографий, известный переводчик и комментатор исторических работ. Он горячо поддерживал и прославлял петровские преобразования. В период правления «верховников» подвергся жестоким гонениям, его дело слушалось в Тайной канцеля-

рии. Преследования подорвали здоровье Бужинского, и, когда по указу малолетнего Петра II дело по обвинению его в еретизме было возобновлено<sup>63</sup>, он, не выдержав гонений, умер.

Философский курс, прочитанный Бужинским, в настоящее время не найден. Сохранились его слова и речи, которые издавались трижды, в том числе и Н. И. Новиковым в 1784 г., а также переведенные книги с написанными им обширными введениями. Г. Бужинский перевел «Эразмовы дружеские разговоры» (1717), книгу С. Пуффендорфа «Введение в историю европейскую» (1723), а к переводу сочинения этого же автора «Об обязанностях человека и гражданина» написал предисловие (1726). Сюда же относится и книга В. Стратемана «Феатрон, или Позор исторический» (1720), некоторые исследователи считают его составителем и переводчиком пособия по светскому обхождению в обществе «Юности честное зеркало» (1717). Все эти книги переводились по личному распоряжению Петра I и принадлежали к наиболее читаемым произведениям петровского времени. Бужинский выполнил также большую работу по редактированию перевода Большого исторического словаря Морери, которая имела немаловажное значение для становления русской философской, исторической, юридической терминологии, и для ознакомления с достижениями мировой философии и науки русских читателей. В период гонений на Бужинского переведенные им книги были запрещены специальным указом. Такая же судьба постигла и написанное им «Сокращенное повествование о житии благоверного великого князя Александра Невского».

Философско-исторические воззрения Г. Бужинского, хотя и не чужды идее провиденциализма, исходят из признания ведущей роли науки, образования в общественной жизни. Обращаясь к истории России предшествующих веков, он писал: «Не было риториков и витий, не обретались философы, и ниже философии имя слышалось, и, что удивительнее, если бы дерзнул кто, естественным движим разумом, учений свободных искать, и в них научатися, жестоким бы подлежал казням и изгнаниям. . . Не вспоминаю о воинском наставлении, о архитектуре воинской и гражданской, совершенной юриспруденции, о математике, о корабельном мореплавании и сим подобном»<sup>64</sup>. Преобразованная Россия была дорога для Бужинского прежде всего тем, что он видел в ней начало осуществления своего просветительского идеала. Русский народ поднялся «от тьмы к свету, от неведения к искусству, от бесчестия к славе» и создал «государство сие тако просвещенное, прославленное, расширенное». Говоря об ускоренном развитии России в петровское время, Бужинский связывал его с появлением в стране регулярной армии и флота, с централизацией государственного аппарата, упорядочением законодательства, построени-

<sup>63</sup> Дело о Гаврииле Бужинском // Отд. рукой. ЦНБ АН УССР. Шифр ДА/60. Л. 1.

<sup>64</sup> Бужинский Г. Доброхотному истории любителю // Стратеман В. Феатрон, или Позор исторический. СПб., 1720. С. 1.

ем мануфактур, развитием науки, искусства, ремесел, введением новых обычаев в быту.

Для того, чтобы догнать передовые европейские страны, Бужинский призывает своих соотечественников знакомиться с достижениями науки и культуры других народов. Но этому препятствовала религиозная нетерпимость. В противовес ей Бужинский вместе с другими идеологами петровских преобразований отстаивал религиозную терпимость, диктовавшуюся расширением внешнего рынка, потребностью в иностранных специалистах и проч. Мыслитель советовал «не только в христианских, но и языческих книг чтении обучаться. . . от них же имать быть польза к созиданию душевному»<sup>65</sup>, что отвечало, кстати, идеалам эпохи Возрождения. «Научися, — говорил он, — всякого еллинского писания, навиче мудрости всех древних книготворцев. . . прочти и изучи Омира, Вергилия, уведа философская писания Аристотеля, Платона, Диодора и иных множайших»<sup>66</sup>. Не менее широко использовал Бужинский и сочинения католических и протестантских авторов по государственно-правовой и исторической проблематике.

Размышляя над проблемами историософии и историографии в связи с осмыслением места России в международной истории и политике, Бужинский вслед за Петром I и его идеологами склонялся к теории круговорота. Она основывалась на тезисе о том, что главная роль в культурном развитии человечества переходит от народа к народу пока, наконец, не возвратится к тому народу, с которого началось развитие<sup>67</sup>. Эту теорию развивал Лейбниц, считавший, что при Петре пальма культурного первенства переходит в руки России, нового народа, который может использовать достижения цивилизации Европы и Азии. Во время встреч с Петром в 1711, 1712, 1716 гг. он познакомил с нею царя. Последний воспользовался этой удобной для России теорией и излагал ее так: «Историки полагают колыбель всех знаний в Греции, откуда по превратности времени они были изгнаны и перешли в Италию, а потом распространились было и по всем австрийским землям, но невежеством наших предков были приостановлены и не проникли дальше Польши. . . Теперь очередь доходит до нас. Это передвижение наук я приравниваю к обращению крови в человеческом теле и, сдается мне, что со временем они оставят теперешнее свое местопребывание в Англии, Франции и Германии, продержатся несколько веков у нас и затем снова возвратятся в истинное свое отечество — в Грецию»<sup>68</sup>.

Одновременно в петровское время происходит попытка соединения теории круговорота с теорией четырех монархий<sup>69</sup>. Отече-

Там же. С. 6.

Проповеди Гавриила Бужинского. Юрьев, 1901. С. 264.

См.: Аллатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVII — середина XVIII столетия). М., 1966. С. 12.

Ключевский В. О. Соч.: В 8 т. М., 1959. Т. V II. С. 344.

См.: Аллатов М. А. Указ. соч. С. 13.



ственные авторы, как это видно, например, из сочинения Д. Кантемира «Монархий физическое разсуждение», не удовлетворяются уже теорией четырех монархий, которая в качестве мировых держав признает Ассиро-Вавилонское, Персидское, Греко-Македонское и Римское государства. Эта теория не оставляла места в мировой истории для России. Поэтому русские авторы предлагают вести счет монархиям по странам света — восточная, южная, западная и северная монархии. Они пытаются показать, что первенствующее место «по чину самой природы» менялось, переходило от одной монархии к другой и что теперь его должна занять северная монархия, т. е. Россия. Подобных взглядов придерживался и Г. Бужинский.

Так же как Прокопович и Татищев, Бужинский пытался ввести историю России в контекст мировой истории как ее важную и существенную часть. Необходимым условием исторических исследований у этих мыслителей становится документальное подтверждение фактов; хотя оно и не выполняется достаточно строго, но этим уже создается один из критериев научного подхода.

Бужинского занимали вопросы о сущности истории, о дифференциации предмета исторической науки, о пользе изучения истории. Под исторической наукой он понимает сокращенное воспроизведение прошлого, преимущественно последовательной смены мировых монархий, царств, народов, из которых то один, то другой выдвигается на ведущее место. В истории Бужинский различает четыре раздела: 1) топику, или историю отдельных стран и народов, с описанием их местожительства, экономики и т. д.; 2) технологию, или летосчисление; 3) генеалогию, или родословие: последовательную смену родов, племен, народов, фамилий; 4) прагматику, или описание действий славных мужей<sup>70</sup>. Кроме того, он еще разделяет историю на гражданскую и церковную. Именно первая привлекает его внимание.

Сила истории как науки, считал мыслитель, в том, что она в сокращенном виде раскрывает то основное, что делали и о чем думали люди в течение многих веков: «Ею же бывает, яко единого человека мысль, из всех мыслей и веков свершения, в едино совокупление срастшаяся быти мнится»<sup>71</sup>. Бужинский подошел, таким образом, к пониманию логики, теории истории как воспроизведения ее длительного течения. Польза истории, как считал он, прежде всего воспитательная — она учит на примере прошлых деяний добру и злу, прививает уважение к другим народам, воодушевляет на подвиги во имя любви к своему отечеству. По его мнению, история является основанием всех других наук. «Философскому или физическому учению внимает кто, — писал Бужинский, — ничтоже успеет, аще историю о животных и землях, о естествах их и употреблении не познает. . . Тщее учение врачевское будет, аще не на сем основании соизждется, претерпит тоуж-

<sup>70</sup> См.: *Бужинский Г.* Указ. соч. С. 4.

<sup>71</sup> Там же.

де и юриспруденция, егда от истории не познает прежде бывших поведений и установлений. О ифической, си есть нравственной философии, что возглаголю: имать сия со историей превеликое сопряжение, учит оберегаться от злюб и прилежати добродетелям»<sup>72</sup>. Эта мысль, по существу, подтверждает антисхоластическую направленность воззрений Бужинского, ибо кладет в основание наук не Библию и предания, а действительную жизнь и деятельность человеческого общества, взятые в их исторической последовательности.

Исследование отечественной истории у Бужинского, так же как и у Прокоповича, связано с учением о государстве, в котором отражены идеи о ведущем значении науки в жизни общества, о необходимости централизации и усиления государственной власти, которая сможет подавить сопротивление сторонников темноты и невежества и вывести Россию в число могущественных и просвещенных держав. В своих сочинениях Бужинский обосновывал теорию просвещенного абсолютизма, направляя ее прежде всего против сторонников феодальной замкнутости — бояр, а также защитников автономии церкви.

Как полагал Бужинский, в естественном состоянии люди жили разобщенно и не знали государственной власти. «Было . . . иногда такое время, — писал мыслитель, — когда люди зверским образом, уединенно, без градов и обществ житие провождали, но понеже бесчисленные терпяку от своевольных и к разбоям приобых обиды, не хотящих труждатися, но чуждыми трудами токмо хотящих жити, мудрых неких советом снидошася и противно сицевых уставиша гради и общества, таковых насильствия воспясцати, и егда единственно никтоже можаше со своею дворнею таковым насильникам сопротивлятися, общественный восприяша союз»<sup>73</sup>. Таким образом, в основании представлений о государстве Бужинского лежит теория естественного права и общественного договора.

Бужинский признавал три формы государственной власти — монархию, аристократию и демократию. Наиболее подходящей для России он считал просвещенно-абсолютистскую монархию. Аристократическое правление ассоциировалось им с болезненным состоянием Российского государства — периодом княжеских междоусобных войн, которые привели к татарскому игу, временам Годунова и Шуйского. Демократия же, по Бужинскому, ведет либо к государственному хаосу, либо к власти тирана. Поэтому он предпочел монархию, которая стоит над всеми слоями общества — как над боярами и церковью, так и над третьим сословием: «Власть монаршая, — писал Бужинский, — никого же, кроме бога выше себя имущая и не единому же суду подлежащая, егда обидима бывает ни к кому иному, разве судии всего мира богу суд свой вручити имат»<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Там же. С. 5.

<sup>73</sup> Проповеди Гавриила Бужинского. С. 439.

<sup>74</sup> Там же. С. 350—351.

В связи с разработкой теории государства Бужинский много внимания уделял проблемам войны и мира, войнам справедливым и несправедливым. Мыслитель морально оправдывал войны справедливые, которые ведутся для защиты отечества от вражеского нашествия, за его целостность и возвращение отнятых земель. Он доказывал, что войны, которые в то время вела Россия, справедливы, и что защита и сохранение отечества есть высший долг каждого гражданина. «Всяк должен отечество свое сохранить, — писал Бужинский, — ибо всяк не себе, яко же рех, но отечеству своему родится; тот всякого прославления и венца похвал достоин, иже паче себе общую целость предпочитает»<sup>75</sup>.

Человек в концепции Бужинского — малый мир, микрокосм, который составляет часть макрокосмоса и является его вершиной. «Весть он яко же хочет на свою потребу воздухом обладати, умеет огненное естество хотению своему подчиняти, землю и из нее рождаемые, паче же и в сокровищах ее содержимые, знает на своем пожитии расположити плоды и богатства. Не токмо же сия, но и водное. . . естество тако поработил себе человек яко рабом своим оным господствует»<sup>76</sup>. Но наряду с этим традиционным для христианства изображением антропоцентризма мира Бужинский вносит в трактовку человека и свои акценты, сближающие ее с гуманистическими представлениями. Возвышая человеческий разум, образованность, воспитание, он видит в человеке гармонию души и тела и воспекает, реабилитирует тело человека, его земные чувства, телесную красоту. «Плоть наша, — писал он, — сидит на высоких и от ангелов и архангелов почитается, сия часто помышляя, а восторг восхищаюся и великая о роде человеческом помышляю»<sup>77</sup>.

Дух аскетизма, самоотречения от земных благ, постов и лицемерных молитв чужд гуманистическим устремлениям Бужинского. Идеи жизнеутверждающего оптимизма, естественности полнокровного и радостного земного бытия сближают взгляды Бужинского со взглядами Прокоповича. Подобно ему, он осуждает религиозный фанатизм, от кого бы он не исходил — от католиков-инквизиторов, от православных ортодоксов или от раскольников, проповедующих самосожжение. «Естество, само вертограды на увеселение человеческое устрой, на прохладения и утехи, а сей же, — говорит Бужинский о церковниках-изуверах, — и сего веселия на зло употреби, на свирепство проклятое, идеже вящее ему радование бяше зрети висельницы вместо красноцветущих роз, сладоснее кресты, паче древес благоплодных, веселее пожари телес человеческих, нежели разнородные цветы "благоуханные"»<sup>78</sup>. Вопреки средневековым воззрениям, основанным на возвышении божественного и духовного и принижении земного и телесного, Бужинский не считает человеческое тело, заботу о нем

<sup>75</sup> Там же. С. 443.

<sup>76</sup> Там же. С. 211.

<sup>77</sup> Там же. С. 186.

<sup>78</sup> Там же. С. 487.

чем-то греховным. Напротив, по его мнению, любовь человека к себе, стремление к самосохранению для человека естественны. «Возьмем, — говорит он, — на весь род человеческий и помыслим, суть ли где хотя между глубочайшими варварами таковые безумные человецы, которые бы самих себе, то-есть состояние тела своего, не любили. Воистине нигде же не обрящем. . . понеже всеянная есть от самого естества человеку любовь к себе самому. . . всяк о себе тщится, своя погибели настоящая бегают, а полезная себе ищет»<sup>79</sup>. Выше, чем любовь к самому себе, по Бужинскому, для человека должна быть только любовь к отечеству.

Существенное место в произведениях Бужинского занимает проблема самопознания, которое выступает связывающим звеном между человеком и «исполнением должности» — трудом. Познавая себя, человек осознает свои потребности и возможности, он раскрывает в себе действие естественного закона. Благодаря самопознанию человек обнаруживает свою причастность к обществу. Естественный закон, в концепции Бужинского, выражая природные потребности человека, диктует и способ их удовлетворения через труд. Но этот труд, предписываемый естественным законом, абстрактен, не имеет профессиональной определенности. Вид труда, которым должен заниматься тот или иной человек, определяется общественной потребностью, общим благом, выразителем которого является государство. Человек должен выполнять порученный ему обществом и государством труд, хочет он того или нет, имеет ли он склонности к этому виду труда или к другому. Личные интересы независимо от склонностей человека должны быть подчинены общественным.

Общественный труд — политический и гражданский, экономический и духовный — является постоянным, присущ любому обществу. Также постоянно и государство, возникшее в глубокой древности в результате договора, и деление населения страны на властителей, «начальников» и подданных. Постоянны и моральные качества человека — мужество и слабодушие, добро и зло. В отличие от Прокоповича Бужинский не считал новорожденного *tabula rasa*. Поступки и моральное поведение вытекают из природы человека, и если нет у него тех или иных качеств или способностей, они не могут быть привиты в силу неизменности его природы. Высказывая подобные взгляды, Бужинский разделял убеждения многих мыслителей XVIII в.

Бужинский отчетливо понимал, что в современном ему обществе господствует неравенство. Он считал, что все люди, происходя от Адама, равны. Мыслитель развенчивает родовитых вельмож, которые «ради обеспечения убогих убийства творящие, а на брани за отечество. . . всякого зайца боязливейшие». По его мнению, прав Диоген, говоривший, что «благородие есть покров злобы, им же покровенные благородные согрешают свободнее»<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Там же. С. 633. <sup>m</sup>  
Там же. С. 5.

Ценность человека, как считал Бужинский, состоит не в знатном происхождении, а в добродетели, которая является личной заслугой. Так же, как и Прокопович, он отвергал неравенство, основанное на благородстве одних и незнатности других, т. е. неравенство, присущее феодальному обществу, но считает вполне естественным деление общества на бедных и богатых, т. е. принимал неравенство, которое несет с собой зарождающийся буржуазный уклад.

В сочинениях Бужинского нет осуждения богатства и способов его приобретения, напротив, он простирает над богатством божественную санкцию: «Не хулимо есть богатство, яко дарование божье, но хулимо злое его употребление»<sup>81</sup>. Моральная оценка богатства должна быть относительной, зависеть от цели, которой оно служит.

Бужинский протестует против чрезмерного гнета бедняков. С гуманно-либеральных позиций выступает он против богачей, «нравов немилосердных не естества, но бесчеловечия». С глубоким сочувствием к «малым мира сего» говорит мыслитель о том, что «снедь повседневная суть малые человецы великим, убогие богатым, безильные сильным, беззаступные патронов имущим»<sup>82</sup>.

Острые его критики направлены против «злого употребления» богатства, роскоши, праздности, тунеядства, моральной деградации светских аристократов и духовных феодалов. «Богатства, — пишет он, — суть ныне аки вода богатым, его же вси согрешения и беззакония омыти могут, аже восхотят»<sup>83</sup>. В отличие от крестьянско-плебейских мыслителей бедность отнюдь не поэтизируется Бужинским, но расточение накопленных богатств он рассматривал как общественное зло. Проматывающему свое состояние бездельнику-аристократу он противопоставляет не крестьянина или ремесленника, а владельца мануфактуры, заводчика, купца. «Видим, — с уважением говорит он, — яко купци, пребывающи ярмонку, не пребывают в игрушках, но в трудах и торговлях беспрестанных, иже хотят себе прибыль сотворити, противно же творящие погубляют имения свои»<sup>84</sup>. Отражая интересы тех слоев русского общества, которые накапливали первичный капитал и использовали его для дальнейшего расширения своего дела, Бужинский осуждает расточительство аристократов и проповедует умеренность и бережливость. Раннебуржуазная направленность воззрений мыслителя прослеживается более отчетливо, чем у Ф. Прокоповича.

Дальнейшее развитие философская и социологическая мысль России получила в сочинениях *А. Д. Кантемира* (1709—1744), выражавшего интересы прогрессивной части дворянства. Мыслитель, дипломат, писатель-сатирик, Кантемир внес значительный

<sup>81</sup> Там же. С. 10.

<sup>82</sup> Там же. С. 54.

аз Там же. С. 11.

«1 Там же. С. 4.

вклад в русскую культуру первой половины XVIII в. На формирование мировоззрения Антиоха Кантемира существенное влияние оказал его отец — Дмитрий Кантемир, молдавский господарь, ближайший сподвижник Петра I, выдающийся философ и ученый, член Берлинской академии наук. Образование Кантемир получил в Славяно-греко-латинской академии и в университете при Санкт-Петербургской академии наук. Занятия у Гросса по философии, у Ф.-Х. Майера и братьев Бернулли по математике, у Г.-В. Бильфингера по физике, у Г.-З. Байера по античной истории позволили молодому Кантемиру получить разностороннее образование и войти в круг проблем науки начала XVIII в. Очевидно, через академиков Гросса и Байера он познакомился с Феофаном Прокоповичем и стал его единомышленником.

После событий 1730 г., возведших на престол Анну Иоанновну, Кантемир, который принимал в них деятельное участие, направляется на дипломатическую службу, а точнее, в почетную ссылку. В течение 1731—1744 гг. он был русским послом сначала в Лондоне, потом в Париже. Его друзьями становятся Монтескье, философ и математик Мопертьюи, он привлекает внимание Б. Фонтенеля, А.-К. Клеро, Вольтера и других крупных европейских философов, ученых, писателей. Вольтер, высоко оценивая таланты Кантемира, признавался ему в одном из своих писем: «Я знаю, что из Ваших рук выходят плоды и цветы всех климатов; языки современные и древние, философия и поэзия, все Вам доступны в равной мере»<sup>85</sup>. А в Германии И.-Х. Готшед, который редактировал немецкое издание сатир Кантемира, писал о нем в своем журнале «Новости изящных искусств»: «Это был человек совершенно исключительных дарований и великой учености, который делал честь своему отечеству во многих областях. Он был ревностным поборником и продолжателем установлений Петра Великого. . .»<sup>86</sup>. Высоко оценивали А. Кантемира Ф. Прокопович, который поддержал идеи его первых сатир, а также В. Н. Татищев, В. К. Третьяковский, Л. Эйлер. А. Кантемир вошел в историю русской культуры как выдающийся писатель-сатирик, развивающий в своих произведениях идеи раннего Просвещения. В 1730 г. он перевел сочинение Б. Фонтенеля «Разговоры о множестве миров», снабдив его примечаниями. Незадолго до смерти мыслитель написал философский трактат «Письма о природе и человеке», в котором использовались идеи и тексты французского писателя Ф. Фенелона. Кантемир выполнил также ряд переводов, в частности он первым перевел на русский язык «Персидские письма» Ш. Монтескье; среди других переведенных им работ были сочинения античных философов и историков — Горация, Корнелия Непота, Эпиктета, многие из которых до сих пор не найдены. Не найдены также написанные Кантемиром руководство по алгеб-

<sup>85</sup> Майнов Л. И. Материалы для биографии князя А. Д. Кантемира. СПб., 1903. с. 141—142.

<sup>86</sup> Чуковский Г. А. Русская литература в немецком журнале XVIII века // XVIII век. М.; Л., 1958. Сб. 3. С. 380.

ре, материалы по истории России, начатый им русско-французский словарь.

Предшественники А. Кантемира — Ф. Прокопович, Г. Бужинский утверждали, что философ, писатель, оратор может пользоваться любым, в том числе своим родным языком. Однако большинство своих философских сочинений они написали все же полатыни, их русский язык был тяжеловесным, изобилует церковнославянизмами. В отличие от них Кантемир обратился к современному ему разговорному русскому языку и широко использовал его в своих сочинениях, т. е. на деле реализовал гуманистический принцип развития национальной культуры на родном языке. Это способствовало созданию условий для дальнейшей демократизации духовной культуры, для развития науки и образования в России.

Исходным пунктом философствования у А. Кантемира, так же как у Ф. Прокоповича и Г. Бужинского, служит идея бога. Мыслитель верил в сотворение мира богом и доказывал его бытие. Однако представление о боге у Кантемира уже значительно отличается от размышлений его предшественников, оно гораздо дальше отходит от средневековых теософских воззрений и даже от идей эпохи Возрождения. Бог у Кантемира не имеет личных черт, он абстрактен и трансцендентен; он творец, разум и мудрость, первопричина и перводвигатель, имеет тенденцию превращения в духовное начало, философский абсолют. Бог Кантемира — это бог светского свободомыслящего человека начала XVIII в., в воззрениях которого идея бога отнюдь не совпадает с богом ортодоксального христианского учения. Теоцентризм не характерен для философских воззрений Кантемира. Его основное внимание сосредоточено на природе, человеке, обществе, истории. Переакцентировка на их познание выражена в сочинениях мыслителя более решительно, чем у Ф. Прокоповича и Г. Бужинского, однако, так же как и они, Кантемир еще не исключает «дел преестественных» из определения предмета философии. «Сим генеральным именем, — говорил он о философии, — разумеется основательное и ясное знание дел естественных и преестественных, которое достается прилежным разсуждением и исследованием о тех делах»<sup>87</sup>.

Описывая структуру философии, перечисляя основные подразделения философского знания, А. Кантемир также вносит! определенные изменения сравнительно с Ф. Прокоповичем. Очевидно, считая этику особо важной наукой, он ставит ее на второе место, сразу после логики, между тем как у Прокоповича она стоит на третьем месте, после физики. «Философия, — утверждает Кантемир, — разделяется на логику, нравоучение, физику и метафизику»<sup>88</sup>. Интересно и его определение каждого из этих подразделов. «Логика, или словесница, — пишет мыслитель, — учит

<sup>87</sup> Кантемир А. Д. Введение // Фонтенель Б. Разговоры о множестве миров. СПб., 1740. С. III.

<sup>88</sup> Там же.

право о вещах рассуждать, и известны истины другому правильно доказывать. Нравоучение, или этика, учит добрым нравам, то есть дает знать худые и добрые дела и представляет правила, по которым доставать себе добродетели и отбегать злонравия. Физика, или естественница, учит познавать причину и обстоятельства всех естественных действий и вещей. Метафизика, или преестественница, дает нам знание сущего в обществе и о сущих бесплотных, каковы суть душа, дух и бог»<sup>89</sup>.

Признавая, что бог сотворил мир и придал ему движение, мыслитель отодвигает его к исходным принципам мироздания и считает, что природа далее существует на основе ее собственных законов. Она, подобно заведенным часам, «сама на время движется»<sup>90</sup>. Это позволяет ему определить природу, или естество, как начало всех вещей, силою которого рождаются, сохраняются! производятся все действия всякого одушевленного и неодушевленного тела<sup>91</sup>. Кантемир рассматривал мир как гармонически упорядоченное целое, мысль Лейбница о предустановленной гармонии была не чужда и ему. При этом он уподоблял мир машине, все части которой подогнаны друг к другу и взаимодействуют между собой. Кантемир говорил, что «весь мир таков есть в своем величестве, каковы часы в своей малости, и что все в нем делается через движение, некое установленное, которое зависит от порядочного учреждения частей его»<sup>92</sup>.

В ранний период своего творчества Кантемир исходил из аристотелевско-декартовского понимания пространства и времени, конечного и бесконечного, прерывного и непрерывного. Картина мира представлялась ему на основе декартовской концепции движения вихрей. Но, познакомившись с учением Ньютона, которое, вероятно, было неизвестно его предшественникам Ф. Прокоповичу и Г. Бужинскому, он стал склоняться к идее всемирного тяготения и корпускулярной теории, признающей бесконечную делимость мельчайших телец-корпускул. При рассмотрении материи Кантемир на первый план выдвигал ее определение как вещества, субстрата, из которого состоят все тела. На его понимание материи оказала влияние утверждающаяся в России механистическая картина мира. Он видел в материи не совокупность чувственно-воспринимаемых качеств, как это присуще было некоторым другим философам того времени, а прежде всего геометрически измеряемые и познаваемые разумом свойства.

Выдающейся заслугой А. Кантемира перед русской наукой и философией является его обоснование гелиоцентрического учения и концепции множественности миров. Учение Коперника было известно в России уже с середины XVII в. благодаря переводу

Там же. С. II.

Кантемир А. Собрание стихотворений. 2-е изд. Л., 1956. С. 203.

См.: Кантемир А. Д. Сочинения, письма и избранные переводы. СПб., 1868. Т. II. С. 403.

Кантемир А. Д. Примечания // Фонтенель Б. Разговоры о множестве миров. С. 14—15.



содержащей его изложение книги Иоганна Блеу, который выполнили Епифаний Славинецкий и Арсений Сатановский. Поддерживал его и Феофан Прокопович. В 1724 г. в Москве было издано в переводе Я. Брюса сочинение Х. Гюйгенса «Книга мировоззрения, или Мнение о небесно-земных глобусах и их украшениях», в которой излагаются представления о картине мира на основе гелиоцентрического учения. В 1728 г. диспут в защиту учения Коперника, на котором обсуждался доклад академика Н. Делиля, излагавшего его основные положения, состоялся в Санкт-Петербургской академии наук. Споры вокруг учения Коперника, которое защищалось людьми науки и отклонялось церковниками, привлекли внимание молодого Кантемира. Познакомившись в 1728 г. с книгой Фонтенеля, он в 1730 г. перевел ее на русский язык, снабдив многочисленными примечаниями, доказывающими преимущества учения Коперника по сравнению с системами Птолемея и Тихо де Браге. В этих примечаниях изложены натурфилософские воззрения Кантемира и его представления о путях познания природы. Этот перевод был осужден Синодом и в течение длительного времени не печатался.

Отражая потребности развивающегося опытного естествознания, Кантемир особенно большое значение уделял доказательству того, что все познание берет начало из чувственных восприятий явлений действительности. В этом он разделял взгляды своих предшественников, в том числе и Феофана Прокоповича, ему были созвучны и многие мысли, высказанные в книге Дж. Локка «Опыт о человеческом разуме», с которой Кантемир был хорошо знаком. Ощущения, воспроизводя в сознании человека различные качества вещи, становятся, по его мнению, основой идеи или понятий, возникающих в уме. Хотя идеи дают более глубокое постижение вещи, однако разум не является единственным источником знания. Его начало есть чувственный опыт, «искус». Это понятие у Кантемира означает и проверку, и приобретение навыка распознавать полезное и вредное человеку. «Искус дает разуму подпору. Через искус только мы получаем знание; искусом научаемся, о вещах и о оных следствиях рассуждая, избирать добрые и отбегать злые, в чем одном состоит разум... Голое видение разных случаев не может нас искусными учинить; нужно примечать, что им повод и причину подало, чтоб можно было основательно рассуждать о их состоянии и о их следствиях»<sup>93</sup>. Попытка опереть разум на данные чувств была направлена у Кантемира против схоластических спекуляций, которые стали препятствием на пути развития опытной науки. Она отнюдь не значит, что мыслитель недооценивал разум. Напротив, он верил в силу науки, разума как в основу господства человека над природой и усовершенствования человеческого общества. Опираясь на достижения физики, астрономии, биологии, он в «Письмах о природе и человеке» рассматривал как величайшее достижение человеческого разума идею ге-

<sup>93</sup> Кантемир А. Собр. стихотворений. С. 165.

лиоцентризма, концепцию множественности миров, теорию всемирного тяготения и т. д.

Проблема человека как общественного существа, его нравственного мира является одной из ведущих в сочинениях А. Кантемира. Этическое учение мыслителя направлено против морали, господствующей в феодальном обществе, принятых в нем сословных критериев оценки человека, его чести и достоинства. Человека, по мнению Кантемира, нужно ценить не за благородство происхождения, а за талант, ум, личные заслуги в служении отечеству. Исходя из теории естественного права и неизменности природы человека, мыслитель признавал природное равенство всех людей. Между свободным и холопом, утверждал он, «природа никакой разницы не поставила в составе тела: та же кровь, те же кости, та же плоть»<sup>94</sup>. Среди кичащихся своей знатностью вельмож «нет таких, которого бы племя не из подлого бы рода начала некогда произошло», каждый из них «в сохе сыщет начало блистательному роду»<sup>95</sup>. Исходя из своей концепции естественного равенства людей, мыслитель требовал равенства дворянина и холопа перед судом и законом, решительно осуждал жестокое обращение с крепостными, предлагая облегчить тяжесть податей, налагаемых на народ. Эти идеи нашли яркое отражение в его сатирах, особенно в сатире «На зависть и гордость дворян злонаравных».

В сатирах Кантемир обосновывал необходимость активного участия человека в жизни общества, развития наук, добрых нравов и вместе с тем решительной борьбы против невежества и сил зла. По его мнению, «благодетельным» можно назвать только такого человека, который «потом и мозолями в пользу отечества добывает себе славу»<sup>96</sup>. Благодетель, как считал мыслитель, есть результат воспитания, которое нужно начинать с раннего детства: «Нет такого младенца, — утверждал он, — которого доброе воспитание не могло бы учинить благодетельным человеком»<sup>97</sup>, т. е. верным отечеству, трудолюбивым, честным, справедливым. Говоря о воспитании и его решающем значении в обществе, Кантемир признавал и роль внешних условий в формировании характера и взглядов человека. Однако под конец жизни, разочаровавшись в возможностях воплощения своего просветительского этического идеала в современной ему России, он все более был склонен связывать счастье с умеренностью, с жизнью среди природы и занятиями науками, к чему позже призывали в своих сочинениях Ж.-Ж. Руссо, Г. С. Сковорода, Н. М. Карамзин.

В концепции истории общества и мировых цивилизаций Кантемир также исходил из признания первенствующего значения просвещения, науки и воспитания в жизни народов и человечества в целом. История человеческого общества представлялась им как

<sup>94</sup> Там же. С. 80.

<sup>95</sup> Там же. С. 510.

<sup>96</sup> Там же.

<sup>97</sup> Там же. С. 172.

история совершенствования знания и нравов, которые в соответствии с древнерусской традицией объединялись в одном понятии Мудрость. Так же как и некоторые другие ученые петровского времени, и прежде всего его отец Д. Кантемир, мыслитель объединял теорию четырех монархий с теорией круговорота в объяснении истории, считая, что в этом движении, начатом с востока и идущему через юг и запад к северу, совершается передача первенствующей роли в развитии мировой цивилизации от народа к народу. Эта роль связана с «преуспением Мудрости», со своеобразной «передачей знания», которые зависят от степени нравственности народа, а последняя от воспитания. Эта теория хотя и была идеалистической, но на место божественного промысла ставила деятельность людей, направленную на воспитание человека и его нравственное совершенствование.

В период правления «верховников» А. Кантемир защищал и поддерживал петровские преобразования. В Петре I он видел государственного деятеля, соответствовавшего представлениям теории «просвещенного абсолютизма» о мудром и сильном государе, ведущем свою державу к процветанию и просвещению. Однако он не мог не заметить, что преемники Петра I, возносимые на вершины власти дворцовыми переворотами, не были способны к самостоятельному управлению государством, менее всего заботились о могуществе России, развитии наук и образования и отнюдь не являлись «философами на троне». Их правление не удовлетворяло ни аристократию, ни дворянство, обе эти противоборствующие силы внутри господствующего сословия пытались ограничить царскую власть в собственных интересах, исходя из которых они создавали различные проекты конституционной монархии, руководствуясь шведскими образцами. Уже в это время молодой Кантемир способствовал объединению различных группировок внутри шляхетского «общенародия», противодействовавшего аристократии и, ориентируясь на конституцию Швеции, создававшего свой вариант конституции. Общественное мнение России было подготовлено к восприятию этих начинаний. Указами I Петра 1701, 1714 и 1719 гг. предписывалось создать комиссию для исправления, дополнения и переработки действующего Уложения с учетом шведской конституции, указ 1719 г. требовал менять его почти полностью, оставляя только то, что «у нас лучше, чем у шведов»<sup>98</sup>.

Участвуя в движении дворянства 1730 г., наблюдая абсолютизм во Франции и общаясь с энциклопедистами, А. Кантемир убедился в невозможности реализации в России идеи «философа на троне» при современных ему исторических условиях, его внимание все более привлекали конституционные формы правления". Хотя в течение XVIII в. теория просвещенного абсолютизма

<sup>98</sup> Вяземский Б. Л. Верховный тайный совет. СПб., 1909. С. 377. <sup>99</sup> См.: Бобынэ Г. Е. Философские воззрения Антиоха Кантемира. Кишинев, 1981. С. 71—95.

в зависимости от исторической ситуации еще неоднократно использовалась, начиная с Кантемира прогрессивные русские мыслители постепенно разочаровываются в своих собственных идеалах.

*Василий Никитич Татищев* (1686—1750) происходил из древнего аристократического рода, правда его «захудалой» ветви. С 1704 г. был на службе в действующей армии, где удачно выполнял всевозможные поручения командования, встречался с Петром I. Позднее его неоднократно посылают в разные страны учиться инженерному делу, фортификации, артиллерии. Попутно он жадно вбирал знания по истории, педагогике, географии, философии.

Круг интересов Татищева был необычайно широк, и не было сколько-нибудь существенной области знания в первой половине XVIII в., в которой он не оставил бы своего если и не всегда яркого, то всегда достаточно заметного следа. Татищев по праву считается родоначальником русской исторической науки. Велик его вклад в развитие географии, педагогики, ряда естественно-технических наук. В центре же его внимания неизменно оставались социально-политические и социально-экономические проблемы.

На протяжении почти всей жизни Татищев был и практическим государственным деятелем. Именно практической деятельностью порождены многие его идеи и записки. Часто они адресовались высшим сановникам и, следовательно, предполагали известные отступления от собственных взглядов ради «проходимости» того или иного предложения. Отступления были неизбежны также и потому, что до конца дней своих Татищеву приходилось оправдываться либо от заведомо ложных, либо абстрактно сформулированных обвинений.

В литературе взгляды Татищева оцениваются неоднозначно. В свое время Г. В. Плеханов поставил его «по методу мышления» во главе «рода просветителей»<sup>100</sup>. В начале же 30-х годов XX в. представителями вульгарного социологизма он был зачислен в разряд ярых крепостников и монархистов<sup>101</sup>. Позднее многократно отмечалась непоследовательность взглядов Татищева. При этом одни видели в этой непоследовательности выход за пределы чисто дворянской традиции, а другие — утонченную критику существующего строя через критику его очевидных пороков<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. М.; Л., 1925. Кн. 2. С. 77.

<sup>101</sup> См.: Вали С. Н. Исторический источник в русской историографии XVIII в. // Проблемы истории докапитал. обществ. 1934, № 7/8. С. 33—37.

<sup>102</sup> См.: Алефиренко П. К. Социально-политические воззрения В. Н. Татищева // Вопр. истории. 1951. № 10; Она же. Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30—50-х годах XVIII в. М., 1958. С. 334-355; История русской экономической мысли. М., 1955. Т. 1, ч. 1. С. 385—401 (автор очерка И. С. Бак); Персии, М. М. «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» В. Н. Татищева как памятник русского свободомыслия XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1956. Вып. 3. С. 288—310; Петров Л. А. Общественно-политическая и философская мысль России первой половины XVIII века. Иркутск, 1974; История философии в СССР: В 5 т. М., 1968. Т. 1, с. 285—293 (очерк написан М. Т. Иовчуком и Л. А. Петровым); и др. Библиографию см. в кн.: Кузьмин А. Г. Татищев. М., 1987.

В первой половине XVIII в. в Западной Европе широкое распространение получили концепции «естественного закона» и «естественного права». Начиная с XVII в. известное с античности «естественное право» становится формой критики церковно-провиденциалистских представлений средневековья. В зависимости от уровня развития буржуазных отношений, мыслители разных стран склоняются к более или менее радикальным трактовкам этого «права». В России эти теории также привлекают внимание. При этом выявляются и различия в прочтении их разными мыслителями.

В литературе обычно В. Н. Татищев объединяется в одну «ученую дружину» с Ф. Прокоповичем и А. Кантемиром. Такое сближение оправдано, но следует учитывать, что, будучи близки в своем негативном отношении к притязаниям воинствующих церковников, гонимые в годы правления «верховников», они в то же время расходились в понимании многих важных положений «естественного права» и социально-политических задач эпохи.

Татищев был знаком в оригинале или переводе практически со всеми произведениями заметных античных и близких ему по времени европейских авторов. Он положительно цитирует Гуго Гроция, Пьера Бейля, берет под защиту «философов эпикуровской секты», которых осуждали за атеизм не только Прокопович, но и Кантемир. Сами расхождения в трактовке «естественного права», наблюдающиеся в разных сочинениях Татищева, часто зависели от внешних обстоятельств. Так, более всего оговорок приходится на «Историю Российскую». Но следует иметь в виду, что ему пришлось устранить из нее все «стропотное для простого народа», а также оправдаться от обвинения, что он «пра-вославную веру и закон опровергал».

Безверие Татищева принимало такой характер, что отнюдь не религиозный фанатик Петр I, по некоторым данным, счел необходимым пустить в ход свою знаменитую дубинку<sup>104</sup>. А Прокопович отмежевался от Татищева, опубликовав «Разсуждение» в защиту «богодуховенности» библейской книги «Песнь песней»<sup>105</sup>.

«История Российская», как сообщает Татищев, прошла предварительную цензуру Прокоповича, и историк подчеркивает, что замечания архиепископа им учтены. Он и сам постоянно делал различие между тем, что можно сказать в узком кругу и что допустимо выносить на широкую аудиторию. В «Истории» он рекомендует для чтения прежде всего немецкого философа Х. Вольфа (1679—1754), который «закон естественный» «лутче прочих, т. е. кратко и внятно» изложил. Сочинения же Маккиавели, Гоббса, Локка и Боккалини осуждаются как содержащие «более вредительные, нежели полезные» рассуждения<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Татищев В. Н. История Российская. М.; Л.; 1962. Т. I. С. 85.

<sup>104</sup> См.: Голиков И. И. Деяния Петра Великого. СПб., 1843. Т. XV. С. 211.

<sup>100</sup> См.: Чистович И. Феодан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 614.

<sup>106</sup> Татищев В. И. История Российская. Т. I. С. 359.

Более свободно излагает Татищев свои взгляды в «Разговоре о пользе наук и училищ» — главном философском труде, увидевшем свет лишь спустя полтора столетия после его создания — в 1887 г. Отрицательное отношение ко всякой церковной организации выливается у Татищева в категорическое заключение: «Умному до веры другого ничего не касается, и ему равно, лютор ли, кальвин ли, или язычник с ним в одном городе живет или с ним торгуется, ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав, и по тому с ним обхождение имеет»<sup>107</sup>.

В последнем высказывании Г. В. Плеханов усматривал непосредственное влияние Пьера Бейли (1647—1706). «Это хоть и Вольтеру в пору!» — заключал он<sup>108</sup>.

В «Разговоре» Татищев отказывается от непосредственной критики библейских книг в какой-либо их части. Но он достигает той же цели другим путем. Естественный закон «в сердцах наших вкоренен» с момента творения мира, и с божественным он имеет единое основание. Однако божественное слово не дошло в первоначальном виде, да и выражено оно в различных религиях в разных формах, причем «чиновные или политические» обстоятельства неизбежно превращают их в «самоизвольные человеческие»<sup>109</sup>. Отсюда уже вытекает, что естественный закон имеет преимущество перед Св. Писанием, в котором та же самая исходная основа может быть искажена. С другой стороны, истина выражена не только в учениях пророков, но и в сочинениях античных мыслителей, которые и самого бога низводили до «разумной причины».

В «Лексикон» Татищев включает своеобразное определение «естества», выделяя три неодинаковых его понимания: «1) Естество, греческое фисис, лат. натура, под которым именем разумеется иногда бог и начало вещей в мире, 2) разумеется тварь в ее бытии, 3) состояние природное вещей в их внутреннем качестве, силе и действе, в котором духи и тела заключаются»<sup>110</sup>. Здесь на равных допускаются и деизм и пантеизм, причем самого Татищева устраивает и то и другое понимание. Пантеизм позволяет отождествить познание бога с познанием природы, а деизм дает возможность провести секуляризацию наук.

Помимо принятого деления наук на богословские и философские, Татищев кладет в основание их классификации принцип полезности. В числе «нужных» наук на первом месте стоят «телесные». В их число включается и богословие. Но для Татищева богословие — это тоже наука о природе: человек в состоянии постичь бога в его проявлениях, «что же касается свойств или обстоятельств божиих, — уточнял он, — то наш ум не в состоянии о том внятно разуместь, да и нужды нет»<sup>111</sup>. Иными словами, Татищеву представлялись бессмысленными схоластические споры

<sup>117</sup> Татищев В. Н. Избр. произведения. Л., 1979. С. 87.

<sup>1,18</sup> Плеханов Г. В. Указ. соч. С. 62.

<sup>111</sup> Татищев В. Н. Избр. произведения. С. 122—123.

<sup>110</sup> Там же. С. 275.

<sup>1</sup> Там же. С. 90.

о природе самого божества. По существу же в такой форме отвергалось представление о нем, навеянное именно Св. Писанием. Место антропоморфного существа занимала «разумная причина», постижение которой и есть познание бога.

В естественном праве своеобразной точкой отсчета служил индивидуальный человек в его природных свойствах и качествах. Все остальное выводилось из естественных потребностей этого человека, стремления его к спокойствию и благополучию. К нужным наукам и относятся именно те, которыми обеспечивается поддержание физического здоровья и материального благополучия, причем сюда зачисляется «речение», отличающее человека от животного, и логика. К, «полезным» Татищев относит самый широкий круг наук, «которые до способности к общей и собственной пользе принадлежат». «Между всеми полезными науками, — настаивает Татищев, — письмо есть первое, чрез которое мы прошедшее знаем и в памяти сохраняем, с далеко отстоящими так, как присудственно говорим и еще иногда лучше, нежели языком, и мнение наше изобразить можем»<sup>112</sup>.

В литературе многократно обращали внимание на татищев-скую триаду, выражающую «способы всемирного умопросвещения». Называются «обретение букв», затем пришествие Христа и, наконец, изобретение книгопечатания<sup>113</sup>. Речь в этом случае идет о трех хронологических этапах распространения просвещения. Тем не менее христианство в такой интерпретации лишается черт коренного нравственного, идейного переворота.

В числе «полезных» наук называются все дисциплины современной школьной программы. Заключает этот перечень Татищев физикой и химией: «Весьма же полезно знать свойство вещей по естеству, что из чего состоит, по которому разсуждать можно, что ис того происходит и приключается, а чрез то многие будущие обстоятельства разсудить и себя от вреда предостеречь»<sup>114</sup>.

Сфера искусства выделена в разряд «щегольских» наук. Эти науки тоже «по случаю могут полезны и нужны быть, яко танцева-ние не токмо плясанию, но более пристойности, как стоять, итти, поклониться, поворотиться, учит и наставляет. Знаменованье же во всех ремеслах есть нужно»<sup>115</sup>.

В XVIII в. еще процветали и разного рода «науки», которые Татищев зачислил в разряд «любопытных и тщетных». Сюда он отнес астрологию, физиогномию и хиромантию, науки, «которые ни настоящей, ни будущей пользы в себе не имеют, но большей частию и в истине оскудевают», поскольку «ни физического, ни математического основания не имеют». Восходящие к «языческим баснословиям», эти науки питаются суеверием, прежде всего «людей меланхоличных (которые от природы сребролюбивы и страхами исполнены)». Татищева отталкивает, в частности фатальная

112 Там же. С. 91.

113 См.: Татищев В. Н. История Российская. Т. I. С. 92.

114 Татищев В. Н. Избр. произведения. С. 92.

115 Там же.

предопределенность всего и вся, вытекающая из этих наук: «Оное божескому и моральному учению противно, ибо если бы мы совершенно все приключения предписанные и неизбежные разумели, то бы не имели нужды жить по закону»<sup>116</sup>.

С особенной резкостью обрушивается Татищев на науки «вредные», к которым относит разного рода волхования, ворожбу и «колдунство», чернокнижие. Это наследие далекого языческого прошлого он поворачивает и против современного ему духовенства, потому что именно «по научению сребролюбивых церковников» разыгрывались «чудеса» — комедии с изгнанием из разного рода кликуш и «кликунов» «беса».

Татищев, однако, не удержался последовательно на принципах, изложенных в «Разговоре о пользе наук и училищ». В 1734 г. под влиянием обострившейся болезни и неприятностей по службе он пишет «духовную», обращенную к сыну. Здесь он стремился очиститься от обвинений в атеизме и еретичестве. «Человек во младости и благополучии, — говорил он здесь, — мало о законе божий и спасении души свея прилежит, но водим паче помыслами плотскими. . . Егда же человек приблизится к старости или скорби, болезни, беды, напасти и другие горести усмирят плоть его, тогда освобождается дух от порабощения, очистится ум его и примет власть над волей, тогда познает неистовство и пороки юности своея и начнет прилежать о приобретении истинного добра, еже познать волю творца своего и прилежать о знании закона божия»<sup>117</sup>.

«Духовная» отличается от «Разговора» даже языком. В ней Татищев не только обильно цитирует Библию, но и сам сбивается на стиль богослужебных книг. Позднее Татищев будет неоднократно возвращаться к «Разговору», уточняя и развивая заложенные в нем положения. Но неоднократно обратится он и к «Духовной», в которой сохраняется мотив покаяния в своих поступках.

Покаянный мотив звучит в странном как будто предупреждении: «С хвлящими вольности других государств и ищущими власть монарха уменьшить никогда не согласуй»<sup>118</sup>. Всего за четыре года до написания «Духовной», в 1730 г., произошли события, в которых сам Татищев принимал активное участие: попытка ограничения самодержавия «верховниками».

Социально-политические взгляды и практическая деятельность Татищева также как бы обрамлены двумя пределами: «Разговором» и «Духовной». Государство, по Татищеву, — результат «общественного договора», воплощение идеи «общей пользы» и «всеобщего блага». Подобно большинству поборников теории «естественного права», Татищев приверженец сильной исполнительной власти. Однако, в отличие от Гоббса или Пуффендорфа он не отождествлял ее с абсолютизмом. Татищев считал, что

<sup>6</sup> Там же. С. 92—93.

<sup>7</sup> Там же. С. 133. -\*

Там же. С. 141.



выбор формы правления или избрание нового монарха должны соответствовать «естественному закону» и осуществляться «согласием всех подданных, некоторых персонально, другим через поверенных, как такой порядок во многих государствах утвержден»<sup>19</sup>. Но это и есть похвала в адрес «вольностей» других государств.

У Гоббса и немецких теоретиков естественного права монархия мыслилась как самая разумная форма власти для всех времен и народов. Татищев же, сопоставляя относительные достоинства и недостатки выделенных еще Аристотелем форм правления — монархии, аристократии и демократии, подчеркивал, что «из сих § разных правительств каждая область избирает, рассмотря, положение места, пространство владения и состояние людей, а не каждое всюду годно или каждой власти может быть полезно». Учитывает в этих рассуждениях Татищев и мнение Феофана Прокоповича, в какой-то степени повторяет его. Но вывод его отличается от заключения Прокоповича о безусловной благодетельности самодержавия для России.

Критериями, определяющими целесообразность той или иной формы правления, признаются Татищевым географическое положение, размеры территории и уровень просвещения. Под «демократией» в соответствии с традицией он понимает непосредственное самоуправление. Такая форма «с пользой употребиться может в единственных градах или весьма тесных областях, где всем хозяевам домов вскоре собраться можно». В «великой области» такая форма, естественно, «весьма неудобна». Представительные формы правления включены Татищевым в разряд «аристократических». «В областях хотя из нескольких градов состоящей, но от нападений неприятельских безопасной; как то на островах и пр. может быть аристократическое быть полезно, а особливо если народ учением просвещен и законы хранить без принуждения прилежит, тамо так строгого смотрения и жестокого страха не требуется».

Отсюда же вытекает, что монархическая форма правления для «великих и пространных государств» вынуждается обстоятельствами как наименьшее зло. Они оказываются объектом «за- I висти» соседей, и необходима постоянная мобилизация сил для отражения внешней угрозы, что возможно лишь при единовла- >; стии, «особливо, где народ не довольно учением просвещен и за J; страх, а не из благонравия или познания пользы и вреда закон | хранит»<sup>20</sup>.

Заключение о целесообразности самодержавия для России | было сделано после провала «затейки верховников» 1730 г. В 1743 г. Татищев направил в Сенат записку «Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном». Татищев в этой записке

<sup>19</sup> Там же. С. 146. <sup>20</sup> Там же. С. 147.

задним числом как бы оправдывался, а заодно напоминал кое-кому из влиятельных при Елизавете Петровне лиц о их собственном поведении в 1730 г.

В 1730 г. было, по существу, три группировки. Помимо собственно верховников и их антиподов монархистов, существовала группа дворян-«мятежников», стремившаяся к ограничению самодержавия в интересах достаточно широкого круга дворянства. Татищев был одним из идеологов именно этой третьей группы. «Записка» о событиях 1730 г. сохранила следы противоречий и колебаний, которые побудили Г. В. Плеханова к выводу, будто «Татищев сам не знал, чего, собственно, ему хотелось: он, защищавший в теории самодержавие, пишет „конституционный проект“ и затем то уговаривает конституционалистов согласиться с монархистами, то готов прочитать перед Анной Ивановной конституционную челобитную дворян»<sup>121</sup>.

И Прокопович и Татищев ратовали за просвещение всего народа (включая крепостных). Но у Прокоповича просвещение связывалось с заслугами самодержавия и в конечном счете ему же и служило. Татищев пытался увидеть в просвещении возможность преодоления негативных сторон единовластия. От просвещения в конечном счете шел путь к ограничению самодержавного произвола. А «аристократические» формы правления рассматривались как возможный путь такого ограничения. Англия и Швеция постоянно привлекают внимание Татищева и уровнем просвещения, и целесообразностью государственного устройства, содействующего экономическому процветанию.

Следует считаться с тем фактом, что в границах «естественного права» легче было оправдать самодержавие, нежели представительные формы правления, поскольку общество уподоблялось человеческому организму, а естественной исходной ячейкой представлялась семья. Татищев тоже признает монарха как бы главой семейства. Но у него этот принцип приходит в противоречие с другим естественным же для человека стремлением: «Воля по естеству человеку толико нужна и полезна, писал он в „Разговоре“, — что ни едино благополучие ей сравняться не может и ничто ей достойно, ибо кто воли лишаем, тот купно всех благополучии лишается или приобрести и сохранить не благонадежен»<sup>122</sup>.

В конечном счете противоречия, вытекающие из теории «естественного права», вообще неразрешимы. С помощью «естественного права» можно было оправдать любые социальные действия и структуры. И идеальное устройство, которое Татищев выводил из «естественного права», преодолевая одни противоречия, выявляло другие. Поставить в центр внимания человека с его непосредственными потребностями и не отказавшись от понимания общества как большой семьи, Татищев постоянно испытывал

<sup>121</sup> Плеханов Г. В. Указ. соч. С. 205.

<sup>122</sup> Татищев В. Н. Избр. произведения. С. 121.

затруднения при согласовании личных и общественных интересов. Воля, хотя это и наивысшее благо, полезна лишь «с разумом и рассуждением употребляемая». За примером далеко ходить не надо: младенец «зло сердится и плачет», когда родители сдерживают его к собственному ущербу направленную волю. Подобным образом и «воле человека положена узда неволи для его же пользы».

Татищев выделяет три вида неволи: «по природе», «по своей воле» и «по принуждению». К первому виду неволи относится подчинение власти отца и монарха. Вторая — результат общественного договора или же конкретного соглашения между двумя людьми, в рамки которого укладываются и феодальные и буржуазные формы найма и эксплуатации. Из второй разновидности «происходит неволя холопа или слуги», а также «общенародия или республики», в которых «общее благополучие собственному предпочитается». Этот вид неволи действителен только при условии соблюдения принятых сторонами обязательств. К третьему виду неволи Татищев относил рабство, или «невольничество», явившееся следствием насильственного порабощения. С такого рода неволей человек должен бороться. «Понеже человек по естеству в защищении и охранении себя имеет свободу, того ради он такое лишение своей воли терпеть более не должен, как до возможного к освобождению случая, зане естество нам определило здравие и вольность или свое собственное благополучие защищать».

Комментируя приведенный текст, Плеханов заметил, что «это звучит почти как революционный призыв»<sup>124</sup>. И очевидно, важно уяснить, где сам Татищев проводил границу между разными типами неволи.

Противоречие возникает уже при размежевании неволи «по природе» и согласно общественному договору, поскольку и монархия утверждается посредством общественного договора. Противоречие вытекает и из того, что в республиках, «общенародиях» первый вид неволи вообще отсутствует. Хорошо это или плохо с точки зрения Татищева? Он полагал, что в таких государствах «силы и распространение земель умножаться не могут». Зато проживающие в них народы «за пользу почитают, что живут по воле и, кроме закона, никого не боятся»<sup>25</sup>.

Монархия нужна прежде всего как полицейская сила, поддерживающая законный порядок. Просвещение, сознательное следование законам, делают ее излишней. Таков ход мысли Татищева, хотя он, разумеется, нигде не говорил об этом открыто, шийя своими корреспондентами и читателями представителей высших слоев общества.

М. Н. Покровский заметил, что Татищев вроде бы не умел «отличить конституционную монархию от абсолютной»<sup>126</sup>. Наблю-

<sup>123</sup> Там же. С. 122.

<sup>124</sup> Плеханов Г. В. Указ. соч. С. 70.

<sup>125</sup> Татищев В. Н. Избр. произведения. С. 120.

<sup>126</sup> Покровский М. Н. Избр. произведения. М., 1966. Т. 1. С. 640.

дение верное в том смысле, что оправдываемая Татищевым монархия была именно конституционной. Поэтому даже и в записке, направленной в 1743 г. в Сенат, он, по существу, предлагает форму ограничения монархии. Его «пункты» предусматривали создание двух палат: «высшее правительство» из 21 человека и «другого правительства» из 100 человек для занятий «делами внутренней экономии». Комплекуются обе палаты путем голосования из дворян и чиновников. Татищев полагал, что «через сей способ можно во всех правлениях людей достойных иметь, несмотря на высокородство, в которых много негодных в чины происходят». Специально останавливается он и на способах баллотировки кандидатов, настаивая, в частности, на тайном голосовании и обязательном наличии нескольких кандидатов.

Признавая формальное право монарха издавать законы, Татищев и в этом фактически его ограничивает, поскольку «намерение государя не в чем ином, как к пользе общей и справедливости состоит, так оное точно наблюдать должно». Даже Петр Великий не мог эту задачу решить, «хотя и мудрый государь был», а потому предполагал учинить пересмотр всего законодательства. Подготовку же законопроектов, полагал Татищев, «никак невозможно одному поверить». Поэтому предлагается предварительное обсуждение законопроектов в коллегиях, затем в «правительстве» и лишь после этого он представляется на утверждение монарху<sup>21</sup>. В «Разговоре» Татищев рассуждает также о способах подготовки законопроектов в странах с республиканским устройством. Вопреки собственному рассуждению о целесообразности таких государств лишь на небольших территориях, он предусматривает порядок обсуждения проектов именно в больших государствах. «Понеже в великих всему народу собираться есть невозможно, и для того от неких обществ, яко провинций или городов, станов, родов, посылают выборных по одному или по два с полной мочью, которые соборы, или сеймы, и парламент имянуют-ся»<sup>12</sup>.

Не менее важно размежевание Татищевым двух других видов неволи, поскольку от такого размежевания зависит оценка им крепостного права и вообще крепостнических форм подчинения в производственной сфере. В ранних своих работах Татищев не затрагивает вопроса о крепостном праве, хотя и критикует введение подушной подати, усилившей власть помещиков над крестьянами, а также крепостническое законодательство 20-х годов, резко сужавшее возможность применения наемного труда. С 30-х годов эта проблема занимает его все более, и критика существующей системы принимает глобальный характер. В инструкции, которую сам Татищев утвердил для себя, отправляясь<sup>в</sup> 1734 г. вторично на уральские заводы, предусматривалось сопоставление производительности крепостного и наемного труда,

<sup>12</sup> См.: *Татищев В. Н.* Избр. произведения. С. 150. \* Там же. С. 124—125.

и ответ уже был, по существу, готов в пользу наемного труда. С конца 30-х годов Татищев начинает уделять особое внимание истории возникновения крепостного права в России, настойчиво отыскивая законодательные акты, которые могли бы объяснить причины его введения. В начале 40-х годов он пишет «экономические записки», в которых, с одной стороны, напоминает об обязанностях помещиков перед своими крестьянами, с другой — настаивает на замене барщины оброком и предоставлении крестьянам большей экономической свободы. Достаточно сказать, что он требует поддержания крестьянского хозяйства на таком уровне, какого в российской деятельности XVIII в. не было<sup>129</sup>.

В конце 40-х годов Татищев как бы подводит итог своим многолетним разысканиям. В записках 1747 г., посвященных ревизии поголовной, а также вопросу о беглых, на проблему крепостного права обращается особое внимание. В обычном для всех его записок историческом экскурсе он настаивает на том, что «до царя Федора крестьяне были вольными и жили за кем хотели». Такой порядок, по Татищеву, был выгоден и государству, и самим помещикам. Закрепощение не предусматривало согласия крестьян, а потому это та форма неволи, с которой должно бороться согласно естественному праву. В «Разсуждении о беглых» Татищев обращается и к Св. Писанию для того, чтобы напомнить, что «рабство и неволя против закона христианского»<sup>130</sup>. Все «Разсуждение» — в сущности защита права крестьян на свободу, попытка смягчить наказания или вообще отменить их для значительной части беглых. Соответственно берутся под защиту и те, кто принимает беглых: «В приеме беглых, — говорит Татищев, — если я по закону божию и естественному хочу рассуждать, то ни малейшей противности оным не найду, но паче неволю оному противною почитать можно»<sup>131</sup>. Однако существуют еще гражданские законы, которые хотя и не соответствуют естественным, но с ними нельзя не считаться. Поэтому Татищев ратует за унификацию наказаний за прием беглых и ограничение штрафа за мужскую душу 10 и женскую 6 руб. (вместо соответственно 100 и 60 руб.).

Вновь и вновь возвращаясь к вопросу о происхождении крепостного права, Татищев приходит к заключению, что лишение крестьян воли породило множество неурядиц и тяжб, не принеся никакой компенсации. Единственная проблема теперь — как эту волю восстановить: «Можно ли ту вольность без смятения возобновить и все те распри, коварства и обиды пресечь, — требует пространного разсуждения и достаточно мудрого учреждения, дабы исча в том пользы, большого вреда не нанести»<sup>132</sup>. «Пространного разсуждения» сам Татищев не дал. Не мог он рассчитывать и на сочувствие идеям восстановления крестьянской «вольности» социальных верхов. Но при всяком случае он под-

<sup>129</sup> Разбор этой записки см.: Кузьмин А. Г. Татищев. М., 1987. С. 301—307.

<sup>130</sup> Татищев В. Н. Избр. произведения. С. 381.

<sup>131</sup> Там же. С. 384.

<sup>132</sup> Там же. С. 381.

черкивал негативные последствия закрепощения крестьян для экономического и политического развития страны. Готовя к публикации юридические памятники XV—XVI вв., так называемую смуту начала XVII в. он связал именно с закрепощением крестьян. Буржуазная наука приблизится к этому выводу лишь в конце XIX в. В комментариях к разным статьям Судебников он развивал мысль о достоинствах крестьянской вольности в экономическом и гражданском отношении. «Вольность» позволяла находить «добрых, верных и способных служителей». Он находил справедливым порядок, установленный Судебником 1550 г., когда «старосты и выборные» от земли «с судьями заседают». Такой порядок виделся ему в современной Швеции, где «многие мужики философии учатся», и этого «преизрядного учреждения» желал бы он и современной ему России<sup>133</sup>.

Итак, ни естественный, ни божественный законы, ни действительные государственные интересы, соображения «общей пользы» не оправдывают той формы неволи, которая утвердилась в России в виде крепостного права. Но глубже познакомившись с гражданским правом, Татищев приходит к сложному для себя выводу о тесной связи первого и третьего видов неволи. Оказывается, что при всех достоинствах и оправданности собственным историческим опытом, а также опытом ряда европейских стран, прежде всего Англии, Швеции и Голландии, вольность «с нашею формою правления монаршеского не согласует, и вкоренившийся обычай неволи переменить небезопасно»<sup>134</sup>. Делал ли этот вывод Татищев для себя, или же, как это часто прослеживается, он предупреждал обвинения в «вольном образе мыслей», преследовавшие его едва ли не в течение всей жизни<sup>135</sup>, в данном случае не самое главное. Главное заключается в том, что он осознал сам и указал другим на главное противоречие социально-экономического и политического строя России: «общая польза» требует вольности населения, но вольность невозможна при монархической форме правления.

Примерно такого же характера противоречия возникают и при обращении Татищева к сословному делению общества. «Естественное право» могло и оправдывать и порицать сословное деление. Оправдание обычно шло по линии идеализации его как общественного разделения труда. Татищев в целом принимал такую схему, и его собственный взгляд может проявляться лишь в отношении к возможностям перехода из одного сословия в другое. За дворянством Татищев признает право на определенные привилегии, «зانه оно есть природное для обороны государства воинство и для расправы министерство или градоначальство»<sup>136</sup>. Но привилегии сохраняются при условии службы «не щадя здоровья и живота своего». Некогда обязанность защищать государство возлагалась на весь народ, «но потом, как гражданство,

<sup>133</sup> См.: *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1968. Т. VII. С. 315.

<sup>134</sup> Там же. С. 326.

<sup>135</sup> См.: *Шлецер А.* Нестор. СПб., 1816. Ч. 1. С. 143.

<sup>136</sup> *Татищев В. Н.* Избр. произведения. С. 255.

купечество и земледельство за нужное и полезное в государстве приятно, тогда, оных в покое оставя, особньих людей к обороне и защищению государства определили». Привилегии стимулируют службу. Татищев одобряет решение царя Алексея Михайловича пожаловать в дворянство несколько тысяч воинов «из крестьян и убожества». Стимул дослужиться до офицерских чинов должен сохраняться у «всякого солдата». Именно этим Татищев мотивирует необходимость обучения солдат грамоте<sup>137</sup>. В то же время он решительно возражал против приобретения купцами деревень, т. е. против перехода их в дворянское состояние.

К купечеству Татищев всегда относился с большим вниманием и как администратор и как экономист. Он был убежден, что «всякой области богатство, сила и честь происходят единственно от прилежности народа к рукоделиям и доброго состояния купечества»<sup>138</sup>. Возражая против перехода купечества в дворянское сословие, Татищев мотивировал это тем, что дворянских функций в этом случае купцы все равно не выполняют, и только разоряют деревни, и разоряются сами. Подспудно за этим возражением может скрываться и еще одна цель. Купечество обычно приобретало деревни к заводам, иногда получало их в качестве приписных. Тем самым расширялась сфера применения крепостного труда за счет сужения труда вольнонаемного. Татищев же, напротив, думал о путях расширения области применения вольного найма и ограничения крепостнического труда. Он настойчиво предлагал выкупать беглых для государства, а не возвращать их хозяевам. Он предлагал сократить срок службы в армии рекрутов до 15 лет, с тем чтобы они затем выходили на волю. Одворянивание купечества и промышленников из третьего сословия означало как бы попятное движение.

Примечательно, что Татищев выносит за рамки сословий институт судей, которому он придавал особенно важное значение. В записке, поданной в сенат в 40-е годы, он напоминает, что «суд. . . есть главная должность высоких властей». Но на практике оказывалось, что назначались судьями офицеры, изгнанные из армии «за пьянство, воровство или иное непотребство и за леность»<sup>139</sup>. Татищев ратует за специальную подготовку судей, а поскольку в таковых «великий недостаток», то «хотя бы смотря на природный ум и благонравие в судии определять». В принципе Татищев считает оправданным передачу по наследству не только капиталов, но и известных привилегий (хотя и требует на унаследованной должности той же службы). Но судебные функции в целом как бы возносились над сословиями, поскольку справедливое решение требовало участия всех заинтересованных сторон.

Взгляды Татищева в политической, социальной и экономической областях заметно опережали эпоху. Хотя он, по существу, не

<sup>137</sup> См.: Там же. С. 85.

■ « Там же. С. 392.

<sup>139</sup> Татищев В. Н. Избр. труды по географии России. М., 1950. С. 200—201.

ставил совершенно нереальных целей, социальных сил, готовых в то время воспринять его идеи, еще не было. Нарождающаяся буржуазия была еще слишком слаба, а правящие круги, как понимал Татищев, «иначе о том мнят и более о своей, нежели общей пользе прилежат»<sup>140</sup>. Незадолго до смерти Татищев, напуганный многозначительным предупреждением, «истребил» подготавливавшийся им проект нового Уложения<sup>141</sup>.

#### 4. Социальные идеи в проектах реформ от «Пропозиций» Ф. Салтыкова до «Книги о скудости и богатстве» И. Посошкова

В обширной литературе времени петровских преобразований, представляющей разнообразные проекты изменений в обществе, речь шла не о радикальном переустройстве существующего общественно-экономического уклада, а о его значительном реформировании. Во многих из них затрагивались проблемы государства, его сущности, структуры государственного аппарата, его функций, в том числе связанных с экономикой, финансами, торговлей, промышленностью. Просвещенно-абсолютистское государство рассматривалось авторами проектов как устроитель и гарант «общего блага», как сила, способная обеспечить «общенародную пользу» и внимать разуму подданных. Вместе с тем в условиях отсутствия демократических свобод и наличия сложившейся монархической традиции любое полезное нововведение, касающееся интересов всего общества, для того чтобы быть принятым, должно было представляться как пожалованное сверху. Поэтому проекты реформ и писались с расчетом на то, чтобы они, будучи санкционированными государством и как бы исходя от него, смогли приобрести силу законов. Осознанное стремление к достижению общего блага становится побудительным мотивом к созданию проектов реформ независимо от того, к какому сословию принадлежали их авторы. При этом большинство из них искало путей к общему благоденствию России через развитие образования, науки, использование и усвоение порядков более цивилизованных европейских стран. Все это свидетельствует о том, что литература проектов реформ была важным системообразующим фактором в формировании идеологии и философии русского Просвещения. Ведь обращение к понятию общего блага, раскрытие многообразия его проявлений, создание представлений о разуме и образовании как средствах его достижения — неотделимы от Просвещения.

Наряду с этим в проектах реформ значительное место уделялось социальному устройству русского общества, идейному осмыс-

*Андреев А. И.* Переписка В. Н. Татищева за 1746—1750 гг. //Исторический архив. М.; Л., 1961. Вып. VI. С. 292. См.: Там же.



лению сословных отношений между дворянами, купцами, промышленниками, крестьянами. Хотя целью этих проектов было «общее благо», представители каждого сословия стремились обеспечить и свой собственный интерес. А поскольку наибольшее количество проектов было написано представителями именно третьего сословия, то в этом отражались и происходящий рост осознания ими своих собственных интересов, и их стремление добиться реализации проектов через включение в активную законотворческую деятельность. Не только содержание проектов, но и социологическое исследование их авторства опровергает мысль о том, что в петровское время представители третьего сословия России еще не поднимались до осознания ни общих интересов страны, ни своих собственных.

Вместе с тем литература проектов реформ подтверждает, что в эпоху петровских преобразований значительно меняется статус и самосознание личности, понимание достоинства человека. Все авторы проектов были убеждены, что высказываемые ими предложения важны и нужны и государству в целом, и их сословию, и каждому человеку в отдельности. Это порождало у них чувство самоуважения, личного достоинства, возвышало понимание собственной значительности, которые базировались не на осознании принадлежности к знатному роду или какой-либо феодальной корпорации, а на их личном разуме, таланте, заслугах.

Готовясь к проведению той или иной реформы, Петр советовался и с иностранными учеными и специалистами, которые нередко представляли ему проекты как отдельных реформ, так и целой их системы. Г.-В. Лейбниц предложил Петру проект преобразования государственного аппарата России. Ученый считал, что только там может быть хорошее правление, где учреждены коллегии. Их внутреннее устройство должно быть похоже на механизм часов, в которых «колеса взаимно себя приводят в движение»<sup>142</sup>. Таких коллегий, по мнению Лейбница, необходимо иметь девять: государственную, военную, финансовую, полиции, юстиции, торговую, вероисповеданий, ревизионную и просвещения.

Идею реорганизации государственного аппарата на основе учреждения коллегий предлагали и другие иностранные специалисты.

Проявляя значительный интерес к государственному устройству и экономике Швеции, Петр I поручал русским дипломатам изучать конституции, законодательство, государственное устройство и других стран. Так, В. Долгорукий по его просьбе изучал уставы датских коллегий; одновременно были переведены конституции и основные законы Англии, Франции, Германии, Италии и других стран. Обращаясь к историческому опыту государственного строительства различных европейских стран, заказывая про-

См.: Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. С. 27—28.

екты реформы в этой области зарубежным специалистам, Петр I исходил из идеи, что государственный аппарат и общественная жизнь страны в целом могут быть сознательно и целенаправленно преобразованы на основе научных рекомендаций. Просветительская идея о ведущем значении разума, науки в общественном развитии была основополагающей и в работе с проектами реформ. Во многих из них содержались советы и пожелания относительно улучшения образования, организации научных учреждений, библиотек, музеев в России. Петр I внимательно изучал эти проекты.

Наряду с многочисленными проектами, подготовка которых специально заказывалась отечественным и зарубежным ученым, знающим людям, петровское время породило целую литературу «доношений», «мемориалов», «предложений», сопоставление которых с содержанием проводимых преобразований подтверждает, что их авторы оказывали весьма значительное воздействие на ход правительственных реформ<sup>143</sup>. Впервые такое большое число русских людей из различных сословий, не исключая и простонародье, проявило инициативу и вызвалось активно участвовать в определении дальнейших судеб своей родины, в создании программы общественного развития.

С течением времени многие проекты реформ были утеряны и забыты. Интерес к ним возобновился лишь в 80—90 годы XIX в., когда были найдены и опубликованы некоторые из них. Историографы конца XIX—начала XX в. Н. Павлов-Сильванский, П. Миллюков, Э. Берендтс, В. Иконников и др. делят авторов проектов на два направления: западников и московских прогрессистов. К первым они относят тех, кто ориентировался на последовательную европеизацию России в сфере культуры, общественных отношений, производства — Ф. Салтыкова, К. Зотова и др. Ко вторым ими причисляются те авторы проектов, которые, твердо придерживаясь традиционной веры и наставлений церкви, понимали необходимость преобразований в области общественных отношений, производства и охотно шли на заимствование западных образцов преимущественно в области техники, торговли, — это И. Посошков, И. Филиппов, А. Курбатов, Д. Воронов и др. Подобное деление является весьма условным. Фиксируя существование разных направлений среди авторов проектов реформ, дореволюционные историографы не раскрывают социально-классового основания этого деления. Между тем учет этого основания позволяет увидеть, что первое направление выражает интересы преимущественно прогрессивно настроенного дворянства, а второе — представителей третьего сословия.

Петру I досталось государство со значительным дефицитом бюджета. Ведение Северной войны за выход к Балтийскому морю и других войн еще более усилило дефицит людских ресурсов и казны. Налоги были многократно увеличены и оказались непо-

*Миллюков П.* Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. СПб., 1892. С. 516.

мерными для основной тягловой силы — крестьянства. Сборщики податей наталкивались на «пустоту», крестьяне убегали, переходили от одного помещика к другому, образовывались большие массы «гулящих» людей. Поэтому изыскание способов пополнения казны, которое так или иначе упиралось в крестьянский вопрос, — основной повод и ведущая тема большинства проектов реформ.

В конечном итоге представители интересов и дворянства и третьего сословия приходят к общему выводу о необходимости переписи населения страны, введения паспортов и установления подушной подати, т. е. к усилению «крепости». Вместе с тем потребности пополнения казны, обусловили составление нескольких указов, которые ограничивали наиболее сильные проявления жестокости помещиков по отношению к крестьянам. Так, в январе 1719 г. был издан указ, в котором говорилось: «Понеже есть непотребные люди, которые своим деревням сами безпутные разорители суть. . . вотчины свои не токмо не улучшают, но разоряют, налагая на крестьян всякия несносныя тягости, бьют их и мучают, отчего крестьяне, покинув тягла свои, бегают, и происходит отсюда пустота, а в государевых подятах умножается доимка, того ради воеводе и земским комиссарам смотреть накрепко и до такого разорения недопускать»<sup>144</sup>. В апреле 1721 г. был издан именной указ, направленный на ограничение продажи крестьян без семьи. «Обычай был в России, который и нынче есть, — сказано в нем, — что крестьян, и деловых, и дворовых людей мелкое шляхетство продает врозь, кто похочет купить, как скотов, чего во всем свете не водится, а наипаче от семей, от отца или от матери дочь или сына помещик продает, отчего не малый вопль бывает: и его царское величество указал оную продажу людей пресечь, а ежели невозможно того будет вовсе пресечь, то бе хотя по нужде и продавали целыми фамилиями или семьями, а не порознь»<sup>145</sup>. Эти указы весьма созвучны литературе проектов, и, очевидно, создавались не без ее влияния. И. Ф. Салтыков и И. Т. Посошков возражают против жестокостей помещиков по отношению к крестьянам и, подобно В. Н. Татищеву, обосновывают мысль, что только зажиточный крестьянин может быть исправным налогоплательщиком.

Наиболее ранние проекты русских авторов связаны с именем *Федора Салтыкова*, они представлены в двух его сочинениях: «Пропозиции» (1712) и «Изъяснения прибыточные государству» (1714). Салтыков принадлежал к той части дворянской аристократии, которая принимала и поддерживала петровские преобразования. Родственник царя, сын тобольского воеводы, стольник, он участвовал в битве под Нарвой, выполнял дипломатические поручения, в звании корабельного мастера строил корабли на Олонецкой верфи и на Нижней Ладогге. В 1711 г. Петр посылает Салтыкова инкогнито за границу для покупки кораблей и найма офи-

<sup>144</sup> Полное собрание законов. V. № 3294. П. 31. us  
Там же. № 3770.

церов и матросов. С этой миссией он справился успешно — приобрел для России более 20 кораблей. Проживая в течение нескольких лет в Амстердаме и Лондоне, Салтыков знакомится с разными сторонами жизни европейских государств и народов. Главная цель составленных им здесь проектов не столько забота о пополнении казны, сколько стремление к тому, чтобы «наш народ уравнился с европейскими». Он исходит из мысли, что русский народ имеет такие же чувства и рассуждения, как и другие европейские народы, и его нужно лишь направлять посредством государственных распоряжений и санкций к развитию торговли, ремесла, образования.

В своем проекте Салтыков неоднократно говорит о государственной пользе, об обогащении народа, о прибылях народу, о «великой удобности людям». Однако «из правления уставов здешняго англинского государства и прочих европейских» он «прилежно потщился выбрать» лишь то, что «приличествует токмо самодержавию, а не так республикам или парламенту». Заметны в его проекте и аристократические тенденции: так, он предлагает расписать помещиков по количеству находящихся в их владении крестьянских дворов и в зависимости от этого дать им титулы.

«Пропозиции» и «Изъяснения» Салтыкова интересны тем, что они написаны до проведения основных петровских преобразований, Петр эти проекты читал и оставил на них свои пометки. Позже аналогичные советы и предложения высказывали и авторы других проектов, они отражали общую тенденцию развития передовой общественной мысли петровского времени.

Как представитель светских феодалов, Салтыков предлагает увеличить поступления в государственную казну за счет податей с духовенства, наложив дани на церкви, которые должны, по его мнению, расходоваться на содержание армии. Средства на содержание школ, академий и типографий также должны изыскиваться из монастырей.

Специальный раздел «Пропозиций» Салтыкова посвящен купечеству, с которым он связывает рост богатства государства. Автор советует всемерно развивать торговлю, добиваться превышения вывоза над ввозом, организовывать торговые компании, устраивать ярмарки в городах, при монастырях и в богатых селах. Ориентируясь в развитии внешней торговли прежде всего на Голландию, Англию и другие страны Европы, он обращает внимание и на необходимость расширения торговли с Индией, Персией, Китаем, Бухарой. В связи с этим Салтыков ранее Лейбница поставил вопрос об изыскании морского пути от Двины до Амурского устья, что предполагало выяснение того, отделена или не отделена Азия от Америки. Для поощрения и увеличения поступлений в казну от купцов в «Пропозициях» предлагается по отношению к ним «учинить политику» — отставить старые чины гостинной и суконной сотни и ввести новые: бургграфов, баронетов, патрициев. Вместе с тем, будучи сторонником сословных разграничений и специализации каждого сословия на определенном виде об-

ственной деятельности, Салтыков рекомендовал, что «ежели кто, будучи из простых чинов, придут в богатство и тем не покупать дворянских стяжательств, си речь вотчин, понеже оное надлежит дворянам»<sup>146</sup>.

Значительное место в «Пропозициях» и «Изъяснениях» принадлежит проектам об устройстве различных заводов и развитии новых отраслей сельского хозяйства. Автор советует «тщиться разводить всякие мануфактурныя дела в государстве, которых еще нет»<sup>147</sup>.

Одним из первых Салтыков проектирует прямое налоговое обложение, подушную подать с крестьян, генеральное межевание земель, учреждение ланд-милиции по образцу Швеции и Швейцарии, организацию почты в губерниях, обращает внимание на необходимость освоения природных богатств страны, и прежде всего Сибири.

Проект Ф. Салтыкова об учреждении Академии наук «принадлежит едва ли не к самым ранним проектам этого рода, не исключая и предложений Лейбница»<sup>148</sup>. Но особенно интересны его предложения, касающиеся развития просвещения. В них он, так же как в проектах развития торговли и мануфактур, исходил из решающего значения царских повелений, государственных указов, санкций, принуждения. Салтыков предлагает в каждой из губерний открыть по одной или две академии, используя для их содержания доходы монастырей, «и в те академии собрать мистров из других государств». В них «велеть набрать учеников дворянских и купеческих детей и всяких иных разных чинов и учинить штраф на отцов, чтобы они приводили детей своих от 6 лет и быть бы им там до 23 лет. . . А по прошествии тех урочных лет употреблять их в службы воинские и градские»<sup>149</sup>. При академиях необходимо «учинить друкарни» и «из разных языков и наук сделать библиотеки, как в Англии в Оксфорде и Кембридже».

В круг преподавания, по мнению Ф. Салтыкова, должны быть введены: 1) языки — латинский, греческий, немецкий, английский, французский, последние три «для обхождения и разговоров с разными народами»; 2) грамматика, риторика, поэтика, философия, богословие, истории универсальная и партикулярная; 3) арифметика, геометрия, тригонометрия, навигация, фортификация, артиллерия, механика, статика, гидростатика, оптика, музыка, скульптура, рисование. Кроме того, «для знаемости и положения мест — география», для обороны и изящества — умение ездить на лошадях, биться на шпагах и танцевать. Особое значение Салтыков придавал составлению русской истории, он рекомендовал перевести ее на европейские языки, отпечатать и направить в дру-

<sup>146</sup> Павлов-Сильванский Н. Проекты реформ в записках современников Петра Великого. СПб., 1897. С. 24.

<sup>147</sup> Там же. С. 37.

<sup>148</sup> Иконников В. С. Один из образовательных проектов времени Петра Великого. Киев, 1893. С. 10.

<sup>149</sup> Там же. С. 19.

гие государства, чтобы в них знали о храбрости и мудрости русского народа, о преодолеваемых им трудностях и о «великих премудрых правлениях». Обручение родному языку Салтыков советовал проводить не при помощи часовников и псалтыри, а истории. Это место проекта особенно понравилось Петру.

«Чтобы и женский наш народ уравнился с европейскими государствами ровно», Салтыков предлагает сделать обязательным и женское образование. Кроме того, он советует учредить ремесленные и торговые училища.

Если во всех губерниях будут открыты по две академии, в каждой из которых будет по 2000 студентов, то через 17 лет, по подсчетам Салтыкова, Россия сравняется «во всех свободных науках со всеми лучшими европейскими государствами, а без свободных наук и добрых рукоделий не может государство стяжать себе умного имения» и «будет всегда требовать во всех делах из других ученых государств людей на послуги свои и вспоминания»<sup>150</sup>. Просвещение, так же как и торговлю и мануфактуры, Ф. Салтыков рассматривал как одно из основных средств европеизации России.

*Конон Зотов*, известный деятель адмиралтейства, автор нескольких книг по морскому делу, принадлежал к тем дворянским юношам, которые добровольно вызвались ехать за границу. Он пробыл в Англии и Голландии восемь лет, а позже был отправлен и во Францию для изучения флотских уставов, что было вызвано необходимостью разработки морского регламента. Проект Зотова касается прежде всего структуры государственного аппарата, он послужил основой создания должности генерал-прокурора, надзирающего за деятельностью Сената. Не малое внимание уделяет он развитию торговли, к которой подходит с позиций меркантилизма, а также дипломатической службы и торговых представительств за рубежом. Для этого он считал необходимым развитие юридического образования и привлечения к службе людей «не из породных, для того что породные презирают труд, хотя по препорции их пород и имения должны также быть и в науке отменны перед прочими»<sup>151</sup>. Предложения К. Зотова касались лишь отдельных сторон общественной и государственной жизни и не имели такого широкого характера, как «Пропозиции» Ф. Салтыкова.

Это же следует сказать и о большинстве проектов, созданных представителями третьего сословия, настороженно относящихся к западноевропейским порядкам и учености. Однако в той или иной степени идея европеизации не чужда и им. Так она находит отражение в «Пунктах о кабинет-коллегиуме» *Алексея Курбатова*. Крепостной человек Б. П. Шереметева, он побывал со своим хозяином в Польше, Австрии, Италии, на острове Мальта, старался расширить свои знания. Курбатов первый указал Петру

<sup>150</sup> Там же. С. 20.

<sup>151</sup> Там же. С. 69.

на средство увеличения государственных доходов путем введения в России гербовой, или орленой, бумаги, и за это был пожалован в дьяки оружейной палаты, а потом и в обер-инспекторы Ратуши, в которой было сосредоточено главное управление финансов. Основная мысль «Пунктов» Курбатова — необходимость создания высшего государственного учреждения — кабинет-коллегиума, который был бы законодательной, административной и судебной инстанцией и рассматривал те дела, которые не могут решить отдельные коллегии без именного указа. Главное правление Курбатова — имперская архиканцелярия — это петровский Сенат после реформы 1721—1723 гг.

В «Пунктах» А. Курбатова значительное внимание уделяется развитию просвещения. Он считал необходимым осуществлять его под строгим надзором высшего государственного учреждения. Курбатов предлагал создать в Москве и Петербурге академии свободных наук, которые бы готовили церковных, гражданских, военных деятелей. Говоря, что в Испании есть 17, в Италии — 13, во Франции — 9, а в Верхней Германии — 29 академий, в то время как в России всего — 3, Курбатов рекомендовал расширить строительство подобных учебных заведений и особенно увеличить количество школ для обучения людей грамоте, арифметике, геометрии, навигации. Курбатов не считал, что образование должно носить преимущественно церковный характер, он выступал против чрезмерного распространения монашества и восстановления патриаршества после смерти патриарха Адриана. Курбатов предлагал Петру в качестве примера, достойного подражания, образцы просветительской деятельности христианских и языческих монархов, заботившихся о размножении учения<sup>152</sup>.

Во многих проектах выражается недовольство подворной переписью в России. Обер-фискал А. Я. Нестеров, который отличался особенно энергичным разоблачением неправедных судей и злоупотреблений должностных лиц, первый высказал, развил и мотивировал новую идею о подушной подати; проектируемую подать он назвал «подушным уравнительным платежом». Ее поддержал Иван Филиппов, который в своем проекте выразил враждебное отношение к шляхетству и вельможным людям. Филиппов высказывал мысль о введении паспортной системы для того, чтобы замкнуть разбой, татьбы и побегии». Одной из причин последних И. Филиппов считал «древнюю неправду». Она состоит не только в жестокости помещиков по отношению к крестьянам, но и в неправедном суде, взяточничестве, продажности судей. «Убогому мужу, — говорил он в своем „Доношении“, — трудно доводить на вельможу». Аристократы, по его мнению, «обнадеялись на великосильную заступу, премногие вашего царского величества интересы похищают и разоряют и оттого великое богатство получают»<sup>153</sup>. Он предлагал полностью устранить лиц аристократическо-

<sup>152</sup> См.: Там же. С. 53.

<sup>153</sup> Там же. С. 65.

го происхождения от занятия низших административных должностей и замещать их приказными людьми из простого народа по выбору городов, посадов, уездов. Идеи, направленные на ликвидацию «пустоты», введение подушного налога и хотя бы частичное облегчение положения крестьян И. Филиппов развивал и в «Предложении, через которое можно надеяться государственному прибутку». Проблемы обложения крестьян, улучшения правосудия, развития торговли и промышленности ставились и В. М. Лодыгиным.

В «Доношении» *Данила Воронова*, разбогатевшего мастера-вого, ставшего владельцем горнопромышленного предприятия, речь идет о развитии торговли и мануфактур. Автор предлагал повысить цены на вывозимые товары, отчего, по его мнению, богатство России возрастет за счет других стран. Торговлю с иностранцами, продажу им русских товаров он советовал сосредоточить в пограничных городах. Для упорядочения товарно-денежных операций Д. Воронов предлагал выпустить и ввести в обращение кредитные знаки, изготавливаемые из дерева, которые он называет «знаменами». Строительство мануфактур, фабрик и заводов должно, по мнению Воронова, осуществляться прежде всего государством. Он говорил о необходимости открытия казенных государственных мануфактур, а о развитии частного предпринимательства не заботиться.

О мерах, направленных на развитие торговли, упорядочение судопроизводства, строительстве мануфактур, говорилось также в проектах *В. С. Ершова* — крепостного князя М. Я. Черкасского, ставшего московским вице-губернатором, *Семена Юрлова*, *Петра Муромцева*, *Дмитрия Корейтова*, *М. П. Аврамова*. Они затрагивались и в «Мемориале, каковым образом облегчить подданных крестьян», в анонимных «Двенадцати статьях», в проекте бывшего крепостного Степана Вараксина, в предложениях неизвестного русского, написанных в Голландии в 1715 г. Автор последних питал большую неприязнь к высокородным людям и заботился о поднятии благосостояния торгово-промышленного сословия. Основную причину его скудости он видел в соперничестве «иночинцев», в том, что «торгуют высокие персоны и их люди и крестьяне». Высокородных лиц, занимающихся торговлей, он рекомендовал лишать дворянства и записывать в купцы.

Наиболее значительным произведением в литературе проектов реформ была «Книга о скудости и богатстве» *Ивана Тихоновича Посошкова* (ок. 1652—1726). Сын оброчного крестьянина из села Покровское в Подмосковье, он выучился грамоте и освоил монетное, пушкарское и строительное ремесла. Скопив небольшой капитал, занялся предпринимательством в Петербурге и Новгороде — был купцом, заводчиком, вел финансовые операции, а после приобретения имения стал и мелким помещиком. И. Т. Посошков был выразителем интересов прежде всего торгово-промышленных кругов. Он горячо поддерживал многие реформы Петра I и в 1697 г. имел с ним встречу. Воспитанный на произведениях



московской книжности второй половины XVII в. и более новой церковной литературе, он благодаря своей деятельности сумел преодолеть узкие рамки ее идей и откликнулся в своих произведениях на важнейшие общественные вопросы петровского времени. Яркий мыслитель-самоучка, Посошков написал ряд проектов в том числе «О денежном деле», «О ратном поведении», «О новоначинающихся деньгах», несколько писем Стефану Яворскому с предложениями о развитии школ и просвещения, книги «Зеркало очевидное», «Завещание отеческое» и свое главное произведение — «Книгу о скудости и богатстве». В августе 1725 г. в связи с делом Феодосия Яновского, в вещах которого, вероятно, была найдена его «Книга о скудости и богатстве», Посошков был арестован и в начале февраля 1726 г. умер в тюрьме.

«Книга о скудости и богатстве» поражает яркостью таланта, глубиной и широтой осмысления общественной жизни ее автором, не имевшим систематического образования и не знакомого с теориями западноевропейских мыслителей относительно рассматриваемых им проблем. Она представляет целостную систему проектов преобразования современного Посошкову общества, в ней поднимаются важнейшие экономические и социальные проблемы.

Исходным пунктом размышления И. Т. Посошкова является представление о государственном богатстве, которое он не сводит к сокровищам царской казны, но видит в том, чтобы «весь народ по мерностям своим богат был». Источником богатства Посошков, подобно западноевропейским меркантилистам, считает не производство, а торговлю. Поэтому он и говорит, что «купечеством всякое царство богатитца, а без купечества никакое и малое государство быть не может»<sup>154</sup>. Мыслитель решительно возражает против занятий торговлей дворянства и считает, что каждое сословие должно заниматься только своим, строго определенным родом деятельности. И если «ныне торгуют бояря, дворяня и люди их и офицеры и солдаты и крестьяне, то все торгуют беспошлинно»<sup>155</sup>. Этим не только наносится ущерб государственной казне, но и создается конкуренция, сужается рынок для купечества, что ведет к их «скудости». Так же как и его предшественники, Посошков предлагал вписывать дворян, занимающихся торговлей, в купцы и лишать их дворянства. Внутри купечества в зависимости от капитала он считал нужным ввести определенную стратификацию, закрепив ее ношением различной одежды. Настаивая на неизменности и жесткости сословного деления общества, Посошков отстаивал интересы купцов и предпринимателей.

Посошков предлагал целую систему мер, направленных на развитие торговли и промышленности. Он горячо поддерживал строительство мануфактур и заводов по производству и обработке металла, сукна, шелка, полотна, изделий из пеньки и др. В связи с этим он уделил особое внимание поискам полезных ископае-

<sup>154</sup> Посошков И. Т. Книга о скудости и богатстве. М., 1937. С. 103.

<sup>155</sup> Там же. С. 195.

мых — нефти, железной руды, цветных металлов, квасцов. Посошков призывал покровительствовать отечественным изобретателям и для обеспечения качества производимых ремесленных изделий советовал законодательно закрепить срок обучения учеников и подмастерьев. Преодолев свою нетерпимость к иноверцам, особенно лютеранами, и понимая, что создаваемая отечественная промышленность вначале будет нуждаться в иностранных специалистах, он советовал прежде всего посылать их на сибирские заводы, «чтобы тому мастерству и наших русских людей научили»<sup>156</sup>.

Одним из первых в литературе проектов Посошков поставил вопрос о необходимости обеспечения промышленных предприятий рабочей силой. В его время обратной стороной образования крестьянской «пустоты» было увеличение «гулящих» людей, которые представляли целую армию свободных рабочих рук. Этот вопрос Посошков решал следующим образом: «Гулящих ребят мужска и женска пола. . . нищих, по улицам скитающихся, молодых и середовекых, хватать и записав в приказе, имать к тем делам. Мочно тех голяков набрать тысяч десятков, другой и по-строая дома мастерские, науча тех гуляков тунеядцев, мочно ими много дел управить»<sup>157</sup>. Кроме того, Посошков советовал и крестьянам, у которых нет дома «пожиточной работы», идти «в такие места, где из найму люди работают»<sup>158</sup>. В условиях крепостничества он предлагал наученных мастерству «гулящих» людей отдавать в вечную собственность владельцам мануфактур, но вместе с тем указывал и на чисто капиталистический способ решения вопроса о рабочей силе — через свободный найм.

Несмотря на то что Посошков не был знаком с теориями меркантилистов, его рассуждения о торговле и промышленности целиком идут в этом же русле. По мнению Посошкова, необходимо стремиться к притоку денег в страну и к сокращению их вывоза за рубеж, а для этого нужно расширять внешнюю торговлю и одновременно сокращать потребление иностранных товаров, особенно предметов роскоши. Посошков давал множество рекомендаций по поводу бережливости, умеренности, экономности потребления. Одновременно с целью производства товаров следует, как считал мыслитель, развивать собственную промышленность как для покрытия внутреннего спроса, так и для вывоза их за границу. Он решительно настаивал на необходимости вывозить за рубеж не сырье, а готовую продукцию. Для расширения промышленности и внешней торговли государство, по его мнению, должно применять принудительные меры регулирования и поддерживать купечество и мануфактуристов посредством кредита, организации компаний и т. д. Такую же кредитную помощь должна оказывать предпринимателям, особенно мелким, и ратуша<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> Там же. С. 225.

<sup>157</sup> Там же. С. 224.

<sup>158</sup> Там же. С. 242.

<sup>159</sup> См.: Кафенгауз Б. И. Т. Посошков, его жизнь и социально-экономические взгляды // Там же. С. 44.

Таким образом, Посошкова можно назвать раннебуржуазным мыслителем, выразителем интересов торговцев и промышленников. Он обличал взяточничество чиновников государственной администрации, несправедливый суд, от которых страдали купцы, крестьяне, ремесленники. Посошков выдвинул требование равного суда знатному и простолюдину, купцу и крестьянину, богатому и бедному, буржуазное по своей сущности.

Для улучшения работы государственных органов, законодательства и суда Посошков предлагал создать новое Уложение, которое должно быть составлено представителями от духовенства, дворянства, купцов, крестьян, и новый Судебник. При составлении последнего он предлагал использовать опыт составления высших законодательных документов другими народами. К работе над подготовкой новой судебной книги также должны быть привлечены представители всех сословий, не исключая и крестьян. Идея «совершенного общесословия» должна, по мнению Посошкова, проводиться и при обсуждении подготовленного судебного кодекса. «Написав тыя новосочиненные пункты, — говорил он, — всем народам освидетельствовав самым вольным голосом, а не под принуждением, дабы в том изложении как высокородным, так и низкородным, и как богатым, так и убогим, и как высокочинцам, так и низкочинцам и самым земледельцам обиды бы и утеснения от незнания коегождо их бытия в том новоисправленном изложении не было»<sup>160</sup>. Посошков понимал, что эти демократические и буржуазные по своей сущности требования могут быть восприняты как направленные против самодержавия: «И сие мое речение мнози вознепшуют, якобы аз его и. в. самодержавную власть народосоветием снижаю»<sup>161</sup>. Поэтому он тут же спешил признать верховенство суждений царя о принятии или неприятии той или иной статьи нового судебного кодекса. Однако и после этой аппробации судебник не может, по мнению Посошкова, считаться окончательно готовым. Его узаконение целесообразно только через несколько лет испытания на практике.

Развивая широкие планы экономических, законодательных, административных преобразований, Посошков не мог не обратиться к основному источнику, откуда «гобзовитое богатство умножается», — крестьянству. К нему он относился неоднозначно. Как помещик — «се бо и у меня человек пять-шесть збежало»<sup>162</sup> — он настаивает на том, чтобы «тягчайши беглых людей штрафовать», возвращать их владельцу и «наказание дать неоскудное». Всеми этими мерами, так же как и введением паспортов, Посошков стремился увеличить «крепость». Его идеалом был заботливый и строгий помещик-опекун, наделенный широкими полицейско-административными функциями<sup>163</sup>. Но, как заводчик,

<sup>160</sup> Там же. С. 162. ■ <sup>161</sup> Там же. С. 163.  
<sup>162</sup> Там же. С. 179. <sup>163</sup> Кафенгауз Б. Б.  
Указ. соч. С. 54.

Посошков стремился использовать беглых крестьян для найма свободных рабочих рук. Для найма на фабрики и мануфактуры он хотел привлечь и оброчных крестьян. Вместе с тем к крестьянам Посошков подходил и как выходец из их среды. Причину их скудости он видел не только в лени (что сближает его воззрения с взглядами западноевропейских меркантилистов, которые именно этим объяснили обнищание трудящихся), но и в том, что помещики стригут крестьян, «яко овцу, догола». «Помещики, — говорил Посошков, — на крестьян своих налагают бремена неудобносимая, ибо есть такие безъчеловечные дворяня, что в работную пору не дают крестьянам своим единого дня, еже бы ему на себя что сработать»<sup>164</sup>. Доведенные до полного разорения увеличением барщины и оброков, крестьяне «от таковыя нужды дома свои оставляют и бегут иные в понизовные места, иные ж во украинные, а иные и в зарубежные, и тако чужие страны населяют, а свою пусту оставляют»<sup>165</sup>. Но крестьяне, по мнению Посошкова, принадлежат прежде всего государству, царю, а «помещики не вековые владельцы». Разоряя крестьян, они лишают казну доходов. Поэтому он предлагает установить строгую государственную регламентацию барщины и оброка, чтобы крестьянам «сносно было государству подать, и помещику заплатить, и себя прокормить без нужды»<sup>166</sup>. Посошков был не согласен ни с подворным, ни с подушным обложением крестьян государственными налогами. Он считал, что подать должна быть установлена «по владению земли и по засеву хлеба».

Одним из действенных средств преодоления крестьянами чрезмерности поборов помещиков и государственных чиновников, по мнению Посошкова, должно быть распространение среди них грамотности. «Паки немалая пакость крестьянам чинитца и от того, что грамотных людей у них нет. . . не худо б крестьян, — настаивал Посошков, — и поневолить, чтобы они детей своих, кои десяти лет и ниже, отдавали дячкам в научение грамоты, и науча грамоте, научили бы их и писать. И чаю, не худо бы так учинить, чтобы не было и в малой деревне безъграмотного человека»<sup>167</sup>. Тогда крестьяне не только свои интересы смогут отстаивать, «но и к государственным делам угодны будут».

Посошков считал, что реализация предложенных им проектов преобразований, ведущих к экономическому преуспеванию страны, к «общему благу» может быть осуществлена только при помощи абсолютистского государства. Оно обладает достаточной силой, чтобы через указ, законодательные акты, санкции и принуждение «блности» от убожества и обеспечивать «мерность» как высокородных, дворянства, так и купечества и крестьянства. «Царский интерес» представляется Посошковым как интерес общегосударственный и общенародный. Но соблюдение этого инте-

<sup>164</sup> Посошков И. Т. Указ. соч. С. 186.

<sup>165</sup> Там же. С. 253.

<sup>166</sup> Там же. С. 254.

<sup>167</sup> Там же. С. 247.

реса, достижение социальной гармонии и мира, согласно утопическим воззрениям Посошкова, осуществляется только благодаря тому, что государство стоит над сословиями, над народом и может использовать средства государственного принуждения.

Большинство проектов преобразований, созданных русскими мыслителями в петровское время, направлены на развитие и усовершенствование органов и функций абсолютистского государства. В нем они видели основной рычаг, средство, при помощи которого могут быть реализованы предлагаемые реформы. Государственное принуждение — важнейший способ их осуществления, ведущий к достижению общего блага. Это государство мыслилось авторами проектов как стоящее над сословиями, как защищающее интересы господствующих слоев общества от аристократии и церкви, с одной стороны, и от трудящихся масс — с другой. К нему апеллировали в своих проектах и дворяне, когда стремились оградиться от посягательств на свои сословные интересы со стороны купцов и мануфактуристов, и представители третьего сословия, выступающие против конкуренции дворян в торговле, строительстве и эксплуатации промышленных предприятий.

В проектах реформ обосновывается политика меркантилизма. Важнейшее место в них отводится доказательству необходимости создания в России собственной промышленности, строительства заводов, фабрик, мануфактур, освоения и сохранения природных богатств страны, особенно Сибири и Урала.

Большинство авторов проектов связывали улучшение общественного благосостояния, силу и престиж русского государства с развитием просвещения. И. Т. Посошков выдвинул демократическое требование всеобщей грамотности, Ф. Салтыков, К. Зотов видели в развитии просвещения и наук одно из основных средств европеизации России.

Литература проектов реформ отразила социальные и идейные сдвиги, происшедшие в петровское время, став серьезным завоеванием русской общественной мысли.

**ОППОЗИЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИМ ИДЕЯМ  
«ПРОСВЕЩЕННОГО АБСОЛЮТИЗМА»**

**1. Отражение критики абсолютизма  
в народном сознании.  
идея замены царя-антихриста**

Протест против преобразовательных действий и политики государства, правительства, лично Петра I как носителя высшей самодержавной власти имел различную социальную основу. Он шел и снизу, со стороны крестьян, ремесленников, стрельцов, и со стороны феодальной знати, бояр, духовенства, определенных слоев дворянства. Поэтому против нововведений «роптали не одни те люди, которые уперлись против естественного необходимого движения России на новый путь, — роптали люди, которые признавали несостоятельность старины, необходимость преобразований»<sup>1</sup>. Однако недовольство вызывали не только материальные тяготы и лишения, сопряженные с преобразованиями, но и усиливающийся произвол абсолютистского государства, его чиновников, крутая ломка устоявшегося народного быта, обычаев, верований, решительное сближение с конфессионально чуждой культурой Запада, начинающееся засилье иностранцев.

Как показывает анализ дел, слушавшихся в Преображенском приказе, в котором расследовались преступления против государства, бунты и измены, а также хула и покушение на честь и здоровье царя, до 47,5 % из них являлись крестьянскими процессами<sup>2</sup>. Как отдельные выступления крестьян, так и их массовые восстания, охватившие при Петре I многие районы России, были направлены против усиления самодержавно-крепостнического гнета, прежде всего против роста прямых и косвенных налогов. Массовые побег, стихийные восстания крестьян стали в период петровских преобразований обыденным явлением.

Восстания крестьян, так же как и выступления городских низов и стрельцов, не имели четкой цели и программы. В деятельности и поведении Петра было много такого, что шло в разрез с традиционными представлениями о высшем носителе государственной власти, связанными с византийской пышностью при-

<sup>1</sup> Соловьев С. М. История России с древнейших времен. СПб., б. г. Кн. 3. Т. XIV. Стб. 1161.

<sup>2</sup> См.: Голикова Н. Б. Политические процессы при Петре I: По материалам Преображенского приказа. М., 1957. С. 165—184.

дворного этикета. Над сознанием народных масс довели представления о царе как хранителе «древнего благочестия». Поэтому даже те участники крестьянских восстаний, которые возлагали надежды на Петра, осуждали его за «апробацию» мощей и икон, враждебное отношение к монахам, попам, патриарху. После возвращения Петра из-за границы, когда было введено бородничество, ношение иностранной одежды и значительно увеличились налоги, в народе стали упорно распространяться слухи, что царя подменили (немцем, шведом и т. п.). Среди крестьян начала распространяться идея о необходимости устранения правящего царя. Так, на основании протоколов Преображенского приказа известно, что крестьянин Еремеев говорил: «Подати де в государя стали велики, и ништо де его не изведет и не убьет», а другой крестьянин — Марков заявлял: «Разорили де нас указы, с этими де бы указами его бы, государя, повесил».

Многие из крестьян и городских низов начали связывать надежды с царевичем Алексеем, имя которого стало знаменем боярско-церковной реакции, пытавшейся привлечь на свою сторону народ. Он представлялся не только как защитник старины, православия, но и как заступник народа.

Наличие царистских иллюзий в освободительных движениях XVII—XVIII вв. свидетельствовало, что в народном мировоззрении еще прочно удерживались принципы иерархизма, отражавшие структуру феодального общества. В период формирования абсолютизма теория Иосифа Волоцкого о царе как наместнике бога на земле была заменена теорией царя как земного бога, который, по решению Собора 1660 г., имеет не только в глазах мирян, но и в глазах церкви равные права с царем небесным<sup>3</sup>.

Конечно, в феодальной иерархии в конце XVII—начале XVIII в. уже происходили глубокие изменения: движение отдельных представителей низов вверх, а верхов вниз, «талант» нередко вытеснял «породу», что находило яркое отражение в сочинениях идеологов петровских преобразований. Но верховная государственная власть в общественном сознании того времени могла принадлежать только царю. Даже «Пункты» Д. М. Голицына, одного из начитаннейших людей петровского времени, знакомого с сочинениями Маккиавели, Липсия, Гроция, Пуфендорфа, а также многих тираноборцев, не покушались на монархическую форму правления. Если у Д. М. Голицына и был более развернутый проект преобразования высшей государственной власти, как допускают некоторые исследователи, то он не противоречил бы «Пунктам». Последние же, сохраняя монархию, лишь в известной степени ограничивали ее. При ответе же на вопрос, интересы каких общественных слоев отстаивал Д. М. Голицын в «Пунктах», предлагая избрать на престол Анну Иоанновну, становится впол-

<sup>3</sup> См.: Никольский И. М. История русской церкви. М., 1983. С. 119.

не очевидным, что это были интересы аристократии, князей и бояр, т. е. верхушки феодальной иерархии.

Вместе с тем внедрялась мысль, противоречащая догматическим библейским установкам, а следовательно, и учению церкви о неприкосновенности «помазанника божьего», о возможности устранения одного монарха, даже путем царевубийства и замены его другим, ставленником определенных общественных слоев в результате их насильственного действия.

Итак, в общественных движениях и соответствующих им идеологических концепциях периода петровских преобразований вопрос ставился еще не о замене монархической формы правления — демократической, а о смене одного царя — другим. Каждая из противоборствующих социальных сил хотела видеть на вершине иерархии «своего» царя, власть которого была бы настолько могущественной и безграничной, чтобы могла подавлять сопротивление противоположной стороны, и настолько ограниченной, чтобы выражать прежде всего ее собственные интересы.

В конце XVII в., после возвращения Петра из-за границы, концепция замены царя получила новое обоснование в идее «антихриста», которая широко распространилась в сознании народных масс. Известно, что идея конца мира и пришествия антихриста в XV—XVII вв. имела своих приверженцев в России. В 1464—1470 гг. об этом думал Новгородский архиепископ Геннадий, который полагал, что конец мира настанет в 1492 г. В конце XVI—начале XVII в. эта идея обсуждается в связи с насильственным введением унии, в частности в «Книге о вере», в сочинениях Стефана Зизания и др. В середине XVII в. старообрядцы Аввакум, Вонифатьев, Неронов называют антихристом Никона. Теперь же на рубеже XVII и XVIII вв. эта идея направлена против правительства, существующего государства и общественных порядков, лично против Петра I. Она возникла не в среде старообрядцев, а среди лояльных к официальной церкви жителей посада и близкого к ним низшего духовенства, которое по своему образу жизни нередко приближалось к беднейшим слоям городского и деревенского люда.

Идея конца мира и пришествия антихриста основана на неортодоксальном использовании положений Библии для критического осмысления действительности. Ее творцы выразили мисти-ко-эсхатологическое содержание этой идеи при помощи языка образов и понятий, свойственного Апокалипсису и другим библейским книгам. Она была понятна народу и созвучна его интересам своей критической направленностью против существующих общественных отношений как мира антихриста. Неприятие этого мира для людей, доведенных до последней степени бедности и отчаяния, ожидание его конца и наступления тысячелетнего царства божьего на земле было ожиданием освобождения от страданий, неволи и потому обретало, скорее, оптимистический характер. Однако у творцов идеи антихриста она не имела столь радикального смысла, какой был придан ей в среде простого народа. Эта



идея не означала полного отрицания и неприятия мира существующих социальных отношений, а была направлена прежде всего против их изменений, вызванных петровскими преобразованиями. В связи с этим антихрист приобрел личностное, персонифицированное, антропоморфное выражение — им был объявлен Петр I. Поэтому и все результаты его деятельности интерпретировались как следы явления антихриста в мире. Идея антихриста, воплотившегося в Петре I, развязывала руки его противникам, оправдывала и одобряла любые действия, направленные против царя и руководимого им государства. Это был идейно-политический протест, облеченный в религиозно-теологическую оболочку.

На рубеже XVII и XVIII вв. одним из первых к этой идее обратился *Григорий Васильевич Талицкий*, московский книгописец. Поскольку в это время уже существовали типографии, зарабатывал он мало — «нечем было питаться», и свои заказы получал главным образом в церквях и монастырях: Чудовом, Спасском и др. Переписывая книги, Талицкий хорошо изучил церковную литературу, особенно Св. Писание, вследствие чего приобрел репутацию человека «гораздо умного». Его любимым чтением и предметом размышлений стал Апокалипсис, в мистических и таинственных пророчествах которого он надеялся найти ответы на злободневные вопросы своего времени, в частности связанные с введением нового летосчисления, некоторых иностранных обычаев и проч. Обсуждая эти вопросы со знакомыми священниками и монахами, Талицкий настолько увлекся их разрешением, что совсем забросил переписку книг и занялся писанием собственных сочинений: «О счислении лет от сотворения света, о пришествии в мир антихриста и о последнем времени», «Врата» и «О падении Вавилона». «Пришла кончина света и антихрист настал, — рассуждал Талицкий. — Об этом говорит евангелие и бытеевские книги. В Апокалипсисе Иоанна Богослова, в главе XVII написано — антихрист будет осьмой царь. А по нашему счету — третье сложение Римской монархии царей греко-российских, осьмой царь — Петр Алексеевич. Он-то и есть антихрист. Да и лета сошлись. Царствующий град Москва — Вавилон, жители его вавилоняне, слуги антихристовы. И какой Петр царь! Мучит сам. . . И сын его, государев, царевич не от доброго кореня и отрасль недобрая. От такого царя нужно отступать, не надо его ни слушать, ни платить ему податей»<sup>4</sup>. Как видно из этого текста, не ограничиваясь изложением своей основной идеи, Талицкий разрабатывает программу активного сопротивления антихристу. Он предлагает начать упорную борьбу с нововведениями, призывает отказываться от выполнения государственных повинностей. Основные надежды он возлагает на стрельцов, которые, по его плану, когда Петр уйдет на войну, должны собраться из всех городов в Москву и там совершить государственный переворот. В качестве

<sup>4</sup> К биографии митрополита Стефана Яворского // Христианское чтение. 1912, июль-август. С. 900—901.

наиболее подходящей кандидатуры на престол он рекомендует избрать стрельцам князя Михаила Алегуковича Черкасского. Для идейной подготовки восстания Талицкий считал необходимым обратиться к народу с воззваниями, в которых бы излагалось его учение об антихристе и о мерах борьбы с ним. Но он не успел осуществить свой замысел, на него донес в Преображенский приказ дьяк Федор Казанцев.

Дело Талицкого не сохранилось, об идеях московского книгописца известно преимущественно на основе тех выписок, которые были представлены в свое время по требованию царицы Елизаветы Петровны. Но отзвуки этих идей долго жили среди посадского населения, которое считало Талицкого мучеником, пострадавшим за интересы бедных людей. Умным человеком считал Талицкого и царевич Алексей, очевидно, потому, что тот боролся против нововведений и косвенным образом расчищал ему путь к престолу.

Интересным документом, проливающим свет на убеждения Талицкого, является «Увещание Григорию Талицкому», написанное по поручению Петра I Стефаном Яворским. Известно, однако, что последнему не удалось убедить Талицкого в ошибочности его взглядов, он «склонности к раскаянию не показал».

Из «Увещения» видно, что протест московского книгописца был политический. Местоблюститель патриаршего престола обличал увещиваемого в поношении и бесчестии царя и властей, в призыве к неповиновению им и подстрекательстве к бунту и восстанию. На основе многих сюжетов из Библии он пытался доказать, что всякая власть — от бога, что необходимо покоряться и добрым, и строптивым царям и господам, что личность божьего помазанника неприкосновенна. Поскольку и в Св. Писании содержатся многие примеры обличения священниками и пророками царей, которые использовались Талицким, Яворский пытался показать различие между обличениями царей в Библии, и теми, к которым обращался Талицкий. Если первые обличали «по истине» и с кротостью, то Талицкий, по мнению увещивателя, обличал «акитать и разбойник», «с дьявольской яростью», «возмущающе народ на толика кроворазлияния».

«Изострил еси язык свой яко змий, яд аспидск под устнами твоими, — говорил Яворский о Талицком, — толика хулы возглаголат еси на царя и на властей, яко бы ниже ад, желчию преисполненный, дерзнул бы возглаголати»<sup>5</sup>. Очевидно, что против представителей официальной церкви, которые в большинстве сами защищали старину и были противниками преобразований, Талицкий выступал лишь в той мере, в какой церковная иерархия, исходя из догматических установок православия, поддерживала власть правящего царя как данную от бога. Это и дало основание Яворскому спрашивать: «Кто ты постави судию над нами, яко всех, наченши от царя и бояр и архиереев, архимандритов и игуме-

Неизвестное сочинение Стефана Яворского // Там же. С. 915.

нов, и весь причет церковный осудил еси, уничтожил еси и с блатом смесил еси, забыв страх божий!» Яворский упрекал Талицкого в том, что, объявив Петра антихристом, он либо не знает, либо отвергает основные положения христианского учения об антихристе, принятого православной церковью, по которому время пришествия его считается неизвестным никому, кроме бога-отца. Поэтому Яворский говорит не только о «невежестве» Талицкого, но и о его высокоумствовании, о попытках истолковать Св. Писание при помощи собственного разума без обращения к сочинениям отцов церкви, т. е. к авторитету церковного предания и церкви вообще. «Ты же безумный философ, — говорил увещатель о Талицком, — ... восхотел еси аки желв без крыл высоко летати и тайны пророческие и апокалиптические, умом светил отец святых неудобно постижимыя, изследовати скудоумием своим»<sup>6</sup>. Хотя, наставляя Яворский Талицкого, «всякому человеку подобает испытывати писания божественного», это нужно делать под контролем и руководством церкви, которая обладает искусством и умением его истолкования, переданными ей Христом и апостолами. «Судьбы господни умом человеческим непостижимыя и тайны от века сокровенныя несть лепо, ниже полезно человеку наипаче в писаниях неискусну испытывати и кормильцем скудоумия неизследимую пучину изследовати»<sup>7</sup>. Эти слова Яворского подтверждают, что в мистико-эсхатологическом учении Талицкого, так же как и Квирииа Кульмана и многих еретиков и вольнодумцев того времени, были значительные рационалистические элементы. Оно допускало исследование и истолкование Св. Писания на основе собственного разума, делало этот разум, направленный на решение проблем своего времени, критерием понимания уроков древней истории и способом извлечения существующей в ней мудрости. Яворский именно потому и критиковал Талицкого, что усмотрел в его идеях подрыв церковного авторитета, церковных преданий, содержащих в себе выработанные на протяжении веков традиции и способы изучения и истолкования библейских историй. Ведь Талицкий истолковывал библейские тексты, исходя не из преданий и наставлений святых отцов, а из собственного разума. Он обращался к интерпретации Библии для того, чтобы разобраться в современной ему действительности. Поскольку так поступали и западноевропейские реформаторы, Яворский имел определенные основания говорить о Талицком как о еретике.

Г. Талицкий и несколько его единомышленников были казнены. Из списка лиц, привлекавшихся по делу Талицкого, видно, что он не имел никаких связей со старообрядцами, но был хорошо знаком со многими представителями официальной церкви — попом Иерусалимской церкви Андреем, попом Чудовского монастыря Матвеем, пономарем Андриановской церкви Артемоном Ивановым, иконописцем Иваном Савиным. Его идеи одобрял тамбов-

<sup>6</sup> Там же. С. 907.  
<sup>7</sup> Там же. С. 908.

ский епископ Игнатий и суздальский митрополит Илларион, интерес к ним проявлял боярин князь И. И. Хованский и человек Стрешнева — Андрей Семенов. Однако в основном учение Г. Талицкого распространилось среди жителей московских посадов — это и садовник Федот Милуков, и печатного дела батырщик Дмитрий Кириллов, и другие; они сохраняли и читали «Тетради» Талицкого и после его казни.

Несмотря на то что Талицкий довел свой протест против нововведений, существующей царской власти и Петра I до осознания необходимости восстания и его пропаганды, он не отрицал самодержавия как такового. На смену Петру в соответствии с планами Талицкого должен был прийти другой царь, поставленный восставшим народом и действующий в его интересах. Допущение продолжения царствования земных монархов в условиях «конца света» было логически противоречивым. Вместе с тем оно показывало, что приверженцы идеи антихриста использовали эту религиозную идею для решения земных дел, связанных с обществом, государством, политикой.

Мысль о том, что близится конец света, что Петр — явившийся в мир антихрист, с нововведениями которого нужно бороться, высказывалась и многими другими лицами, принадлежавшими к различным слоям русского общества, недовольным петровскими преобразованиями, и прежде всего духовенством. В частности, независимо от Талицкого ее пропагандировал бродячий поп Роман Иванов (1700), белгородский поп Иван Никитин (1705) и др. Так, И. Никитин говорил: «Такие де подати стали, уму непостижимы, а ныне де и до нашего брата священника дошло. Почали де имать с нас с бань, со пчел, с изб деньги, а до того де наши прадеды и отцы не знали и не слыхали. Никак де в нашем царстве государя нет, а ныне де у нас не государь царствует — антихрист»<sup>8</sup>. К подобным мыслям несколько позже пришел и Варлаам Левин, капитан, сын помещика. Размышляя о нововведениях и возмущаясь ими, он склоняется к выводу, что приходит конец света и что Петр I — антихрист<sup>9</sup>. Пытаясь уйти от неприемлемого для него мира зла, он постригся в монахи, но и в монастыре на каждом шагу находил множество нового, связанного с обмирщением духовной жизни, развитием светской культуры, европеизацией страны, что неизбежно порождалось проводимыми преобразованиями. В состоянии крайней экзальтации Варлаам Левин начал пропаганду своих идей на базарной площади в Пензе. Здесь он был схвачен, дело его, слушавшееся в Преображенском приказе, закончилось смертным приговором<sup>10</sup>.

Жители городских посадов, среди которых наряду с ремесленниками, служилыми людьми, торговцами было и низшее духовенство, далеко не все принадлежали к числу противников петров-

<sup>8</sup> Голикова Н. Б. Указ. соч. С. 146. См.: Есинов Г. Люди старого века: Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880. С. 86. " См.: Есинов Г. Варлаам Левин//Русское слово. 1861. Л"» 6.

ских преобразований. Не все из них обращались и к идее антихриста. Многие, однако, выступали против Петра и его преобразований и надеялись на замену его другим царем, будучи недовольны сближением с Западом и засильем иностранцев в торговле, промышленности, на государственной службе. К их числу принадлежал и *Илларион Докукин*, подьячий артиллерийского приказа, сторонник царевича Алексея. Наблюдая казни стрельцов, рекрутские наборы, гибель народа, тысячами посылаемого на строительство Петербурга, каналов, заводов, он объяснял все это влиянием Запада. В 1718 г. Докукин решился выразить свой протест в подметном письме, которое последовало за его публичным отказом присягать Петру Петровичу, когда тот был объявлен наследником престола вместо царевича Алексея.

В своем письме он жаловался на то, что живущие в восточном благочестии испытывают жестокие насилия и надругательства, уничтожаются последние остатки свободы, повсюду властвует фискальная система, увеличиваются налоги, купечество разоряется, в то время как иностранцы наживают большие капиталы, пребывают в чести и довольстве. «Пришельцев иноверных языков щедро и благоутробно за сыновление себе восприняли и всеми благами их наградили, а христиан бедных бьючи на правезах и с податей своих гладом поморили и до основания всех разорили и отечество наше, пресловущие грады опустошили»<sup>12</sup>. Из этого письма мы узнаем о злободневных нуждах горожанина, ухудшение положения которого вынуждает автора письма искать причины этого: «Домов и торгов, земледельства и рукоделства и всех своих прежних промыслов. . . и всякого во благочестии живущих состояния и грацких, — издревле установленных законов лишлись. . . в лестных учения обычай свой изменили, слова и звания нашего словенского языка и платья переменили, главы и брады обрили и персоны свои ругательски обесчестили, несть в нас вида и доброты и разнствия с иноверными языки. . . последуем их нравам и законам, забыв страх божий»<sup>12</sup>.

Но апеллировал Докукин уже не столько к старине, ее обычаям и порядкам, сколько к естественному праву человеческой личности, данному ей богом. Человека бог сотворил по образу и подобию своему и «вся покорил под нозе его». Человек, как и бог, по мнению Докукина, существо свободное и самоопределяющееся: «самовластну ему поведено быти». Меры правительства, проведенные им преобразования идут против этого божественного права: «Многие от оного божественного дара отрезаемы и свободной жизни лишаемы».

Докукин прибегал к крайним для людей своего времени выводам, хотя и не высказывал их явно. Он объявил действия Петра и его правительства направленными против бога и потому лишил их божественной санкции. Но на вопрос: что же делать, как про-

<sup>12</sup> *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1861, с. 184. ■ Там же. С. 183.

тивоедействовать такому попранию прав, ответа Докукин не дал, полагая «удобнее устам своим ограду положить». Если Докукина не устраивали ни проводимые преобразования, ни сам Петр, который «от востоку очи свои зажмоши и глазию свои в бегство на запад обратиша»<sup>15</sup>, то его вполне удовлетворял царевич Алексей, в котором он видел защитника всего русского — веры, обычаев, старины.

Петровские реформы с неизбежностью вели к расширению торговых, деловых, культурных связей России с другими странами. Основным направлением этих связей, несмотря на то что государство искало путей к контактам и с Японией, Китаем, Персией, была Западная Европа. Для ускорения развития этих связей, европеизации России Петр I использовал всю мощь государственного аппарата. При насильственном насаждении западных образцов нередко гибли русские обычаи, порядки, культурные традиции. Поэтому сопротивление этому процессу не всегда было признаком реакционности участвовавших в нем мыслителей и общественных деятелей. К тому же идеализация старины нередко выступала как форма для утверждения новых, прогрессивных по своему содержанию воззрений.

В истории многих славянских народов передача последующим поколениям национальной духовной культуры в неизменном, неприкосновенном виде была одним из действенных средств их выживания и самосохранения в условиях тяжелого иностранного ига. Подобные явления, которые Д. С. Лихачев называет «прогрессивным консерватизмом», наблюдались не только в истории восточных славян, но и Болгарии, Сербии в период турецкого ига. Вместе с тем за старые общественные и культурные формы, как правило, прежде всего держатся отжившие и уходящие с исторической арены классы и сословия. В эпоху петровских преобразований к ним принадлежали, кроме бояр, и князья церкви. Конечно, характеристика отношения последних к преобразованиям также требует дифференциального подхода, однако уже с первых лет царствования Петра, большинство церковных иерархов враждебно относились к его политике. Эта политика вела к подрыву национальной и конфессиональной замкнутости, к утверждению религиозной толерантности и определенного свободомыслия. Все это представляло угрозу как для материальных интересов православной церкви, так и для ее учения.

Еще патриарх Иоаким (избранный в 1674 и умерший в 1690 г.) выступил как решительный противник проникновения в Россию иностранцев. В своем завещании, переданном Петру, он советовал православную церковь «яко мать чествовати», «содержати крепче и ни в чем же непорушно предания и учения святых отцов», защищать церковь «от всяких ересей соблазненных наветов». Для соблюдения целостности церкви и чистоты ее учения Иоаким считал необходимым проводить такую государственную

<sup>15</sup> Там же.

политику, которая бы ограждала страну от всяких иностранных влияний. «Всякое государство, — говорит он, — свои нравы и обычаи имеет в одеждах и поступках, свое держат, чужого не принимают, чужих вер людям никаких достоинств не дают»<sup>14</sup>. Особенно настаивал Иоаким на том, «чтобы запретили в полках и во всем государстве проклятым еретикам быть начальниками»<sup>15</sup>. Он выступал против всякого общения русских с иностранцами иных исповеданий: «Еще же да никакого же они государи попустят кому христианом православным в своей державе с еретиками иноверцами, с латины, лютеры и кальвины и злобными татары. . . общение в содружестве творити, но яко врагов божиих и ругателей церковных тех удалитися»<sup>16</sup>. Он рекомендовал русским царям, чтобы они запрещали строить в своем государстве костелы, кирхи, мечети, а построенные разрушили и уберегали своих подданных от иностранных обычаев и одежд: «новых латинских иностранных обычаев и в платии перемен по иноземски не вводити». Поскольку бранение — «елинский, блуднический, гнусный обычай, древле многаще возбранимый. . . начаша образ от бога мужу дарованный губити», Иоаким предлагал за него отлучать от церкви.

Взгляды Иоакима разделяло большинство русского духовенства, в том числе и его преемник — патриарх Адриан. В 1695 г. перед походом на Азов он выступил с суровой проповедью против падения нравов, причину которого видел в общении с иностранцами. Люди «от злоглагольств люторских, кальвинских и прочих еретиков обьюродили», «бранение, — по его мнению, — есть злой еретический обычай, бесчестие и грех смертный».

Малообразованное, суеверное и воспитанное в духе отрицания западной культуры, получившее в литературе название «партии длинных бород», русское духовенство было настроено враждебно по отношению к царю и его преобразованиям. В начале 90-х годов именно из этой среды вышли авторы сочинений, направленных против западных религий и иностранцев. Так, в «Слове на Латин и Лютеров», поводом к написанию которого послужила просьба Петра о выдаче разрешения на строительство кирхи, анонимный автор говорил о вреде приглашения иностранцев для всех сфер общественной жизни — они наносят ущерб русскому купечеству, используют как источник наживы армию, портят нравы: «гощения их и состроенныя напитки и зловонная табака и танцы с органы толико христианских души изгубиша»<sup>17</sup>.

Первым из церковников, процесс которого слушался в Преображенской канцелярии, был игумен Андреевского монастыря старец Авраамий, открыто критиковавший Петра. Осуждая поведение царя, он призывал его вернуться в Кремлевский дворец,

1\* Соловьев С. М. Указ. соч. Кн. 3. Т. XIV. Стб. 1095. >^> Там же. Стб. 1095.

<sup>16</sup> Елеонский Ф. О состоянии русского раскола при Петре I // Христианское чтение. 1864, сентябрь - октябрь. С. 29.

<sup>17</sup> Цит. по кн.: Голикова Н. Б. Указ. соч. С. 75.

забыть дорогу в Немецкую слободу, возобновить пышность и благолепие придворных церемоний, окружить себя родовитыми боярами, а не «нововзысканными и непородными людьми». В то время как государь забавляется под Семеновым и Кожуховым, говорил Авраамий, в стране нет порядка. Авраамий рекомендовал Петру определять судьями честных проверенных, хотя и непородных служащих, а священниками образованных людей<sup>18</sup>. Старец Авраамий, строго укоряя царя, не оставлял надежд на его исправление.

Представители реакционного духовенства, и прежде всего патриархи Иоаким и Адриан, пытались направить деятельность Петра по удобному им руслу. И когда это не получилось, духовенство не только усилило борьбу против петровских преобразований, но и стало возлагать свои надежды на царевича Алексея. Желая иметь послушного церкви царя, они взяли его воспитание в свои руки.

Итак, идеи, направленные против преобразований, проводимых абсолютистским государством в конце XVII—начале XVIII в., исходили от различных социальных слоев — крестьян, жителей посада, бояр, духовенства. Однако повернуть историю вспять было уже невозможно. В идеях, направленных против преобразований, отразилась сословная противоположность, но в них были и сходные черты, обусловленные тем, что они формировались в феодальном обществе, на основе присущего ему типа мировоззрения и способа философствования. Основную вину за преобразования авторы этих идей возлагали на Петра I как главу государства и поэтому обосновывали необходимость его устранения. Идея замены царя, включая и те случаи, когда она опиралась на миф об антихристе, способствовала развенчанию представлений о божественном происхождении царской власти, снимала с нее священный ореол, разбивала иллюзию о неприкосновенности ее носителя, наконец, указывала способ практического действия для достижения своих целей противникам политики Петра I. Но, выступая против Петра, тех или иных явлений, связанных с преобразованиями, они еще не были противниками самодержавия как определенной формы государственного правления.

## 2. Философские и общественно-политические взгляды противников церковной реформы.

### Стефан Яворский и его единомышленники

Большинство идеологов церкви враждебно относилось ко всем петровским преобразованиям, меньшая их часть поддерживала многие из этих преобразований, но и она решительно выступала против церковной политики царя. И только единицы, преимущественно выходцы из третьего сословия, поддерживали и идейно обосновывали все реформы Петра, включая церковную.

<sup>18</sup> См.: Соловьев С. М. Указ. соч. Кн. 3. Т. XIV. Стб. 1161 — 1162.



Патриарх Адриан и вся церковная иерархия, выступая против преобразований Петра и его секуляризационной политики, не чужды были идеи, выдвинутой еще Никоном, о единовластии патриарха, не зависящего от царя и возвышающегося над ним в делах духовных. Эта идея находит яркое отражение в «Окружном послании» Адриана, который писал: «Два начальства важнейших устрой бог на земли, священство, глаголю, и царство. Одно служит божественному, другое же владеет и печется о человеческом. . . Царство власть имеет только на земле, между людьми. . . Священство же власть имеет и на земле и на небе, ибо то, что свяжет на земле, будет связано и на небе»<sup>19</sup>. Далее Адриан утверждал, что «глава всех есть патриарх, ибо он есть образ Христов».

После смерти Адриана новый патриарх не избирался, но был определен местоблюститель патриаршего престола. Им стал Стефан Яворский, который не принадлежал к единомышленникам Адриана, наиболее реакционным слоям русской православной иерархии. Он не искал этой должности, однако его речь, произнесенная на похоронах Шеина, настолько понравилась Петру, что тот распорядился не выпускать Яворского из Москвы, надеясь найти в нем деятельного помощника в проведении преобразований.

Яворский был сыном небогатого шляхтича, образование получил в Киевской академии, а потом продолжал учиться в зарубежных коллегиях и университетах. После возвращения на родину, он стал профессором и ректором Киево-Могилянской академии, прочел обширный курс философии, включающий логику, натурфилософию, психологию, метафизику. Здесь же он был удостоен лаврового венка за свои стихи и прославился как оратор.

Московское духовенство неприязненно встретило ставленника Петра, который в отличие от большинства из них был европейски образованным человеком. Они называли его «ляшенокм», «обливанцем», «латинником». Уже первые шаги деятельности Яворского, сделанные в духе петровских реформ, в частности реорганизация учебного процесса в Славяно-греко-латинской академии, участие в написании учебников и лексиконов, вызвали резкое осуждение вселенских патриархов Досифея и Гавриила. «Ныне в царствующем и православнейшем граде, обретающемся тебе и в церковных пребывающу, в конец еллинское училище стерл еси и токмо о латинских стараешься, поставив учителей во иных убо едва благоговейных и честных, обаче в догматах спротивных, яко же от тебя научившеся не мудрствовати прямо»<sup>20</sup>. Из обличений Гавриила: «Рязанский митрополит Стефан, мудрствует купно с латинниками»<sup>21</sup>. Яворского критиковали за поддержку достижений за-

См.: *Верховской П.* Учреждение духовной коллегии и «Духовный регламент». Ростов н/Д, 1916. Т. 2. С. 353.

*Каптеров Н.* Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669—1707). М., 1891. С. 176. Там же.

ладноевропейской науки и культуры, нововведений в быту и обычаях. Он одобрял строительство промышленных предприятий, создание регулярной армии и флота. Высоким патриотизмом проникнуты речи Яворского, прославлявшего победы русской армии над шведами, воинов он напутствовал, обращаясь к образам выдающихся русских героев и полководцев, особенно Александра Невского, который «над быстринами сими невскими до крове за целость отечества российского стоял»<sup>22</sup>. Восхвалял он Петра I, называя его Спасом, освободившим земли своей родины, несправедно похищенные неприятелем, от многовекового ига, избравшим «царским себе престолом конское сидение, сладкою мусикиею — шум страшно рыкающих пушек военных. . . на кораблях тяжелые работы». «Удивительно велми, — писал Яворский, — что при толиких трудах в Писании божественном, в философии, в арифметике, в богословии, в анатомии, в докторской науке, в математических около фортец, валов, раскат в размерах, велие имаши от бога себе дарованное искусство, в пороховом, в пушечном, корабельном деле — несравненную умеетность»<sup>23</sup>.

Однако не все стороны преобразований вызывали одобрение Яворского. Он говорил о гибели сотен тысяч людей на строительстве каналов и Петербурга, об усиливающемся казнокрадстве и взяточничестве чиновников. В 1712 г. Яворский произнес проповедь против фискалов и распространения их деятельности на церковь. После нее в течение некоторого времени он был лишен права публичных выступлений. Петр разочаровался в местоблюстителе.

Но особенно сильное несогласие вызывала у Яворского политика правительства, направленная на подчинение церкви государству, стремление ограничить ее доходы, церковные обряды и церемонии, культ священных реликвий. С каждым новым шагом на этом пути Яворский все больше расходился с Петром и его единомышленниками и сближался по своим взглядам с представителями боярско-церковной реакции. Эти взгляды, выражавшие его несогласие с церковной реформой, он изложил в книге «Камень верь», которая была преподнесена царевичу Алексею. При жизни Петра I она не была издана. Феофан Прокопович, который вел борьбу против Яворского и его единомышленников, решительно воспротивился ее печатанию. Только в 1728 г., уже после смерти и Петра I и Яворского, Феофилакт Лопатинский, благодаря поддержке Д. М. Голицына, смог опубликовать эту книгу, которая стала идейным знаменем всех противников петровских реформ, в том числе и тех, кто, поддерживая многие нововведения, выступал против церковной реформы. В XIX в. ее широко использовали славянофилы при осмыслении и оценке петровских реформ.

В этой книге Яворский утверждал, что церковь есть камень, на котором зиждется вера. Хотя он обосновывал и доказывал необхо-

<sup>22</sup> Яворский С. Проповеди. М., 1804. Ч. 2. С. 307.

<sup>21</sup> Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880. С. 84.

димось восстановления патриаршества в России, власть абсолютистского государства была уже настолько велика, что прямо говорить о верховенстве власти церкви он не мог. Автор «Камня веры» отстаивал лишь идею об автономии церкви, о невмешательстве светского государства в ее дела, о недопустимости утобы глава государства был одновременно и главой церкви.

Яворский достаточно четко понимал различие веры и знания. Ему не чуждо было стремление размежевать сферы их влияния, ибо это давало возможность, сохраняя веру, дать определенный простор и развитию знания: «Коль добро, коль красно, — говорил он, — есть имети разум и стяжати мудрость иже честнейши есть злата и серебра и камня многоценна»<sup>24</sup>. Однако во всех тех случаях, когда наука и церковь, знание и вера вступали в конфликт, Яворский становился на сторону церкви и религии. Он решительно отвергал всякое вмешательство разума в дела веры: «Но аще разум есть непокорный церкви святой, учению и догама-там православным, несть се разум, но буйство и юродство вселютейшее»<sup>25</sup>. Эта же точка зрения проводится и в «Камне веры», в которой Яворский требует следования авторитету церкви и священному преданию в истолковании библейских текстов, ибо их самостоятельное истолкование может привести к отходу от чистоты веры. И древние и новые еретики, говорит автор, «кичением разума дмящиеся и правому Писаний священных толкованию, от столпов и светил церковных отцев святых бываемому, не покоряющиеся, ниже пленяюще разум в послушание веры, от самих словес Христовых повредишася и до ныне вредятся»<sup>26</sup>. Теория двойственной истины, допускаемая им в сфере естествознания и философии, сменяется жестким приоритетом веры и мнения церкви в области богословия.

Яворский защищал ортодоксальную христианскую церковь от нападок на нее представителей реформационной мысли и вольнодумства. Выступая за незыблемость церкви, веры, обряда, он вынужден был использовать во многом те же аргументы, что и католические богословы, ведь от того, идет ли речь о верховенстве папы или патриархов, дело не меняется. В данном случае он обращается к проблеме, злободневной для идеологов обеих церквей — о власти церкви и ее иерархии в обществе, о соотношении власти церкви и власти государства. Поэтому Яворский и говорит, что тот, кто «на папу и на церковь римскую напряже лук свой, обаче стрелы его, ядом напоенные, и нас доязают»<sup>27</sup>. Но это отнюдь не значит, что он был настроен прокатолически. Яворский защищал не католическую, а православную церковь и незыблемость ее преданий, традиций, обрядов, включая поклонение иконам, веру в чудодейственную силу священных реликвий. Выступая против идеи унии и экспансионистской политики Ватикана, он

<sup>24</sup> Яворский С. Знамения пришествия антихристова и кончины века. М., 1703. С. 57.

<sup>25</sup> Там же. С. 57.

<sup>26</sup> Яворский С. Камень веры. М., 1728. С. 5.

<sup>27</sup> Там же. С. 6.

добился закрытия в Москве иезуитской школы и прекращения пропаганды, которую вел здесь этот орден.

В борьбе с еретиками и вольнодумцами Яворский проявлял крайнюю нетерпимость. Его сочинения полны призывов к умерщвлению еретиков. Если их казнят, говорит Яворский, то «сия же прилична суть еретиком. Убо тех убивати достойно есть и праведно»<sup>28</sup>. А «самым еретиком полезно есть умерти и благодеяние тем бывает, егда убиваются, елико бы множае живут, множае согрешают»<sup>29</sup>. Не удивительно, что «Камень веры», проповедующий подобные взгляды, вызвал сильное противодействие и дискуссию, которую развернул в России и в заграничных изданиях идейный противник С. Яворского Ф. Прокопович и его единомышленники. «Молоток на „Камень веры“», который был написан если не самим Прокоповичем, то в его окружении, прямо обвиняет С. Яворского в смерти Г. Галицкого, В. Левина, в судебном преследовании Д. Тверитинова, в том, что тысячи русских раскольников погибли в горях, а еще больше их, подобно французским гугенотам, вынуждены были покинуть родину и переселиться в Польшу, Турцию и другие страны.

Однако «Камень веры», «Проповеди» и другие богословские сочинения Яворского, в которых отразилось его противодействие церковной реформе и сближение с реакционным духовенством, отнюдь не исчерпывает всего наследия этого сложного и неоднозначного по своим взглядам мыслителя. В обширном сочинении «Состязание философов»<sup>30</sup> он выступил уже не как богослов, а как философ, более свободный от церковного авторитета, не чуждый влияния опытного естествознания, интересующийся тонкостями мыслительных процессов, связью спекулятивного, теоретического знания и практики. Автор этого сочинения, созданного в конце XVII в., более, чем Ф. Прокопович, близок так называемой второй схоластике (XVI—XVII вв.), но не менее, чем последний, склонен к характерному для Возрождения соединению воззрений христианских и античных авторов. «Состязание философов» демонстрирует обширную эрудицию и знания С. Яворского, в том числе и в области истории западноевропейской философии, наличие в его объективно-идеалистических воззрениях определенных элементов пантеизма и деизма. «Состязание философов» дает возможность понять, что, исходя из своих воззрений, он не мог только отрицать петровские преобразования, но и должен был их поддерживать. Это сочинение объясняет и то, почему Лейбниц обращался к С. Яворскому, обсуждая проект создания в России Академии наук.

<sup>28</sup> Там же. С. 571.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> При анализе этого произведения мы будем обращаться к его неизданному еще переводу с латинского языка, выполненному И. С. Захарой, а также к книге: *Захара И. С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII — XVIII вв. (Стефан Яворский). Киев, 1982.

Как свидетельствует «Состязание. . .», воззрения С. Яворского еще не носят характера абстрактной теории, в которой бог выступает как философский абсолют, абсолютная идея и т. п. Они принадлежат скорее к теософии, начавшей превращаться в философию, в которой бог уже в значительной мере выносится за скобки. Он является переводчиком, первопричиной, к которой автор хотя и обращается, но все же рассматривает природу и человеческое мышление, исходя из их собственных оснований.

Объектом натурфилософии С. Яворского, так же как и Ф. Прокоповича, является природное тело. Оно анализируется не с точки зрения создания природы богом, а как кирпичик, структурная основа природы, взятой самой по себе. Принципы природного тела, по Яворскому, суть материя, форма и лишение. Последний принцип объясняет, как материя, принимая все новые формы, становится то одним, то другим природным телом.

Рассматривая созданную богом природу изнутри ее самой, Яворский утверждает, что в ней «нет ничего более раннего, чем первоматерия»<sup>31</sup>. «Материя, — по его мнению, — не может возникнуть из ранее существовавшего субъекта, ибо она сама есть первый субъект»<sup>32</sup>. Поскольку материя является первым принципом, основанием вещей, из которого происходит все их многообразие, она имеет множество наименований. «Называется матерью, ибо есть как бы мать форм, называется субъектом, потому что в ней субъективируются и воспринимаются все изменения и выведенные из нее материальные формы. Называется массой, ибо, разделенная на разные части, образует разные соединения; называется происхождением, поскольку является принципом рождения вещей. Называется элементом, потому что из нее все возникает и в конечном итоге в нее все превращается»<sup>33</sup>.

Природное тело не может существовать ни без материи, ни без формы, оно является их соединением. В этом соединении материя выступает как первичное, причина, из которой выводится форма. Вопреки томистам Яворский утверждал, что материя имеет собственное существование, отличное от существования бога, и независимое от существования рациональной формы, т. е. человеческой души. Однако не материя, а форма является источником разнообразия природных тел, ибо материя одинакова по виду во всех телах, различаясь количественно в каждом из них. Благодаря этой одинаковости, она может переходить из одного тела, когда оно разрушается, в другое, приобретая новую форму. Это приводит Яворского к выводу, что в природе «материя не может ни рождаться, ни разрушаться»<sup>34</sup>, что «бог сохраняет материю»<sup>35</sup>. Материя, по мнению Яворского, сохраняется богом не

<sup>31</sup> *Javirscii S. Agonium philosophicum. . .* 1691 — 1963 // Отд. рукоп. ЦНБ АН УССР. Шифр Д С / II 152. Л. 205. (Пер. с лат. И. С. Захары).

<sup>32</sup> Там же. Л. 214 об.

<sup>33</sup> Там же. Л. 196 об.

<sup>34</sup> Там же. Л. 214.

<sup>35</sup> Там же. Л. 210.

в каждом акте разрушения природного тела, а через изначальное наделение ее определенными неизменными свойствами. Этих свойств Яворский насчитывает три: «во-первых, ее стремление к формам, во-вторых, нерождаемость, в-третьих, неуничтожи-мость»<sup>36</sup>.

Первое из этих свойств, в котором материя живая и одушевленная, и со своими порывами и стремлениями как бы является причиной разрушения природных тел и их превращения в другие. Это объясняется тем, говорит Яворский, что «емкость материи не удовлетворяется вполне одной наличной формой, обладая ею, она стремится к другим. И поэтому. . . непосредственно и ближайшим образом это так называемое разрушение возникает из борьбы противоположных качеств, которые взаимно толкают и располагают материю к иным и иным формам»<sup>37</sup>.

Рассматривая соотношение материи и формы в процессе «взаимного перехода подлунных тел», Яворский в соответствии со средневековой традицией считает первую из них пассивным, а вторую активным началом. Пассивность в данном случае мыслитель понимает как способность материи к восприятию новых форм. Отсутствие развитого учения о материи как причине самой себя потребовало введения второго начала природного тела — формы, активно внедряющейся в материю. В связи с этим Яворский оперирует выработанным в средневековье понятием «субстанциональная форма», при соединении которой с материей образуется, завершенная субстанция, или природное тело. Однако во времена Яворского эти два начала обнаруживают все большую тенденцию сведения к одному. В рассматриваемом сочинении эта тенденция проявляется в признании ее автора, что материя обладает внутренней эманацией, порождает из себя формы и она не «есть абсолютно чистая потенция, но только в определенном смысле». Возникают сомнения относительно идеи абсолютной пассивности материи. Яворский замечает: «Из того, что материя есть потенция, не следует, что она не есть акт. . .»<sup>38</sup>. Томисты, по словам Яворского, настаивая на полной пассивности материи, отрицают ее существование, превращают в ничто. Ибо «то, что не имеет собственной деятельности, то не имеет бытия, ибо бытие обозначает деятельность»<sup>39</sup>, а «материя деятельна»<sup>40</sup>.

В соответствии с традицией предшествующих веков С. Яворский считал, что движение, возникновение и гибель — неотъемлемые свойства созданного мира, природы, человека, отличающие их от неподвижного, вечного и бесконечного бога. Вместе с тем при рассмотрении проблемы движения Яворский высказывал немало интересных мыслей. Так, он признавал, что движение многообразно по своим видам, наряду с перемещением оно включает в себя количественный рост и качественные изменения — альтерна-

<sup>36</sup> Там же. Л. 211 об.

<sup>37</sup> Там же. Л. 213.

<sup>38</sup> Там же. Л. 204.

<sup>39</sup> Там же. Л. 87.

<sup>40</sup> Там же. Л. 205.

цию. Говоря о соотношении движения и покоя, Яворский делит последний на положительный и отрицательный. Под первым он понимает сохранение движения в каком-то отношении, а под вторым — его прекращение. Положительный покой был шагом к пониманию инерциальности движения.

Следуя при изложении проблемы причинности Аристотелю, Яворский утверждал, что «природа есть принцип и причина движения и покоя»<sup>41</sup>. При этом природа у него и творящая — бог и сотворенная — природные тела. Если бог является первопричиной, то природные тела — вторичными причинами, которым Яворский приписывал значительную долю самостоятельности. Наряду с причинностью в сочинении мыслителя значительное внимание уделяется и другим категориям, в частности категории отношения. Бытие различных сторон отношения состоит, по его мнению, во взаимной соотнесенности и переходе друг в друга, так что сущность одной стороны определяет сущность другой. В отношении он выделяет два переменных крайних члена, один из которых называется субъектом отношения, а тот, к которому он относится, — термином. Кроме того, он говорит и о наличии фундамента, основания или смысла, благодаря которому они оба относятся друг к другу. Изучение разнообразных отношений и выделение их в чистом виде как особого предмета исследования стало приобретать особую актуальность с ускорением развития естествознания и изменением стиля мышления в период Возрождения. Отзвуки этого процесса наблюдаются и в сочинении Яворского, который излагал вопрос о соотношении качества и количества (теорию градусов качества), противоположностей, указывая, что их наличие является началом всякого движения, и даже ввел понятие отрицание отрицания<sup>42</sup>.

Пространство (место) и время Яворский, следуя традиции, делил на внешнее и внутреннее. Последнее приближается к пониманию протяженности и длительности физического тела, которые существуют объективно, независимо от измеряющего их интеллекта.

Весьма детально изложил Яворский проблему конечного и бесконечного, прерывного и непрерывного. Наличие актуального бесконечного в природе, он, как и другие отечественные мыслители того времени, отрицал. Однако это отрицание непоследовательно. Яворский допускал бесконечную делимость корпускул, из которых состоят все природные тела. Детально разобрав аргументы Аристотеля и Зенона и признавая, что и те и другие имеют смысл, он более склонялся к мнению Аристотеля. С этих позиций автор «Состязания философов» критиковал представителей второй схоластики, учивших, что деление природных тел упирается на определенном этапе в далее неделимые «физические минимумы» и «математические точки», которые являются непротяженными. Вопре-

11 Там же. Л. 246 об.

« См.: Там же. Л. 672 об.

ки им Яворский утверждал, что протяженное тело не может состоять из чего-то непротяженного и далее неделимого. «Где бы вы ни находили части, — говорил мыслитель, — там найдете физический минимум материи и он спокойно может существовать во все меньших и меньших частях» «.

В «Состязании философов» значительное место уделяется объяснению различных естественных явлений — снега, дождя, града, радуги, росы, а также причин образования гор и морей, рек, гейзеров и т. п. Автор пытался сделать это, обращаясь к действию законов природы, но, сталкиваясь с непознанными наукой явлениями, он нередко прибегал к естественной магии, весьма популярной в эпоху Возрождения, чудесам и т. п.

Отводя немало места проблемам мироздания, он наполнил аристотелевскую геоцентричную систему христианским содержанием. В центре мира находится Земля, затем располагаются воздух, сфера огня, сфера планет, твердь, небесные воды, неподвижный эмпирей — место бога. Но наряду с этим Яворский излагал картины мира Птолемея, Дунса Скота, Н. Коперника, Тихо де Браге. Последнего он назвал «отличным астрономом» и восхищался его работами. Примечательно, что Яворский дал довольно развернутое изложение системы Коперника, одно из наиболее полных в отечественной литературе того времени <sup>44</sup>. Яворский не признавал учение Коперника, однако в «Состязании философов» он детально изложил все известные ему аргументы, которые свидетельствовали не только против этого учения, но и в его пользу. Так Яворский напоминал, что, по мнению Коперника, люди ошибаются, когда думают, что Солнце движется вокруг Земли, а не наоборот. К этой ошибке их приводят ощущения: ведь человеку, находящемуся на корабле, кажется, что корабль стоит, а берег, деревья, дома движутся. Коперник также утверждал, пишет далее мыслитель, что меньшее движется вокруг большего, а Земля меньше Солнца, Солнце не нуждается в Земле, а Земля в нем нуждается для света, тепла, рождения тел. Поэтому Земля движется вокруг Солнца: «Ведь мы не вращаем огонь вокруг сковороды, а скорее сковороду вокруг огня» «. Этот популярный во времена Яворского аргумент был использован впоследствии М. В. Ломоносовым в известной эпиграмме на противников системы Коперника <sup>46</sup>.

В натурфилософской части «Состязания философов» содержится трактат, на титульной странице которого впервые в истории отечественной науки написано не традиционное «О душе», а «Психология». Здесь на основе данных анатомии, физиологии, медицины излагается учение о теле и психических отправлениях животных и человека.

Считая, что наука должна иметь какое-то практическое применение, Яворский закончил натурфилософскую часть своего со-

<sup>44</sup> Там же. Л. 335 об.

<sup>44</sup> См.: Там же. Л. 378.

<sup>45</sup> Там же, Л. 379.

<sup>46</sup> Захара И. С. Указ. соч. С. 86—87.



чинения трактатом о земледелии, являющимся первым пособием по агрономии в нашей стране.

Та часть «Состязания философов», которая посвящена логике, содержит особенно много схоластических дистинкций, дефиниций. Она вводит в сферу гимнастики ума, рефлектирующего сознания, приучает к умению оперировать различного уровня абстракциями. Хотя и здесь автор часто обращался к божественному, в центре его внимания — акты мышления, такие, какими они являются сами по себе. Отодвигая бога к основам мироздания, он настаивал на том, что «сначала есть бытие вещи, а позже истинное познание»<sup>47</sup>, и утверждал, что «всякое реальное сущее может познаваться»<sup>48</sup>. Говоря о сути познания, Яворский полагал, что все, что попадает в сферу его действия, поступает от ощущений: «Нет ничего в интеллекте, чего не было в ощущении»<sup>49</sup>.

Яворский показал, что у людей «ощущения зависят от организованной определенным образом материи»<sup>50</sup>. И на более высоких уровнях познания «душа зависит в духовных действиях от тела», в том числе и разумная душа, которая «зависит от материи в бытии и сохранении и выводится из потенции материи». Однако это только одна сторона понимания Яворским сущности души, идущая от аристотелизма. Присущую Аристотелю трактовку души как формы органического тела он совместил с ее платоновским пониманием как самосущей субстанции, ибо иначе не мог объяснить бессмертие души, признание которого стало догматом христианского вероучения. Этот догмат является, безусловно, определяющим в трактовке сущности души, излагаемой в «Состязании философов». Но здесь же приводятся мнения и «взгляды античных философов и современных атеистов»: «Для Пифагора душа есть воображенная гармония, для Фалеса — движение субстанции, для Бианта — произведенная мысль, Гиппарха — огонь, Анаксимена — воздух, Крития — кровь, Гиппократата — жизненных дух, Галена — связь, Авеньяка — способность воображения, Гераклита Понтийского — свет, для Зенона и стоиков — теплый ДУХ»<sup>51</sup>.

Ощущения у Яворского только начало восхождения от материального к духовному, которое требует действия мышления. «Интеллект. . . тем превосходит ощущения, — писал он, — что может рассматривать себя самого и свои акты благодаря рефлектирующему познанию»<sup>52</sup>. И если науки, по мнению Яворского, различаются по объектам и способам их рассмотрения, то логика тем отличается от остальных наук, что ее объектом являются не предметы внешнего мира, а различные операции ума и способы по-

<sup>47</sup> *Javircii S.* Op. cit. // Отд. рукоп. ЦНБ АН УССР. Шифр Д С / П. 152. Л. 573.

(Пер. с лат. И. С. Захары). « Там же. Л. 572. « Там же. Л. 447. м Там же. Л. 502. <sup>51</sup> Там же. Л. 444 об. и Там же. Л. 37.

знания. Поэтому логика и есть это рефлектирующее познание; благодаря изучению мыслительных актов, условий их истинности и ложности она становится инструментом всех наук. Значительное внимание в «Состязании философов» уделено понятию, суждению, умозаключению, теории универсалий, доказательству, методу, происхождению языка, теории знака, проблеме истинности, делению наук на основании их отнесения к теоретическим или практическим.

В решении проблемы универсалий Яворский был умеренный номиналист, он признавал, что имена воспроизводят общее, существующее в действительности, в единичных вещах. Вместе с тем имена являются знаками — определенные звуковые сочетания люди договорились связывать с обозначением тех или иных предметов. Отнесенность знака к предмету выражает его значение, которое в зависимости от субъективного опыта и развития интеллекта человека по-разному воспринимается и воспроизводится людьми, и это есть смысл знака. «Иногда слова более понятны для слушающего, чем для говорящего. Когда, например, какой-нибудь невежда произносит перед ученым такие слова, как „человек“, „небо“, „космос“, то намного больший смысл воспримет слушающий, чем тот, кто говорит»<sup>53</sup>.

Определяя истинность как соответствие познавательных актов объекту, Яворский говорит, что истинному знанию присуща ясность и очевидность. «Вера не есть знание, ибо в вере нет очевидности или знакомства с объектом»<sup>54</sup>, поэтому «вера не может стоять рядом со знанием»<sup>55</sup>. Однако, допуская известную самостоятельность сферы научного познания и, следовательно, возможность применения теории двойственной истины, Яворский настаивал на том, что в области богословия разум должен подчиняться церковному авторитету.

«Состязание философов» не позволяет однозначно оценить С. Яворского только как противника петровских преобразований. Это сочинение неотделимо от того поворота к усвоению и переосмыслению культурно-философского наследия других народов и цивилизаций, в том числе и Западной Европы, с которым были связаны петровские преобразования.

В общественных воззрениях Яворского тоже не следует видеть только отражение противодействия петровским реформам или церковное красноречие, направленное на примирение сословий.

Существующий строй представляется Яворскому незыблемым и неизменным. Общество и его сословия он уподобляет движущейся колеснице с четырьмя колесами: первое — князья, бояре, царские советники, второе — военные, третье — духовенство, четвертое — «граждане, купцы, художники, ремесленники и крестьяне — землевладельцы»<sup>56</sup>. Каждое из колес необходимо. Все

<sup>53</sup> Там же. Л. 166 об.

<sup>54</sup> Там же. Л. 62.

<sup>55</sup> Там же. Л. 185.

<sup>56</sup> Яворский С. Проповеди. М., 1805. Ч. 3. С. 187.

сословия должны заботиться прежде всего об общем благе. По- этому и четвертое колесо, наиболее скрипучее, должно повиноваться властям, и не пытаться уклониться от тяжести возлагаемых на него трудов. Не только «Знамения пришествия антихриста», но и многие другие сочинения Яворского идейно обосновывают необходимость воздания кесаревого кесарю, подчинение трудящегося народа царю и господам. Вместе с тем в его сочинениях многие страницы содержат яркое обличение сильных мира сего, общественного неравенства, морального разложения общественной верхушки. Так же, как Прокопович, он развенчивал «суету благородства», противопоставляя ей личную заслугу перед обществом, добродетель. «Тот благороден, — говорил Яворский, — кто добродетелен, и яко пшеница лучше родится на долине, нежели на горе. . . так от низкого рода часто бывает лучший плод, нежели от высокого»<sup>57</sup>. Однако в отличие от Прокоповича Яворский осуждал не только роскошь аристократов, но и всякое богатство вообще, говоря, что оно накапливается теми, кто ест чужой хлеб. Миром правят богатые, говорил он: «Кто имать богатства, тот и премудр в мире сем: злау едино есть совершенная премудрость. Аще посмотрим по судам: злато премагает, : злато судит, злато воинствует, злато витийствует, злато чинона-чальствует. ничто же сильнее злата. . . Что невозможно победити железом, победиши златом. . . Сие жену с великим приданым, сие верность другое, олагородие и красоту дарствует»<sup>58</sup>. Власть золота приводит к тому, что «невинные страждут, в узах и оковах напрасно заключены, многих бьют напрасно на правеже, многие обидимы от сильнейших»<sup>59</sup>.

Яворский неоднократно повторял, что все люди, происходя от Адама, равны между собой, принадлежат к одному роду. Но это равенство попирается богатыми, которых он уподоблял острозубым жукам, съедающим рыбью мелкоту. «Что вы творите, безмилосердные человеки, — обращался он к ним. — Смотрите, кого снижаете, зрите на кого гортани отверзаете: се есть род ваш! Единого есте рода и ничем же разнствуете, только тем, что ты больше, а сей меньше, ты сильнее, а тот беднее, безсильнее»<sup>60</sup>. Поскольку причину общественного неравенства и зла, происходящего в мире, мыслитель видел в богатстве, то для его устранения необходимо, чтобы богатство стало общим достоянием. «Ведайте, яко вода есть общая всем, так бы и богатству подобало быть обще всем: тако было в первенствующей церкви и при апостолах, идеже всем вся обща бяху»<sup>61</sup>. Конечно, Яворский понимал невозможность возвращения к давно прошедшим временам. Поэтому он

<sup>57</sup> Чистович И. Неизданные проповеди Ст. Яворского // Христианское чтение. 1867, май. С. 828.

<sup>58</sup> Яворский С. Проповеди. Ч. 3. С. 19—20.

<sup>59</sup> Там же. Ч. 2. С. 139.

<sup>60</sup> Там же. М., 1834. Ч. 1. С. 204. б"

Там же. Ч. 2. С. 90.

переносил достижение равенства, братства и свободы в сферу духовности, возлагая надежды на царство небесное.

В период петровских преобразований Яворский был главой целого идейно-философского направления, которое поддерживало многие нововведения, но выступало против церковной реформы. Единомышленникам Яворского импонировали различные стороны его учения, и они сближались с ним в большей или меньшей мере в зависимости от собственных взглядов. Среди них были лица как светские — М. Авраамов, Л. Магницкий, Ф. Поликарпов, Д. Кантемир, И. Посошков, так и духовные — Г. Вишневский, Ф. Лопатинский, Феолог, Дмитрий Ростовский и др.

*Михаил Авраамов* был директором Московской типографии, имел собственный завод, выступал с проектами реформ. Если при жизни Петра он и выполнял его поручения, противные собственным убеждениям, то после смерти царя выступил против некоторых преобразований, в том числе против церковной реформы, против обмирщения культуры и знакомства русских читателей с новыми достижениями науки. Вместе с Маркелом Родышевским, к которому благоволили царица, ее духовник архимандрит Варлаам и могущественный князь Д. М. Голицын, он резко критиковал сочинения Ф. Прокоповича, написанные им по поручению Петра I для обоснования церковной и других реформ. М. Авраамов поддерживал Родышевского, когда тот дважды и при Екатерине I и при Анне Иоанновне возбуждал дело о «еретике» Феофане Прокоповиче в Тайной канцелярии.

В одном из представленных Авраамовым проектов общественных преобразований он предлагал дать духовенству преобладающее место над всеми сословиями и учредить нечто вроде теократического правления. Прежде всего «потребно быти в России паки святейшему патриарху, самому благоговейному мужу, не от польских и малороссийских людей». Царь должен «во всем с им, патриархом о полезном правлении духовенства российского сноситься и о лучшей пользе промышлять, чтобы оное духовенство в древнее ввести благочиние и доброе благосостояние». С этой целью автор предлагал ликвидировать секуляризацию церковных имений и все ограничения, направленные против монашества. Но этим Авраамов не ограничивался, а требовал, чтобы «и все гражданские уставы и указы, обретающиеся с ним (т. е. патриархом. — В. Я.), рассмотреть прилежно — согласны ли они с законом Божиим и церковными Св. отец уставами, также и с преданиями церковными, и буде которые несогласны, их бы отставить, а впредь узаконять в согласии божьего закона и церковного разума»<sup>62</sup>. Таким образом, Авраамов требовал подчинения жизни гражданского общества церковному разуму и тем самым утверждал приоритет церкви.

<sup>62</sup> *Шишкин И.* Михаил Авраамов, один из противников петровской реформы: Невский сборник. Б. м., б. г. С. 405—406.

М. Авраамов выступил в защиту церковно-теологического мировоззрения против тех новых идей в науке и культуре, которые вели к его пересмотру. Он говорил о невозможности «христианом попускать явно через печатные атеистические книжища, низводить в небытие творца своего и бога и обличать все его божественные творения, дела и содействия во уничтожение и поправление всего Священного Писания»<sup>63</sup>. Как видно из дальнейшего текста, под этими «богопротивными книжищами» Авраамов прежде всего имел в виду сочинение известного физика и астронома Гюйгенса «Мировоззрение, или Мнение о небезземных глобусах и украшениях их», которое при Петре I издавалось дважды (в 1717 и 1724 гг.), а также выполненный Антиохом Кантемиром перевод сочинения Фонтенеля «Разговоры о множестве миров».

Авраамова особенно возмутило учение о множественности миров и система Коперника<sup>64</sup>.

Направляя свою полемику против научных идей, содержащих деистические и материалистические тенденции, автор обвинял сочинителей книг, в которых эти идеи излагаются, в том, что они на место бога ставят природу. «Так вкрадучися хитрят, везде прославить и утвердить натуру, еже есть жизнь самобытную. . .» Тем самым «бассенные, атеистические доводы, мнения, доказательства явно во оныя книжищах на опровержение всего Священного Писания, на хулу Святаго Духа свободно развевают»<sup>65</sup>. Из данного текста видно, что борьба идеалистических и материалистических направлений, которая ранее велась завуалированно, в мифи теософских концепций, теперь становится все более прямой и обнаженной. Это было связано с отделением философии от теологии и развитием ее в русле светской культуры.

*Леонтий Магницкий*, первый русский преподаватель математической школы в Москве, автор известной «Арифметики», которую еще и Ломоносов называл «вратами своей учености», способствовал утверждению рационалистических идей и светской культуры среди восточнославянских народов. Яворский импонировал Магницкому прежде всего как образованный человек, заботящийся об организации учебных учреждений, изданий, учебников, лексиконов. Однако единомыслие их простиралось и дальше. На мировоззрение Магницкого существенное влияние оказали Софроний и Иоанникий Лихуды, курсы которых он слушал в Славяно-греко-латинской академии. Вероятно, через Лихудов Магницкий вступил в близкие контакты с Яворским, вместе с которым, и не менее активно, чем он, выступил против развития свободомыслия в России, за непререкаемость авторитета церкви и ее преданий. На стороне церкви он участвовал в дискуссиях с Д. Тверитиновым и в последующем судебном процессе, борясь против попыток оправдать вольнодумца.

<sup>63</sup> Там же. С. 424.

<sup>64</sup> См.: Там же.

<sup>65</sup> Там же. С. 424.

Немало общего с автором «Камня веры» находил и образованнейший человек петровского времени, один из сподвижников преобразователя *Дмитрий Кантемир*, склонявшийся по своим философским взглядам к деизму ее. д. Кантемир видел в России друга и надежного союзника Молдавии в деле ее освобождения от турецкого ига, особое значение он придавал общности веры русских и молдаван, поэтому защищал авторитет церкви, ее предания, традиции древнего благочестия, почитание икон, веру в чудодейственную силу священных реликвий. Свои взгляды, противоречащие политике петровского государства относительно церкви, он изложил в сочинении, направленном против «Первого учения отроком», написанного Ф. Прокоповичем по поручению Петра I <sup>67</sup>. Авторство этого учебника было хорошо известно всем грамотным людям в России. По распоряжению Петра I эта книга была напечатана большим тиражом и раздавалась в церквях. Знал об этом и Кантемир, но, не желая вступать в прямую полемику с Петром, поддерживавшим Прокоповича, он назвал последнего «безымянным автором». Если Прокопович высмеивал веру в чудеса и показывал, что она служит источником доходов церкви, то Кантемир, полемизируя с ним, писал: «Иконы святых чудеса содевают и целебы подают» <sup>68</sup>.

*Федор Поликарпов* — известный деятель культуры петровского времени. Справщик, а потом и директор Московской типографии, он выполнил по заданию Петра I немало переводов, составил ряд учебных пособий, словарей, работал над написанием истории России. Вместе с Яворским и братьями Лихудами он трудился над «Лексиконом трехязычным», а в «Историческом известии о Московской академии» Поликарпов выступил вместе с Гедеоном Вишневым, профессором философии Славяно-греко-латинской академии. Поддерживая реформы Петра I, Ф. Поликарпов не одобрял его церковной политики. Он разобрал и проанализировал тетради Д. Тверитинова и активно содействовал преданию его суду. Поликарпов обвинял в еретизме Прокоповича. Отношение к церкви, традициям, благочестию, с одной стороны, науке и разуму — с другой, у него такое же, как и у Стефана Яворского.

К числу единомышленников С. Яворского принадлежал и *И. Т. Посошков*, поддерживавший большинство реформ Петра I, кроме церковной. Именно поэтому со своими предложениями о развитии просвещения в России он обращался прежде всего к Яворскому. «Российский народ неучен есть, — писал Посошков в своем послании к Яворскому, — великая нужда надлежит еже б Россию учением просветите» <sup>69</sup>. Он предлагает начать с создания

<sup>66</sup> См.: *Бабий А. И.* Дмитрий Кантемир. М., 1984. С. 31—38.

<sup>67</sup> *Кантемир Д.* Места примрачные в катехизисе иже безымянного автора на славянском языке издан и первое учение отроком имянован есть // Отд. рукоп.

<sup>68</sup> Б-ки АН СССР. Шифр 33.11.3.

Там же. Л. 57 об.

<sup>69</sup> *Срезневский В. И.* Сборник писем И. Т. Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому. СПб., 1900. С. 20.

учебников грамматики, с упорядочивания азбуки, которая в то время состояла из 45 букв, с основания школ. Он мечтал о восстановлении патриаршества и создания под покровительством русского патриарха академии, в которой бы наряду с богословием преподавались и другие науки.

С развитием ремесел, торговли, просвещения «Россия наша, — по мнению Посошкова, — яко от сна пробудится и просветится что солнце»<sup>70</sup>. Вместе с тем он считал, что для процветания и благосостояния государства этих условий недостаточно. В его общественном идеале не менее важная роль принадлежит укреплению веры, благочестия, искоренению ересей и вольнодумства. Важнейшей целью и смыслом человеческой жизни он считал спасение души, которое невозможно без руководства церкви и духовенства. В «Завещании отеческом», в «Зерцале очевидном» он защищал церковь и ее авторитет, древнерусское благочестие как искатель христианской правды, а потом уже науки. Очень наглядно это проявлялось в его отношении к гелиоцентрическому учению. «Проклятый Коперник, богу суперник», по мнению Посошкова, «творительный глагол божий спорит». Он был против тех последователей Коперника в России, которые «стоят в том, яко несть на свете бог, но сей свет сам о себе стоит, нет у него ни создателя, ни владетеля, но мы де, сами собою и всем светом владеем. . . и ни царства небесного, ни муки вечная, ни воскресения мертвых не сказуют»<sup>71</sup>. Лучшим средством противодействия подобным идеям, направленным к разрушению теологического мировоззрения и церкви в целом, он считал изучение сочинений Стефана Яворского. «Ради совершенного ведения прочитали бы, — пишет Посошков, — . . . книгу, названную „Камень веры“. . . с самым прилежанием, многократно, дабы сильнее словеса памятовали наизусть. И буде кой человек внятно будет ю читать и читаемое будет памятовати, то люторам и кальвинам, и всем иконоборцам и прочим еретики может уста загради-ти»<sup>72</sup>.

Если Яворский как автор «К.амня веры» стал основоположником идейного направления против церковной реформы, то *Феофи-лакт Лопатинский* явился его основным теоретиком и полемистом. Профессор философии и префект Славяно-греко-латинской академии, автор обширного философского курса, Лопатинский был знаком с сочинениями Бэкона, Декарта, Лейбница, Маккиавели, Эразма Роттердамского, Гроция<sup>73</sup>. Будучи одним из образованнейших людей России, Лопатинский прославлял в своих сочинениях ее героев и деятелей культуры — Александра Невского, Ивана в Федорова и Петра Мстиславца, Максима Грека. Когда после смерти Петра при верховниках начали предприниматься шаги

<sup>70</sup> Там же. С. 27.

<sup>71</sup> *Посошков И. Т.* Зерцало очевидное / А. Царевский. Б. м., 1900. Вып. 2. С. 284.

<sup>72</sup> *Посошков И. Т.* Завещание отеческое. СПб., 1843, с. 20.

<sup>73</sup> *Лавровский А. И.* Феофилакт Лопатинский и его библиотека // Учен. зап. Калнинин, гос. пед. ин-та им. М. И. Калинина. Калинин, 1947. Т. XV. Вып. 1. С. 207. <

к восстановлению патриаршества, Лопатинский стал одним из первых претендентов в патриархи, которого поддерживал Д. М. Голицын. Феофан Прокопович приложил немало усилий, чтобы похоронить идею восстановления патриаршества, а Ф. Лопатинский был устранен им с политической арены и много лет провел в темнице.

Лопатинский не только издал «Камень веры», но и развивал и отстаивал идеи, аналогичные выдвинутому в этой книге, в сочинениях «Иго господнее благо и бремя его легко». «Апокрисис, или Ответ о лютеранской ереси», «Возражение на книгу иго неудо-боносимое» и др. Во всех этих произведениях он полемизировал с Ф. Прокоповичем и защищал церковь и ее предания, древнее русское благочестие.

К числу друзей и единомышленников С. Яворского принадлежал и известный церковный писатель, воспитанник Киевской академии *Дмитрий Ростовский* (Даниил Савич Туптало). Он переписывался, обменивался книгами с Федором Поликарповым, справщиком Московской типографии Феологом, Карионом Истоминым и другими лицами, принадлежащими к направлению, возглавляемому Яворским. Дмитрий Ростовский был высокого мнения о сочинениях И. Т. Посошкова, а последний нередко ссылался на его работы.

Дмитрий Ростовский не был противником петровских реформ, его сочинения, написанные против раскола, получили одобрение Петра. Однако в своих проповедях он критиковал узаконенные петровским государством нарушения церковных установлений, образ жизни самого царя и за это ему угрожала высылка в Тобольск. Поскольку Дмитрий Ростовский умер до церковной реформы (1709 г.), его протест против политики Петра в отношении церкви еще не приобрел той силы, как у других представителей этого направления. Однако его сближает с Яворским моральное обличение верхушки господствующего сословия, которое у Дмитрия Ростовского становится одной из основных тем, написанных им сочинений. Наиболее крупные из них — «Руно орошенное», «Рассуждение об образе божий и подобии в человеце», «О раскольнической брынской вере», «Четьи минеи». Среди более мелких привлекает внимание «Похвальное слово земледельцу», «Внутренний человек» и др.

В «Четьях минеях» читателям внушалось представление о церковном нравственном идеале, модифицированном в соответствии с требованиями времени, в которых уже чувствуется дух эпохи Просвещения. Святые прославляются не столько за простоту ума, слепую, фанатическую веру и аскетические подвиги, сколько за образованность, моральное самовоспитание, служение своему народу. В этом произведении нашло также отражение формирование национального самосознания у восточных и южных славян, это и объясняет, почему автор обращается прежде всего к славянским святым и наиболее пространно излагает их жития, как это видно на примере житий Кирилла и Мефодия, которым посвящен



довольно обширный тракт. Примечательно, что, работая над *Щ* «Четырьмя минеями» и «Летописцем», Дмитрий Ростовский отмечал *1* в письмах к друзьям, что он обращался к сюжетам Библии для *щ* того, чтобы можно было «в моралиях поучаться». При этом, сопоставляя тексты Библии на различных языках, древнерусские летописи и хронографы, он обнаружил множество расхождений относительно времени различных библейских событий. Краткую сводную таблицу этих хронологических противоречий он дал в своих сочинениях и очень сожалел, что эти ошибки, установленные путем исторического и филологического критического анализа, не могут быть широко обсуждены.

Дмитрий Ростовский был не только церковным писателем, автором школьных драм, но и своеобразным мыслителем. При этом он отказывался от академического способа философствования, присущего С. Яворскому, Ф. Лопатинскому, Д. Кантемиру и другим, его мало занимали проблемы натурфилософии и логики. В центре его рассуждений — проблема человека, нравственности, воспитания, с которой он обращался «к самым простейшим людям». Он как бы возвратился к манере философствования и проблематике конца XVI—начала XVII в., с ее острой социальной и моральной напряженностью и развил ее. Мыслитель близок автору «Диоптры» Виталию, Фикаре, написавшему «Вертоград душевный», а произведение, приписываемое Исае Копинскому, «Алфавит духовный», воспроизводилось в сочинении самого Дмитрия. Возвратился он в определенной мере и к присутствию этим авторам неоплатонизму и связанным с ним пантеистическим тенденциям. В его сочинениях бог предстает как духовная натура всего сущего, как свет, проникающий в природу и светящийся изнутри каждого предмета. Он характеризуется при помощи определений апофатической теологии. При этом в полемике с раскольниками Дмитрий Ростовский возражал против антропоморфного изображения бога, данного в Библии, и попыток его телесного истолкования, предпринимаемого его оппонентами.

Во многом Дмитрий Ростовский был близок к неостоицизму, получившему значительное распространение в Европе и известное в России через сочинения Юста Липсия и др. Подобно неостоикам эпохи Возрождения, он признавал наличие двух миров и дву-натурность всего сущего. В «макрокосмосе» — великом мире существует «микрокосм» — человек, который является концентрированным выражением всей живой и неживой природы и ее вершиной, так как только он одарен разумом, свободой воли, самовластьем души. И макро- и микрокосм обладают двойственной природой — видимой, телесной и невидимой, духовной. Видимая природа, мир материальных вещей и их собственников-богачей, есть мир зла, она тленна, преходяща и представляет как бы явление. Внутренняя, духовная природа олицетворяет добро, она неизменна, существенна, определяющая. «Сугуб есть человек, — писал мыслитель, — внешний и внутренний, плотоян и духовен. Внешний, плотяный видимый есть, внутренний же духовный не- ■

видимый. . . Аще внешний наш человек и тлеет, но внутренний обновляется»<sup>74</sup>. В соответствии с этим и обучение есть познание внешнего мира, видимой природы человека и его духовного естества. Дмитрий Ростовский не отрицал необходимости изучения природы и общества, ознакомления с достижениями наук западно-европейских народов. Вопреки мнениям представителей реакционного духовенства он писал: «Хвалю добрый той нынешних времен обычай, что многие люди в иные государства ходят учения ради, из-за морей бо умудренные возвращаются. . . Философской мудрости учиться, — по его мнению,<sup>75</sup> — не довлеет сидя в дому, но и в чужих странах побывати треба»<sup>75</sup>.

Познавая внешний мир, человек сталкивается с несправедливостью, неравенством, угнетением богатыми бедных. «Якоже бо песок ногами есть попираемый, сиеце убогие и нищие от богатых и сильных суть утесняемы»<sup>76</sup>. «Богатые. . . убогих насилуют отъемлюще, грабяще, обидяще, влекут на судища, на правезах ставят, биют без пощады, отнюдь не милосердствуют. . . Таковые суть богатые к людям убогим. Блаженнейшие убо щастливейшии суть богатый на земле паче убогих, богатый во всем добре, нищий по всей беде»<sup>77</sup>. Причину насилия богатых над бедными мыслитель видел в их стремлении к накопительству, к приобретению новых и новых богатств: «Что убеждает куплю деющих лгати, ротитися, что наущает богатых немилосердовати, обидети, чуждия похищати, грабити, что ослепляет очи мудрых и судий принуждает неправедные суды творити — не серебро ли и злато? Поистине, — делал он вывод, — золото всему злу есть начало»<sup>78</sup>.

Бедному человеку нельзя найти правды ни у царя, ни среди бояр, ни в монастырях. Мыслитель заявляет, что он «видел, как князи и бояре делают неправду, как обидят неповинных и грабят, бога не бояся, и на мзде судят и вся, яже делают, делают с неправдою»<sup>79</sup>. Симпатии Дмитрия Ростовского на стороне бедных, людей труда. Он обличает царей, гордящихся своим происхождением аристократов, чиновников и купцов, говорит о том, что бог сотворил всех людей равными. «Никто не гордись благородием предков, — наставляет он, — зная, что все мы имеем после бога одного праотца Адама»<sup>80</sup>. Богачам и вельможам Дмитрий Ростовский противопоставляет тех, кто ест хлеб, заработанный своими руками. Он восхваляет труд земледельца и призывает его не стыдиться своего низкого происхождения, ибо своим трудом он кормит и царей и бояр, его труд нужен всем людям на земле и именно он поистине благороден.

<sup>74</sup> Соч. святого Дмитрия Митрополита Ростовского. Киев, 1869. Ч. 1. С. 132.

<sup>75</sup> Там же. Киев, 1881. Ч. 2. С. 65.

<sup>76</sup> Там же. Киев, 1871. Ч. 4. С. 455.

<sup>77</sup> Там же. Ч. 2. С. 518.

<sup>78</sup> Там же. Ч. 4. С. 242.

<sup>79</sup> Там же. Киев, 1874. Ч. 3. С. 163.

<sup>80</sup> Алфавит духовный святителя Дмитрия Ростовского. М., 1909. С. 116.

Изображая современное ему общество как мир зла, мыслитель не видел путей его преодоления. Поэтому достижение равенства и свободы он перенес в сферу духовности, связывая их с «внутренним человеком». Это обуславливает то предпочтение, которое он отдавал божественной духовной мудрости перед земной, телесной. Дмитрий Ростовский требовал отречения от мира пресыщенной плоти, роскоши и богатства; он воспевал бедность, труд, настаивал на необходимости самопознания, воспитания, морального самоусовершенствования. Тогда, возвышаясь по ступени духовности, внутренний человек раскроет в себе бога и обнаружит царство небесное, ибо оно находится не на небе, а в его собственной душе. Все эти идеи уже были сформулированы отечественными мыслителями конца XVI—начала XVII в. в виде определенной системы философско-теологических принципов. Возвращаясь к ним и лежащему в их основе пониманию философии как мудрости и жизни в истине, Дмитрий Ростовский развивал и модифицировал их применительно к своему времени — воспитание, самопознание превращаются в средство совершенствования человека и общества в целом. В XVIII в. к этим идеям еще будут обращаться отечественные мыслители — просветители этико-гуманистического направления.

Реформа церкви привела к секуляризации значительной части монастырских земель и имений, подчинению церкви государству, способствовала развитию светской культуры, подрыву церковно-теологического мировоззрения, модификации церковного учения в сторону более терпимого отношения к разуму и науке. Вместе с тем включение церкви в систему абсолютистского государства увеличивало ее духовное воздействие на трудящиеся массы и способствовало усилению их эксплуатации. Критика церковной реформы была критикой идей абсолютизма, его стремлений сосредоточить всю полноту политической и духовной власти в руках дворянско-купеческого государства. Эта критика велась как представителями наиболее консервативных кругов духовенства и боярства, так и теми, кто поддерживал многие проводимые реформы. Воззрения последних не всегда были однозначно реакционными. Нередко в развиваемых ими идеях находил отзвук протест народных масс против крушения привычных форм духовной жизни.

### 3. Идеология старообрядчества

В период петровских преобразований социальный состав участников движения старообрядчества значительно изменился. Боярство и стрельцы перестали играть в нем заметную роль. Старообрядчество трансформировалось в сторону все большего выражения интересов элементов зарождающейся буржуазии и втягивающегося в товарно-денежные отношения патриархального крестьянства. Старообрядческие слободы, скиты, общежития были средством уклонения от рекрутчины, тягловых податей,

работы на помещика и всяких повинностей. Это создавало лучшие условия для накопления капитала. К тому же старообрядческие общины поддерживали друг друга и в случае разорения быстро восстанавливались. Их борьба против самодержавно-крепостнического строя под лозунгом защиты «старой веры» несла в себе немало прогрессивных черт. Старообрядческие слободы и общежития развивали торговлю, ремесло и промыслы, отдельные старообрядцы становились крупными предпринимателями, подобно Демидовым и Осокиным на Урале. Торговля и промышленность Поволжья, текстильная промышленность Москвы были созданы старообрядцами.

В период петровских преобразований старообрядцы перестали быть людьми вне закона. Им разрешалось жить в городах и селах с условием уплаты двойной подати, они должны были носить особую одежду и знаки. Старообрядцам запрещалось занимать государственные должности и выступать свидетелями в суде. Но в подавляющем большинстве старообрядцы предпочитали селиться отдельно от «никониан», чтобы не платить налога и не подвергаться преследованиям со стороны церкви и государства. Наиболее крупными очагами старообрядчества в петровское время были Поморье с его знаменитым Выговским общежитием, Керженские леса, остров Ветка на реке Сож, Стародубье, Поволжье, Урал и др. «Разделение по центрам, — отмечал историк старообрядчества П. С. Смирнов, — было не одним только разделением по местностям, а вместе с тем и разделением по убеждениям»<sup>81</sup>. Социальная неоднородность старообрядчества приводила его к разделению на множество толков и согласий и взаимной борьбе между ними. В период петровских преобразований старообрядчество в основном делилось на поповцев и беспоповцев. Среди последних, отличавшихся большим социальным радикализмом, выделяются федосеевцы, последователи *Феодосия Васильева*, и выговцы, во главе которых стояли *Андрей* и *Семен Денисовы*. Хотя и Васильев и Денисовы принадлежали к боярским родам (первый — к Урусовым, вторые — к роду новгородских князей Мышецких), руководимые ими общины состояли в основном из крестьян и посадских людей.

Неприятие Аввакумом и другими «первыми расколоучителями» философии как западного суемудрия было унаследовано идеологами старообрядчества петровского времени. Об этом убедительно свидетельствуют их сочинения, в том числе и рукописный «Сборник полемических сочинений русских старообрядцев». В этот сборник вошли произведения Андрея и Семена Денисовых, Даниила Матвеева и других представителей учености выговского общежития, составивших «Поморские ответы». Они направлены на защиту идеологии старообрядчества против критики в ее адрес со стороны Симеона Полоцкого, Дмитрия Ростовского, Феофи-

<sup>81</sup> Смирнов П. С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 125.

лакты Лопатинского, Стефана Яворского, Феофана Прокоповича, иеромонаха Неофита и др. Здесь критически разбирались такие сочинения, как «Скрижаль», «Жезл правления», «Увет духовный», «Пращица», «О раскольнической брынской вере», «Камень веры», «О двойном способе крещения» и др. «По тысячи лет от воплощения божия слова, — писали авторы, — Рим отпаде со всеми западными странами от восточной церкви. В пятьсотное же девяносто пятое по тыщи лето жители в Малой Руссии к римскому костелу отступили и на всей воли римского папы заручивую грамоту дали»<sup>82</sup>. Затем, по их мнению, последовало отступление от истинного православия и Великой России, она стала также клониться к Западу. Последователи Никона начали «тех же новин неприемлющих зело ярим мучительством, излобишася, пы-тати, жгати, бити, словесного божия создания непощадеша, принуждая к своему новопреданию»<sup>83</sup>. Этому насилию идеологи старообрядчества противопоставили идею религиозной терпимости и свободы, которая звучит в их сочинениях гораздо сильнее, чем в начале раскола. «Убо яко же хто хочет, тако да верует свободно и да не гонит один другого», ведь люди «так созданы, да имут вольную волю, неизволяющих и сопротивляющихся к благочестию ноуждею привлекати несть прилично и не подабает», ибо «не хочет бог наш, да кто же волею и ноуждею оубежден к нему приходит, но аще кто волею и благим намерением приступает»<sup>84</sup>.

Причину отпадения от истинной веры авторы видели в отказе от русских традиций, основанных на древнем благочестии, и восприятии западных влияний, связанных с распространением светских, «плотских» знаний. Своих противников они обличали в том, что те «крадут истинный разум», «школьными философскими науками красятся»<sup>85</sup>.

«Не знаеши их пресветлого достоинства, — говорит Даниил Матвеев о сочинениях отцов церкви, обращаясь к Симеону Полоцкому, — ни своей помраченной видиши погибели, но свиня еси яко в лузи некоем или чаще в школах меж латинскими науками лежавшая и окалившаяся папежским дыханием. И изшед от туду, от плотскаго мудрования зоблеши коварствы своими благонасажденный древнего благоверия виноград, и яко смок дивий поядеши и яко буря некая, гордяся над прежним благочестием, з грозою на христианское правоверие жезл змиинообразный послал еси»<sup>86</sup>. В это время выговцы еще пытались защитить патристику, философско-теологическое основание «старой веры» от идей, порождаемых светскими науками и философией Нового времени на западе Европы, с которыми были знакомы их оппоненты.

Сборник полемических сочинений русских старообрядцев // Biblioteka Jagel-  
lońska. Dz. rekop. 7562. M.S. 245—246. »з Ibid.  
S. 247. M Ibid. S. 258.

<sup>85</sup> Ibid. S. 248.

<sup>86</sup> Ibid. S. 115.

Так же, как и Аввакум, старообрядцы периода петровских преобразований продолжали опираться на Дионисия Ареопагита и каппадокийцев, унаследовав элементы присущего им неоплатонизма и мистики. Школьная наука им претила еще и потому, что в курсах философии, которые начали преподаваться в это время, неоплатонизм уже соединялся с аристотелизмом, которому была свойственна натурфилософская и рационалистическая направленность. Этот аристотелизм, в котором схоластика встречалась с явлениями и фактами, характерными для периода Возрождения, начал вытеснять патристический неоплатонизм. Именно с позиций патристики старообрядцы критиковали утверждающуюся в школах «новую» науку. Они упрекали авторов обличаемых ими сочинений в том, что те пытаются «мощный пророческий глас преодолети школьными своими науками», выступают как «ратники и хульники святых», тщатся свои нововымышленные учения «софистическими силлогизмы укрепити и подтвердити», «упиваются мутным питием латинским».

По мнению Даниила Матвеева, в том, что в школах России вместо святоотеческих преданий и учений преподаются риторика и философия, виноваты прежде всего пастыри церкви — никониане. Возлюбив мирскую славу и золото, они только и ждут, чтобы их, еще живых, восхвалял как чудотворцев какой-нибудь вышедший из Польши «краснословец». «Пьяному Иоасафу — патриарху, — говорил старообрядческий полемист, — любезно было слышати, что его ублажил в Жезле Полоцкий, — також и Иоакиму — патриарху, малограмотному, красно во яве то похваление, а того не ощущают, каково хуление отрыгнуто на бога и на святых его. Не восхотели святою простотою древним святым отцем по-следовати и невеждами и буими со апостолами нарицатися, но вознеслися аки исправители и мудрые пастыри, подкрадаемы от лукавых языков школьных, неуразумеша толь глубокия погибели своея. А кто апостольскою простотою и истинно желающим разумом правду древнего благочестия пренесет пред них, того слушати не хотят, но руганием и муками и томленьми нечестивыми истя-жут его»<sup>87</sup>. Однако возведенные в идеал, простота ума и истины древнего благочестия уже не могли выстоять перед все более распространяющимися светскими знаниями, философией, новой культурой.

Развитие торговли и промыслов вынуждало старообрядцев вступать в деловые контакты за пределами их общин, наблюдать за развитием светской науки и культуры и знакомиться с некоторыми ее достижениями. Потребность сохранить, обосновать и защитить свое учение также не позволяла им оставаться на уровне «святой простоты» отцов церкви. Особенно заметно проявилось изменение отношения старообрядцев к науке и философии в петровское время на Выге. Начал это движение навстречу образованию Андрей Денисов. Во время своих поездок по делам общины

Ibid.

он закупил значительное количество книг, к 30-м годам библиотека выговцев уже насчитывала 257 томов. Есть сведения, что А. Денисов посещал Киево-Могилянскую академию и учился там риторике, некоторые исследователи полагают, что его учителем был Феофан Прокопович. Однако если поездка в Киев состоялась в августе 1718 г., когда А. Денисов был уже немолодым человеком, то риторику в Киевской академии в то время преподавал Илларион Левицкий.

Начав учиться сам, Денисов организовал на Выге школы для обучения грамоте, пению, иконописи, а также мастерскую для переписки книг. Первоначально обращение к светскому знанию идеологов старообрядчества обуславливалось потребностями более основательного изучения богословия. Это видно из «Жития Андрея Денисова»: «Видяше бо добрый пастырь, яко Св. Писание, толкованное разными премудрыми учителями со употреблением ученых терминов, невозможно достаточно знать без учения оных обширности и тако от сего той принужден бысть непременно изыскивать вси те правила, кои отверзают пространный ведения вход в божественное Писание, ибо без орудия и видимых вещей не возможно действовати. . . кольми паче высочайшия от зримых разумныя вещи без учительства (открытия) орудия творити не исправно есть»<sup>88</sup>. Это орудие для постижения разумных вещей, о котором говорил автор, давала логика; а знание о видимых вещах давала в то время физика, или натурфилософия. Признавая их необходимость и пользу для истолкования Библии, автор не только преодолевал отрицательное отношение к философии, характерное для «первых расколоучителей», но и сближал светскую, человеческую мудрость (философию) и мудрость божественную, традиционно разорванных в предшествующем способе философствования. Ведь ранее считалось, что истинной философией может быть только мудрость божественная, которая целиком и полностью дана в откровении и не требует для своего постижения светской философии и наук, представляющих собой плод человеческих измышлений. Теперь же не только признавалось их право на существование, но даже утверждалось, что без них невозможно постижение и богословских истин. Светские знания становились потребностью всей духовно-практической деятельности. Вскоре вокруг А. Денисова сплотились его ученики, ставшие искусными риториками и писателями. К их числу принадлежали Семен Денисов, Петр Прокопьев, Трифон Петров, Никифор Семенов, Мануил Петров, Даниил Матвеев. Они написали немало сочинений по проблемам, интересующим старообрядцев, в том числе полемических и стихотворных.

Среди книг, которыми пользовались выговские писатели, почетное место занимала «Грамматика» Мелетия Смотрицкого. В предисловии к одному из списков грамматики прославляется

*Дружинин В. Г.* Словесные науки в Выговской поморской пустыни // Журн. м-ва нар. просвещения. 1911. № 6. С. 8.

мудрость, о которой царь Соломон сказал, что она дороже всех богатств, ибо «учит правде и мужеству, целомудрию же и кротости». Автор предисловия считает, что нужно пройти ряд ступеней для ее приобретения, в том числе грамматику, риторику, философию. В частности, он говорит: «Аще же из синтаксиса поступит кто в риторику, то может и той с начетом прочих книг добре риторствовать, присовокупя к сему Раймондову философию или метафизику»<sup>89</sup>. Враждебного отношения к школьной философии здесь уже не наблюдается.

Известны были выговским писателям риторики С. Яворского, С. Лихуда, Ф. Прокоповича, в которых излагалось немало философских идей. Использовалась ими и «Диалектика» Иоанна Дамаскина в переводах как Иоанна экзарха Болгарского, так и князя А. Курбского. Переработали они «Арифмологию» Спафария и гомилетику Иоанна Богомолевского. В их библиотеках были списки диалектик и логик и более поздних авторов, в том числе и Раймунда Лулия. Последняя была переработана и сокращена, очевидно, для нужд обучения, А. Денисовым<sup>90</sup>. Это свидетельствовало о том, что отношение к философии Аввакума, Епифания и других «первых расколоучителей», с одной стороны, и идеологов старообрядчества периода петровских преобразований — с другой, начало существенно отличаться. Если первые не знали философии и считали ее ненужной для спасения, противопоставляли ей веру и божественную мудрость, данную в сочинениях отцов церкви, то вторые эволюционируют в сторону признания необходимости изучения философии. И хотя на Выге обучение светским наукам ограничивалось преимущественно грамматикой, поэтикой и риторикой, к последней стали присоединять изложение и начал логики. Слово «философ» переставало быть бранным, а некоторые выговцы приобретают значительные знания в области философии. Так, известно, что после возвращения Семена Денисова в 1719 г. из заключения в новгородской тюрьме, он шесть лет провел в келье, изучая различные книги по риторике и философии, получаемые из Москвы. И если Андрей Денисов под видом купца «грамматическому и риторическому разуму учился частию в Киевских школах, частию в Москве», то его брат Семен также «грамматику, риторику, ПИИТИКУ И часть философии ДОВОЛЬНО ИЗУЧИЛ»<sup>91</sup>. Приобретенные знания он использовал при написании ряда сочинений, в том числе «Винограда российского», «Истории отцов и страдальцев соловецких», для составления вместе с братом Андреем знаменитых «Ответов» поморских старообрядцев и др.

К философии начинают обращаться не только выговцы, но и другие старообрядцы. Это можно сказать о Феодосии Васильеве

<sup>89</sup> Там же. С. 20—21.

<sup>90</sup> Там же. С. 25.

<sup>91</sup> *Щанов А.* Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII века. Казань, 1859, С. 301.



и его последователях: Илье Алексееве, Семене Иванове, Илье Яковлеве и др. Несмотря на то что федосеевцы, так же как и выговцы, принадлежали к беспоповцам, между ними были различия в понимании брака, общения с никонианами, которые в конечном итоге отражали неодинаковую меру отрицания современного им общественного порядка. Федосеевцы отличались большей последовательностью и радикализмом в этом отрицании, а выговцы склонны были идти на компромиссы. Poleмика между ними породила обширную литературу. Так, только Андрей Денисов написал против федосеевцев такие сочинения, как «Послание в Польшу» (их известно два), «О федосеевцах», «Послание на Ряпину мызу», «Собрание о титле на кресте» и др. Феодосии Васильев отвечал ему «Посланием в Выговскую пустынь», «Посланием о догматах и титле», «Увещанием бегать и таиться» и др. В этих сочинениях видно определенное знакомство авторов с философией, иной, отличный от Аввакума, уровень рефлексивного мышления. К изучению светских наук и философии, которые первоначально также воспринимались как орудие богопознания и полемики с «никонианами» и иными толками и согласиями, начинают обращаться и поповцы. Своей ученостью среди них славился Матвей Андреев; в сочинениях И. Т. Посошкова упоминается о московских философствующих старообрядцах, одним из которых, вероятно, был Алексей Диев<sup>92</sup>.

Изучение отношения идеологов старообрядчества к философии имеет значение для понимания их способа философствования, раскрытия уровня присущего им абстрактного мышления, выявления теоретико-познавательного инструментария. В период петровских преобразований старообрядцы почувствовали невозможность решения стоящих перед ними общественных проблем старыми познавательными средствами, даваемыми патристикой. Вместе с тем и проблемы, которые выдвигались той эпохой, с неизбежностью должны были выводить их за пределы церковно-теологического мировоззрения, уже деформированного народной оппозиционной культурой русского средневековья.

Среди наиболее важных проблем, стоявших перед идеологами старообрядчества в данный период, выделяются две. Первая проблема исторического времени, именно: является ли переживаемое время последним, знаменующим конец мира, человеческой истории и предваряющее Страшный суд, после которого время исчезает, наступит вечность — бесконечное пребывание. Вторая — как жить истинным христианам в обществе и государстве, отступившим от православия.

Утверждение способа философствования, присущего феодализму, было связано с началом распрямления циклического времени античности и первобытных религий. Монотеистические религии, от которых неотделим этот способ философствования, предполагают линейность времени, его устремленность в будущее

92 Смирнов П. С. Указ. соч. С. 31—50.

и вместе с тем конечность. Творцом времени и истории в средневековом сознании был бог, предопределения которого, по мнению его носителей, проявлялись через действия людей. Однако в средневековье, когда господствовало натуральное хозяйство, приуроченное к сменам времен года, идущее от язычества представление о цикличности времени еще долго соседствовало с осознанием его линейности, в силу чего будущее нередко представлялось как возврат к прошлому, ибо и рай на земле, и Христос как новый Адам, и истина, изложенная в его учении, уже были даны в прошлом. Наличие элементов цикличности в понимании времени способствовало тому, что все средневековье сопровождалось хилиастическими иллюзиями, а также постоянным ожиданием Страшного суда, за которым должно было следовать наступление царства небесного.

Петровские преобразования способствовали началу не только распада церковно-теологического мировоззрения, но и все более решительному отказу от унаследованных от язычества представлений о времени. И бог, и Страшный суд отодвигаются к основам мироздания, в бесконечность. Человек все более начинал осознавать себя творцом своей судьбы и истории.

Но старообрядцы, исповедуя «старую веру», цепко держались за адекватное этой вере мировоззрение и присущие ему представления о времени. Исходя из них, они были твердо убеждены, что переживаемое время является последним, что близится день Страшного суда. «Доводов» для этого в условиях крайнего возбуждения общественного мнения в результате бунтов и восстаний, жестоких преследований беглых крестьян, войн с Польшей и со Швецией было более чем достаточно.

Впервые идея последнего времени и пришедшего в мир антихриста получила книжное оформление и была систематически изложена сторонниками старой веры после собора 1656 г.

Эта идея была воспринята крестьянской идеологией. Конечно, полемика по поводу исправления книг и тонкостей обрядов менее волновала крестьян, чем низшее духовенство или более грамотное посадское население. Но гонение на старую веру исходило из Москвы, от патриарха и царя, от которого пошло увеличение налогов, прочие «кабалы» и «мучительства». Поэтому в условиях, когда гнет и так был нестерпимо тяжел, крестьянство поверило своим священникам в оценке Никона и расчетам книжников, что антихрист должен был объявиться в 1666 г., а через три года последует кончина мира, а с ней и избавление от страданий. Крестьяне стали готовиться к концу света, среди них стали появляться морильщики, самосжигатели, гробополагатели. Но год проходил за годом, а конца света не наступало. Тогда стали говорить об ошибке в расчете — его началом должен служить не год воплощения Христа, а его воскресения и, следовательно, приход антихриста должен состояться в 1699 г., а конец света наступит<sup>в</sup> 1701 г. Это было время, когда Петр I вернулся из-за границы

и начал особенно интенсивно проводить преобразования. Идея конца мира и пришествия антихриста получила новую жизнь.

Выйдя за пределы породившего ее клира, остававшегося верным древнему благочестию и получив значительное распространение среди крестьян и демократических кругов, эта идея стала все более наполняться политическим содержанием, скрываемым за религиозной формой. Она стала выражать протест против существующей социальной действительности как мира зла, явившегося уже антихриста. Старообрядцы были уверены, что антихрист проник не только в стихии — огонь, воду, землю, но и в церковь и в гражданское общество эз. Среди многочисленных исследователей раскола первым, кто пришел к мысли, что политический, социальный протест является основным содержанием старообрядчества, был А. Шапов. Он писал, что раскол «перешел из сферы церковной в сферу гражданской народной жизни и здесь, сообразно с гражданским состоянием России, принял характер народно-демократической оппозиции против преобразования России в европейскую империю, против нового европейского устройства и направления внутренней жизни России»<sup>94</sup>.

Еще в 60—80-е годы XVII в. среди клира, выступившего в защиту старой веры, была создана легенда, записанная в последствии в жизни инока Корнилия, о том, что якобы еще старец Елеазар Анзерский, в скиту которого первоначально жил Никон, видел вокруг его шеи «змия черна и зело велико оплетшеся». Авторы этой легенды попытались персонифицировать антихриста и толковать его телесно. Но это был только один вариант его понимания, другой — истолковывал антихриста в духовном смысле. В начале царствования Петра I, когда уже не было в живых ни Никона, ни царя Алексея Михайловича, вторая версия преобладала. Ожидая близкой кончины мира, идеологи старообрядчества написали значительное количество сочинений об антихристе, в которых они выражали свой протест против существующей действительности. Яркое отражение этот взгляд на антихриста нашел в произведениях А. Денисова «О последнем времени и об антихристе» и Феодосия Васильева «Обличение», написанных в ответ на книгу Стефана Яворского «Знамения пришествия антихристового». Полемизируя с Яворским, который доказывал, что время пришествия антихриста неизвестно, оба автора настаивали на том, что он уже явился и что его нужно понимать мысленно, духовно, т. е. антихрист, с их точки зрения, есть та совокупность общественных отношений, явлений, фактов, связанных с преобразованиями, размышления о которых приводят к выводу о близкой кончине мира, о том, что законы этого мира становятся все более противоположными наставлениям Христа. Этот же взгляд отстаивали Трифон и Ману-ил Петровы, написавшие об антихристе специальные сочинения.

эз Шапов А. Указ. соч. С. 160. 94 Там же. С. 131.

Аналогичные мысли высказывает и анонимный автор сочинения «Об антихристе и тайном царстве его». Он осуждал тех, кто возлюбил нынешний век и предпочел «здешне тела красование, а не будущую славу духовную». У живущих по плоти, сопротивляющейся духу, и дух удаляется от бога и соединяется с антихристом. Они и Св. Писание толковали по-плотски, буквально, тежуду тем разум дан здесь в притчах и иносказаниях и требует длительного самостоятельного изыскания каждого верующего. «Сами рассмотрите, с испытанием разумно в Божественном Писании», — советовал он читателям. Этот путь приводит, по его мнению, к раскрытию того, что в Апокалипсисе имеется в виду мысленный антихрист, а не воплощенный в отдельном человеке. «Что протолковано у вас над чувственным антихристом, а мы не мним тако, — возражает он своему противнику. — Писано бо есть, кто учинится вместо Христа главою церкви христовы или построит Соломону, той есть антихрист. . . А что царем нарицается антихрист и то к мысленному разуму и не только земным, но и небесным нарицается ныне». По мнению автора, антихрист, как и бог, обнаруживает себя во многих действиях и явлениях и потому обладает многими именами, но главный признак его будет состоять в том, что «он в божественном храме сядет и божию честь на ся восхит». Но поскольку это уже произошло, «яве есть яко ныне царствует антихрист». Мысли этого направления в понимании антихриста были суммированы в «Приговоре, или Уложении» новгородского собора старообрядцев 1694 г., где говорилось: «По грехам нашим в кончину века достигохом, в няже и антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно»<sup>96</sup>.

Однако, хотя подобное понимание антихриста в конце XVII—начале XVIII в. разделяло большинство старообрядцев, уже в 1710 г., по наблюдениям историка раскола П. С. Смирнова, в их среде появилось сочинение с резкой критикой деятельности Петра I. Неизвестный автор этого сочинения считал, что церковный раскол, стрелецкие казни, длительные войны, увеличение налогов и усиление крепостного гнета — признаки появления антихриста, благодаря которым в мире воцарилась «скорбь великая, плач, рыдания горькие и боязнь нестерпимая», подтверждают вывод о том, что антихрист уже явился. Мысль о том, что антихрист воплотился именно в Петре I, автор обосновывает тем, что царь, по его мнению, есть зверь двоеглавый (возглавляет и государство и церковь), зверь двуименный (Петр и Питер), а также явный латинник. Как и представители официальной церкви, он выступал против всего идущего с Запада—обычаев, одежды, установлений<sup>97</sup>. О том же повествует и анонимный автор сочинения «Вы-

<sup>95</sup> Об антихристе и тайном царстве его // Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Прилож. № 4. СПб., 1898. С. 034. <sup>96</sup> Приговор или Уложение Новгородского собора 1694 г. // Там же. Прилож. № 6. С. 041. <sup>97</sup> См.: Смирнов П. С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. С. 145—185.

писана история печатна о Петре Великом». Опираясь на многочисленные книжные ссылки, он доказывает, что Петр изменил летоисчисление и назвал себя императором, чтобы обмануть народ и скрыть, что он антихрист. Он провозгласил себя богом, став над сенатом и синодом, и свою антихристову сущность доказал проведением реформами, в том числе всеобщей переписью и подушным обложением<sup>98</sup>. За распространение подобных идей был арестован проповедник из Керженских лесов, бывший московский посадский человек Кузьма Андреев, умерший от пыток. Он доказывал, что Петр I — «антихрист лукав», назвал «господ всех, которые при милости государевой, антихристовыми слугами и грабителями» и резко порицал многие порядки антихристового царства<sup>99</sup>. Немало и других старообрядцев склонялись к мысли, что Петр — «ложный мессия, противник Христов, лукавый лстец, сын погибельный, лжепомазанник, жидовский царь, великий злобы исполнитель, скверный сосуд, злый вождь»<sup>100</sup>.

Однако прошли и 1701 и 1702 год. Конца мира не наступило. Устанавливать новые сроки после неоднократных просчетов было рискованно. Поэтому и в идеологии старообрядчества наступление конца мира стало отодвигаться в бесконечность.

Усиление государственных органов насилия и сыска ограничивало возможности участия старообрядцев в активных выступлениях против существующего строя. Но это не значит, что они отказались от всякого сопротивления, формы их протеста против государства дворян и помещиков, церкви, проводимых реформ были многообразны. Старообрядцы считали для себя невозможным жить в обществе и государстве, где господствует антихрист. Идеологи этого движения призывали его участников «бегать и таиться».

Рассматривая гражданское общество, церковь и государство, царя и патриарха, новые законы и обычаи как антимир, как прямую противоположность тому, что было создано и установлено богом, идеологи старообрядчества призывали к полному разрыву с обществом, к изоляции от него общин истинно верующих, к прекращению всякого общения с никонианами. Руководители старообрядчества, хотя им, конечно, и не удалось последовательно реализовать идею о полном выводе своих общин за пределы гражданского общества и государства, стремились создавать их в безлюдных, труднодоступных местностях, в лесах и на болотах. Принципиально то же отношение к гражданскому обществу, церкви и государству, законам наблюдается и у идеологов радикальных направлений Реформации на западе и в центре Европы. Они видят в гражданском обществе и его институтах мир зла, порождение уже явившегося в мир антихриста. Учение об антихристе занимает весьма значительное место в их идейных построениях. Они рассматривают его не духовно, а антропоморфно, телесно, "...

<sup>98</sup> См.: Никольский Н. М. Указ. соч. С. 168—169.

<sup>99</sup> Голикова Н. Б. Указ. соч. С. 159.

<sup>100</sup> Елеонский Ф. Указ. соч. // Христианское чтение. 1864, сентябрь—октябрь. № С. 104.

прежде всего как папу римского, как светских властителей, отступивших от древних апостольских установлений. Голландские анабаптисты, чешские и моравские братья, польские антитринитариисты также стремились порвать всякие отношения с официальной церковью, государством, отказывались служить в армии, носить оружие, обращаться в суд и т. д. Они также избирали для устройства своих общин малодоступные места, каким, например, был Раков, ставший центром польских антитринитариистов, которых называли еще братьями польскими или арианами.

Подобно представителям радикальных направлений Реформации на Западе, идеологи старообрядчества проповедовали строгий аскетизм, но, кроме того, еще массовые самосожжения. С апологией самосожжения в петровское время выступили Семен Денисов, Петр Прокопьев и другие идеологи старообрядчества. К концу XVII в. в гарях погибло уже несколько десятков тысяч человек. Эти акции далеко не всегда обуславливались прямым насилием отрядов правительственных солдат, окружавших ту или иную общину. Самосожжения были сакральными действиями, как бы вторым крещением, полностью очищающим истинно верующих, по мнению идеологов старообрядчества, от мира антихриста и всех грехов, совершенных через соприкосновение с ним. Они полагали, что этот акт только тогда освобождает от мира торжествующего зла, когда совершается по свободному волеизъявлению, а не через насилие. Учение об «огненном крещении», как и многие другие стороны идеологии старообрядцев, соединяло в себе народные представления, идущие от времен язычества, об очистительной силе огня с элементами христианства.

Уже в конце XVII в. среди идеологов старообрядчества стали раздаваться отдельные голоса протеста против самосожжений. Борьбу против гарей в 70—80-х годах вели известный расколотчик Досифей и его ученик старец *Ефросин*. В 1691 г. последний созвал старообрядческий собор, осудивший учение самосожженцев и предал их проклятию. Вскоре после этого он составил «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» *тi*, в котором обличал проповедников самосожжения Ивана Коломенского, Поликарпа, Онуфрия и др. Вопреки Аввакуму, который изображал огненную смерть как блаженную смерть праведников, лишенную боли и страха, Ефросин приравнивает ее к самоубийству, считает греховной и достойной проклятия. Он описывает смерть от огня натуралистически, как акт, полный драматизма, ужаса и невыносимого страдания. Бедняков, по его мнению, влечет в огонь не только боязнь греха, сколько надежда обрести на том свете те блага, которых они были лишены на земле. В своем сочинении Ефросин противо-

Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Сообщение Хрисанфа Лопарева // Памятники древней письменности. СПб., 1895. Т. CVIII; см. также: *Елеонская А. С.* Утверждение ценности жизни (Отразительное писание инока Ефросина) // Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 186—232.

поставлял проповеди огненной смерти идею ценности земного бытия, человеческой жизни и тела, пренебрегать которыми учила как ортодоксальная церковь, так и старообрядцы. Выступая против пессимистического восприятия мира, Ефросин настаивал на том, что жизнь — «великий дар божий», человек не должен самовольно убегать от наполняющих ее «долгих трудов и потов». Эти гуманистические тенденции вместе с содержащимся в сочинении протестом против бессмысленных страданий делают позицию Ефросина гораздо более близкой Феофану Прокоповичу, который обращался с увещаниями к раскольникам, чем большинству старообрядцев.

Сочинение Ефросина, которого заботила судьба самых «бедных бедниц» «мужичков-оратчиков», не лишено социального содержания. Он показал, что тот, кто толкает на путь самоубийства, является врагом «светлой России», виновником ее «опустения». Особенно остро критиковал сочинитель тех проповедников и руководителей самосожжений, которые использовали их для личного обогащения. Под предлогом «было б кому их, покойников, за упокой поминати» они «животишка бедныя на розживу себе емлют», «от отморных бо тех животов неоскудно обогащены».

С болью писал Ефросин о гибели при самосожжениях не только людей, но и веками накопленных духовных ценностей: «великими кузовами» жгутся книги, содержащие «золотые крупицы» знания, старинные иконы и т. д. Пытаясь освободить сознание «мужиков-простаков», которым он адресовал свое сочинение, от предрассудков и суеверий, Ефросин критически оценивал в «Отразительном писании» те многочисленные чудеса, видения, пророчества, к которым обращаются проповедники самосожжений. Он выступил и против авторитета Аввакума, его «тетрадей» и посланий, в которых тот объявлял себя то пророком, то апостолом. Ефросин советовал «покопать книжные жилы» и учиться у искусных мужей, прельщаясь не «белостью власов», а знаниями. Хотя Ефросин еще принадлежал старообрядческому миру, в его мыслях и высказываниях было немало созвучного наступающему петровскому времени.

Идеология русских старообрядцев значительно отличалась от идеологии западноевропейских предбуржуазных и раннебуржуазных движений, в том числе и от Реформации. Идеологи последней существенно ограничивали обрядовую сторону религии и искали путей единения человека с богом в сфере личной духовной жизни, морального самоусовершенствования и т. п. Идеологи же раскола возводили обряды в догмат, истинность своей «старой веры» они видели в жестком и неукоснительном следовании древним обрядовым регламентациям, т. е. во внешней стороне религии, опиравшейся больше на чувства, чем на развитую теорию духовности и догматическое богословие. Вместе с тем между учениями старообрядцев и реформаторов есть и столь большое сходство, что оно было замечено представителями официальной церкви уже на первых этапах этого движения. Показательно, что и сами старо-

обрядцы охотно ссылались на сочинения украинских и белорусских писателей-полемистов, содержавших реформационные идеи, в том числе Стефана Зизания, Ивана Вышенского и др., борющихся против латинства, а также на некоторые книги острожской печати.

Небезосновательно Н. М. Никольский называл движение старообрядчества «крестьянской эсхатологической реформацией», в «форму которой вылился крестьянский раскол, с ее кошмарами самосожжений, карательных экспедиций и массовых казней»<sup>102</sup>. Близкие идеи в последнее время развивает в своих работах М. И. Бацер<sup>103</sup>. Если движение старообрядцев, охватившее в петровское время сотни тысяч и даже миллионы крестьян и посадских людей, возможно, и не было Реформацией в прямом смысле этого слова, то основания для сравнения его с западноевропейскими движениями все же имеются. Прежде всего потому, что старообрядчество также было политическим протестом против существующего общественного устройства, облеченным в религиозную форму. Общество они рассматривали как мир зла уже пришедшего антихриста и с нетерпением ожидали конца света как освобождения от голода, нужды, нестерпимого гнета. Такие же эсхатологические настроения были характерны и для многих радикальных течений западноевропейской Реформации.

Подобно западноевропейским реформаторам, старообрядцы критиковали господствующую церковь и порывали с ней. Церковь переносилась ими внутрь человека, однако в отличие от западноевропейских реформаторов более в сферу сердца и чувств, чем разума и духа. Вместе с церковью отвергалась и ее иерархия, хотя и не с одинаковой мерой последовательности. Беспоповцы решительно не принимали священнослужителей — «никониан», и сами совершали религиозные отправления. А. Денисов, подобно реформаторам, ставил спасение в зависимость от веры, а не от церкви. «В слове „О вере“», он доказывал, что действительность благодати зависит от силы личной веры и что в деле спасения имеет значение не церковь с иерархией и таинствами, а исключительно дух и чистота веры<sup>104</sup>. Беспоповцы отрицали и значительную часть церковных таинств. «Ныне, — говорили беспоповцы, — церковей нет от человека созданных, еже в камениях и в древесех, именуется церковь всяк человек, по апостолу: вы есте церкви бога живаго и дух божий живет в вас»<sup>105</sup>. Поэтому каждый беспоповец имел право сказать: «Я сам себе поп, сам себе и отец духовный и церковь внутри себя имею и вся действия церковный». Ведь Христос «живет в человецех», поэтому «в человецех только церковь, а инако несть церковей»<sup>106</sup>.

<sup>102</sup> Ц<sup>2</sup> Никольский И. М. Указ. соч. С. 157.

<sup>m</sup> См.: Бацер М. И. Разглагольствие на Выге // Север. 1983. № 1; Он же. Андрей

<sup>104</sup> и Симеон // Север. 1986. № 4; Он же. Выгоретия. Петрозаводск, 1986.

<sup>105</sup> Смирнов П. С. Стюры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в

<sup>105</sup> Там же. С. 187.

<sup>106</sup> См.: Там же. С. 186.



Итак, беспоповцы попытались сблизить бога и человека, пере- *щ*  
носили Христа, дух божий в сердце человека. Эти пантеистические а  
тенденции были основанием для развития идей, весьма близких *Щ*  
идее «всеобщего священства», которую выдвигали в борьбе про- *I*  
тив церкви и западноевропейские реформаторы. Она была на- *I*  
правлена на элиминацию церкви из дел веры, подчеркивала значе- *I*  
ние индивидуального, интимного общения верующего с богом. *I*  
Выдвижение индивидуального, личностного начала на передний §  
план во всех сферах, связанных с пониманием человека, было *I*  
важным завоеванием реформационной идеологии, превращалось §  
в принцип зарождающегося буржуазного сознания, его антропо- *I*  
логических установок.

Матвей Андреев, критиковавший от имени поповцев беспоповцев, говорил о них: «Святая церковь у себя не имеют, не при-  
зываемые входят в чин учительства, сами себя поставляют само-  
дирством. . . и неданный чин на себя восхищают и духовные дела  
творят, и службы церковные действуют, а предания святых отец,  
догматы и правила претупают»<sup>107</sup>. Совершение мирянами религи-  
озных отправлений и «не только мужами, но и женами», по мнению  
Андреева, «ересь есть Лютора Мартина еретика, антихристово слуги  
и предтечи. . . тии вси отвергше хиротонисанный архире-ом чин, и  
простым мужиком действовать попусти духовное дело творить: крестить,  
исповедывать, и над мертвыми отпевати и провожать»<sup>108</sup>.  
Несмотря на такую резкую критику, поповцы также не признавали  
официальной церковной иерархии, религиозные отправления  
совершали дома при помощи перешедших в старообрядчество попов,  
а от приходских священников откупались. ■

Старообрядцы, отвергая господствующую церковь и ее автори-  
тет, объявляли себя единственными носителями истины в делах .  
веры, переданной в отеческих преданиях. Но это требовало до-  
казательств. Поэтому идеологи старообрядчества, среди которых  
было немало крестьян и выходцев из посада, взялись за изучение и  
истолкование Библии и сочинений отцов церкви в демократическом  
духе. Они требовали от каждого верующего личного «истязания» Св.  
Писания, толкования его на основе собственного разума, свободного  
от авторитета церкви, т. е. вносили в этот процесс элементы  
рационализма. Тем самым они подрывали монополию духовенства на  
«слово божье», устраняли посредничество церкви в его изучении  
широкими кругами мирян. Конечно, элементы | рационализма  
уживались и переплетались в сочинениях старообрядцев с мистикой  
и иррационализмом, как это было и на Западе, обращение к видениям,  
чудесам использовалось ими в качестве аргументов для  
доказательства выдвигаемых ими идей.

Проповедуя равенство и братство, как и западноевропейские  
реформаторы, идеализируя отношения в раннехристианской общине,  
многие представители раскола пытались претворить свои ■

ю- Там же. С. 128-129. Г"»  
Там же. С. 127.

идеи в жизнь. Это, в частности, ярко проявилось в организации выговского общежития, которое строилось на месте, уже обжитом Даниилом Викуловым. Когда пост архиктитора был предложен тогда еще молодому А. Денисову, он прежде всего потребовал, «чтобы ни один своего имени не имел, ни до полмедницы», «чтобы особой пищи никому не иметь»<sup>9</sup>. Община управлялась «общесовещием», соборно, вопросы решались большинством голосов. Ловкий делец и умелый дипломат, А. Денисов пытался оградить выговскую общину от притеснения властей. Он подкупал губернаторов, чиновников и даже царю посылал подарки. Община развивала ремесла, промыслы, ее члены работали на петровских и повенецких железоделательных заводах, постепенно стали появляться богатые и бедные. Вышедший из боярской среды и отвергший неравенство благородных и неблагородных, А. Денисов не смог реализовать свой утопический идеал равенства. Так же как и Даниил Викулов, он «лучшая устраиваше себе и келейным своим», «серебро и золото, подаваемое из Сибири слитками, все брал в собственность и называл келейным»<sup>10</sup>. Такую же трансформацию идея равенства претерпела и в других старообрядческих общинах: на место неравенства феодального становилось неравенство буржуазное. Аналогичный процесс происходил и в западноевропейских странах.

При этом отличии процессов, происходивших в идеологии и общественной жизни на Западе Европы и в России, все же между ними существовали и типологически общие черты. Если на Западе Реформация была массовым антифеодальным, предбуржуазным движением, направленным прежде всего против господствующей церкви, осуществлявшемся под лозунгами борьбы за истинную веру, что вело к идеализации раннего христианства, то все это можно найти и в общественных движениях и соответствующей им идеологии в России, в частности в движении старообрядцев. Защищая «старую веру» и обряды, они использовали обращение к старине для создания все же чего-то нового, идей, отражающих реальные общественные процессы.

Старообрядчество — сложное и социально неоднородное явление русской истории и общественной мысли, сочетавшее в себе прогрессивные и реакционные стороны. В этом движении отразился протест различных слоев русского общества, прежде всего крестьян и посада, против крепнувшего абсолютизма и самодержавно-крепостнического гнета. По мере эволюции старообрядческих общин в сторону буржуазного развития их идеологи обнаруживали тенденцию к примирению с существующим обществом и государством, но в делах веры сохраняли независимость по отношению к государственной церкви.

Там же. С. 9.  
Там же. С. 28.

<sup>9</sup> Заказ №379

НОВЫЙ ТИП МИРОВОЗЗРЕНИЯ  
В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ.

М. В. ЛОМОНОСОВ

Бурная петровская эпоха ускорила преобразования, начавшиеся в стране в XVII в. Менялось восприятие мира, усиливалась социальная, деловая активность людей, Россия стремилась тесно сблизиться с Западной Европой, вступившей в век Просвещения. Время нуждалось в мыслителе, который в своем творчестве отразил бы происходящие перемены. Таким мыслителем стал М. В. Ломоносов.

Он был подготовлен к восприятию и развитию новой системы воззрений обстоятельствами своей жизни. Новые веяния в полной мере ощущались на его родине близ Архангельска, который со второй половины XVI в. и до основания Петербурга служил основными морскими воротами России. Север России вообще находился в благоприятном положении, потому что населяли его преимущественно черносошные, не принадлежавшие помещикам крестьяне. Здесь, пожалуй, раньше, чем где-либо в России, началось развитие товарно-денежных отношений. Разнообразие занятий — морской промысел, ремесла, торговля, — подвижность, мастеровитость сближали образ жизни посадского и сельского населения, жители посадов и деревень мало чем отличались друг от друга. С детства Ломоносов жил в атмосфере разнообразной и активной человеческой деятельности.

Обучаясь в Славяно-греко-латинской академии, он познакомился с идеями, в которых сочетались элементы поздней схоластики, возрожденческого гуманизма, Нового времени. В лекционных курсах по философии подчеркивалась роль вторичных причин, не связанных с трансцендентным миром, идеи божественного творения к ним уже не было столь тускленьки, постоянное обращение Ломоносов смог ощутить обязательным.

В Петербургской академии наук атмосферу науки Нового времени.

Заканчивалось его образование в Марбургском университете, где он изучал у Х. Вольфа дисциплины физико-математического цикла, а затем слушал лекции по метафизике, знакомившие его с идеями немецкого Просвещения.

# 1. Натурфилософия. Развитие новой картины мира на основе «корпускулярной философии»

В традициях Нового времени особое место заняла наука: с нею стала сближаться философия, удаляющаяся от религии. Ломоносов стоял у истоков науки в России. Ему приходилось решать проблемы институционализации науки, укрепления ее позиций в обществе.

В центре интересов Ломоносова была новая картина мира, связанная с развитием естествознания. Выдвинутая им система теоретико-познавательных, мировоззренческих представлений открывала перспективы для прогресса научного знания. В этой системе возможности разума признаются безграничными, его деятельность не сковывается никакими потаенными силами или сверхъестественным вмешательством: все происходящее в природе совершается благодаря движущейся материи. Решающее значение придается принципу детерминизма и естественным закономерностям, постигаемым с помощью классической механики.

«Природа весьма проста, — писал Ломоносов, — что этому противоречит, должно быть отвергнуто», она «крепко держится своих законов и всюду одинакова»<sup>1</sup>. Содержание этих положений многозначно. Существование одних и тех же законов во всей природе рассматривалось как подтверждение идеи о гармонии мира, взаимосвязи всех его явлений, идеи, которой он придавал большое значение. Сами законы, по его мнению, относились к классической механике. Однако прежде всего эти положения были направлены против ориентации деятельности ученого на сверхприродные, метафизические начала, на «чудеса» в духе религиозного сознания. Ломоносов утверждал: «Природа держится своих законов самым крепким образом даже в малейшем, чем мы пренебрегаем. Примеры — о свете, малейшее не должно причислять к чудесам»<sup>2</sup>.

«Все, что есть или совершается в телах, происходит от сущности и природы их, — писал Ломоносов, — но сущность тел состоит в конечном протяжении и силе инерции, а природа — в движении их, и поэтому все, что есть в телах или совершается в них, происходит от конечного протяжения, силы инерции и движения их»<sup>3</sup>. Он постоянно подчеркивал, что «природа тел состоит в движении и, следовательно, тела определяются движением», «никакое изменение не может произойти без движения»<sup>4</sup>. Но движение в его системе природы — это не конечная ступень. «Движение, — по его признанию, — должно быть в материи, и как Движение без материи, так и огонь без движения быть не может»<sup>5</sup>. С материей связывает он и протяженность и инерцию:

<sup>1</sup> Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 135.

<sup>2</sup> Там же. С. 161.

<sup>3</sup> Там же. С. 185.

<sup>4</sup> Там же. С. 183.

<sup>5</sup> Там же. М.; Л., 1952. Т. 3. С. 436.

«Протяжение и сила инерции тел зависят от материи»<sup>6</sup>. Именно материя оказывается основой природных тел и их изменений.

В его работах встречается несколько определений материи. «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»<sup>7</sup>, — писал он в «Опыте теории о нечувствительных частицах». В заметках ученого встречается и такое определение: «Материя есть протяженное неопроницаемое, делимое на нечувствительные части (сперва, однако, сказать, что тела состоят из материи и формы, и показать, что последняя зависит от первой)»<sup>8</sup>. Определения материи отвечали тем образцам, которые были даны в XVIII в. развитием философской и естественнонаучной мысли.

Ломоносов различал два вида материи — «собственную» и «постороннюю». «Собственная материя — та, из которой тело состоит и известным образом определяется; при ее изменении неизбежно изменяется и само тело. Посторонняя материя — та, которая заполняет в теле промежутки, свободные от собственной материи»<sup>9</sup>. Посторонняя материя отождествляется с эфиром. Материальность эфира («и эфир есть тело») <sup>10</sup> оговаривается специально. Спецификой эфира является только то, что он «тело тончайшее, весьма текучее и весьма способное к движению всякого рода» <sup>11</sup>. Помимо этих двух основных видов материи, ученый оперировал в своих построениях еще одним видом материи — «тяготительной» материей, ответственной за эффекты тяготения.

Все явления и процессы в природе осуществляются движением материальных, т. е. протяженных, непроницаемых, обладающих инерцией, тел — это основная идея всех его работ. Вопрос о том, почему существуют инерция, непроницаемость тел, он отбрасывал, считая, что нет нужды искать достаточных оснований для «необходимых свойств телесных». В данном случае он считал вполне допустимым ограничиться определениями: «Под протяжением понимают измерение в длину, ширину и глубину, с которым неразрывно связан вид тела, то есть определенное положение границ, в которых заключена протяженность тела.

Неопроницаемостью называется то, в силу чего одно тело не может находиться вместе с другим, одинаковым с ним, в одном и том же пространстве. . . . то свойство, по которому тела, приведенные в движение, противятся силе, останавливающей движение, а тела покоящиеся борются с силой, их толкающей, зовется силою инерции» <sup>12</sup>.

В традициях материализма Ломоносов создавал «корпускулярную философию», считая, что «наука о мельчайших частицах,

<sup>6</sup> Там же. Т. 1. С. 173.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 107.

<sup>9</sup> Там же. С. 283.

<sup>10</sup> Там же. С. 121.

<sup>11</sup> Там же. С. 287.

<sup>12</sup> Там же. Т. 1. С. 281, 283.

от которых происходят частные качества ощутимых тел, столь же необходима в физике, как самые частицы необходимы для создания тел и произведения частных качеств»<sup>13</sup>.

Но корпускулярным воззрениям предстояли трудные испытания, связанные с развитием новых областей знания, и в России они возникли не позже, чем на Западе. Если эпоха классической механики началась в России с вековым опозданием, то благодаря удивительно быстрому возмужанию русской науки практически одновременно развивались новые области физики и химии. В ту пору механика начала терять свое первенствующее положение. Естествоиспытатели приступили к тщательному изучению новых областей природы. Происходило становление химии, физики, электричества, и это повлекло за собой новые веяния в науке и философии. Многие из представлений были поставлены под сомнение. Механистический атомизм, уж очень напоминавший слепок с мира макротел, заслуживал критического анализа, поскольку его приложимость к электрическим и химическим явлениям была весьма спорной. Неудовлетворенность имеющейся концепцией привела к тому, что предпочтительные позиции стал завоевывать динамизм. Родственными динамизму, но более примитивными были так называемые флюидные концепции (в том числе флогистонная), которые широко использовали естествоиспытатели XVIII в. для описания теплоты, электричества, магнетизма, химических реакций.

Во флюидных концепциях континуальность становилась одним из основных, если не основным свойством субстанции физических процессов, в отличие от традиций механистического атомизма, наделявшего материальную субстанцию признаком дискретности. (Напомним, что в средневековом сознании континуальность была атрибутом духовных сущностей.) Различия этим не ограничивались. Флюидные теории возрождали аристотелевские представления об изначальной многокачественности многих субстанций, несводимых к единому всеопределяющему движению материальных частиц. Флюиды типа «теплотвор», «светотвор», «флогистон», «электрическая материя» представлялись последними физическими сущностями, о природе которых ставить вопросы не имеет смысла.

Динамизм и флюидные теории вводили представления, существенные для будущей физики поля; но, что касалось ближайшего этапа развития химии, перехода от механистической к химической атомистике, их роль была менее благоприятной. Усиленно тесня механистический атомизм, начиная с середины XVIII в., динамизм значительно уступал ему как логически, так и в интерпретации эмпирических данных.

Обращение естествоиспытателей в поисках субстанции физических и химических явлений к флюидам или силовым сферам, имеющим иные свойства и характеристики, нежели материальна<sup>^</sup>

Там же. Т. 3. С. 371.

субстанция, принятая в системе механистического атомизма, вполне убедительно выглядело дополнительным аргументом в пользу идеалистической философии.

Ломоносов стремился осмыслить крупные сдвиги, начавшиеся в науке. Сложность и сомнения века он предложил преодолевать, опираясь на идею движущейся материи и теорию корпускул. В его работах этот концептуальный аппарат, отброшенный многими естествоиспытателями, решившими, что на новом этапе очевидна его абсолютная непригодность, обрел великолепную силу. Разрабатывая его, Ломоносов сумел проложить путь новому, химическому этапу в развитии атомистики.

Ломоносова не удивляло существующее предубеждение против атомизма — трудно было ждать иного, так как наука имела перед собой «материи», а не «каждую их частицу особливо», и «подлинно по сие время острое исследователей око толь далече во внутренности тел не могло проникнуть». Но он предвосхитил будущее, когда «сие таинство откроется», предвидя не только возрождение атомизма, но и значение, которое будет принадлежать в этом процессе химии: «Подлинно химия тому первая предводительница\*будет, первая откроет завесу внутреннего сего святилища натуры»<sup>15</sup>.

Принятые Ломоносовым воззрения привели его к несомненным успехам. То, что ставило в тупик многих естествоиспытателей того времени — тепловые и электротехнические явления, химические процессы, он соотносит с движением корпускул вещества и эфира и создает на этой основе атомистическую химию, кинетические теории теплоты и газов.

В теории Ломоносова корпускулы — это «физические частицы», он специально подчеркивал, что «нечувствительные физические частицы сами также являются телами»<sup>15</sup>, что «каждая нечувствительная физическая частица состоит из определенного количества материи»<sup>16</sup>.

Движение корпускул подчинено механическим законам: «Тела любой протяженности, самые большие и самые малые, подчинены законам механики»<sup>17</sup>. Правомерность экстраполяции законов макромеханики на микромир Ломоносов основывал в первую очередь на постулате: «Природа крепко держится своих законов и всюду одинакова»<sup>18</sup>. Однако постулаты не решают, с его точки зрения, всей проблемы. Полное доказательство наступит в результате экспериментальной работы и серии математических рассуждений. В течение всего следующего столетия атомизм держался на идее единства законов макро- и микромира, применяя законы механики твердых тел к молекулам и атомам.

и Там же. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 173.

■•" Там же. Т. 1. С. 205.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. С. 285.

>\* Там же. С. 135.

Путем многочисленных экспериментов и рассуждений Ломоносов пришел к выводу, что химические и физические явления про-изводны от движения корпускул, обладающих протяженностью, силой инерции и фигурой. Достаточно допустить три вида движения — вращательное, поступательное и колебательное («зыблю-щееся»). Из механизма взаимодействия корпускул полностью исключаются силы притяжения, действующие бессубстратно на расстоянии. Они заменяются толчком, касанием и совмещением или сцеплением частиц.

Корпускулы по степени сложности подразделяются на несколько видов. Для простейших структур вводится понятие «элемент», т. е. «часть тела, не состоящая из каких-либо других меньших и отличающихся от него тел». Корпускула — «собрание элементов, образующее одну малую массу»<sup>19</sup>. Среди корпускул могут быть первичные, состоящие из элементов, и производные, «имеющие основание своего сложения в других меньших, чем они, корпускулах»<sup>20</sup>. Нередко термин «корпускула» употребляется как наиболее обобщенный; тогда он применим и к элементам. Введенная Ломоносовым градация корпускул отвечала делению частиц на атомы и молекулы, получившему признание лишь в XIX в. С атомизмом такого рода в структуру материи входила много-качественность, открывалась возможность для появления идеи о многоэтапной генерации одних форм материи в другие<sup>21</sup>.

Возникала стройная система природы, в которой все находило свое объяснение в закономерном движении макро- и микротел. Такую систему Ломоносов создавал вполне сознательно. «Полная система природы, заключающаяся в мельчайших (частицах)»<sup>22</sup> являлась целью его работ. Взаимодействующие материальные макро- и микротела складываются в единую гармоничную природу, создают «согласный строй причин, единоклассный легион доводов, сцепляющийся ряд»<sup>23</sup>. «Самоочевидная и легкая для восприятия простота. Гармония и согласование природы»<sup>24</sup> естественно вставали на свое место в системе его взглядов. Природа оказывалась единым взаимосвязанным целым, в котором все детерминировано движущейся материей. Цельность и взаимосвязь природы приводят, по мнению Ломоносова, к тому, что любое изменение в одном месте обязательно связано с изменением в другом. При этом ничто не пропадает бесследно и не возникает из ничего. Логика воззрений привела его к принципу сохранения материи и движения.

Открывая закон сохранения вещества в химических процессах,

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 25.

<sup>21</sup> См.: Кедров Б. М. М. В. Ломоносов: Развитие материализма в связи с общей атомно-кинетической концепцией // История философии в СССР. М., 1968.

<sup>22</sup> Т. 1. С. 334—335.

<sup>23</sup> Ломоносов М. В. Поли. собр. соч. Т. 3. С. 241.

<sup>24</sup> Там же. С. 493.

Там же.



он руководствовался самой широкой и обобщенной трактовкой принципа сохранения материи и движения. Эту трактовку мыслитель излагал неоднократно: в знаменитом письме Л. Эйлеру (1748), в работе «Рассуждения о твердости и жидкости тел» (1759), изданной на русском и латинском языках. Он писал: «Но как все перемены, в натуре случающиеся, такого суть состояния, что, сколько чего у одного тела отнимется, столько присовокупится к другому, так ежели где будет несколько материи, то умножится в другом месте, сколько часов положит кто на бдение, столько же сну отнимет. Этот всеобщий естественный закон простирается и в самыя правила движения, ибо тело, движущее своею силою другое, столько же оныя у себя теряет, сколько сообщает другому, которое от него движение получает»<sup>25</sup>. Не только частные принципы сохранения, но и «всеобщий естественный закон», охватывающий и материю и движение, видел Ломоносов. Движущаяся материя в понимании Ломоносова оказывается настолько всеобщей, всеобъемлющей, что закон сохранения ее дополняется выводом о несотворимости движения. «Рассуждения о твердости и жидкости тел» привлекло внимание О. Ру, энциклопедиста, друга Дидро. Явно одобряя содержание работы, он составил на нее аннотацию со словами: «Основательностью своих умозаключений автор показал, какой успех в области физики был достигнут в России со времени славного царствования Петра Великого»<sup>26</sup>.

Объектом приложения и вместе с тем мастерской, где отрабатывались идеи Ломоносова, были многие области естествознания, но наибольший успех ждал его в химии. Состояние, в котором пребывала химия, представлялось ему малоудовлетворительным. Теорию флогистона, предложенную в качестве основы химической науки И.-И. Бекером и Г. Шталем во второй половине XVII в., он считал беспочвенной. С работами Шталя Ломоносов познакомился в период своего ученичества: они входили в число той обязательной литературы, на которой воспитывался начинающий ученый. Но очень рано у него появилось убеждение, что вместо флогистонной химии следует создавать корпускулярную. Он отказывался от флогистона прежде всего потому, что не хотел быть среди современных ему многочисленных исследователей, без смущения оперировавших той или иной «материей», которая, «из тела в тело переходя и странствуя, скитается без всякой малейшей вероятной в этом причины»<sup>27</sup>. Ломоносов видел в этом опасность для детерминизма.

Корпускулярные воззрения, предложенные им, создавали единую теоретическую основу для химии и физики. Так возникало одно из звеньев их интеграции. Но контакты химии с физикой этим

<sup>25</sup> Там же, С. 241.

<sup>26</sup> *Annales typographiques*. 1762. № 11. P. 419. Цит. по: Ломоносов: Сборник статей и материалов. М.; Л., 1965. Т. VI. С. 44—45.

<sup>27</sup> *Ломоносов М. В.* Поли. собр. соч. Т. 3. С. 389.

не исчерпываются. Ломоносов предполагал, что сближение химии с физикой является неременным условием развития химии. Соединить «физические истины с химическими»<sup>28</sup>, «ввести в области химии приборы физиков, а также истины, ими открытые, чтобы до известной степени устранить или облегчить трудности, встречающиеся в этой науке, и осветить области темные и скрытые глубоким неведением»<sup>29</sup> — такую программу наметил Ломоносов, говоря о необходимости создать «физическую химию».

Помимо атомизма, важнейшей чертой, роднящей физику с химией, должны стать количественные методы. Мысль, что «стремящийся к ближайшему изучению химии должен быть сведущ и в математике»<sup>30</sup>, многократно повторяется в его работах. Имелось в виду не столько введение математического аппарата, формул и уравнений, сколько количественные исследования и некоторая доля аксиоматизации.

Начатая Ломоносовым работа была замечена Л. Эйлером. Он придавал ей большое значение. «Из Ваших сочинений, — писал он Ломоносову, — с великим удовольствием я усмотрел, что Вы в истолковании химических действий дальше от принятого у химиков обыкновения отступили и с преепространным искусством в практике высочайшее основательной физики знание везде сокупаляете. Почему не сомневаюсь, что нетвердые и сомнительные основания сея науки приведете к полной достоверности; так что ей после место в физике по справедливости дано быть может»<sup>31</sup>.

Одним из первых Ломоносов ввел в химию такие понятия, как мера, вес, число. Вес вещества в химических реакциях он определял с тщательностью и полнотой, которые долгое время оставались непревзойденными. Проведенные им эксперименты, связанные с процессом горения, способствовали доказательству сохранения массы при химических превращениях. Он сумел дать и теоретическую интерпретацию этому процессу, более совершенную с точки зрения фактора веса, чем это сделал Лавуазье. В трактовке горения, данной Лавуазье, участвовал не только открытый им кислород, но и невесомая материя теплоты и материя света. Включение в механизм горения новых факторов наряду с сохранением традиционного теплотвора для многих современников Лавуазье, в том числе и для Пристли, выглядело ненужным усложнением и не прибавляло доверия к новой дефлогистонной химии<sup>32</sup>. У Ломоносова некоторые сложности возникали из-за гипотезы об отсутствии пропорциональности между весом и массой, которая была связана с его теорией тяготения, но и эта гипотеза не умаляла роли веса.

<sup>28</sup> Там же. Т. 2. С. 221.

<sup>29</sup> Там же. Т. 1. С. 89.

<sup>30</sup> Там же. С. 75.

<sup>31</sup> Цит. по: Там же. М.; Л., 1957. Т. 8. С. 70.

<sup>32</sup> Schofield R. E. J. Priestley, the Theory of Oxidation and the Nature of Matter // Journal of the History of Ideas. 1964. Vol. V/XXV, N 2. P. 288—289.

Начиная с середины XVIII в. в сознании большинства естествоиспытателей утвердилось неверие относительно возможности создать кинетическую теорию тепла. Все ранее предпринимавшиеся попытки рассматривать теплоту как результат движения частиц вещества были подавлены идеей специфического теплорода. Ф. Энгельс по этому поводу писал: «Первое, наивное воззрение обыкновенно правильнее, чем позднейшее, метафизическое. Так, уже *Бэкон* говорил (а после него *Бойль*, *Ньютон* и почти все англичане), что теплота есть движение (*Бойль* уже, что — молекулярное движение). Лишь в XVIII веке во Франции выступил на сцену *calorique* [теплород], и его приняли на континенте более или менее повсеместно»<sup>33</sup>.

Тому, что стало почти общим мнением, Ломоносов противопоставил, основываясь на своих общих корпускулярных воззрениях, многих экспериментах и рассуждениях, кинетическую теорию тепла. Впервые он подробно изложил ее в диссертации: «Размышления о причине теплоты и холода», написанной в 1747 г.: «На основании всего изложенного выше мы утверждаем, что нельзя приписывать теплоту тел сгущению какой-то тонкой, специально для того предназначенной материи, но что теплота состоит во внутреннем вращательном движении связанной материи нагретого тела». Здесь же, руководимый своей теорией, он выдвинул представление о температуре абсолютного нуля<sup>35</sup>. Согласно механической теории теплоты, распространение которой произошло столетием позже, в представления Ломоносова следует внести уточнение — заменить вращательное движение частиц на беспорядочно-поступательное их движение. О диссертации с большой похвалой отзывался Л. Эйлер. Имея в виду ее и диссертацию «О действии химических растворителей вообще», он писал: «Все сии сочинения не токмо хороши, но и превосходны, ибо он изъясняет физические и химические материи самые нужные и трудные, кои совсем неизвестны и невозможны были к истолкованию самым остроумным ученым людям, с таким основательством, что я совсем уверен в точности его доказательств. При сем случае я должен отдать справедливость Ломоносову, что он одарован самым счастливым остроумием для объяснения явлений физических и химических. Желать надобно, чтобы все прочие из Академии были в состоянии показать такие изобретения, которые показал г. Ломоносов»<sup>36</sup>.

Через несколько лет Ломоносов опубликовал диссертацию о природе теплоты в переработанном виде на латинском языке в первом томе «Новых комментариев», изданном в 1750 г. Помимо диссертации, в томе были и другие работы Ломоносова, пронизанные идеями атомизма: «Опыт теории упругости воздуха», «При-

за *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 594.<sup>34</sup>

*Ломоносов М. В.* Поли. собр. соч. Т. 2. С. 55. за См.: Там же. С. 37—39.

<sup>36</sup> Цит. по: Ломоносов: Сборник статей и материалов. М.; Л., 1961. Т. III. С. 253—254.

бавление к размышлениям об упругости воздуха», «Диссертация о действии химических растворителей вообще». Здесь же помещалась его работа «О вольном движении воздуха, в рудниках примеченном». Около десяти зарубежных журналов, публикуя отзывы о первом томе «Комментариев», остановились на содержании ломоносовских работ<sup>37</sup>. Так, например, «Nouvelle bibliotheque germanique», издававшийся в Амстердаме, поместил благожелательную информацию и анализ его диссертаций. Более критической была реакция в Германии. В последующие три-четыре года в немецких журналах появились статьи и рецензии, в которых отвергались положения ломоносовских диссертаций: в 1752 г. были публикации на эту тему в лейпцигском журнале «Cot-mentarii de rebusin scientia naturali et medicina gestis», в 1753 г. — в журналах «R. A. Vogels. . . Medicinische Bibliothek (Т. II, № 14) и в «Hamburgisches Magasin» (Т. 11, № 3, 4). В 1754 г. в Эрлан-генском университете прошла защита диссертации И. Х. Арнольда «О невозможности объяснить теплоту движением частиц тел и особенно вращательным их движением вокруг осей», которая была посвящена опровержению идей Ломоносова.

Отличие концепции теплоты, разработанной Ломоносовым, от теплородных теорий, полемика по его концепции произвели, вероятно, глубокое впечатление на немецких естествоиспытателей. Видимо, поэтому, почти сто лет спустя, составители немецкого физического словаря 1841 г., касаясь истории учения о теплоте, противостоящими теориями называли вольфианскую, истинную, с их точки зрения, и ломоносовскую: «Христиан Вольф явственно высказывает, что существует особенное, повсюду распространенное в телах вещество, выказывающее явление теплоты. Напротив того, Ломоносов общие феномены теплоты выводил из вращательного движения частиц в телах, причем он тщетно старался при помощи искусственных гипотез согласовать с этой теорией существование стужи от охлаждающихся смещений»<sup>38</sup>.

Защищая эти принципы, Ломоносов разрабатывал физику эфира, который в его теории выступал носителем электрических и оптических явлений. Электричество — эффект вращения тонких частиц эфира. Свет — волнообразное движение эфира: частицы его движутся таким образом, что весь эфир уподобляется колеблющимся волнам. Воспринимаемые глазом цвета — это результат различных комбинаций, «совмещения» и «несовмещения» трех типов корпускул эфира (самые крупные дают ощущение красного цвета, помельче — желтого, наиболее мелкие — голубого) с корпускулами, выстилающими поверхность тел, причем свойства последних строго зависят от химического состава тел.

<sup>37</sup> См.: М. В. Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников. М.; Л., 1962. С. 151; Ланжевен Л. Ломоносов и французская культура XVIII в. // Ломоносов: Сборник статей и материалов. Т. VI. С. 32—34.

<sup>38</sup> Цит. по: Пекарский П. П. История Академии наук в Петербурге. СПб., 1870. С. 447.

Ломоносовская теория цветообразования, которая шла вразрез с распространенной в XVIII в. субъективной интерпретацией вторичных качеств, была известна современникам. «Слово о происхождении света, новую теорию о цветах представляющее» реферировалось полудюжиной зарубежных журналов. «*Journal des savants*» в мартовском номере 1760 г. поместил пространное изложение теории, заключив его словами: «Система, которую г-н Ломоносов предлагает относительно цветов, очень остроумна и отличается связанностью. Его совмещение частиц согласуется с простотой природы. Мы надеемся, что физики будут одного с нами мнения».

Идеи о корпускулярном строении вещества Ломоносов использовал для объяснения явлений тяготения. Он ввел для этого специальную «тяготительную материю» со следующими свойствами: она сама невесома, состоит из мельчайших частиц, обладающих непроницаемостью и инерцией. Тяготение осуществляется благодаря толчкам частиц этой материи.

Атомистическая физико-химическая концепция, разработанная Ломоносовым, не могла пройти бесследно для русской науки. Весьма существенными были онтологические и гносеологические представления, которых придерживался Ломоносов. Эти представления оказали заметное влияние на все последующее развитие науки в стране. Отношение к динамизму, в идеалистическом его истолковании, к феноменализму и эмпиризму — решение всех этих проблем, возникавших в последующем в новых модификациях, испытывало на себе воздействие идей Ломоносова.

В работах Ломоносова конца 50-х—начала 60-х годов большое место принадлежит идее изменения поверхности Земли. Он много и подробно пишет «о великих переменах», претерпеваемых Землей. Земная поверхность «ныне совсем иной вид имеет, нежели каков был издревле»<sup>40</sup> из-за действия внутреннего тепла Земли, вулканической активности, что, по его мнению, приводит к наиболее заметным преобразованиям Земли, а также благодаря колебаниям в гидро- и атмосфере Земли. «Перемены произошли на свете не за один раз, но случались в разные времена несчетным множеством крат и ныне происходят и едва ли когда перестанут»<sup>41</sup>.

Ломоносов, занимаясь всеми этими вопросами, раздвинул пределы теоретико-познавательных методов, внося в них историзм как гносеологический принцип, без которого невозможно причинное объяснение ряда естественных явлений. Он практически применил выдвинутый им принцип, занявшись проблемой происхождения гор, минералов, каменного угля, нефти. Найденные им решения на десятилетия определили развитие геологической науки.

<sup>39</sup> Цит. по: М. В. Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников. С. 194—209. ■«> *Ломоносов М. В.* Поли. собр. соч. М.; Л., 1954. Т. 5. С. 300. 41 Там же. С. 587.

В его работах рассматриваются и изменения в живой природе. Правда, на процессах, которые идут здесь, он останавливается меньше, проследивая главным образом зависимость растительного и животного мира от смены климатических условий.

Новизну и значительность идей Ломоносова уловили современники и последующие исследователи. Сообщения, касающиеся «Слова о рождении металлов от трясения Земли», появились в ряде зарубежных журналов, причем «Journal encyclopedique» писал об этой работе, что «она являет собой нечто поразительное»<sup>42</sup>. «Санкт-Петербургские ученые ведомости», издаваемые Н. И. Новиковым, писали в 1771 г. относительно работы «О слоях земных»: «Сие последнее сочинение М. В. Ломоносова достойно особливо внимания физиков, потому, что оно содержит многие новые предложения, кои к дальнейшим розысканиям могут подать случай»<sup>43</sup>. Представления, созвучные ломоносовским, в 70—80-е годы заполнили страницы работ И. И. Лепехина; Н. Я. Озерцовского, В. Ф. Зуева.

Во времена Ломоносова позиции картезианского и лейбницанско-вольфианского рационализма были еще прочны, хотя давление со стороны эмпиризма становилось все более ощутимым. Ломоносов избежал односторонностей рационализма и эмпиризма, для его взглядов наиболее характерным был синтез рациональных и чувственных моментов познания, логики и эмпирии, дедукции и индукции. Он высоко ценил экспериментальное познание: «Ныне ученые люди, а особливо испытатели натуральных вещей, мало взирают на родившиеся в одной голове вымыслы и пустые речи, но больше утверждают на достоверном искусстве»<sup>44</sup>. Вместе с тем он резко критиковал односторонний эмпиризм, сопровождаемый боязнью гипотез и теорий. Ему принадлежит немало язвительных замечаний о тех исследователях, «в мозгу которых господствует хаос от массы непродуманных опытов»<sup>45</sup>. Эксперимент, по Ломоносову, неизменно должен быть соединен с теорией: «Из наблюдений устанавливать теорию, чрез теорию исправлять наблюдения есть лучший всех способ к изысканию правды»<sup>46</sup>. Теория не может обойтись без математики, за нею Ломоносов признавал «первенство в человеческом сознании»<sup>47</sup>. В «Элементах математической химии» он рекомендовал тем, кто «все свои дни затемняют дымом и сажей», прежде всего «почитать священным законам геометров»<sup>48</sup>. «Все, что есть в природе, математически точно и определено, хотя мы иногда сомневаемся в этой точности, но наше незнание несколько не

<sup>42</sup> Цит. по: М. В. Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников. С. 188.

<sup>43</sup> Санкт-Петербургские ученые ведомости на 1771 г. С. 165.

<sup>44</sup> Ломоносов М. В. Поли. собр. соч. Т. 1. С. 424.

<sup>45</sup> Там же. С. 75.

<sup>46</sup> Там же. М.; Л., 1953. Т. 4. С. 163.

<sup>47</sup> Там же. С. 271.

<sup>48</sup> Там же. Т. 1. С. 75.

уменьшает ее»<sup>49</sup>. Кроме того, в теорию включаются субстанциональные представления, основанные на знании «причин и натуры первоначальных частиц»<sup>50</sup>.

Эксперимент, математика и фундаментальные, субстанциональные представления — вот основные элементы, составляющие, по Ломоносову, истинную науку. Правда, для великих открытий нужно еще «нечто вроде порыва», без которого не рождаются смелые гипотезы. О порывах, воплощенных в гипотезы, он писал в «Рассуждении об обязанностях журналистов», обращаясь к критикам с просьбой не спешить «с осуждением гипотез», так как они «дозволены в философских предметах и даже представляют собой единственный путь, которым величайшие люди дошли до открытия самых важных истин. Это — нечто вроде порыва, который делает их способными достигнуть знаний, до каких никогда не доходят умы низменных и присмыкающихся во прахе»<sup>51</sup>.

Ломоносов с пылкостью неопита отказывался обращаться в своей натурфилософии к нематериальным с точки зрения механистического материализма факторам. Что касается демиурга, то он перемещался в область эмоциональных переживаний исследователя, пораженного величием, безмерностью и многообразием мира, но в логике рассуждений все обходилось без его участия. Столь решительное устранение творца из сферы научного познания было редкостью среди авторов концепций конца XVII—начала XVIII в., создававших новую картину мира, связанную с развитием естествознания.

## 2. Гуманитарные проблемы

В личности Ломоносова счастливо сочетались способности ученого-естествоиспытателя и ученого-гуманитария. Поражает глубокий интерес его к слову, восхищение словом, вне которого мысль не может стать достоянием другого человека. «Российскую грамматику» он начинает с раздела «О человеческом слове вообще», в котором проводится идея, что «если бы каждый член человеческого рода не мог бы изъяснить своих понятий другому, то бы не токмо лишены мы были сего согласного общих дел течения, которое соединением разных мыслей управляется, но и едва бы не хуже ли были мы диких зверей, рассыпанных по лесам и пустыням»<sup>52</sup>. Прimitивно или неправильно выраженная мысль искажает любое художество и знание. Без грамматики «тупа оратория, косноязычна поэзия, неосновательна философия, неприятна история, сомнительна юриспруденция»<sup>53</sup>.

Деятельность Ломоносова протекала в период, когда процесс секуляризации русской культуры отразился и на судьбах русского

<sup>49</sup> Там же. С. 149.

<sup>50</sup> Там же. Т. 3. С. 342.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Там же. М.; Л., 1956. Т. 7. С. 394.

<sup>53</sup> Там же. С. 392.

языка, русской литературы. Введение Петром I в начале XVIII в. гражданской азбуки стало шагом к созданию нового письменного языка. Новый русский язык сделался книжным, что предредило упадок церковно-славянской книжной культуры средневековья.

Секуляризация общества сопровождалась активным усвоением идей и представлений, возникших в Западной Европе. Понятия науки и литературы Нового времени, терминология военной, морской, фабрично-заводской деятельности, государственные, политические, бытовые нововведения — со всем этим должен был справиться русский язык. Естественно, вставал вопрос о его возможностях. Среди современников Ломоносова не было человека, который с равным для него талантом и энтузиазмом отвечал бы на него.

Русский язык, по Ломоносову, доказал свою жизнеспособность, сохраняясь на протяжении многих столетий и распространяясь на обширных пространствах. В свое время благодаря принятию на Руси православия он почерпнул силы в греческом языке, причем оказалось, что российское слово «и собственным достоинством велико и к приятию греческих красот посредством славянского сродно»<sup>54</sup>. Степень его развития демонстрирует многовековая письменность. «Красота, великолепие, сила и богатство российского языка явствуют довольно из книг, в прошлые веки писанных...»<sup>55</sup> Такой язык не может не справиться с новыми явлениями культуры: «Тончайшие философские воображения и рассуждения, многообразные естественные свойства и перемены, бывающие в сем видимом строении мира и в человеческих обращениях, имеют у нас пристойные и вещь выражающие речи»<sup>56</sup>.

Ломоносов был уверен, что мировоззрение, идущее на смену средневековому, развивающееся естествознание, социальные преобразования найдут в русском языке свое точное и ясное выражение. Но, чтобы удовлетворить возникшие запросы, язык придется в определенной мере видоизменить. Осознавая это, Ломоносов стал одним из основных реформаторов российской словесности.

Стремясь к обновлению русского языка, он предельно внимательно относился к вводимым новациям, проверяя их соответствие самой природе языка, истории и предыдущему этапу русской книжной культуры. О достоинствах этой культуры он писал в работе: «О нынешнем состоянии словесных наук в России» и главным образом в известном предисловии «О пользе книг церковных в Российском языке» к первому тому Собраний его сочинений<sup>57</sup>, где излагается теория «трех стилей», которая, по словам А. С. Пушкина, вела к «счастливому слиянию» всех живых сил

<sup>54</sup> Там же. С. 588.

<sup>55</sup> Там же. С. 582.

<sup>56</sup> Там же. С. 392.

<sup>57</sup> Предисловие к первому тому Собраний разных сочинений в стихах и в прозе г. коллежского советника и профессора Михаила Ломоносова. М, 1757. Кн. 1. С. 3—10.



русского литературного языка. Значительное расширение лексического состава нового литературного языка, сближение его с разговорной речью и вместе с тем сохранение всего богатства, свойственного письменной традиции, — таковы основные принципы реформаторской деятельности Ломоносова в русской словесности.

Учитывая особенности русского языка, «российские стихи надлежит сочинять по природному нашего языка свойству, а того, чьему весьма несвойственно, из других языков не вносить»<sup>58</sup>. Ломоносов выступил еще более решительным, чем В. К. Тредиаковский, защитником замены силлабического стихосложения тонический.

Разрабатывая теоретические основы нового этапа развития русской словесности, он собственным творчеством доказывал способность русского языка функционировать в быстро изменяющихся и развивающихся культурно-исторических условиях, раскрывал его возможности. В его естественнонаучных трудах и лекциях излагались (не только на латыни, но и на русском языке) наиболее сложные проблемы науки того времени. В его поэзии и прозе даны образцы всех трех стилей, предложенных им для полнокровного существования литературного языка. Только что появившиеся в России новые поэтические жанры были разработаны в его стихотворных произведениях, созданных по правилам тонического стихосложения.

О завершении прежней церковно-славянской книжности свидетельствовали первые руководства по грамматике и риторике, написанные Ломоносовым на русском, а не на церковно-славянском языке. «Граматику» предваряли вдохновенные слова о русском языке, в котором Ломоносов видел «великолепие испанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, сверх того, богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка»<sup>59</sup>.

В «Риторику» включались переведенные автором выдержки из сочинений классической древности, раннего средневековья, Возрождения и Нового времени. Переводы подтвердили утверждение Ломоносова: «Сильное красноречие Цицероново, великолепная Вергилиева важность, Овидиево приятное витийство не теряют своего достоинства на российском языке»<sup>60</sup>. И если, что-либо вне зависимости от эпохи или темы «точно изобразить не можем, не языку нашему, но недовольству. . . искусства приписывать долженствуем»<sup>61</sup>.

Руководства создавались на основе определенной системы философских представлений. Особенное внимание Ломоносов уделил роли науки и просвещения, подчеркивая необходимость «обучиться всем знаниям и наукам»<sup>62</sup>. В пределах словесности он не

<sup>58</sup> Ломоносов М. В. Поли. собр. соч. Т. 7 С. 9

<sup>59</sup> Там же. С. 391.

<sup>60</sup> Там же. С. 392.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же. С. 23.

допускал даже намеков на «потаенную силу», явления сверхъестественного порядка. Здесь не должно быть места, полагал он, пережиткам номиналистических представлений — «якобы в познании имен содержалось познание самых вещей»<sup>63</sup>. Суть словесности — «собрание разных идей»<sup>64</sup>. Что же представляют собой идеи? На этот вопрос Ломоносов дает совершенно определенный ответ: «Идеями называются представления вещей в уме нашем»<sup>65</sup>. В «Риторике» он разъяснял в духе принципов естественности и детерминизма, что «доказательство есть рассуждение, из природы самой вещи или из ее обстоятельств взятое, о ее справедливости утверждающее»<sup>66</sup>.

Здесь же, в «Риторике», перечисляются «свойства материальные», в которые наряду с величиной, фигурой включаются цвет, вкус, запах, что было далеко не обычным в ту пору, когда эти свойства, как правило, относились к категории «вторичных качеств» и трактовались субъективистски. Время, пространство, движение рассматривались в «Риторике» с позиций естественно-научной картины мира, сформировавшейся в Новое время. Таким образом, в руководствах Ломоносова представлены не просто нормы русского языка, они даны в широком контексте новой системы воззрений о мире и человеческом познании, которую поддерживал и развивал он сам.

Ломоносов высоко ценил петровские преобразования и сам всемерно содействовал наступлению радикальных перемен в русской культуре, но при этом бережно относился к прошлому России, ее истокам, традициям. Интерес к истории пронизывает его поэтическое творчество, к историческим разысканиям он обращается в своих экономических и географических трудах. Им написаны и специальные работы по истории России, оставившие заметный след в развитии исторической науки.

При жизни Ломоносова был опубликован подготовленный им «Краткий Российский летописец» и начато издание его «Древней Российской империи». Немалый интерес представляют его замечания на диссертацию Г. Ф. Миллера «Происхождение имени и народа Российского» и на главы «Сибирской истории» того же автора. Многие сделал Ломоносов, работая над рукописью Вольтера «История Российской империи при Петре Великом». Благодаря его правке был значительно изменен раздел «Описание России». Вольтер включил в «Историю» подготовленное Ломоносовым «Описание стрелецких бунтов и правление царевны Софьи», в котором впервые давалось обобщенное представление о народных восстаниях 1692 и 1698 гг. Таким образом, эта работа стала известна западноевропейскому читателю. В набросках плана русской истории сохранились варианты разрабатываемой Ломоносовым периодизации истории России.

<sup>63</sup> Там же. С. 115, 116.

<sup>64</sup> Там же. С. 25.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Там же. С. 27.

«Древняя Российская история» открывается страницами, посвященными фактически вопросам методологии истории. Историческое знание рассматривается здесь как культурообразующий фактор. Историк своими «смертными и преходящими трудами» дает «бессмертие множеству народа», его призвание — сообщить о минувшем потомству, сохранить минувшее, дать ему вечность, поддержать связь времен, преемственность поколений, «соединить тех, которых натура долгою времени разделила»<sup>67</sup>. История не только хранительница прошлого, но и его судья, так как одной из ее задач является «соблюсти похвальных дел должную славу», передав их в качестве примера потомкам. Тем самым история становится воспитателем поколений, приобретает свойства этических, педагогических учений. Этико-педагогическая ценность исторических повествований, по мнению Ломоносова, выше, чем литературных произведений, поскольку исторический пример, по силе воздействия на умы и сердца людей, превосходит вымысел. Вне истории, если следовать идеям Ломоносова, не может быть культуры, притом история помогает становлению культуры определенного типа.

Перед лицом задач такого масштаба историк должен относиться к своему труду с особенной строгостью, преследуя лишь одну цель — «держаться истины и употреблять на то целую сил возможность». Любые соображения личного плана, связанные с преходящими обстоятельствами, следует отбрасывать не колеблясь: «Великостию сего дела закрываться должно все, что разум от правды отвратить может. Обстоятельства, до особенных людей надлежащие, не должны здесь ожидать поклебства, где весь разум повинен внимать и наблюдать праведную славу целого отечества»<sup>68</sup>.

Как историк России Ломоносов руководствовался идеей равноценности народов. Раннее появление на исторической арене само по себе не дает права на превосходство: «Большая одних древность не отъемлет славы у других, которых имя позже в свете распространилось»<sup>69</sup>. История подвижна, гибнут одни народы, возникают другие: «Начинаются народы, когда другие рассыпаются: одного разрушение дает происхождение другому»<sup>70</sup>. Что касается славы, то «не время, но великие дела приносят преимущество».

Впрочем, русский народ имеет древнее происхождение, и уже далекие его предки играли заметную роль в мировой истории. Такой вывод сделал Ломоносов, обращая внимание на распространенность и развитость славянских языков. «А чтобы славянский язык толь широко распространился, надобно было весьма долго время и многие веки...»<sup>71</sup> «Множество разных земель

<sup>67</sup> Там же. М.; Л., 1955. Т. 6. С. 171.

<sup>68</sup> Там же. С. 172.

<sup>69</sup> Там же. С. 170.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Там же. С. 29.

славянского племени» и стабильность могущества этого племени — «величество славянских народов, вообще считая, стоит близ тысячи лет почти на одной мере»<sup>72</sup>.

Ломоносов постоянно подчеркивал жизнеспособность и жизнедеятельность славянских народов. Он выступил противником норманской теории образования русской государственности, не соглашаясь с тем, что древнерусское население служило пассивным объектом скандинавских завоеваний.

С особым вниманием он относился к русским летописям, считая их незаменимым источником изучения России. В XVIII в. возрос интерес к летописному наследию, поэтому особенно уместными были его слова, что «противу мнения и чаяния многих, толь довольно предки наши оставили на память, что, применяясь к летописателям других народов, на своих жаловаться не найдем причины»<sup>73</sup>. Отечественная письменность доказывает, что «в России толь великой тьмы невежества не было, какую представляют многие внешние писатели»<sup>74</sup>.

Ломоносов создавал светскую историю самостоятельного и могущественного государства Российского. На историческую концепцию несомненное влияние оказала его приверженность принципам просвещенного абсолютизма. В духе идей Просвещения разрабатывалось представление о равных возможностях всех народов приобщиться к мировой истории. Просветительские идеалы предопределили внимание историка к словесной, письменной культуре древнего общества, примерам мудрого правления, деяниям, не позволяющим сгуститься «тьме невежества». Но это были идеи раннего Просвещения, еще точнее — просвещенного абсолютизма. Ломоносов был сторонником самодержавного правления, которое противопоставлялось им «необузданной вольности» вечевого Новгорода. Не то, чтобы он был принципиальным противником гражданского правления, он сам пишет, что «Римское государство гражданским владением возвысилось, самодержавством пришло в упадок»<sup>75</sup>. Но Россия «разномысленною вольностию. . . едва не дошла до крайнего разрушения; самодержавством как сначала усилилась, так и после несчастливых времен умножилась, укрепилась, прославилась»<sup>76</sup>. Между вольностью, ведущей, как это «изыскать можно» в истории страны, к «разномыслию и разброду, и самодержавством», полезным для «целости государств», Ломоносов выбирает последнее.

Словесность, история не исчерпывают интересов Ломоносова. В одном из писем к И. И. Шувалову он сообщал о своем намерении написать большую работу по экономической политике. Замысел частично осуществился в работе «О размножении и сохранении российского народа». Здесь излагаются идеи относи-

<sup>72</sup> Там же. С. 176.

<sup>73</sup> Там же. С. 170.

<sup>74</sup> Там же. С. 171.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> Там же.

тельно благосостояния государства, зависящего прежде всего от того, в каком состоянии находится население страны, ее народ: «Начало сего полагаю самым главным делом: сохранением и размножением российского народа, в чем состоит величество, могущество и богатство всего государства, а не в обширности, тщетной без обитателей»<sup>77</sup>.

В работе обсуждается демографическая проблема — численность населения и способы ее увеличения, что имело большое значение, учитывая огромные, почти безлюдные территории России, особенно за Уралом. Содержание работы отражает устремленность Ломоносова к новым рубежам страны, к обществу, развивающему активную промышленную и хозяйственную деятельность, по существу уже выходящему за пределы феодального строя. Предусматривается соответствующая программа для улучшения в положении народонаселения. Речь идет: «О истреблении праздности. О исправлении нравов и большем народе просвещении. О исправлении земледелия. О исправлении и размножении ремесленных дел и художеств. О лучших пользах купечества. О лучшей государственной экономии. О сохранении военного искусства во время долговременного мира»<sup>78</sup>». Разработка и изложение всех пунктов программы потребовала бы, действительно, обширного труда, о котором, вероятно, помышлял Ломоносов, если судить по его письму к И. И. Шувалову.

В написанной им части предлагаются меры, касающиеся брачного и семейного права, медицинской помощи населению. По словам Ломоносова, в стране нужда в докторях, лекарях, аптеках; существующее их количество не удовлетворяет и сотой доли потребностей. Требуются руководства по акушерству и педиатрии, фармакологии. Интересны рекомендации Ломоносова по их составлению. Он советовал использовать лучшие руководства, созданные зарубежными специалистами, но «притом не позабыть, что наши бабки и лекари с пользою вообще употребляют»<sup>79</sup>.

Народная медицина, народные поверья не отвергались Ломоносовым безоговорочно. Обсуждая опасность эпидемий, он замечал, что в народных поверьях солнечные затмения ведут к беде, вызывают массовые заболевания или падеж скота, и приходит к заключению, что такая связь возможно существует, но она объяснима действием физических факторов: «Во время затмения закрывается Солнце Луною, таким же телом, как и Земля наша, пресекается круто электрическая сила, которую Солнце на все растения во весь день изливает, что видно на травах, ночью спящих и тоже страждущих в солнечное затмение. . . . Время научит, сколько может электрическая сила действовать в рассуждении поветрия»<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Там же. С. 384.

<sup>78</sup> Там же. С. 383. <sup>\*</sup>

<sup>79</sup> Там же. С. 389.

<sup>80</sup> Там же. С. 398.

Социальной силой, препятствующей «сохранению» российского народа, Ломоносов называл помещиков, дворянство, духовенство. Побег крестьян есть следствие «помещичьих отягощений» и «солдатских наборов», считал мыслитель. В адрес церкви он выдвинул самые тяжкие обвинения. Духовенство — пастырь народа — не только ничего не сделало для поддержания разумной нравственности и здоровых, благотворных традиций, но и не могло этого сделать, так как само оно безнравственно, невежественно, инертно, корыстолюбиво. Мысль Ломоносова ясна — проблемы народного существования должны решаться государственным путем, светской властью. Низшее духовенство нужно просто «принудить властью» добросовестно выполнять свои обязанности. Что касается «Святейшего Синода и всего духовенства», то им, считал мыслитель, придется напомнить, что у них «не одна только должность, чтобы богу молиться. . .».

Итак, церковь не отвергалась, но руководство обществом полностью передавалось в руки светской власти. В этом видна поддержка Ломоносовым политики Петра I, подчинившего церковь государству, однако расхождения его с церковью имели и другие причины.

Основным стержнем деятельности Ломоносова было стремление переориентировать русское общество на идеи современного ему научного знания. Этой необходимости были подчинены его труды в Академии наук, идеи о создании Московского университета. Он прилагал огромные усилия, чтобы внести в «художества», ремесла, заводское производство начала современного естествознания, для чего писал специальные руководства, например «Первые основания металлургии», содействовал производству новых приборов и механизмов, часть которых сам и изобретал. • Но развитие науки, по мнению Ломоносова, постоянно сдерживает духовенство. Знакома читателей с историей науки, развертывая перед ними картину мира, резко контрастирующую с библейской версией, Ломоносов рассказывал о той борьбе, которая происходила вокруг научных идей. В «Слово о пользе стекла» он включил легенду о Прометее, но в своей трактовке. Боги не наказывали Прометея за похищение огня для людей, в этом не было никакой необходимости, так как люди добыли огонь сами. Прометей стал жертвой не гнева богов, а враждебных козней со стороны противников света знаний. В первых рядах их идут жрецы, духовенство, накидывающие на себя «святости покров». Антиклерикализм Ломоносова особенно проявился в сатирических стихах «Гимн бороде».

Философия природы Ломоносова пронизывала его естественнонаучные труды, мало известные в России при жизни ученого, но основные принципы своих воззрений он все же сумел внести в общественное сознание своего времени.

Остро ощущая значение слова, несущего новые идеи, просвещающего людей, объединяющего их помыслы и стремления, он придавал большое значение развитию в стране литературной,

журналистской деятельности. Еще будучи адъютантом, в начале 40-х годов он стал сотрудником газеты «Санкт-Петербургские ведомости», работая в журнальном приложении к ней — «Примечания к Ведомостям». В конце 40-х годов, получив звание академика, Ломоносов возглавил международный отдел «Санкт-Петербургских ведомостей», заметно изменив его облик: увеличилось число заметок, касающихся развития за рубежом горного дела, промышленности, предпринимательства; чаще стали появляться сообщения о научных открытиях, изобретениях, некоторые из них сопровождалось комментариями, которые, вероятнее всего, принадлежали Ломоносову. Изменился стиль, слог газетных статей: «Фраза становится короткой, энергичной, ясной по мысли»<sup>81</sup>, текст насыщается разговорными интонациями, бытовыми выражениями.

Ломоносов выступил инициатором создания новых газет и журналов в России. Предлагал издавать еженедельник «Санкт-Петербургские ведомости о делах ученых людей», разработал проект издания промышленно-экономической газеты «Российские ведомости» и направил его с необходимыми обоснованиями в канцелярию Академии наук, однако никакого отклика не последовало.

Творчество Ломоносова как журналиста не развернулось в полной мере, но он нашел дорогу к читателю — его своеобразными посланиями стали написанные по поводу торжественных событий оды, в которых он высказывался по важнейшим проблемам политики, науки, социального устройства, экономики. С. М. Бонди называл его оды «произведениями публицистическими». В форме «придворной похвалы» давались политические советы, предостережения, рекомендации, касающиеся важнейших социальных проблем.

Его осведомленность о злободневных событиях, волновавших мир, объяснялась не только чтением русской и зарубежной печати<sup>82</sup>, немало сведений он мог черпать, что называется, из первых рук. Тесные контакты с И. И. Шуваловым, фаворитом Елизаветы, открывали доступ к общению с его братом П. И. Шуваловым, фактическим главой русского правительства. Отношения поддерживались с канцлером М. И. Воронцовым, возглавлявшим иностранную политику России.

В поэтическом творчестве отчетливо выявились социальные убеждения Ломоносова, отразились существенные черты его мировоззрения. Поэзия для Ломоносова превратилась в трибуну, с которой он обратился к соотечественникам с насущными проблемами человеческого бытия и познания. Его идеи, выраженные ярко, энергично, вдохновенно, становились достоянием довольно

<sup>81</sup> Западов А. М. В. Ломоносов и журналистика. М., 1961. С. 23.

<sup>82</sup> Ю. М. Лотман, исследовавший вопрос о знании Ломоносовым иностранных языков, считает, что в его поле зрения находилось около тридцати языков, из них ему достаточно хорошо практически были известны десять. См.: Лотман Ю. М. К вопросу о том, какими языками владел Ломоносов // XVIII век. М.; Л., 1958. Вып. 3. С. 460.

широких слоев русского общества. Некоторые оды раскупались нарасхват, с годами тиражи изданий заметно росли. Распространялись они не только в придворной, академической среде, в кругу просвещенного дворянства, но и в демократических слоях. Стихи читались образованной публикой, включались в рукописные сборники, распространялись в народе.

На первый план Ломоносов выдвигал меры, необходимые для укрепления светского государства, роста в стране заводского, мануфактурного производства, внутренней и внешней торговли. Эти меры вносили существенные изменения в социальные устои страны. Речь шла об изменении структуры дворянского иерархического строя. Предпринимательская, торговая деятельность искони была не дворянским делом; развертывание горнодобывающих предприятий, заводов, мануфактур, торговли выдвигало новые социальные силы на авансцену русской истории. Ломоносов обсуждал проблемы, напрямую связанные с защитой этих сил, и прежде всего широких народных масс. Он предлагал свой критерий ценности и полезности любого акта государственной деятельности: «*Всякое благодеяние тем больше, чем шире в народах простирается*»<sup>83</sup>. В оде, написанной по случаю воцарения Екатерины II, изложен общий принцип государственного правления, который был адресован не только новой императрице. «*Услышьте, судии земные и все державные главы*» — так начинает поэт свое обращение, цель которого — продиктовать основное социальное требование, лапидарно выраженное в одной фразе: «*Народну наблюдайте льготу*»<sup>84</sup>. Здесь же недвусмысленно говорилось: если нужды народа остаются в презрении, то отмщение неизбежно; народ опасно оставлять в угнетении и скорби, об этом должны помнить монархи: «*О коль опасно, как оставят от тесноты своей в скорби*»<sup>85</sup>.

Неизменное внимание в поэтических произведениях Ломоносова уделялось теме закона и права. «*Установление новых законов*» является, по его убеждению, первостепенной государственной заботой. Ломоносовские строки отражали растущий в русском обществе интерес к понятиям закона и права, он явно симпатизировал новым тенденциям в социальной мысли, возникшим под влиянием идей Просвещения.

В поэтических произведениях Ломоносова утверждалось значение личностного сознания, основанного на признании самоценности индивида.

Общий настрой его произведений определялся ощущением характера изменений, происходивших в XVIII в. Феодализм вытеснялся буржуазной цивилизацией. В России при жизни Ломоносова появились предприниматели, обладающие миллионными состояниями, все более зримо давала о себе знать неоднородность

<sup>83</sup> Ломоносов М. В. Поли. собр. соч. Т. 8. С. 678.

<sup>84</sup> Там же. С. 778.

<sup>85</sup> Там же.



«третьего» сословия. Но феодализм отступал в России медленнее, чем в развитых западноевропейских странах, процесс становления новой формации сопровождался периодами застоев, откатов. Слабость позиций русской буржуазии в дворянско-монархическом государстве не позволяла ей консолидироваться и полностью изолироваться от интересов сословия, из недр которого она выростала. Симпатии Ломоносова были на стороне наиболее демократических слоев этого сословия, людей «торгами и промыслами пропитание себе имеющими»<sup>86</sup>. Его взгляды выражали настроения демократического крыла формирующейся в то время в России просветительской идеологии.

Значительная часть публицистики Ломоносова посвящена пропаганде науки, ее значения для общества. Читатели знакомилась с новыми и смелыми идеями ученого и мыслителя. Представления о безграничных возможностях познающего разума, науки, включенные в систему «корпускулярной философии», излагались в оде, написанной в 1750 г. по поводу посещения Царского села, где состоялась беседа с Елизаветой, которая, судя по содержанию стихов, касалась главным образом науки, простирающей свой «взор до самых дальних мест», проникающей «во внутрь Рифейских» гор и в «высоту небес», исследующей все, «что есть велико и прекрасно, чего еще не видел свет»<sup>87</sup>. Ломоносов внушал императрице, что должна открыться «широкая дверь наукам в пространную Россию», убеждал ее в необходимости должного финансирования наук — «за главное почитаем щедрое наук снабдение».

Накал борьбы, происходившей в Академической канцелярии по поводу кадров русской науки, передавался читателям поэтических произведений, и здесь, обращаясь к значительно более широкой аудитории, Ломоносов развивал идеи о пагубности политики, делающей ставку на заемную науку, иностранных специалистов. Просвещение, наука должны быть органичными обществу, ученых следует получать главным образом от «недр своих», а не «от стран чужих»<sup>88</sup>. Таланты в России найдутся, демократические слои, допущенные в науку, быстро овладеют вершинами знаний.

В культуре Западной Европы эпохи Просвещения распространенным явлением стала научная поэзия. В русле этой литературной традиции Ломоносовым был создан блестящий образец произведения, соединяющего художественные поэтические достоинства с мастерской популяризацией естественнонаучных данных, — «Письмо о пользе стекла». Здесь, помимо восторженного отношения к науке, ощущается опыт выдающегося ученого, знание обстоятельств развития естествознания того времени. Читатель получает представление о характере экспериментального естествознания, узнает, что познание многих явлений продвину-

86 Там же. М.; Л., 1959. Т. 10. С. 78. в?  
Там же. Т. 8. С. 400. 88 Там же. С. 206.

лось благодаря методам экспериментального исследования. Рассказано о первых шагах становления физики электричества, успехах теле- и микроскопических исследований, открывающих неведомые просторы вселенной и дикие миры мельчайших организмов. Избраны наиболее будоражащие воображение современников ростовые точки науки и сведения о них преподнесены в контексте новых мировоззренческих представлений. Собственно, к мировоззрению, свойственному науке Нового времени, Ломоносов стремился в первую очередь приобщить читателя. Научная поэзия перерастала у него в философскую.

В одах «Утреннее размышление» и «Вечернее размышление», в «Письме о пользе стекла» поэтическими средствами воссоздавалась естественнонаучная картина мира, рисуемая единый, бескрайний универсум:

«Открылась бездна звезд полна;  
Звездам числа нет, бездне дна»<sup>89</sup>,

исчезающе малой частицей которого является не только Земля, но и Солнце, «горящий вечно океан»<sup>90</sup>.

Научная, философская поэзия Ломоносова позволяет составить более полное представление об основах его восприятия мира. Его естественнонаучные труды созданы в системе мировоззренческих представлений, утверждающих непреложный детерминизм естественного мира и ничем не ограниченные возможности познающего человеческого разума. Эти же идеи защищаются в поэтических произведениях, и здесь они получают выход в общественное сознание. В познании, науке, по Ломоносову, выявляется могущество естества и всеилие разума. Но познание у него — что отвечало традициям русской мысли, — обладая огромной ценностью, все же не является самодостаточным, замкнутым на самом себе процессом, оно существует, реализуется лишь в союзе с деятельностью, и приоритет в этом союзе принадлежит деятельности, которая понимается не в качестве узкой прагматики, а соразмеряется со всеобщим благом. Вера в возможности разума была распространенным явлением в период Просвещения, ее подогривала свежесть энергии и устремленность вперед новых социальных сил, вступающих на историческую сцену. Но человеческая деятельность, даже если она руководима разумом, способна ли сама по себе быть успешной? Особенно если имеется в виду не просто удачливая деловая активность индивида. Эпоха больших надежд, связанных с человеческой практикой, была еще впереди. Решение, по-видимому, упрощается, если деятельность вписывается в структуру мира, созданного всеблагим творцом, тогда как бы появляются гарантии, что усилия человечества не окажутся бесплодными.

<sup>89</sup> Там же. С. 120.

<sup>90</sup> Там же. С. 118.

Еще дореволюционные исследователи творчества Ломоносова обратили внимание, что у него «мы не найдем произведений, посвященных вопросам об отношении человека к богу, к земной жизни, к смерти, к греху, к спасению, — вопросов, неизбежно возникающих, при религиозном отношении к жизни. Мысли Ломоносова не были направлены в сторону религии, и вопросы только религиозные не имели для него интереса»<sup>91</sup>.

Однако творец как гарант того, что разумная человеческая деятельность, действительно, сродни благу, что верх не возьмет хаос мрака, зла и насилия, нужен был Ломоносову.

К признанию бога не путем откровения, не опираясь на учение церкви, а наблюдая могущество и совершенство природы, призывала естественная религия, распространенная во времена просветительского вольномыслия. Представления естественной религии находились в тесной связи с деистическими и сенсуалистическими теориями. Воззрения Ломоносова похожи на идеи естественной религии, но между ними есть и различия. С понятием бога он чаще всего обращается как с ценностно-этической категорией; религия нужна не в сфере естества, а в сфере нравственности.

Интересную трактовку «Оды, выбранной из Иова» предложил Ю. М. Лотман, считающий это произведение своеобразной теодицеей, потребность в которой в ту пору была велика. Расшатывание средневековых устоев сознания происходило с большими осложнениями. Страх перед силами зла, вырывающимися на свободу и поглощающими мир, стойко держался на протяжении XVI — XVII столетий. «Теодицея» Лейбница с подзаголовком «О том, что бог добр», появившаяся в 1716 г., была направлена против боязни, что силы зла способны одержать победу в мире.

«Оду, выбранную из Иова» следует поставить «в ряд произведений, направленных против страха перед властью сил зла над миром» за, она рисует мир, в котором творец «все на пользу нашу строит»<sup>93</sup>. «Утреннее размышление о Божием Величестве», «Вечернее размышление о Божием Величестве при случае великого северного сияния», переводы из Библии тоже убеждали в том, что новые идеи и воззрения послужат добру, а не злу, что новый мир включен в систему установлений, данных всеблагим творцом. Ощущение гарантии блага поддерживало самого Ломоносова, разрабатывающего мировоззрение, согласно которому активная человеческая деятельность, основанная на неограниченных возможностях разума, науки, приведет человечество к процветанию.

Философия Ломоносова устремлена к новым горизонтам активности и прогресса, но вместе с тем в его произведениях неизменно проявлялось хорошо развитое историческое сознание,

<sup>91</sup> Дороватовская В. О заимствованиях Ломоносова из Библии//1711—1911: М. В. Ломоносов: Сборник статей. СПб., 1911. С. 38. <sup>92</sup> Лотман Ю. «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова//Изв. АН СССР. Сер. лит. и языка, 1983. Т. 42, № 3, С. 260. м Ломоносов Р. А. В. Поли. собр. соч. Т. 8. С. 392.

сказалось оно и в его концепции исторической роли России в мировой культуре.

Историки русской философии анализируют эту проблему, обращаясь главным образом к работам отечественных мыслителей первой половины XIX в. Однако ее обсуждение началось значительно раньше. Один из примеров тому — труды Ломоносова, отвечающие на вопросы о значении России в человеческой истории. В XIX в. этой проблемой заинтересовались в условиях, когда растущее осознание анахронизма социально-экономических и политических устоев огромного государства придавало особенную остроту идейным поискам, порождало экстремальные трактовки, срывающиеся то в самобичевание, то в эйфорию по поводу прошлого и будущего России. В XVIII в. крепостное право и абсолютная монархия были уделом не только России, но и многих стран Западной Европы. Петровские преобразования, период «просвещенного абсолютизма» Екатерины II возбуждали надежды на ускоренное развитие страны. Социальная мысль века несла на себе отпечаток этих обстоятельств.

В сочинениях Ломоносова подчеркивалась давность и существенность русской истории, которая видоизменяется преобразовательными эпохами, например, петровской, но не прерывается ими. Он считал, что Россия входит в число европейских государств, представляя «важнейший член во всей европейской системе», и неотделима от европейской истории. В XVIII в. не надо было прилагать усилия, чтобы доказать политическое влияние российского государства на ход международных событий, но Ломоносов убежден, что не меньшая роль принадлежит России в развитии человеческой культуры, особенно в единении Запада и Востока. Россия поможет сблизить Запад с Востоком и создать единую мировую культуру. Идея связующей роли России лежала в основе его трудов, касающихся морского пути по Ледовитому океану, который необходим, по его признанию, не только для освоения Сибири и дальневосточных окраин, но и для достижения стран Востока и установления с ними надежных контактов.

Эпоха Просвещения обладала сознанием своей универсальности, не было сомнений, что просветительские идеи рано или поздно распространятся повсюду. Историческая миссия России, по Ломоносову, — быть посредником новых общественных идей для стран Востока. Единая человеческая культура прав и законов, свободного от гнета средневековья человеческого интеллекта — идеал, который вырисовывался перед его мысленным взором, — распространится и на Восток, и Россия одним своим географическим положением призвана будет помочь этому процессу: российский Геркулес «восстановит вольность многих стран» 94.

В его исторических исследованиях всегда уделялось большое место взаимодействию, взаимовлиянию племен, народов, уже на ранних этапах их исторического бытия. Идеи замкнутости, изо-

Там же. С. 563.

ляционизма не свойственны его воззрениям. В будущем он видел общечеловеческую культуру, в становлении которой существенную роль сыграет Россия.

Ломоносову дано было выразить, оформить возникшие в русской культуре тенденции, придать им дополнительные импульсы, определенные черты и тем самым продвинуться к новому этапу в истории русского языка, литературы, общественного сознания. Его творчество стало крупнейшей вехой на пути секуляризации русской мысли. В истории мировой культуры он принадлежит к числу мыслителей, увлекавших человечество к активной деятельности, опирающейся на безграничные возможности человеческого разума. Он утверждал идеалы раскрепощенного разума, ценности личности вне зависимости от ее сословной принадлежности. Активность разума, личности, занятой земными заботами и делами, являлась несомненной принадлежностью духа Нового времени.

В средневековой культуре, с которой расставалась Европа, над идеей частного, индивидуального возвышалась идея общего, восходящего в трансцендентную область. Человеческая мысль, устремленная к трансцендентному, отличалась серьезностью и недюжинной напряженностью. Ломоносов стал одним из тех мыслителей, которым принадлежит исключительная заслуга переключения человеческого интеллекта с трансцендентных проблем на естество, реальность. Но, обращая человеческий разум к земле, поощряя земную деятельность, он был обеспокоен тем, чтобы не порвать их связи с идеями общего и блага. Он разрабатывал философию мира реальностей, в котором сохраняются такие ценности, как общее и благо.

ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЕ  
ИДЕИ МАСОНСТВА В РОССИИ1. Массонство как  
философско-религиозное течение

Однозначная оценка масонства не может выразить всей сложности его реальных проявлений. В трудах К. Маркса и Ф. Энгельса мы находим принципиально важные для правильной оценки масонства замечания о его месте в духовной жизни эпохи Просвещения, о его идейной и социальной неоднородности, позволяющей использовать масонские организации как в прогрессивных, так и в реакционных целях Г

Как идеологическое течение масонство получило широкое распространение в Европе в начале XVIII в. Признавая несовершенство и несправедливость современного им общества, масоны, однако, отнюдь не покушались на разрушение его устоев, считая источником зла не систему общественных отношений, а нравственную испорченность человека. Неудовлетворенность реальной действительностью, точнее, отдельными ее сторонами, неясное осознание позитивных идеалов, боязнь революционных преобразований в сочетании с воспитанием в традициях религиозного мышления приводили к тому, что консервативная масонская оппозиционность обрела характер внеконфессионального поиска истинной религиозно-этической доктрины, призванной изменить общественные нравы. В противовес официальной церковной морали и материалистической этике Просвещения масоны пытались создать собственную систему нравственного самосовершенствования и самопознания, считая ее реализацию одной из главных своих задач. Массонство привлекало к себе немало передовых людей своего времени.

Философские воззрения масонства характеризуются эклектизмом: в процессе выработки собственной идеологии масонство ассимилировало элементы различных, подчас весьма противоположных идейных течений. Этим, в частности, можно объяснить тот факт, что в масонстве наряду с мистицизмом наличествуют отдельные порой идущие от идей Просвещения тенденции.

Вступление в полуправильные союзы «братьев» — ложи, ордена и дальнейшее продвижение в иерархии масонских степеней (градусов) облекались в формы соответствующих церемоний и ритуалов, связанных отчасти с символикой древних и средневековых

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 274; Т. 17. С. 634; Т. 18. С. 345, 359.

строительных объединений, почему масоны именовались также «вольными каменщиками».

Характерной особенностью масонства вообще и российского масонства в частности является то, что, с одной стороны, оно выступает как идеологическая система, а с другой — как организационная форма.

Поэтому первоначально многие представители русского дворянства, в том числе видные деятели культуры, усматривали в масонских ложах главным образом готовую форму организации и объединения наиболее нравственно ценных и культурно значимых сил страны. Этим и объясняется то обстоятельство, что многие деятели русской культуры XVIII в. принимали активное участие в работе масонских лож или были связаны с ними в различные периоды своей жизни. Но масонские организации при тайном характере их деятельности уже в первые десятилетия своего существования нередко становились прибежищем различного рода искателей приключений и политических интриганов. Это видели многие честные и преданные идеям нравственного самосовершенствования члены масонских лож, как, например, Н. И. Новиков, отметивший, что существует «много ложных обществ, называющихся сим именем, много шарлатанов и обманщиков называются сим именем»<sup>2</sup>.

Идеологические концепции в масонстве середины XVIII в. не были еще достаточно четко дифференцированы: становление идеологии масонства происходит несколько позднее организационного оформления лож. Сама же идеология русского масонства никогда не была единой и целостной, поэтому ее можно рассматривать в развитии, учитывая как особенности ее становления в середине XVIII в., так и происходившую в ней сложную эволюцию в последующий период.

Если масонство 50—70-х годов XVIII в., развивающееся под воздействием идей Просвещения, обнаруживает немало точек соприкосновения с передовыми идеалами эпохи, то с середины 70-х годов наблюдается процесс усиления мистических исканий, намечается сближение вырабатываемых масонских доктрин с традиционной религией.

В масонстве странным образом переплелись, казалось бы, несовместимые, противоположные идеи и принципы, что отметил еще А. С. Пушкин: «Странная смесь мистической набожности и философического вольнодумства, бескорыстная любовь к просвещению, практическая филантропия отличали их от поколения, которому они принадлежали. Люди, находившие свою выгоду в коварном злословии, старались представить мартинистов заговорщиками и приписывали им преступные политические виды. . . Нельзя отрицать, чтобы многие из них принадлежали к числу недовольных; но их недоброжелательство ограничивалось брюзгливым порицанием настоящего, невинными надеждами на буду-

<sup>2</sup> Новиков Н. И. Избр. соч. М.; Л., 1951. С. 614.

щее и двусмысленными тостами на франкмасонских ужинах»<sup>3</sup>.

Документальные свидетельства о появлении в России первых масонских лож относятся к 30—40-м годам XVIII столетия. Из многочисленных масонских «систем», функционировавших в России, наиболее важное значение получили система Английского (Елагинского) масонства, Рейхелевская (шведско-берлинская) система. Шведская система и Розенкрейцерство.

Отталкиваясь от предлагаемых западноевропейским масонством общих теоретических положений и принципов, воспринимая масонство как разновидность внеконфессионального религиозно-этического течения, члены русских лож стремились к созданию собственной версии философско-религиозного учения.

В организационном плане русские ложи оказывались в подчинении у своих западных руководителей, что вызывало недовольство и было двусмысленным как в глазах самих масонов, так и в глазах правительства.

Для русских масонов было характерно настороженное отношение к их иноземным начальникам, а неуклонно возраставший интерес к сближению с православно-христианской традицией определяли стремление к обособлению от всеевропейской организации масонства, выразившееся в неоднократных попытках освободиться от зависимости западного орденского руководства<sup>4</sup>.

Необходимо отметить также, что с середины 80-х годов в стране возникают тайные национальные ложи, тяготеющие к сближению с православно-христианской традицией, вне связи с организациями европейского масонства, что было, несомненно, реакцией на зависимость российского масонства от Запада. Главное требование к членам этих лож — «чтоб был россиянин, и, конечно, греческого вероисповедания, хотя из другого закона в наш крещением возрожден»<sup>5</sup>.

Господствующей масонской системой в России в середине XVIII в. явилась так называемая английская система масонства, возглавляемая «Великим Провинциальным мастером для всей России» И. П. Елагиным. Сохранившиеся сочинения и записки русских масонов, прежде всего самого И. П. Елагина, фрагменты масонских речей, произнесенных в ложах, тексты масонских песен отражали тяготение масонов этого периода к философии Просвещения и деизму, скептицизм в отношении христианства, а также попытки построить, исходя из «естественной» природы человека, особую систему морали в духе идеалов Просвещения.

Исследователь русского масонства Г. В. Вернадский, рассматривая вопрос о соотношении «вольтерьянства» и масонства в ела-

<sup>3</sup> Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. VII. С. 352--353.

<sup>4</sup> Неудивительно, что масоны-иностранцы сетовали, что высшие, с их точки зрения,

<sup>5</sup> Цели ордена в России «большую частью упускаются из виду».

Предначертания об основании дружеской справедливой и совершенной ложи // ГАКО. Ф. 103. Оп. 1. Ед. хр. 1174. Л. 4.



гинской системе, вполне аргументированно обосновывал мысль о том, что масоны этих лож «почти сплошь вольтерянцы; обратно, среди русских поклонников Вольтера едва ли не все в 1770-е годы были масонами»<sup>6</sup>.

Скептическое отношение масонов к христианству и его критика с позиций деизма весьма волновали служителей православной церкви, которые видели в масонах «скотоподобных, безбожных атеистов, отступников, раскольников. . . нрава и ума эпикурейского и франкмасонского»<sup>7</sup>. Духовенство с тревогой констатировало, что «секта оных масонов умножается, и философы Вольтер и Руссо величаются»<sup>8</sup>.

Впрочем, воздействия на русских масонов философии Просвещения не следует преувеличивать. Для многих из них было типично искреннее признание крупнейшего русского масона И. В. Лопухина: «Никогда не был еще я постоянным вольнодумцем, однако, кажется, больше старался утвердить себя в вольнодумстве, нежели в его безумии, и охотно читывал Вольтеровы насмешки над религиею, Руссовы опровержения и прочия подобныя сочинения»<sup>9</sup>.

И. В. Лопухин как тип русского масона чрезвычайно показателен. Как и большинство русских «братьев», он принадлежал к тем, для кого, по словам Г. В. Плеханова, не проходило «бесследно хотя бы и кратковременное увлечение «антиклопедистами». Вкусив от древа «антиклопедического» познания добра и зла, они уже не вполне удовлетворялись своими старыми религиозными понятиями. Это было мучительно. И тем мучительнее, чем сильнее хотелось им верить. Вот тут-то и приходила к ним на выручку мистика XVIII столетия»<sup>10</sup>.

Г. В. Плеханов очень точно указал в данном случае на процесс перехода русских масонов от деизма к мистике, которая гораздо больше, нежели старая христианская догматика и обрядность, годилась для внесения полного мира в души, прошедшие через «вольтерьянство»<sup>11</sup>.

Аналогичный путь прошел и Н. И. Новиков, в мировоззрении которого нередко сочетались как просветительские, так и религиозно-мистические, масонские идеи. По собственному признанию, масонство стало его прибежищем, когда «находясь на распутье между вольтерьянством и религией, я не имел точки опоры, или краеугольного камня, на котором мог бы основать душевное спокойствие. . .»<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917. С. 104—105.

<sup>7</sup> Пытин А. Н. Русское масонство. Пг., 1916. С. 98.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Лопухин И. В. Записки. М., 1860. С. 147.

<sup>10</sup> Плеханов Г. В. История русской общественной мысли // Соч.: В 24 т. М.; Л., 1925. Т. XXII. С. 263.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1967. С. 99.

Желанием вырваться из этого «распутья», порожденного стремлением противопоставить крайностям отрицания религии, равно как и крайностям религиозной ортодоксии, некую универсальную религиозно-философскую систему, во многом объясняется огромный интерес к масонству в 70-е годы XVIII в.

Особой популярностью в эти годы пользуется система, проводником которой в России стал барон Рейхель. В отличие от масонов-вольтерьянцев елагинских лож «братья» рейхелевского масонства заявляли о своем стремлении вести поиск масонских истин «через самопознание, строгое исправление самого себя по стезям христианского нравоучения» >э.

Идеологические принципы рейхелевского масонства вели к сближению с христианством, что вполне удовлетворяло российских масонов, многие из которых еще совсем недавно искренне считали себя «вольтерьянцами» и деистами. «Когда читаны были (в ложах), по нынешним актам уже управляемых, поучения, сопряженные с христианством, я поражаем был величественным характером, каковы и человеку предлежит, желал, чтобы сие было истинно. . .» — писал один из «вольных каменщиков», еще недавно, по собственному признанию, поносивший христианство «упоенный ядом вольнодумства»<sup>14</sup>.

В связи с идеологической переориентацией русского масонства происходит и качественное изменение его состава. От него отделяются многие, прежде проявлявшие к нему интерес представители русского общества. В то же время ложи начинают заполнять искатели «откровения» в познании природы, человека и бога. «Мистика в конце столетия, — отмечал историк русского масонства А. Н. Пыпин, — почти вполне овладела (первоначально деистическим) масонским обществом»<sup>15</sup>.

Господство мистицизма в масонстве 80-х годов во многом было связано с идеологией розенкрейцера — масонской системы, получившей широкое распространение в России в конце XVIII в.

Учение розенкрейцеров было весьма эклектичным, представляя собой соединение отдельных положений философии гностицизма и неоплатонизма, древнееврейской каббалы и средневековой алхимии; как религиозно-мистическое течение розенкрейцера обращалось и к древнеегипетским мистериям, и к мистике средневековья.

Сочинения западноевропейских и русских масонов, создаваемые в эту пору, носили ярко выраженный антиматериалистический характер. И это понятно: ведь именно борьба с материализмом и атеизмом просветителей становится главной задачей масонских идеологов в конце XVIII в.

Основную аргументацию в борьбе против идей материализма и атеизма просветителей русские масоны черпали в произведениях

<sup>14</sup> Новиков Н. И. Избр. соч. М; Л., 1951. С. 608—609.

Нечто из работ моих над диким камнем // Рукоп. отд. ГПБ. О. III. 80. Л. 4.

Пыпин А. Н. Указ. соч. С. 83.

западноевропейских мистиков и теософов, являющихся идейными источниками религиозно-мистического масонского учения. Их можно разделить на три основные группы. Во-первых, это мистико-теософские творения Я. Бёме, а также позднейших западно-европейских и русских интерпретаторов его идей<sup>16</sup>. Во-вторых, издававшиеся русскими масонами работы западноевропейских авторов, посвященные проблеме поиска так называемого истинного христианства; здесь прежде всего следует выделить популярнейшую в масонской среде книгу И. Арндта «Об истинном христианстве», вышедшую в 1784 г. Наконец, это сочинения западно-европейских и русских масонов, посвященные самовоспитанию человека. Особой популярностью среди книг подобного рода пользовалось сочинение И. Масона «Познание самого себя», изданное в Москве в 1783 г.

Особо важное значение в выработке религиозно-мистического мировоззрения масонов 1780-х годов имело иррационалистическое учение Я. Бёме. В. И. Ленин отмечал «Якоб Бёме=„и а т е р и а - л и с т и ч е с к и . й т е и с т“: он обожествляет не только дух, но и материю. У него бог материален — в этом его мистицизм»<sup>17</sup>.

Высказывая идею «материальности бога», Бёме тем самым как бы стремился объединить дух и материю в единую субстанцию, утверждая их тождество. В то же время источником активности этой субстанции он считал духовное начало. Таким образом, преодоление дуализма у Я- Бёме шло за счет провозглашения принципов идеалистического монизма. В целом его воззрения можно определить как «христианский неортодоксальный мистический теизм, со значительными пантеистической и диалектической тенденциями»<sup>18</sup>.

Из оригинальных трудов русских масонов, создаваемых под сильным влиянием мистических идей Я. Бёме, наибольшей популярностью пользовались работы И. В. Лопухина и И. Г. Шварца, а

Для формирования мистической идеологии масонства 80-х годов немалое значение имели труды профессора Московского университета И. Г. Шварца.

Утверждая, что философы различных направлений не в состоянии объяснить мир и лишь противоречат друг другу на пути его объяснения, Шварц предлагал обратиться к «неисчерпаемой мудрости» Библии и откровению как главному источнику познания. Однако успехи опытной науки и возрастающая в России популярность идей философии Просвещения, сильно поколебавшей позиции ортодоксальной религии и источника ее верования,

<sup>16</sup> Из западноевропейских последователей Я. Бёме наибольшее значение для русских масонов имел труд Л. К. Сен-Мартена «О заблуждениях и истине»; вышедший в русском переводе в 1785 г. он стал поистине настольной книгой членов русских лож. Любопытно, что сам Сен-Мартен к этому времени порвал с масонством и пересмотрел свои прежние взгляды и оценки, в том числе высказанные в этой книге.

<sup>17</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 53. 1  
<sup>18</sup> История диалектики XIV -XVIII вв. М., 1974. С. 78. 1

вынуждают его признать научные открытия. Поэтому легенду о творении мира, восходящую к Я. Бёме, Шварц дополняет изложением основ гелиоцентрической системы Коперника.

По утверждению Шварца, совесть, «глас Христа», дает человеку верное понятие о том, что есть добро и зло. Но его поступки определяются не только совестью: они есть результат взаимодействия ее с такими человеческими свойствами, как воля и разум. Причем совесть, воля и разум способны осуществить единство человека с божеством. Так как человек есть своеобразный «микробог», причем именно христианский «микробог», то божественная троица имеет в нем свое отражение. Такое свойство человека, как воля, отражает бога-отца, совесть — бога-сына, а разум — бога-духа святого: «Они составляют его троицу, и сими-то чувствами познает человек подобие свое с Богом»<sup>19</sup>.

Взаимодействие же этих «проекций» святой троицы в человеке определяет его нравственное поведение. Как видно из изложенного, для Шварца поведение личности, в том числе в нравственном отношении, находится в неразрывном единстве и взаимозависимости человека с богом.

Отметим, что для русского масонства как религиозно-этического течения на всех этапах его развития характерен особый интерес к этической проблематике.

Деистическое масонство середины XVIII в., пытаясь создать собственную систему морали, с глубоким вниманием относилось к этическим теориям французского Просвещения, прежде всего к трудам К.-А. Гельвеция. Своеобразное подтверждение этому — упоминание имени выдающегося философа-материалиста в одной из масонских песен, созданных вскоре после его смерти (1771 г.): «Гельвеция мы почитаем. . .»<sup>20</sup>.

Этот факт «почитания» Гельвеция следует отметить особо, так как становление морали масонства 1780-х годов будет проходить именно в борьбе идеологов масонского мистицизма, и прежде всего И. Г. Шварца, с этической теорией К.-А. Гельвеция.

Попытки масонства середины XV! И в. построить своеобразную этическую концепцию, исходящую из «естественной природы» человека, весьма сближали его с просветительской этикой. Для русского масонства этого периода характерно отсутствие аскетизма, активное утверждение мысли о том, что жизнь дарует счастье и удовольствия, которыми необходимо пользоваться.

Эпикурейское начало, ярко проявившееся в этических воззрениях в 50—70-е годы, не было, однако, единственным и всеобъемлющим. Наряду с ним в русском масонстве сильно ощущается и во многом противоположное ему стоицистское направление, влияние которого неуклонно растет и с конца 70-х годов становится преобладающим.

<sup>19</sup> Курс философской истории // Рукоп. отд. ГБЛ. Ф. 147. № 2018. Л. 12 об. <sup>20</sup> Цит. по: Позднеев А. В. Ранние масонские песни // Scando-Slavica. 1962. Т. 8. С. 58.

В отличие от эпикуреизма, основой которого является принцип наслаждения, стоицизм утверждал себя как этика долга. Дилемма удовольствия — долга, чувства — долга, склонности — долга была весьма актуальной для нравственных исканий верхов русского общества XVIII в.

Стоицистская этика долга, теоретически обосновывающая достоинство внутренне свободного человека, сумевшего возвыситься над «потоком» преходящей повседневности, чрезвычайно увлекала масонов, пытавшихся построить моральную концепцию, своеобразно сочетающую принципы стоической и эпикурейской морали. И именно стоицизм более, чем эпикуреизм, оказал влияние на формирование нравственной доктрины масонства, считавшего высшим благом достижение внутренней свободы, обеспечивающей полную независимость от внешних условий существования, путем длительного самовоспитания и самосовершенствования, а также перестройки своего внутреннего мира в соответствии с идеалами масонства.

«Итак, истинное щастие находится внутри нас и зависит от самих нас, — писал А. М. Кутузов, — оно есть *п о с т а в л е н и е себя п р е в ы ш е всех случаев*»<sup>2</sup> \*.

Это утверждение развивается всецело в традиции стоицизма: неудивительно, что в масонских журналах конца 70-х—начала 80-х годов помещается немало статей и писем, посвященных философам-стоикам, особенно Сенеке, а также фрагментов их философско-этических творений. И подобно стоикам, утверждавшим, что на мудреца набегают лишь «тени страстей», масонство считало, что подлинная свобода предполагает не только возвышение над внешними обстоятельствами, но и освобождение от власти страстей, способных поработить человека. Так, И. А. Поздеев был убежден, что «истинная есть свобода от страстей, а не от начальств»<sup>22</sup>.

В соответствии с этим и сам Поздеев и его собратья по Ордену в большинстве своем были убеждены, что какие-либо преобразования социально-политического характера бессмысленны, и не могут иметь для человека решающего значения в силу того, что освобождение от внешних тягот вовсе не дает желанной внутренней свободы; истинно же свободный человек ощущает себя таковым и будучи закован в цепи. Исходя из этого, масоны придерживались мнения о нецелесообразности нарушения, например, традиционных установлений крепостного владения. Масонство призывало к мягкому, гуманному отношению к крепостным, которое вовсе не нарушало дворянских привилегий. Однако теоретическое признание равного владычества судьбы и над рабом и над госпо- ; дином приводило масона вслед Сенеке к мысли: «Не презирай ты людей такого состояния, в которое и сам можешь в ту же минуту прийти»<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Барское Я. Л. Пеоепискиа московских масонов XVIII века. Пг., 1915. С. 195.

<sup>22</sup> Русский архив. М., 1872. Кн. 10. С. 1878.

<sup>23</sup> Вечерняя заря. Б. М., 1782. Ч. 1. С. 64—65.

Но даже несчастье, выпадающее на долю человека, следует воспринимать, с точки зрения масонов, как благоприятный предлог к самосовершенствованию и самопознанию; этот стоический мотив был полностью принят масонами и подробно разработан в книге Иоанна Масона «Познание самого себя».

В полном соответствии с ним «сочувственник» А. Н. Радищева масон А. М. Кутузов писал в Сибирь другу: «Горько мне. . . но дружба моя исторгает сию истину: твое положение имеет свои выгоды. Отделен, так сказать, от всех человеков, отчужден от всех ослепляющих нас предметов, — тем удачнее имеешь ты странствовать. . . в самом себе; с хладнокровием можешь ты взирать на самого себя. . . Может быть, многое представится тебе в совершенно новом виде, и, кто знает, не переменишь ли ты образа твоего мыслить и не откроешь ли много истин, о которых прежде сего не имел ни малейшего подозрения»<sup>24</sup>.

Как видим, в письме А. М. Кутузова весьма недвусмысленно излагается масонское восприятие страдания и истинного счастья, генетически связанное с моральной традицией стоиков.

Нравственная концепция масонства 80-х годов рассматривалась как альтернатива этике материалистов XVIII в., прежде всего этике К.-А. Гельвеция.

Основным идеям просветителей масоны противопоставили идеал «истинной» религии, которая явилась результатом своеобразного переосмысления ряда традиционных религиозных принципов.

Важнейшей задачей для русских масонов XVIII в. было обретение такой религии, которая, с одной стороны, противостояла бы ортодоксии официальной церкви, а с другой — была бы успешным средством борьбы против распространения идей материализма и атеизма.

Поэтому тяготение к христианству, столь характерное для масонов 80-х годов, соединялось с критикой православной церкви, практика которой не представлялась им достойным выражением христианских идей. Обретение же истинного христианства, по мысли масонов, предполагает возврат к религии первых веков, которая в дальнейшем, в течение столетий, была извращена практикой господствующей официальной церкви. Эта мысль не оригинальна: на протяжении веков идеологи различных реформаторских течений убеждали своих сторонников в том, что не собираются вносить ничего нового в религиозное учение, но стремятся лишь восстановить утраченную истину его первоосновы.

Следует заметить, что при всей критике официальной церкви, русские масоны не теряли с ней связи, а в 80-е годы пытались даже установить более тесные контакты с нею, заинтересовать своими религиозными поисками представителей православия, считая, что именно масонство сможет в полном блеске возродить русскую церковь. Масонские аргументы защиты религии в услови-

<sup>24</sup> Барское Я. Л. Указ. соч. С. 195.

ях эпохи Просвещения могли быть, несомненно, обращены на пользу православию, но в конце XVIII в. это признавали немногие. Любопытно, что уже в XIX столетии служители церкви с явным сожалением констатировали: «Русское духовенство в общем своем составе по степени образования было недостаточно подготовленным к тому, чтобы достойно оценить религиозное движение (масонов. — С. Н.) и дать ему надлежащее направление в духе православной церкви»<sup>25</sup>. В данном случае речь шла практически о том, чтобы сделать русскую церковь более мобильной, более приспособленной к изменяющимся условиям времени.

Масоны постоянно пропагандировали мысль о том, что только в ложах возможно обрести истинные пути познания христианства, так как по масонскому утверждению «Богочеловек Иисус. . . непосредственно есть глава святого ордена нашего»<sup>26</sup>. Это суждение утверждало истину масонских религиозных познаний, право на безусловную свободу от опеки церкви.

Заслуживает внимания, что основными авторами работ по «истинному христианству», которые были изданы московскими масонами в 80-е годы, были протестанты; среди них особой популярностью пользовалось уже упоминавшееся многотомное сочинение известного протестантского богослова конца XVI—начала XVII в. Иоанна Арндта «Об истинном христианстве».

Переиздавая книгу И. Арндта, русские масоны видели ее актуальность в том, что немало людей, подобно современникам автора, «кичливо хвалятся Христом и Его словом, а между тем ведут жизнь совсем не христианскую, будто они живут не в христианстве, а в язычестве»<sup>27</sup>.

Поэтому в противовес официальной церкви, сосредоточившей свое главное внимание на внешней стороне богослужебной практики, масонство призывало своих адептов «последовать» Христу прежде всего путем практического воплощения в реальной жизни христианских этических заветов. Именно этот путь члены русских лож считали единственно верным в обретении «истинного христианства», последовательное исполнение принципов которого приводит к тому, что человек обретает «царство Божие внутри самого себя».

Разработанная масонством система самосовершенствования и самопознания должна была способствовать созданию нового человека — нравственно совершенного, избавленного от пороков и заблуждений, мистически просветленного (ментального).

Успехи приближения к ментальной сущности человека, отмечаемые в иерархии масонских степеней, не только обеспечивали движение масона к постижению таинственной сущности божества, но и создавали возможность мистического слияния с ним.

1

См.: Тр. Киевской духовной академии. 1875. № 2. С. 342—334.

Пастырское послание//Рукоп. отд. ГПБ. О. III. 27. Л. 10 об.

Арндт И. Об истинном христианстве. М., 1784. Ч. 1. Предисловие. С. IV.

Идеальный же, возрожденный человек масонов может достичь соединения с божественной всеобщностью лишь путем обретения истинной христианской веры, которая есть «зачатие света жизни в человеке, жизни его во Христе. Она творит действие и Бога в человеке, и человека в Боге»<sup>28</sup>.

Проблема мистического соединения человека с божественной всеобщностью привлекала особое внимание И. В. Лопухина, одного из идеологов русского масонства, автора книг «Духовный рыцарь», «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели» и ряда других.

С точки зрения Лопухина, «единый путь истины» — это мистическое откровение. Опытное знание, путь науки, он, так же как и Шварц, относил к низшим формам познания, далеко не всегда ведущим к истине. Особенно резко и определенно Лопухин высказался по этому поводу в книге «Рассуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями, сочиненное Россиянином», направленной против сочинений французских материалистов XVIII в.

Считая, что именно масонство способно указать человеку «единый путь истины», Лопухин утверждал, что главная задача масонов — воплощение в жизнь принципов истинного христианства, прежде всего его моральных норм. Однако нельзя не отметить, что в своих религиозных воззрениях он был далеко не ортодоксален. Так, происхождение всего сущего И. В. Лопухин видит не в божестве, а в хаосе, который, по его мнению, «был и есть коренное начало всех тварей»<sup>29</sup>.

При этом И. В. Лопухин ни словом не обмолвился о роли бога в творении из хаоса всех вещей мира. Бог словно растворен им в хаосе, с тем, чтобы активнее проявиться позднее, в период нравственных исканий возмужавшего человека, в котором, «как солнце в малой капле вод», отразится сам бог. Эта недопустимая с точки зрения православно-христианской ортодоксии позиция мыслителя подчеркивала особую значимость для масонского сознания этической проблематики, важность идеи нравственного самосовершенствования. Бог для масонов прежде всего нравственный идеал и гарант нравственного порядка в мире. Человек, будучи предметом божественной эманации, некогда составлял духовное единство с божеством, ибо «бог влил в него свои существенные, божественные свойства; чрез что в него водворился, и в себя его водворил, и соединился с ним»<sup>30</sup>.

Однако в результате грехопадения это единство бога и человека нарушилось. Извратилась и некогда идеально чистая нравственная природа человека. Засоренная «брюховностью», превратившаяся в «дикий камень», она требует очищения и соответствующей обработки, превращения «дикого» камня в «кубический». Предметы масонской символики, среди которых преоблада-

<sup>28</sup> Масонские труды И. В. Лопухина. М. 1913. С. 61—62.

<sup>29</sup> Там же. С. 27.

<sup>30</sup> Там же. С. 61.



ли изображения строительных инструментов (лопаточка-мастерок, циркуль, наугольник, молоток и т. д.), должны были постоянно напоминать о главной задаче масона — работе над «диким камнем», превращение которого в «кубический» есть первый этап построения в собственной душе «внутренней церкви».

И чем более успешно проходит масон процесс обработки «дикого камня», чем значительнее его успехи на пути самосовершенствования и мистического самопознания, тем более он обретает свойств божественного порядка.

«Внутренняя церковь», создание которой «внутри себя» было для каждого «вольного каменщика» одной из главнейших задач и целей религиозно-мистической деятельности, должна была стать своеобразным центром соединения бога и человека, местом обретения царства божия в себе самом.

«Внутренняя церковь», однако, понималась масонством не только как «храм премудрости», который должен был воздвигнуть «внутри самого себя» каждый масон, но и как избранное сообщество истинных христиан, примером которого и должно было служить масонское братство, воспринимавшееся ими как своего рода прообраз будущего всеобщего царства божьего.

Поиски «истинного христианства» русским масонством XVIII в. и его стремление создать, не порывая с официальной церковью, собственное учение, в какой-то мере предвосхищает некоторые направления внецерковного православно-христианского реформаторства в России XIX—начала XX в.

В русском масонстве XVIII в. со всей очевидностью проявилось стремление перевести в плоскость поиска «истинной религии» решение реальных проблем общественной жизни.

Кризис традиционного религиозного сознания толкал масонов на путь поиска рафинированной религии, в которой грубо-ортодоксальные представления о божестве были бы заменены утонченным, безлично-абстрактным его пониманием, подкрепленным философско-идеалистической аргументацией.

В самой попытке создания утонченной религии, попытке, несомненно свидетельствующей о кризисе религиозного традиционного сознания, был шаг к освобождению от ортодоксального диктата, а также определенная критика официальной церкви. Однако критика эта велась масонством не во имя последовательного развития идей свободомыслия, а напротив, во имя борьбы с ними. Изживающей себя ортодоксии «вольные каменщики» противопоставили этико-философскую религиозность, «освобожденную» от груза традиционных догм и рамок конфессии.

## 2. Критика масонства просветителями

Одной из важных задач изучения идейной борьбы XVIII в. является анализ проблемы взаимоотношения масонства и Просвещения. Представляя собой противоположные идеологические системы, взаимодействие которых характеризовалось активной :

полемикой по многим принципиальным вопросам, масонство и Просвещение вместе с тем обнаруживают отдельные точки соприкосновения. Прежде всего это касалось критики ортодоксальной церкви и ее служителей.

В определении причин существовавшего в мире зла, равно как и в выборе путей и средств его искоренения, в понимании методов и форм борьбы за утверждение собственных идеалов, масоны и просветители занимали принципиально противоположные позиции. Поэтому такие общие на первый взгляд идеи, как внесловная ценность личности, принципы свободы, равенства и братства, наполнялись у масонов и просветителей различным и даже противоположным содержанием.

Масонское понимание принципа свободы отразило представление членов лож о роли масонства в жизни русского общества. Воспитание чувства внутренней свободы, не зависящего от внешних факторов, а напротив, противостоящего им, объявлялось «вольными каменщиками» одной из важнейших задач. Воспитание этого ощущения свободы внутреннего Я было первой ступенью познания той высшей истины, открытие которой обещало масонство.

Обращение определенной части русского дворянства к масонству во многом стимулировалось причинами социально-психологического характера. В масонстве искали удовлетворения духовных потребностей, не находивших себе реализации: сообщество «вольных каменщиков» брало на себя исполнение определенных психотерапевтических функций, сублимируя неудовлетворенность человеческих потребностей путем их переориентации на другие объекты, как реальные, так и иллюзорные.

На это обстоятельство обратил внимание еще А. И. Герцен, отмечавший, что в масонских ложах «была человеческая связь, опора, круговая порука, обмен сил, и как бы они мистически ни понимали и какими бы иероглифами не заменяли ее, они стояли гораздо выше шаткой и бесцельной толпы *образованных русских*. Они жили задней мыслью, что у них было сознание совокупного труда. Член союза, член тайного общества чувствует себя не одиноким сиротой, а живой частью живого организма»<sup>31</sup>.

Масоны называли друг друга братьями, а свое содружество — братством. В перечень обязанностей масона входило требование любви к брату, а одним из принципов масонства была взаимопомощь братьев, которая реально обеспечивала поддержку членам лож в их жизненных затруднениях. Существенно то, что круг масонского «братства» ограничивался несколькими десятками человек, и локоть «брата» ощущался в ложе весьма реально. В то же время братство зачастую оставалось лишь декларацией, ибо нередко, по словам Елагина, для многих членов лож существовал «токмо брат в воображении, а в сущности вельможа»<sup>32</sup>.

*Герцен А. И.* Собр. соч. М., 1958. Т. 14. С. 100.  
Записка Елагина // Русский архив. 1864. № 1. С. 99.

Стремясь «истинным» просвещением и воспитанием «внутреннего человека» добиться перерождения всего общества в целом, масоны усиленно пропагандировали этот утопический путь как единственно возможный. Поэтому столь резко они осудили революционную книгу А. Н. Радищева, хотя к самому автору отнеслись с уважением и сочувствием<sup>33</sup>.

С гневом и осуждением встретили русские масоны Великую французскую революцию. При этом важно отметить, что масонские идеологи очень точно осознавали несомненную связь философии Просвещения с теми революционными событиями, которые они резко критиковали. «Я думаю, — писал И. В. Лопухин, — что сочинения Вольтеров, дидеротов, гельвециев и всех антихристианских вольнодумцев много способствовали к нынешнему юродствованию Франции. Да и возможно ли, чтобы те, которые не чтут самого Царя царей, могли любить земный царей и охотно им повиноваться»<sup>34</sup>. Ему вторит А. М. Кутузов: «Несчастливая Франция! Сия прекрасная земля приносится в жертву ложной философии и нескольким вооруженным головам»<sup>35</sup>. и заявляет: «Смело могу сказать, что из среды нас не выйдет никогда Мирабо и ему подобные чудовища»<sup>36</sup>.

Неприятие французской революции стало одной из причин, обостривших интерес к православию и национальным истокам. Бедствия Франции, ставшей жертвой «заговора чудищ», побудили с большей симпатией взирать на свою страну и противопоставлять ее «развращенной Европе». Обращаясь к молодому поколению, масоны писали: «Милые юноши! Уважайте просвещенных и добродетельных иностранцев, но не перенимайте всего того, что водится, делается и славится в чужих краях, а следуйте во многом простодушным своим предкам»<sup>37</sup>.

Считая гибельным влияние Запада на Россию, масоны утверждали, что все западноевропейское развитие привело лишь к ужасам революционного взрыва, а потому можно только сожалеть о европейских странах (недаром в переписке масонов этих лет Франция именуется не иначе как несчастной страной). Русские масоны убеждены, что именно из их отечества «прольется свет истинного просвещения на Европу и другие страны мира»<sup>38</sup>. Выделив эту мысль, Г. В. Плеханов счел необходимым заметить, что в дальнейшем она вошла «как один из составных элементов в учение славянофилов»<sup>39</sup>.

С развернутой критикой масонского мистического учения выступили русские просветители. Наиболее глубоко и последователь-

<sup>33</sup> См.: *Барское* #. Л. Указ. соч. С. 19, 24, 65.

<sup>34</sup> Там же. С. 16.

<sup>35</sup> Там же. С. 199.

<sup>36</sup> Там же. С. 33.

<sup>37</sup> Русская беседа. М., 1856. Т. 111. С. 121.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> *Плеханов Г. В. Соч.* Т. XXII. С. 278.

но масонская идеология критиковалась в трудах П. С. Батурина и А. Н. Радищева.

Главным объектом критики масонской мистической теории для просветителя П. С. Батурина стало уже названное нами сочинение кумира русских масонов-мистиков Л.-К. Сен-Мартена «О заблуждениях и истине». Работа Батурина «Исследование книги о заблуждениях и истине» (написана в 1788, издана в 1790 г.), явилась свидетельством несомненной зрелости русского Просвещения в области философии.

Отстаивая восходящее к Платону идеалистическое положение о том, что материальному миру предшествует мир идей, Сен-Мартен в своем сочинении утверждал, что все материальные, телесные вещи «сооружаются» из нематериальных, бестелесных существ. По мысли Батурина, это положение столь противоречит естественнонаучным данным и практическому опыту, что даже не заслуживает серьезной критики. «Начало невещественное, — замечает просветитель, — не может входить в состав вещей телесных и бездушных и быть их сущностью; то же, что сказать: ничто составляет что-нибудь»<sup>40</sup>.

В области гносеологии Батурин противопоставляет масонскому интуитивизму и иррационализму опытный путь людей науки, «кои основывают свое учение не на воображениях, но на доказательствах ошутительных»<sup>41</sup>. Будучи сторонником материалистического сенсуализма, признающим «логику Бейля и Локка», просветитель убежден, что только чувственные впечатления могут служить человеку источником знаний о мире, «ибо когда бы он не имел чувств, тогда бы он ни судить, ни рассуждать ни о чем не мог»<sup>42</sup>.

Признавая, что неразрывно связанная с истиной «божественная мудрость», присущая мыслителям древности, была утрачена их потомками, масонство стремилось убедить своих адептов в том, что наука способна привести лишь к увеличению в мире зла, а потому проповедовало теорию регресса науки и научных знаний. Батурин как истинный просветитель, напротив, уверен в том, что успехи науки, просвещения, выработка справедливых законов и их проведение в жизнь способны уничтожить социальные пороки и язвы общества и обеспечить «блаженство» людям. Данное мнение Батурина весьма существенно; дело в том, что масоны связывали поиск истинной религии с мистериями древних народов и активно проповедовали мысль о преемственности религиозных истин древности, понимая масонство как учение, существующее «от начала веков», в покрове иносказаний и символов, хранившееся в храмах «халдейских, египетских, в училищах Соломоновых», а позднее возрожденное «новою благодатию в откровении Спасителя»<sup>43</sup>. Одновременно с книгой Сен-Мартена русские масоны

<sup>40</sup> Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. II. С. 419.

<sup>41</sup> Там же. С. 409.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> См.: Записка Елагина//Русский архив. 1864. № 1. С. 101.

в 1785 г. издают сочинение И. Штарка «О древних мистериях, или Таинствах, бывших у всех народов», где утверждалось, что в мистериях народов была «божественная истина, сообщенная с добродетелью, важными учениями»<sup>44</sup>.

Эта легенда, варьирувавшаяся и на страницах масонских журналов, начисто отвергалась Батуриным: «Как могли быть полезны установления, в коих величайшие преступления прощались? Все славные в древности преступники получали в оных отпущение злодеяний своих. . . В таинствах Бакховых, Исисовых, Орфеевых, Адонисовых, Приаповых и проч. происходили мерзостные деяния»<sup>45</sup>. В своем исследовании просветитель утверждал, что жрецы древних религий стремились использовать все разновидности поддерживаемых ими суеверий ради собственных корыстных целей. Эти «традиции» унаследовала и христианская церковь, история которой к тому же дает немало примеров жестокости преследования иноверцев. В то же время сама идея бога Батуриным не отвергается. Критика идеализма и религии ведется просветителем с позиций метафизического материализма, облеченного в форму деизма.

Критическое отношение к масонству характерно и для А. Н. Радищева, творчество которого представляет собой новый этап в развитии русской общественно-политической и философской мысли. В «Путешествии из Петербурга в Москву» А. Н. Радищев достаточно определенно выразил свое отношение к масонству. В частности, в главе «Подберезье» он саркастически высмеял мистицизм «вольных каменщиков», откровенно пародируя характерные для масонов положения и термины.

В современном ему мистическом масонстве, особенно в розенкрейцерстве 80-х годов, Радищев усматривал серьезное препятствие развитию общественного прогресса. Огромное количество мистических сочинений, распространявшихся в эту пору в России, по убеждению мыслителя, только «сеют мглу предубеждений», «туманы предрассудков» и суеверия. «Разверни новейшие таинственные творения, — указывал он, — возмнишь быти во времена схоластики и словопрений, когда о речениях заботился разум человеческий, не мысля о том, был ли в речении смысл».

В то же время необходимо учитывать всю сложность диалектического взаимодействия идеологии масонства и Просвещения, имевшие место отдельные точки их соприкосновения. В этом смысле заслуживает внимания, например, этическая проблематика. По мнению масонов, в самом человеке заключен и источник наслаждения и источник страданий. Причем именно от самого человека зависит, каким он может стать, познав самого себя в итоге самосовершенствования и самовоспитания. Данное поло-

<sup>44</sup> Штарк И. О древних мистериях, или Таинствах, бывших у всех народов. М., 1785. С. 19.

<sup>45</sup> Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. II. С. 458—459.

«Радищев А. Н. Поли. собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 261.

жение в несколько абсолютизированном виде является своеобразной антитезой просветительскому тезису о том, что человек есть результат исключительно влияния среды.

Таким образом, это противопоставление фиксирует крайнее противоречие полярных точек зрения. Радищев, критически исследуя обе позиции, синтезировал в диалектическом обобщении рациональные моменты каждой из них. Он придерживался той точки зрения, что человек в своем развитии формируется и в течение всей жизни находится в несомненной зависимости от внешних условий существования; однако наряду с этим просветительским утверждением им вовсе не отвергалось и отстаивавшееся масонами положение об активной роли человека в самосоздании духовно богатой личности, генезис которой не может быть результатом воздействия лишь внешних условий. При этом активность личности в перестройке собственной человеческой природы, разумеется, не ограничивалась у Радищева масонским пониманием, а перерастала в желание обрести «веселие неизреченное» в борьбе за благо других людей. Иными словами, этические идеи русского масонства в осмыслении Радищева обрели революционный характер.

Внимание к отдельным масонским идеям и принципам у представителей дворянского этапа революционного движения в России сохраняется и в дальнейшем.

Нравственные идеалы масонства привлекали многих будущих декабристов, входивших в состав масонских лож (П. И. Пестель, Г. С. Батеньков, Д. И. Завалишин, Н. И. Тургенев, М. Ф. Орлов, Ф. Н. Глинка и др.). Однако в трактовке декабристов основные положения масонской этики обрели качественно иной характер и стали одним из этапов развития новой, революционной нравственности, внутренней готовности к самопожертвованию в борьбе за революционные идеалы. Понятно, что такое развитие декларируемых масонством идей находилось в резком противоречии с социальной позицией масонства в целом, а тем более с основами масонской идеологии.

Масонство как социально-обусловленный феномен своей эпохи опосредованно отразило процессы развития русского общества в XVIII в. Идеология русского масонства явилась своеобразной защитной реакцией консервативных сил на успехи распространения в России антифеодальной идеологии Просвещения.

М. М. ЩЕРБАТОВ — ИДЕОЛОГ  
РОССИЙСКОГО ДВОРЯНСТВА

Наиболее видным идеологом дворянства в России второй половины XVIII в. был Михаил Михайлович Щербатов (1733—1790). Потомок старинного княжеского рода, он получил блестящее образование, позволившее ему с полным знанием дела следить за новейшими идеями века. Он далеко не все принимал в этих идеях, но, развивая свои воззрения, непременно использовал их, хотя бы для того, чтобы от них оттолкнуться. В его трудах происходила любопытная трансформация просветительских концепций, которые под его пером превращались в доказательство необходимости сохранения сословно-иерархического общественного строя. Щербатов был общественным деятелем, незаурядным социальным философом, одним из наиболее видных русских историков.

При жизни Щербатова увидели свет его труды по истории. С 1770 по 1791 г. выходили тома «Истории Российской от древнейших времен», основного его исторического сочинения.

Истории Щербатов уделял много внимания, но с еще более пристальным интересом он относился к современной ему действительности. Он был одним из наиболее деятельных членов Комиссии по уложению, где разработал проект о третьем сословии, подал предложения, касающиеся положения всех сословий Российской империи, совершенствования законодательства, коммерции, земледелия. Без его отклика не оставалось ни одно крупное событие, происходившее в стране.

Многочисленные произведения, затрагивающие современную Щербатову действительность или излагающие основы его воззрений, остались в рукописном наследии. В печати они появились лишь в XIX в., сначала в «Чтениях Московского Общества истории и древностей российских», «Библиографических записках», «Отечественных записках», затем были собраны и изданы в двухтомнике «Сочинения кн. М. М. Щербатова» (СПб., 1896—1898). Однако в рукописях оставалось еще немало интересных работ. В 1935 г. появились его «Неизданные сочинения», позволяющие раскрыть новые аспекты во взглядах Щербатова.

Наиболее интересная судьба выпала на долю работы, написанной Щербатовым в конце 80-х годов, «О повреждении нравов в России». В 1858 г. она была напечатана впервые в Лондонской Вольной русской типографии А. И. Герцена и Н. П. Огарева, под одной обложкой, в одном томе-кон вольюте с книгой А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву». Это издание факсимильно воспроизведено в 1984 г.

## 1. О законах, обществе, власти

Щербатов был на редкость социально-ориентированной личностью. Дело не только в том, что он проявлял живейший интерес к событиям общественного развития и, собственно, посвятил свое творчество осмыслению современных ему или исторических социальных явлений. Для него сама социальность — это наивысшая ценность. Сохранение и поддержание общественной организации является исходным принципом его рассуждений.

Причины возникновения общества он рассматривал в соответствии с просветительскими представлениями: изолированное, неорганизованное существование индивидов ставит под угрозу жизнь человека. Естественный ход событий, потребность в выживании привели людей к созданию в какой-то мере упорядоченных человеческих обществ.

«Злосчастьем своим уж стали научены, И  
в общество между собой соединены»<sup>1</sup>.

Необходимость объединения с себе подобными ощущает каждый человек, если только помыслит, что основные потребности в жилье, питании, одежде он осуществляет благодаря усилиям многих людей, участвующих, как мы сказали бы теперь, в общественном разделении труда: «Ни вкусить хлеба, ни одеться, ни жить не можем, чтобы великое число других людей не вспомоществовало нам»<sup>2</sup>. Человек должен помнить, что «при рождении своем он имеет нужду в помощи других, возрастая, питание и сподобие от множества получает, хочет ли сии естественные узы разорвать и предаться самству, относя все к единому себе, — влечет свою погибель и падение»<sup>3</sup>.

Находясь в тесной зависимости от общества, человек, естественно, обязан его всемерно поддерживать, общество требует от него «много должностей». Общественные обязанности столь существенны, что Щербатов ставит их на первое место, лишь затем следуют обязанности человека перед богом: «Все должности человеческие происходят от двух начал: от требования его в обществе и от познания и благодарения богу»<sup>4</sup>.

Щербатов не смог равнодушно отнестись к романтическим настроениям, ощутимым в конце XVIII столетия. Идеалы бегства от общества, воспевание прелестей уединенной жизни, по его словам, свойственны тем, кто «век одни не жили, речью своими лишь хотели обольстить»<sup>5</sup>. Изоляция от общества не улучшит человека в соответствии с романтическими грезами, в действительности произойдет перерождение человеческой личности, поя-

<sup>1</sup> Щербатов М. М. Неизд. соч. М., 1935. С. 181.  
<sup>2</sup> Щербатов М. М. Соч. СПб., 1898. Т. II. С. 389.  
<sup>3</sup> Там же. С. 438.  
<sup>4</sup> Там же. С. 387.  
<sup>5</sup> Щербатов М. М. Неизд. соч. С. 172.



вится существо, которое «не столь то человек, сколь есть он дикий зверь».<sup>6</sup>

Социальная жизнь естественна и необходима но общество должно быть организовано. Человек приспособлен для существования в благоустроенном обществе, потому что он обладает разумом. Щербатов опирается в трактовке человеческой природы на просветительские концепции, в том же духе он рассуждает о необходимости системы законов, которые регулировали бы жизнь общества, налагая на его членов определенные обязанности и ограничения. Человек разумен, но испорчен неблагоприятными влияниями; он стал таким, каким «воспитание, разные предопределения и изображения часто несправедливые его сочинили».<sup>7</sup> Заметим, что нет упоминаний о грехопадении как источнике человеческой испорченности.

«Сие повреждение разума человеческого есть причина, что никакое сообщество, хотя мало оно многочисленно, не может пребывать без некоторых правил и законов, которые каждого поступок устанавливают. . .»<sup>8</sup> Подчиняясь законам, человеческие существа, «одаренные естественною свободою», вынуждены в какой-то мере «свободу свою уступить».<sup>9</sup> Но без нужды и пользы они не поступали бы таким образом. «Каждый закон, какой бы он ни был, взяв его в изначальном его рассуждении, есть неволя, но такая ли, по которой должно жаловаться? Нет, сия неволя есть на пороки, а не на добродетели. . .».<sup>10</sup> Смысл законов: «I сохранение добрых нравов, II сохранение и безопасность государства, III благоденствие каждого его корпусов и IV каждого особь».<sup>11</sup>

Характер законов, по мнению Щербатова, определяется рядом обстоятельств. Он оценил утверждение Монтескье, данное в «Духе законов», что «законы имеют великое сношение с тем, каким образом народы себе пищу приобретают», но «упражнения», необходимые для поддержания жизни, поставил в ряд с другими факторами, среди которых на первом месте — нравы и климат. Законы в своих положениях формируются по «нравам, климатам, упражнениям и по состоянию страны».<sup>12</sup> В России, с ее огромными просторами, суровым климатом и суровыми нравами, должны быть строгие законы, способные поддержать социальные связи между людьми, разделенными большими пространствами, поглощенными тяжелым трудом земледельцев.<sup>13</sup>

Законодательная деятельность является наиболее важной и почетной в человеческом обществе. «Никакая, по моему мнению, слава не сравнительна той славе, каковую себе приобретает муд-

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Щербатов М. М. Соч. СПб., 1896. Т. I. С. 335.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Щербатов М. М. Неизд. соч. С. 140.

<sup>10</sup> Щербатов М. М. Соч. Т. I. С. 166.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Щербатов М. М. Неизд. соч. С. 18. 13

Щербатов М. М. Соч. Т. I. С. 392.

рый законодатель, понеже учиненное им благодеяние народу есть продолжительнейшее всех других, и что оно на каждого разливается. Но также несть ничего вреднее худых законов; ибо как благие законы сочиняют благополучие всего народа, так худые делают его злополучие».<sup>14</sup>

В его работах широко применяется понятие «естественного закона», распространенного в просветительской идеологии. В этом понятии отражалась ведущая тенденция эпохи Просвещения на переориентацию человеческой мысли с трансцендентных проблем на земные, мирские, природные, естественные заботы. В воззрениях самых радикальных мыслителей эпохи на передний план выдвигалось противопоставление «естественного» «божественному».

В концепции Щербатова законы поставлены в прямую зависимость от нравов, климата, «упражнения», т. е. различных видов человеческой деятельности. Реальная действительность тоже выдвинута на передний план, но в основание естественных законов, по Щербатову, неизменно заложено «почтение к божественному закону».<sup>15</sup> Связь «естественного» с «божественным» здесь несколько иная, чем в деистическом мировоззрении. В деизме участие творца в мирских делах локализовано во времени, оно отнесено к самым ранним этапам творения. По мысли Щербатова, создатель, идеальные формы и воплощающая их реальная действительность во все времена равно присутствуют, образуя единую, неразрывную целостность. Из этого отнюдь не следовало, что творец вмешивается в естественный ход событий. Щербатов был далек от идей провиденциализма. В его воззрениях скорее можно увидеть следы представлений Платона о мире идеальных форм и сущностей, с которыми человек постоянно соотносит свои поиски и находки. Деизм ограничивает человеческую деятельность божественным началом, уже воплощенным в мире, человек имеет дело с материализованной божественной волей; мировоззрение, свойственное Щербатову, предполагает контроль человеческой активности, постоянно осуществляемый благодаря сравнению ее с идеальными трансцендентными образцами. Связь двух миров — реального и трансцендентного — в таком случае оказывается более постоянной и прочной.

Разумные и естественные законы могут сохраняться, по мнению Щербатова, в том обществе, которое обладает совершенной властью, ибо именно власти принадлежит законодательная функция, она же (Щербатов не делает различий между законодательной и исполнительной властью) регулирует общественную жизнь, согласуя ее с законодательными установлениями. Он анализирует основные виды правления — монархическое, аристократическое и демократическое, их особенности, преимущества и недостатки.

<sup>14</sup> Там же. С. 372.

<sup>15</sup> Там же.

Существенно, что, по его утверждению, «все они. . . естественные имеют начала». <sup>16</sup> Однако самым органичным и, если можно так сказать, естественным является монархическое правление, берущее свое начало «от власти отцов родов над потомством их». <sup>17</sup> Аристократическое, вельможное правление возникает двояким путем. Его происхождение может быть связано с событиями давних лет, «когда рассеянные малые семьи не могли никакому сильнейшему неприятелю сопротивляться, многие в едино общество соединились и начальники оных, не хотя един другому уступить, равную власть над соединенным обществом сочинили». <sup>18</sup> Но аристократы могут установить свою власть и реагируя на злоупотребления, укоренившиеся в монархическом правлении, видя, что «монархия зачала в самовластие переменяться». <sup>19</sup>

Первый способ возникновения аристократического правления находится в соответствии с естественным течением общественной жизни, второй связан не с естественным порядком вещей, а с беспорядками, охватившими предшествующую форму правления.

«Демократическое правление, — пишет Щербатов, — с первого взгляда является быть сходственнейшим с естественным законом; понеже быв все рождены от единого отца, не все ли имеют справедливость требовать сию равность состояний, которая (ныне) является изгнанною из сообществ?» <sup>20</sup> Но подтверждать то, что очевидно, Щербатов не торопится, наоборот, его усилия сводятся к тому, чтобы доказать ошибочность этого поверхностного, по его мнению, представления. На самом деле демократия, по его утверждению, является наименее естественной формой правления, о чем свидетельствует ее происхождение, аналогичное второму варианту возникновения аристократического правления, с тем различием, что власть народа устанавливается в результате искажений не только монархической, но и аристократической власти: «Народное правление не толь от естества вещей, коль от обстоятельства произошло, ибо народ, чувствуя себя отягченно монархическою или вельможною властию, отяготящее его низринул и сам властителем и правителем себе учинился». <sup>21</sup>

Он находит немало пороков, свойственных демократическим государствам: замедленное решение дел из-за участия в их обсуждении большого количества лиц; трудности с сохранением государственных тайн (они быстро распространяются в народе); сложности с пополнением государственного бюджета — «народ не хочет новые наклады на себя наложить». <sup>22</sup> Решающим недостатком демократии он называет ее нестабильность: «Несть ничего

<sup>16</sup> Там же. С. 383.

<sup>17</sup> Там же.

is Там же. С. 384.

is Там же. С. 338.

го Там же. С. 384.

г' Там же. С. 342.

<sup>22</sup> Там же.

непостоянное сего правления; оно сдает свои недры, разделяясь в разные партии».<sup>23</sup>

Подчеркивая недостатки республик, он не может не говорить об их достоинствах. История показывает, что «всегда наипромышленнейшую торговлю производили те народы, которые имели желательную «вольность»,<sup>24</sup> поскольку для развития торговли республиканское и «никакое другое правление нам не подает толь великого числа знатных примеров любви к отечеству». ^ Объясняется это тем, что в республиках сохраняются «равности между граждан», «республиканцы почитают себя единым родом».<sup>26</sup>

Аристократическая форма правления тоже отвергается Щербатовым. Возможно, в его сознании она ассоциировалась с периодом княжеских междоусобных войн на Руси, категорически им осуждаемых: «Тогда в России непросвещенной редко кто из князей хотел взять на себя труд о общем благе всех помыслить и предугнать будущие нещастии; но каждый в своем непросвещении, имея в проводники собственное свое честолюбие, отечеству своему и купно самому себе неисцельные раны налагал».<sup>27</sup> Среди недостатков аристократической формы власти он называет прежде всего предпочтение пользы «своих родов интересам государства».

<sup>28</sup> Аристократия легко перерождается в олигархию, относящуюся к разряду тиранических правлений, которые, по классификации Щербатова, вообще не считаются формами власти, так как применительно к ним следует говорить о беззаконии и безвластии.

Что касается монархии, то опасностью является ее перерождение в самодержавие.

Теоретически рассуждая, все формы правления имеют «полезности и пороки, так как несть ничего совершенного в делах человеческих», гэ Но это не повод, чтобы нивелировать между ними различия и не выбрать одну из них. Щербатов предпочитает монархию, подчеркивая стабильность монархического правления.

Чистые формы правления почти не встречаются в общественной практике: «Не было и несть ни у единого живущего в градах народа точно чистого какого из сих правлений, но все единое с другим мешалось»<sup>30</sup>. Во Франции, например, власть монарха и вместе с тем Государственных штатов парламента; «нигде толь не цветет народная вольность под тенью монархическая власти, как в Англии».<sup>31</sup> Черты основных форм правления, «смещение сих трех властей» нередко наблюдается в одном и том же государстве, однако «езде есть единая власть превосходящая. . . тако Фран-

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Щербатов М. М. Неизд. соч. С. 153.

<sup>25</sup> Щербатов М. М. Соч. Т. I. С. 350.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Щербатов М. М. История Российская. СПб., 1901. Т. II. С. 312.

<sup>28</sup> Щербатов М. М. Соч. Т. I. С. 340.

<sup>29</sup> Там же. С. 336.

<sup>30</sup> Там же. С. 384.

<sup>31</sup> Там же. С. 385.

ция есть монархия, Англия, не взирая, что имеет короля, есть правление республики; Швеция, Польша и Венеция суть вельможного правления».<sup>32</sup>

В России, по определению Щербатова, правление «самовластное». Четвертый раздел его работы «Статистика в рассуждении России», названный «Правление», начинается словами: «Что касается до правления, то оно совершенно самодержавное. ...».<sup>33</sup> А в работе «Оправдание моих мыслей и часто с излишнею смелостью изглаженных слов» читаем: «Я охуюлю самый состав нашего правительства, называя его совершенно. . . самовластным». <sup>34</sup> Щербатов был последовательным противником абсолютистского государства периода «просвещенного абсолютизма», связанного с царствованием Екатерины II.

«Охуления» самодержавия постоянно всплывают в работах Щербатова, в концентрированном виде они содержатся в «Речи, каковую бы смогли говорить шведские дворяне по взятии под стражу их собратьев», «Оправдании моих мыслей» и известном его сочинении «О повреждении нравов в России». Теоретически самодержавие заклеимлено тем, что выведено за пределы законных форм власти: «самовластие не есть род правления, но злоупотребление власти»,<sup>35</sup> оно появляется в результате извращения, вырождения монархической формы правления. Резко осуждается самодержавная политика Екатерины II — царствование ее «будет всегдашним эпоком (эпохой), если не разорения России, то по крайней мере крайнего ее истощения, от коего ни во сто лет не исправится; а исправление нравов без некоего чудеса я и невозможным почитаю».<sup>36</sup>

Внимательно изучая доводы защитников российского самодержавия, он прежде всего останавливался на тех, которые выдвигала Екатерина II. Необходимость самодержавного правления обосновывалась ею в первых главах «Наказа», обращенного к Комиссии, призванной разработать в стране новое уложение законов. Ссылаясь на Монтескье, считавшего, что для обширных по территории государств предпочтительнее самодержавная монархия, императрица писала: «Пространное государство предполагает самодержавную власть в той особе, которая оным правит. . . Всякое другое правление не только было бы России вредно, но и в конец разорительно». Сопровождая своими замечаниями текст «Наказа», Щербатов пишет: «Чтобы всякое государство требовало необходимо самодержавной власти, сие есть проблема, еще принадлежащая к решению».<sup>37</sup> Преимущества самодержавной власти, по мнению Екатерины, идущей за Монтескье, заключаются в быстроте решений, которую способен обеспечить только

<sup>32</sup> Там же. С. 386.

<sup>33</sup> Там же. С. 564.

<sup>34</sup> Там же. Т. II. С. 249.

<sup>35</sup> Там же. Т. I. С. 383.

<sup>36</sup> Там же. Т. II. С. 226.

<sup>37</sup> Щербатов М. М. Неизд. соч. С. 21.

самодержец — ведь иначе нельзя управлять государством, раскинувшимся на огромных территориях. Мнение Щербатова, «скорость в решениях» не может быть свойственна самодержцу, ибо его прихоти и причуды, «отнимая у него время, более еще республиканского замедления приключают»<sup>38</sup>. Но даже если решение будет принято быстро, на него все равно нельзя полагаться: «человек, не дающий никому отчету в своих делах»<sup>39</sup> не в состоянии повелевать разумно.

Еще один повод в «Наказе» в пользу самодержавия: «Лучше повиноваться законам под одним господином, нежели угождать многим». Раздражение против Екатерины заставляет Щербатова изменить своим пристрастиям. Он не сторонник республики, но готов сослаться на ее пример: «В республиканском правлении хотя многие правители суть, но самые оные, быв должны отчет в поступке своем давать, принуждены оной направлять по разуму установленных законов, отчего и происходит, что при сих множестве правителей, однако не им, но единому закону повинуются»<sup>40</sup>.

Екатерина гордилась своей законодательной деятельностью. Щербатов по-своему подводит итоги самодержавного творчества: «смешение противоречащих и без системы сделанных законов»<sup>41</sup>. «Охуляю я писание законов. . . коими она (Екатерина П. — *Н. У.*) хочет исполнить то, что невозможно, и уврачевать то, чего не знает; охуляю я беспрестанные противоречия и недомысли в ея законах»<sup>42</sup>. Законодательные акты не соотнесены ни с «древними законами, ни с состоянием народным, ни с физическим положением государства»<sup>43</sup>. И это не удивительно, потому что сочиняются они «в кабинете государством, по большей части крепко охраняемом от проницаний истины и сведений о бедности народной»<sup>44</sup>.

Годы царствования Екатерины II отмечены, как подчеркивала сама императрица, милосердием и человеколюбием. Щербатов подготовил специальное исследование «Размышления о смертной казни», в котором рассмотрел систему государственных наказаний. Он не забывает напомнить, что, отменив Тайную канцелярию с ее устрашающим девизом «Словом и делом», Екатерина учредила Секретную экспедицию Сената во главе с Шешковским, чье имя приобрело мрачную известность. «Понеже самодержавие на страхе основано,<sup>45</sup> — делает он вывод, — то и содержится мечом и кровию».

В русской истории он с удовольствием описывает примеры

Там же.

Там же. С. 22.

Там же. С. 23.

*Щербатов М. М.* Соч. Т. I. С. 376.

Там же. Т. II. С. 259.

Там же. Т. I. С. 421.

Там же. С. 251.

Там же. С. 352.

борьбы с неограниченной властью правителя. Новгородская республика не отвечала его идеалам государственного устройства, но в «Истории Российской» он неоднократно с похвалой отмечает как «достойное примечания то, что новгородцы. . . не дали (первым князьям. — Н. У.) неограниченной власти, а единственно токмо препоручили им, дабы они границы от вражеских нападений защищали».<sup>46</sup> В Новгороде, «под властью княжескою правление республиканское и чин Посадника с его властью сохранился». Посадники — их должность соответствовала «чину. . . Дожа Венецианского» — были «защитниками вольности Новгородския противу власти княжеские и посредники между Государем и народом».<sup>47</sup>

Естествен интерес Щербатова к роли боярства на Руси. Его интересовало многое, вплоть до этимологии слова «боярин». В деятельности бояр он ценил их право «в Совет Государственный входить и везде быть близ его особы».<sup>48</sup> Боярская дума препятствовала единовластию, в ее времена были созданы специальные учреждения для решения государственных дел: «были правительства с изрядною мыслию устроенные, яко Палата Золотая, Разрядная Палата, Земский Приказ, Разбойный Приказ, Холопий Приказ. . .».<sup>49</sup> Однако Щербатов не идеализирует эпоху боярского правления. Палаты и приказы были, «но они ни регламентов, ни порядков не имели, ни формы суда и прочаго, но все по обычаям исполнялось. Законы хотя сочинением Уложения и новоуказанных статей были, но не было никакого порядку к проведению во исполнение их».<sup>50</sup> Боярская дума не давала полной гарантии от опасности единовластия, стоит вспомнить царствование Ивана IV, который «ужасный пример самовластия показуя, мужей заслуженных, почтенных. . . без суда, без обличения. . . жизни лишил», si Боярство отличалось излишним традиционализмом, не видело необходимости новых преобразований, просвещения народа.

Любопытно отношение Щербатова к Петру I. Его устраивало далеко не все в политике Петра, завершившего формирование абсолютистского монархического государства. Но благодаря ему, как полагает Щербатов, Россия быстро преодолела препятствия, которые мешали ей встать вровень с европейскими державами. Нужно было сломить сопротивление инертного боярства; ослабить влияние духовенства — «российский народ даже до беснования был привязан к вере»,<sup>52</sup> расширить торговлю, создать промышленность, новую армию, флот, Щербатов говорит о самовластии Петра, но многое ему прощает за его энергию и недюжинный ум. «Того состояния, в каком она ныне есть», страна достигла бы

<sup>46</sup> Щербатов М. М. История Российская. СПб., 1901. Т. I. С. 271.

<sup>47</sup> Щербатов М. М. Соч. Т. II. С. 2—3.

« Там же. С. 2.

<sup>48</sup> Там же. С. 15.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>51</sup> Щербатов М. М. История Российская. Т. II. С. 13.

<sup>52</sup> Щербатов М. М. Соч. Т. II. С. 13.

и без Петра, но с большим опозданием, вероятно, к концу XIX в., при условии «благоприятнейших обстоятельств». Однако события могли развиваться иным путем: «Кто мне поручится, чтоб в сие время царствующие государии, во Швеции Карл XII, а в Пруссии Фридрих II знатные части оной себе не покорили?»<sup>53</sup> Тогда тщетными стали бы надежды на просвещение страны и приобретение ею славы великой державы.

И все же у Щербатова нет безоговорочного одобрения преобразований Петра: при нем многое изменилось, однако «перемена нравов» привела не только к их улучшению, но и к «повреждению».

По Щербатову, ограничить самодержавие способен представительный и наделенный существенными, включая законодательные, правами орган, состоящий исключительно из потомственных дворян. Тем самым полагается предел власти самодержца, вместе с тем отсекаются малейшие попытки допустить к власти представителей всех других классов и сословий. В руках дворянства концентрируются все функции государственного управления, емуверяется вся власть, не исключая судебную.

## 2. Апология дворянства

Социально-философские воззрения Щербатова во многом не совпадали с принципами просветительской идеологии, прозвучавшими в лозунгах французской революции — свобода, равенство, братство. Наиболее спорным ему казался принцип равенства. Попытки основать на нем социальное устройство он считал совершенно утопическими, поскольку они противоречат человеческой природе. Общество всеобщего равенства, как бы искусственно его ни поддерживали, не сможет существовать долго; оно непременно распадется. Только иерархические общественные структуры являются прочными. Оптимальный вариант общества — сословная иерархия во главе с элитарным слоем, получившим в результате определенной селекции необходимые для управления черты и навыки.

Элитарность того или иного социального слоя не извечна и не предопределена провидением; в истоках человеческого рода «все суть братья и все суть благородные». <sup>54</sup> Но расслоение общества неизбежно из-за естественного неравенства людей в дарованиях и силе. В том, что отношения неравенства являются натуральными, читателя убеждали во многих работах, трактующих вопросы естественного закона и права.<sup>55</sup> В то же время в России в ряде работ выражалось восторженное отношение к равенству. В социальной утопии Ф. Эмина равенство — «благороднейшее в свете

Там же. С. 20—21.

*Щербатов М. М.* Соч. Т. I. С. 223.

См.: *Золотницкий Вл.* Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы российского общества. СПб., 1764.



существо, и повсюду оно счастливо».<sup>56</sup> Рукописные сборники XVIII в. включали подлинные дифирамбы — например «Слово о равенстве людей» в «Сборнике слов» — социальному равенству, основанному на равенстве человеческой «сущности или природы».

Щербатов приводил доказательства в пользу того, что «совершенной равности между человек быть не может»: «Лейбниц во изыскании естественных вещей и самого единого роду не нашел ни одной подобной другой. . . несть ни единого человека, совершенно подобного другому. . . , а где несть такового подобия, тут нет и равности; кажется, сама природа, предупреждая наши суемудрия и располагая порядок общежития человеческого, разными дарованиями разных людей снабдила, яко мудро распределяя единых быть правителями и начальниками, других добрыми исполнителями и, наконец, третьих слепыми действующими лицами».<sup>57</sup>

Придавая значение разнице природных способностей, он не склонен подчеркивать это обстоятельство, которое, по-видимому, играло существенную роль на ранних этапах формирования общественных порядков, когда появились основатели дворянских родов. Далее определяющим становится фактор воспитания, о котором с энтузиазмом говорили в то время в России под влиянием идей сенсуализма, распространявшихся главным образом в их локковском варианте.

Истоки дворянства Щербатов обычно вел от людей, оказавших «услуги отечеству храбростью или т. п.»<sup>58</sup>. Но в одной из его работ приводится другой генезис элитарных общественных слоев, в том числе дворянства: они создаются властями, «дабы зависти или и озлоблению народному сопротивляться».<sup>59</sup> Выделение групп, получающих «земли в поместья с предписанием некоторых отличных прав и преимуществ», затрудняет создание всеобщей оппозиции властям. «Разделение чинов в государстве — вернейший способ отвратить какое соединение, противу власти. . . соделанное. . . ибо несоединенные сословия труднее соединить в одни мысли, нежели то сословие, которое все одно без всякой отличности все составляет».<sup>60</sup> «По всему сему ясно есть, что такой отменный от других чин в государстве, который мы дворяне и благородные называем, есть необходимо нужен для силы и безопасности государя; ибо же все сословие, отделенное от других состояний народа, учиняет подкрепление его престола и власти».<sup>61</sup> В других его работах нет подобных рассуждений. Обычная его аргументация сводится к тому, что предки знатных родов оказали благодеяния всему обществу и государству. «Почтение, какое к сим первым своим благодетелям имели» люди переносят на их потомков

<sup>56</sup> Эмин Ф. Непостоянная fortuna, или Похождения Мирамонда. СПб., 1763. Ч. III. С. 206. s? Щербатов М. М.

Соч. Т. I. С. 223.

<sup>58</sup> Щербатов М. М. Неизд. соч. С. 141.

<sup>59</sup> Там же.

<sup>60</sup> Там же. С. 140.

<sup>61</sup> Там же. С. 141.

и «не должно думать, чтобы иное кроме благодарности могло приклонить людей единого из среди себя самого и потомство его высшим сделать», «г

Славное имя предка, заслуженные им привилегии создают благоприятные условия для воспитания наследников, обязанных хранить родовую честь. В семьях потомственных дворян, настаивает Щербатов, с детства прививаются понятия чести, благородства, добродетели. Потомок ощущает себя «совместником» известного и заслуженного предка.

Люди стремятся к деятельности, по понятиям Щербатова, под воздействием чувств, особенно чувства самосохранения, самолюбия, которое преобразуется в честолюбие, являющееся основным рычагом человеческих поступков. У дворян культивированные и облагороженные чувства, поэтому честолюбие побуждает их к истинным подвигам. У людей с грубыми, не воспитанными чувствами честолюбие превращается в источник злодеяний. Все государственные посты, командование в армии, руководство дипломатическими делами, судопроизводством следует представлять выращенной и прошедшей селекцию в течение поколений особой породе людей, иначе ничто не спасет от коррупции власть имущих, расшатывающей основы государства. О чистоте породы нужно заботиться, не допуская смешанных межсословных браков или социальной миграции из одного слоя в другой. В концепции Щербатова заметен налет психо-биологических тенденций.

Он был противником петровской политики смешения дворян и «непородных» на государственных постах. «Табель о рангах», о праве получения дворянства в связи с продвижением по службе выходцам из других сословий, по его мнению, следует ликвидировать из-за непоправимого вреда обществу: любой разночинец, зная, что во власти «каждого командира» содействовать приобретению чина дворянства, «не отрекается делать все подлости и льстить его страстям. . . что может повредить нравы его самого и нравы командующего». <sup>63</sup> Если потомственный дворянин по праву рождения может занять видный пост, он не будет добиваться его всеми правдами и неправдами, на что вынужден идти «непородный», пробивающийся к власти ценой «уподления». Дополнительными преимуществами дворянства является возможность с детства получить хорошее образование, приобрести навыки управления людьми и делами, «научась с младенчества управлять своими деревнями». <sup>64</sup>

Задатки определенных способностей и дарований свойственны всем людям, но лишь у тех, кто получил воспитание в родовитых семьях, они развиваются в полной мере и должном направлении: «Не лишен от природы ни единый человек способов приобрести все сии нужные знания и может стать, что между пахарей мы

<sup>62</sup> Щербатов М. М. Соч. Т. I. С. 224.

<sup>63</sup> Там же. С. 59,

<sup>64</sup> Там же.

многих бы Александров и Цесарей нашли. Но. . . семена внутри их душих бесплодны остаются». Можно тысячу раз ошибиться, если «Александров, Цесарей и Сципионов у сохи искать».<sup>65</sup>

Главным обвинением Щербатова против Екатерины II было то, что в ее царствование бюрократическое чиновничество, люди «случая» оттирали от кормила власти родовое дворянство. Он описывал сложившуюся ситуацию: «Хотят дворян стеснить, положи кляп в горло, чтобы они и не кричали».<sup>66</sup> Мерзости, творимые в эпоху неограниченного самодержавия, он связывает прежде всего с деятельностью выскочек, занявших не принадлежащие им по праву рода и воспитания места. Сами самодержцы, исключение он делает для Петра I, не в силах справиться с кликой, которой они попустительствовали и попадают к ним в рабскую зависимость.

Угроза дворянским правам исходила, однако, со стороны не только чиновничьей бюрократии, но и — растущей прослойки купцов, предпринимателей. Екатерина предоставляет, по мнению Щербатова, в ущерб дворянству излишние вольности этой прослойке.

Щербатов поддерживал развитие в стране торговли, предпринимательской деятельности и считал, что для процветания общества полезны купцы, мануфактуристы, ремесленники. В Комиссии по уложению он входил в особую, частную Комиссию «о среднем роде людей» и представил на ее рассмотрение составленные им «Планы законов о среднем роде людей». Этот общественный слой у него составили: «1) которые в науках и художествах упражняются, 2) торгующие, 3) которые другими мещанскими промыслами пользуются».<sup>67</sup>

Во второй половине XVIII в. проблема консолидации и правового оформления в России так называемого третьего сословия, из недр которого вырастала буржуазия, была весьма актуальной. Ей уделялось внимание во многих проектах реформ, отдал дань ей и Щербатов. Решая ее на свой манер, он поддерживал идеи о разработке соответствующего законодательства, обеспечивающего существование третьего сословия, но поставленного в жесткие рамки, под контроль дворянского государства. Щербатову казалось, что купечество в России «довольно многочисленно, в прибавке нужды не имеет».<sup>68</sup> что среди владельцев мануфактур появилось слишком много людей, обладающих миллионными состояниями. Он тревожится, что каждый из них чего доброго бы «не скупил целые уезды и не учинился бы барином в оных».<sup>69</sup> Новые богачи завоевывают место под солнцем, прокладывая себе путь крупными взятками, подкупом; они вносят свой вклад в углубляющийся распад общества. Третье сословие, его верхи будут

es Там же. С. 237–238. ee  
Там же. С. 300. <sup>67</sup> Там же.  
С. 169. 6» Там же. С. 29.  
<sup>69</sup> Там же. С. 169.

полезны при условии полного сохранения общественного лидерства на стороне дворянства.

На государственные посты нельзя допускать купцов, предпринимателей, потому что у хорошего купца особое «расположение мыслей», у него всегда на первом плане «богатство яко орудие», он «везде будет рассчитывать прибыль». <sup>70</sup> На посту судьи он будет думать не о законах, совести, деле, а о курсе валюты, выгоде и проч.

Поощрение торговли, ремесел, промышленности не должно заслонить важности сферы земледелия, обеспечивающей жизнедеятельность любого общества. Земледелие «есть первый и главный труд, к которому поощрять людей должно». <sup>71</sup> Дворянство предпочтительнее купечества уже потому, что оно связано с земледелием.

Возможность смешения и слияния купцов, предпринимателей и дворянства категорически отвергается Щербатовым. В 1765 г. Фонвизин перевел на русский язык книгу французского аббата Куайе «Торгующее дворянство», пронизанную призывом, обращенным к французским дворянам, последовать примеру обуржуазившегося английского дворянства. На склоне лет Щербатов, возражая Куайе, написал работу «Рассмотрение о вопросе — могут ли дворяне записываться в купцы», выразив в ней непреклонный протест против перспективы обуржуазивания российского дворянства.

Еще острее он воспринимал распространение в России обыкновения давать дворянские звания разбогатевшим купцам. Его возмущает, что Милютины, Гончаровы, Евреиновы, Мальцевы, Яковлевы, нажившие большие состояния, проникают в дворянство: «Откупы и подряды, где они корону обманывают, составляют главные источники богатства их; следственно, когда дед воровал, сын грабил, а внук разбойничает, достоин ли он потомственного награждения?» <sup>72</sup> На свой лад Щербатов обнаруживает и оценивает грязные истоки первоначального капиталистического накопления.

Морализующие сентенции в адрес крепнувшего третьего сословия имели отчетливо выраженную экономическую подоплеку. Купцы, владельцы мануфактур, заводов представляли серьезную конкуренцию дворянству, покушаясь на труд крепостных крестьян. Щербатов обеспокоен покупкой крестьян для работы на фабриках: это оголяет землю, не менее озабочен он и тем, что дворяне лишаются крепостных. Он требует запретить продажу деревень купцам, оставить «право владения деревень» одному «корпусу дворян» <sup>73</sup>, предлагает «узаконить запрещение: никому без земли по одиночке людей не продавать». <sup>74</sup> Таким образом, купцам

<sup>70</sup> Щербатов М. М. Неизд. соч. С. 148.

<sup>71</sup> Щербатов М. М. Соч. Т. I. С. 48.

<sup>72</sup> Там же. С. 398.

<sup>73</sup> Там же. С. 61.

<sup>74</sup> Там же. С. 116.

и предпринимателям перекрывались все возможности приобретения крепостных. Любопытно, каким прогрессистом и демократом становится Щербатов, бичуя русских предпринимателей, пользующихся трудом крепостных людей. Предложение о запрете покупать крестьян, отрывая их от семей и привычных им деревень, он сопровождает увещанием, что каждый должен устыдиться одного помышления, «чтобы равноестественных нам сравнять со скотами и по одиночке продавать»<sup>75</sup>. Ужасными оказываются порядки на фабриках, где мастера «почти невольниками содержатся» из-за подозрений, что их переманят на соседние заводы; рабочие «в весьма худом состоянии, как в том, что касается до содержания их, так и для нравов»:<sup>76</sup> плата настолько мала, что люди «насилу дневное пропитание могут иметь».<sup>77</sup> Подчеркиваются преимущества наемного труда в промышленности: «Лучшие фабрики, которые есть в России, суть те, к которым нет приписанных деревень».<sup>78</sup> В качестве примера российским предпринимателям приводятся европейские: «Как можно сказать, что без таковых невольных людей обойтись купцам невозможно, когда целую Европу видим, что никто невольных людей не имеет, однако ни на невозможность обойтись, ни на недостаток усердия не жалуется»<sup>79</sup>.

Но как меняются суждения Щербатова, как только он переходит к теме — «Дворянство и крепостное крестьянство». Исчезают какие-либо упоминания о пользе наемного труда, рисуются идиллические взаимоотношения помещиков и крепостных, выстраивается цепь аргументов в защиту крепостнических порядков в помещичьих владениях. Борцу за права дворянства было ясно, что важнейшим из них является право собственности на землю и крестьян, находящихся в крепостной зависимости.

В духе Просвещения он поддерживает идеи свободы как естественного состояния для любого сословия: «Единое же имя свободы возбуждает в сердцах наших удовольствие; оно, вспоминая человеку естественное его свободное состояние, рождает мысли, чтоб, колико возможно, всех жителей света, лишившихся оной от повреждения нравов и чрез обстоятельства, соучастниками оной сделать. Такие есть первые мысли, к которым любящий добродетель и вольность человек естественно обращается»<sup>80</sup>. Однако от соответствующих выводов относительно крепостного крестьянства в России он отказывается. «Но здесь не тщетным мечтаниям мы должны последовать, а надлежит соглашать сочиняемый нами проект законов к состоянию государства, к умоначертанию и к умствованию народа, и, наконец, к самому климату сей пространной империи, дабы. . . не учинить таких узаконений,

<sup>75</sup> Там же. С. 115.

<sup>76</sup> Там же. С. 16.

<sup>77</sup> Там же. С. 98.

<sup>78</sup> Там же. С. 127.

<sup>79</sup> Там же. С. 117.

<sup>80</sup> Там же. С. 193.

которые со временем вредны могут быть».<sup>81</sup> Послабление крепостного права губительно, «ибо коль бы мало сие право свободы ни было, однако разрывает сию цепь, связующую помещиков с их крестьянами, которая в толь давних временах благоденствие самих крестьян и целость государства сохранила».<sup>82</sup> Щербатов предлагает поискать меры, которые позволят без добавочных «утеснений», т. е. без ухудшения положения крестьян, усилить их крепостную зависимость от помещиков: «Еще Российский народ требует во многом просвещения, которого ни от кого иного, как от своих господ, крестьяне получить не могут, и следственно, если бы возможно было без утеснения, надлежало бы стеснить сей союз, их взаимно связующий, а не клониться его прервать».<sup>83</sup> К сохранению крепостного права призывало сочинение Щербатова, поданное им от имени «гражданина мира», иностранца, хорошо знающего Россию, на конкурс о крестьянской собственности, объявленный Вольным экономическим обществом.

Он относился неодобрительно к самым робким шагам в сторону ослабления крепостничества. В 1775 г. по случаю заключения мира с Турцией Екатерина II даровала «сорок семь милостей» разным сословиям, в том числе было объявлено, что если помещик отпустит на волю крестьянина, то никто не имеет права вернуть его в крепостную зависимость. Щербатов пишет по этому поводу «Письмо о отпущенных на волю господских людях», в котором получившие волю крестьяне характеризуются тунеядцами, не исполняющими своих обязанностей перед обществом и государством: «похитя свободу», они «бесполезными гражданами в тягость другим век проживают».<sup>84</sup> Особенно неприятна эта мера для помещиков, «ибо каждый освобожденный единожды человек становится свободен на век, а потому из вольных брать в крепость никого не можно».<sup>85</sup> Помещикам иметь дело с вольными никак нельзя. Причины называются разные, скажем вольные «усердия к господам не имеют», «токмо ищут время или случая отбыть от своих господ», но в их перечне всплывает главная причина — «вольные требуют великого жалованья».<sup>86</sup> Дворянство сохранялось, поглощая львиную долю прибавочного труда крестьянина, присваиваемого с помощью «правовой» основы крепостного феодального общества.

Концепция Щербатова допускала, что в отдаленной перспективе, когда просвещение изменит человеческую природу и отношения, следует подумать об отмене крепостных порядков, но пока крестьянам необходим помещик, защищающий их, просвещающий, обучающий правилам рационального землепользования. Он много писал о помещике, помощнике и защитнике крестьян, с эти-

<sup>81</sup> Там же. С. 194.

<sup>82</sup> Там же. С. 196.

<sup>83</sup> Там же. С. 197.

<sup>4</sup> Щербатов М. М. Неизд. соч. С. 89. <sup>ss</sup>  
Щербатов М. М. Соч. Т. I. С. 636. <sup>81</sup> Там же.

ми же идеями выступал на заседаниях Комиссии по уложению, в частности, по поводу речи депутата города Серпейска Родиона Глинкова, рассказавшего о тяготах крестьянской подневольной жизни. В Комиссии Щербатов был лидером дворянства, самым активным участником ожесточенных полемик с депутатами, представляющими интересы демократических слоев. Из его ответа Глинкову: «Дворяне, получа земли и деревни в награждение за пролитую свою кровь и за разные услуги, большую часть земель для пропитания своим крестьянам уступили; надзирают подобно как над детьми своими, чтобы никто никакой обиды им не учинил и чтоб между собою друг друга не разорили; сужают их во время нужды и хлебом, и скотиной, и лошадьми. За такие дарования, защищение и доброе узаконение иль полагают крестьян своих на пашню и работу, оставляя, однако, по меньшей мере две трети времени на их собственные работы, иль положили их на оброк, и тогда уже работы не требуют; но редко, чтоб каким из сих положений отягощали таких людей, которых благосостояние не токмо им самим, но и детям их нужно...»<sup>87</sup> Невольно появлялась мысль — заинтересованы ли сами крестьяне в отмене крепостного права? Мнение Щербатова совершенно определено: «Дабы делать людей благополучными, надлежит, чтоб они, по состоянию своему, довольного счастья не имели. . . В каком состоянии ныне помещичьи крестьяне? Я могу сказать, что оные, час от часу богатея, и благоденственнее становятся. . . То надлежит ли давать право делать таких людей благополучнейшими, которые по своему состоянию уже все надлежащее благополучие имеют, и коего сверх меры умножение может во вред обратиться?»<sup>88</sup> В лицемерном панегирике крепостничеству не осталось следов ни пронизательности политического деятеля, ни строгости внимательного наблюдения.

Щербатов не отрицает существования «бесчеловечных помещиков»<sup>89</sup>, но рассматривает этот факт как исключительное явление на фоне общего благоденствия крестьянских хозяйств в помещичьих деревнях.

В Комиссии по уложению он поддерживал право крестьян на торговлю, но забота в данном случае проявлялась о дополнительных доходах, которые могли получить дворяне благодаря коммерческой деятельности своих крепостных. Именно потому, что дворянство надеялось улучшить свое экономическое положение с помощью крестьянских торгов, против них боролись в Комиссии депутаты от купечества и ремесленно-предпринимательских кругов. Крестьяне в конце концов получили это право, но надежды дворян не оправдались, они оказались в проигрыше: нажившиеся на торговле, «капиталисты» крестьяне вырывались на свободу и вливались в ряды формирующейся буржуазии.

в? Там же. С. 129.

8) Там же. С. 195—196.

» Там же. С. 179.

Щербатову нелегко было защищать свои позиции. В просветительской литературе его времени создавался, как известно, совершенно иной образ дворянина. Просветители опровергали все доказательства, приводимые идеологами дворянства в защиту существующей иерархической феодальной системы. (Об этом читатель сможет более подробно узнать из следующей главы.)

### 3. Идеи «естественной религии». Наука и общество

Щербатов относится к консервативному направлению в истории русской мысли, но в его социальной концепции содержались положения открывающие некоторые перспективы для социального прогресса. Достаточно напомнить об отрицании им неограниченного самодержавия и защите конституционной монархии.

Интересны его представления, касающиеся сферы идеологии. Непочтительны, если не сказать враждебны, его высказывания по поводу основного выразителя феодальной идеологии — духовенства. Эти высказывания были выдержаны в духе времени, когда господствовал просветительский антиклерикализм. Недостаток просвещенности допетровской Руси он объясняет тем, что народ был «затемненный многими суевериями, от властолюбия духовного чину происходящими»; духовенство намеренно стремилось «народ в суеверие ввести и тем бы власть гражданскую захватить».<sup>90</sup> Политика Петра I, направленная на подчинение церкви государству, поддерживается им безоговорочно. Одобряя создание Синода и учреждение должности обер-прокурора, нужного «в сем месте для недопущения духовенству захватывать власть над гражданскими правами, к чему они весьма склонны»,<sup>91</sup> он предупреждает, что эти меры могут оказаться недостаточными: «Архиереи и друтия духовныя особы, присутствующие в Синоде, суть люди почтенные их саном, а часто и пронырством, сочиняющие корпус между собою, яко беспрестанно борющийся для приобретения себе больше силы, а в сопротивление им положен един Обер-прокурор. . . то может ли он единой силе их сана, пронырством и соединению противиться? Правда, поныне не видно еще, чтобы архиереи многое захватили, но посторонние тому обстоятельства противились».<sup>92</sup>

Он старательно подсчитывал шансы духовенства на восстановление былых позиций в различные периоды истории России. При Петре I духовенство не смело противиться государственным установлениям. Царствования Екатерины I и Петра II были слишком короткими, чтобы развернуть активную деятельность; при Анне властвовал лютеранин Бирон, препятствующий укреплению православной церкви. Реальные шансы на восстановление патри-

*Щербатов М. М.* Неизд. соч. С. 19—20.

*Щербатов М. М.* Соч. Т. I. С. 571. Там же.



аршества появились при Елизавете, Разумовский предпринимал усилия для поддержки духовенства, но И. И. Шувалов, «человек разумный, совсем их проискал путь пресек».<sup>93</sup> Затем надежды духовенства окончательно увядают: воцаряется Петр III, который был «внутренне лютеранин, а ныне царствующая императрица, последовательница новой философии, конечно, знает, до коих мест власть духовная должна простираться и, конечно, из пределов ее не выпустит». 94 и все же Щербатов беспокоится, как бы духовенство не вернуло себе ключевые позиции в государстве: «Но я впредь не ручаюсь, чтоб духовенства чин, нашед удобный случай, не распростер свою власть».<sup>95</sup>

В «Статистике», описывая население Российских окраин, он осуждает методы христианизации, приводит жалобы обращенных в православие на «бесчеловечие и мздоимство попов... которые под именем проповедников, грабят и мучить их ездят».<sup>96</sup>

Претензии к духовенству предъявляет Щербатов-историк. «Духовные» писатели в России, считал он, «не токмо не трудились сохранить баснословные древние идолопоклоннические приложения», но поскольку эти памятники были нехристианскими, то «старались их совсем из памяти изгнать. Вот причина, чего ради оных совсем у нас в памяти не осталось».<sup>97</sup> В итоге начало русской истории датируется более поздним периодом, чем следовало бы; пропадает весь «баснословный» период. Сведения о нем доступны лишь по зарубежным источникам.

Он высоко оценивает ранние летописи, но, например, степенные книги, начало которым положил при Дмитрие Донском митрополит Киприан, характеризует иначе: «Степенные книги. . . никак не могут сравняться с вероятностию и обстоятельным по-вествием летописцев, ибо, часто пропуская важнейшие дела гражданские, прилежат повествовать о чудесах, весьма в их книгах умноженных, или описывать душеспасительные подвиги какого святого, оставя самую историю. Одним словом, является, что оне единственно были сочинены для того, чтоб частым повторением чудес, примером подвигов святых, вмещенными молитвами и увещаваниями, государя и народ в вящее повиновение духовенству привести».<sup>98</sup>

Давая свою версию крещения Руси, Щербатов полемизирует с Печерским патериком, повествующим, «якобы Россия пять раз крещение воспринимала. Первое от апостола Андрея...».<sup>99</sup> Оставляя в стороне апостольское деяние, он обсуждает события, подкрепленные историческими свидетельствами: «Россия была трижды крещена, единожды не подлинно, а токмо по догадкам

\* Там же. С. 572.

<sup>94</sup> Там же.

<sup>95</sup> Там же.

☪ Там же. С. 561—562.

\* Там же. С. 7—8.

<sup>96</sup> Щербатов М. М. История Российская. СПб., 1902. Т. III. С. 5.

<sup>99</sup> Там же. СПб., 1901. Т. I. С. 368.

полагаем, то есть во время, когда Аскольд и Дир по несчастном их походе, яко мнят, крестилися; во второй же раз действительно по повествовию историков при блаженной княгине Ольге, а в третий, в твердое утверждение веры, при сем великом князе Владимире», юо

Может показаться, что Щербатов осуждает подрыв экономического могущества монастырей, лишенных в царствование Екатерины II многих земельных угодий. В «Статистике» и других работах он подробно описывал, в какое запустение пришли бывшие монастырские наделы. Но на самом деле реформа не удовлетворяла его не тем, что изымалась монастырская собственность, — с этим он согласен, — а тем, что земли не попали в руки дворян, когда-то пожертвовавших их монастырям.

Критика Щербатовым русского дворянства опиралась на серьезные идейные расхождения с ортодоксальным христианством. Он был последователем естественной религии, распространенной во времена просветительского вольномыслия. В русской литературе второй половины XVIII в. нередко встречались утверждения, что божественные законы следует черпать не из учения церкви, а из «храмины чистого естества»,<sup>101</sup> что бессмысленно восхвалять бога в словесах, поэтому не нужны культово-религиозные формы, что «натуральный» порядок непоколебим и т. п.

Вера Щербатова тоже покоится на лицецерении естественного порядка вещей; нет основного ее источника — откровения. Восхищение гармонией природы и соответствующим образом истолкованный принцип детерминизма «ни что ни от чего быть не может» приводили «естественным» путем к мысли о существовании творца.

Щербатов-сенсуалист, он убежден: «Все сведения наши мы через чувства получаем».<sup>102</sup> Среди мыслителей отличает Локка: «Наилучший метафизик — господин Локк».<sup>103</sup> Определяя метафизику, подчеркивает ее назначение — дать человеку «понятие о действиях чувственных вещей над своею душою».<sup>104</sup> Приверженность сенсуализму видна в его намерении внести свое «расположение» в обучение логики. Обычно курс логики начинается «объяснением, а потом предложением и аргументации методические, после же приступают к силлогизмам, энтимемам, соритам, софизмам и парадоксизмам; а потом говорят о понятии человеческого и прочее. . .».<sup>105</sup> Он считает, что начинать следует с раздела, который трактовал бы «как чрез чувства мы примечаем разные вещи и как в нас чинятся воображения». ю\*». При таком расположении частично повторится курс метафизики, но, учитывая важность проблемы,

<sup>m</sup> Там же. С. 372.

<sup>101</sup> Херасков М. М. Нума, или Процветающий Рим. М., 1793. С. 108.

»» Щербатов М. М. Соч. Т. I. С. 225.

™ Там же. Т. II. С. 574.

” Там же. С. 573.

<sup>115</sup> Там же. С. 571.

<sup>106</sup> Там же. С. 572.

это необходимо сделать для правильного понимания механизмов познания: «Получа о чувствах понятие, само собою представится юноше, как должно предложение сочинить, которое не что иное есть, как изъяснение того начертания, которое мы чрез чувства получаем, и как оно внутри нас воображается».<sup>107</sup>

Познание невозможно вне чувственного восприятия. «Толика есть слабость человеческого рассудка, что если хотя мало отдалится от вещей, им осязаемых, из заблуждения в заблуждение ввергается. . .»<sup>108</sup> В России того времени Щербатов был одним из увлеченных последователей сенсуализма.

Склонность к новым идеям проявилась при обсуждении им проблемы бессмертия души. «Разговор о бессмертии души» написан в подражание платоновскому «Федону», натолкнувшему его на мысль, не вступая, разумеется, в соревнование с Платоном, попробовать привести дополнительные аргументы в пользу бессмертия души, которые не могли быть известны эллину. Он имеет в виду христианские догматы и данные из области научного знания, являющиеся «почти математическими доказательствами». <sup>109</sup> На роль Сократа в диалоге он выдвигает А. Ф. Хрущова, «любящего философию и прилежавшего к ней» (один из первых переводов на русский язык «Похождений Телемака» Л. Фенелона выполнил Хрущов), казненного по делу А. П. Волынского, боровшегося за дорогие Щербатову конституционные идеалы. Трудности возникли при выборе второго участника диалога. В Афинах собеседника для Сократа было легко отыскать: «осужденные на смерть были посещаемые их друзьями и родственниками, но в Тайную канцелярию кроме судей, пристава, стража и палача не проникал никто». <sup>110</sup> Хрущову пришлось вести диалог с приставом Н. Ф. Коковкиным, гвардейским офицером, человеком честным, разумным и сострадательным. Стоически ожидая казни, Хрущов излагает Коковкину основы своей веры в бессмертие души, которую он пытается подкрепить данными современной ему науки. Собственно, Щербатов собирается приложить к решению проблемы бессмертия души методы естествознания Нового времени, с их требованиями четкости, ясности и доказательности. Хрущов разъясняет Коковкину: «Когда я, государь мой, говорю в сем случае о математических "доказательствах, то сие не разумеется, чтобы я мог линиями или какими исчислениями бессмертие души доказать. . . но как математика имеет опыт доказательства всегда ясные, на происхождении и на сопряжении линий основанные, утвержденные на малом числе аксиомов, так и мои доказательства будут основаны на чувствах самой души, на ее действиях и на неоспоримых истинах; и тако не сказал я точно, что докажу математикою, но почти математическими доказательствами сиречь по методе математической» <sup>111</sup>. Далее Хрущов приводит сведения,

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> Там же. С. 606.

<sup>109</sup> Там же. С. 316.

<sup>110</sup> Там же. С. 312.

<sup>111</sup> Там же. С. 317.

касающиеся психо-физиологической проблемы на том уровне ее решения, который был характерен для XVIII в. Довольно подробно он останавливается на концепциях атомизма, поскольку наиболее сильные противники догмата о бессмертии «душу не иное как атомом или сопряжение атомов почитали. А понеже по математическому правилу каждый атом... удобен к раздроблению, а потому и душа могла чрез раздробление погибнуть, в не-исчетно малые атомы возвратиться». <sup>112</sup> Коковкину эти соображения кажутся убедительными, но Хрущов опровергает их: «Безумие сей системы ясно видно: понеже все из атомов составлено, и душа самая; атомы суть равно свойственны — следственно и все есть душа, а потому и выходит, что либо все душа в свете и душа равносвойственная, а токмо имеющая разные образования, или во всем ее нигде нет», из для подкрепления своей позиции Хрущов обращается к нравственному аргументу — вера в бессмертие души и посмертное воздаяние укрепляет человеческую нравственность, но, похоже, самыми красноречивыми для него являются свидетельства, почерпнутые из показаний чувств: «В самом деле, есть ли что ни есть противоречительнее: через несколько часов окончится жизнь тела моего, с ним вместе исчезнет душа моя, и я буду ничто или в нечувствительное вещество претворяюсь, а однако жить хочу нещетные годы?» <sup>114</sup> Ощущение потребности нескончаемой жизни является лучшим доказательством, как убеждает Хрущов Коковкина, бессмертия души. «Лучи истины» проникают к людям вместе с ощущениями, «чувствованием самая души их, желающей бессмертия». <sup>115</sup>

И все же решение проблемы бессмертия души, казалось бы подкрепленное данными, которым наука, «здравый рассудок и самая стражайшая философия верить повелевает», <sup>116</sup> не убеждает самого Щербатова. В «Рассуждении о смерти», касаясь того же круга проблем, он считает с возможностью, «что смертью в ничто обращаемся» <sup>117</sup> и ищет утешения, прибегая к доводам сенсуализма.

Расставаться с жизнью не страшно, потому что, лишаясь удовольствий, «лишаемся тогда же и всех злоключений, которых, конечно, более в свете есть». <sup>118</sup> Осознавая прекращение жизни как благо, человек не будет искать компенсации своему стремлению к лучшему существованию в идее загробной жизни. Страх смерти охватывает людей при мысли о мучениях последних минут. Щербатов снимает его, рассуждая о «движении машины человеческой», в которой происходит остановка «всех зиждительных движений и, следственно, всех чувств. . . а ежели чувствии ослабева-

<sup>112</sup> Там же. С. 344.

<sup>113</sup> Там же. С. 345.

■ Там же. С. 347.

<sup>114</sup> Там же.

<sup>116</sup> Там же. С. 317.

<sup>117</sup> Там же. С. 307.

<sup>118</sup> Там же.

ют, то и боли уменьшаются, даже совсем исчезнут»<sup>19</sup>. Для доказательства приводятся опыты Бургава, показавшие изменение консистенции крови, сгущение ее, остановку «зжидительных» сил при достаточно сильном повышении или понижении температуры человеческого тела. Наука призывается для утешения человека в трагических обстоятельствах.

Влияние просветительской идеологии наиболее ощутимо в воззрениях Щербатова, касающихся науки, ее роли в жизни общества. «Презритель науки, — по его словам, — обще с вредом отечества своего, достойной себе стыд во веки заслужит», 'го К деятельности разума он относится с большим почтением: «Ленность размышлять и соображать есть единый из главнейших пороков людей».<sup>121</sup> Разум — источник человеческого могущества: мы можем «сами собою. . . узнать о действующих над нами причинах», «рассудком направляемы, учреждать наши дела и с вящею способностью приобретать себе и другим, с кем имеем обязательства, пользу».<sup>122</sup>

Неожиданными кажутся строки из работы «О пользе науки», в которых сквозит, казалось бы, явное неверие в человеческий разум: «Тщетно бы человек, одаренный острейшим понятием, своим единым размышлением старался достигнуть до познания вещей, — слабой его рассудок на каждой ступени будет спотыкаться, а вещи в уме его совсем противной истине будут вид иметь, так что, переходя из заблуждения в заблуждение, рассудок его в них будет потоплен».<sup>123</sup> Но здесь нет противоречия с его обычными высказываниями, он ставит под сомнение не разум как таковой, а разум единичного человека, не опирающегося на интеллектуальный опыт других людей.

Свойственная Щербатову глубокая и неизменная социальная направленность приводит его к подчеркиванию социальной основы науки, формирующейся в длинном ряду поколений, усилиями многих людей. Наука рассматривается им как социальное явление. Любой исследователь, мыслитель легко заблуждается. Даже Декарт, который «силою своего рассудка дерзнул школьную философию испровергнуть; которой, науча нас сомневаться и искать доказательств, открыл нам путь к истине. . . не мог предвидеть неудобность изобретенных им вихрей».<sup>124</sup> Трудностями и заблуждениями изобиловали истоки науки, пока не выработались методы исследования, накоплен опыт научного познания, создана наука как таковая, к которой может приобщиться каждый исследователь. В пределах науки не страшны ошибки отдельных ученых, они выявляются и служат предупреждением для других.

из Там же. С. 299.

<sup>120</sup> Там же. С. 614.

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Там же. С. 603—604.

<sup>123</sup> Там же.

<sup>124</sup> Там же. С. 606.

Зрелости наука достигает с появлением работ Р. Бэкона, Ньютона, Галилея. Вместе с ними «новыми мудрецами» явились Торричелли, Кеплер, Гюйгенс, Мариотт, Бойль. «Все сии ученые, учинившие толь великие откровения, не единым *своим* размышлением до сего достигли», их успехи — результат существования единой науки, которая непрерывно изменяется, обещая, что в дальнейшем «все почти может в лучшее совершенство быть приведено».<sup>125</sup>

Не включаясь в науку, человек немного может познать и сделать, его жизнь слишком коротка, а опыт ограничен. Наука умножает человеческий интеллект. Люди «посредственного рассудка», приобщившиеся к науке, способны на большее, нежели и «быстрой разум имеющий человек, но единственно по тому и поступающий, не имея, впрочем, ни примеров, ни науки».<sup>126</sup> Наука в качестве социального явления кооперирует человеческие усилия, она — своеобразный механизм взаимопомощи людей в сфере познавательной деятельности.

Польза от наук огромна, но не они всецело определяют жизнь общества, скорее, для их собственного процветания требуются могущество и благополучие государства: «История разума человеческого нас уверяет, что везде науки последовали успехам благополучия и силе государств».<sup>127</sup> В России эпохи Ивана Грозного «разумы быв удручены жестокостию ига, ослабели».<sup>128</sup> Социальная природа науки ставит ее в тесную зависимость от общества, со всеми присущими ему особенностями.

Для российского благородного юношества Щербатов разработал обширную программу обучения, изложив ее в работе «О способах преподавания разных наук». Предусматривалось основательное изучение математики, поскольку «она во всем истинна, во всем точна. . . толикия учиненные чрез оную откровения и система философии, в лучшее состояние приведенная, суть ясныя доказательства ея полезности».<sup>129</sup> Нужны все разделы физики, кроме того, следует учесть, что «физика весьма много пользы получила в нынешнем веке, когда ее начали приобщать к химии», поэтому «несовершенно будет учение физики, если не приобщить к тому химию. . .».<sup>130</sup> Физику электричества рекомендуется изучать по работам Франклина и Эпинуса. В цикл естественнонаучного обучения включаются анатомия, ботаника, минералогия, астрономия.

В философских науках, которые «не токмо служат для украшения нашего разума, для помощи нам во многих случающихся делах, но и к поправлению самых наших нравов», <sup>131</sup> внимание

<sup>125</sup> Там же. С. 611.

<sup>126</sup> Там же. С. 614.

<sup>127</sup> Щербатов М. М. История Российская. Т. I. С. 2.

<sup>128</sup> Там же. Т. III. С. 7.

<sup>129</sup> Щербатов М. М. Соч. Т. II. С. 523—524.

<sup>130</sup> Там же. С. 577.

<sup>131</sup> Там же. С. 569.

обращено на логику. Метафизика преподносится с заметным креном к сенсуализму.

В курсе общественных наук — история, служащая ей поддержкой география, статистика, правовые и политические знания. В изучении последних предлагается использовать работы Монтескье, Беккария, которым даются подробные характеристики. О «Духе законов» Монтескье Щербатов пишет: книга вопреки «несправедливым охулениям... толь великий верх взяла, что писание сие яко оракул политики и законамудроствия стали почитать. Гонение сему труду от бесноверов было несправедливо, а и почтение последующее излишне». Недостатком книги он считает ее несистематичность, кроме того, «упоминании о писателях часто несправедливы, и заключения часто противны естеству и течению вещей».<sup>132</sup>

В курсе словесности обсуждаются методы преподавания языков. На вопрос: «Употребляемые ли языки, или мертвые должно наперед учить?» — он отвечает: «Употребляемые, ибо нужное всегда должно предшествовать полезному», "зз в литературе внимание привлечено к стихотворным жанрам, так как писание стихов изощряет стиль, без стихотворства никто «хорошо в прозе писать не будет». Среди авторов одических произведений Щербатов советует непременно читать Ломоносова, оды которого «могут почтяться совершеннейшими произведениями ума человеческого».<sup>134</sup> Рекомендуются сочинения Расина, Мольера, Руссо, Вольтера. К работам Вольтера предлагается обращаться при изучении литературных произведений различных периодов, используя его критические и литературоведческие произведения, заметки.

Принципы обучения, разработанные Щербатовым, предусматривали изложение различных сведений «наияснейшим и удобнейшим образом». Преподавание должно быть интересным, не впадать в «скушну науку». Правила следует преподносить вместе с их «исполнением», чтобы учащийся «чувствовал совершенную нужду в оных и якобы сам изобретал их».<sup>135</sup> В идеале глубокие знания должны сочетаться с определенным умением, мастерством: «Не могу я умолчать о едином обычае Филадельфии, англинского в Америке селения, где поведено, чтобы каждый гражданин какому ни есть мастерству был изучен, дабы в случае нужды мог сам своими трудами пропитание себе сыскать, а к тому — если все нужные искусства просвещенными и хорошо воспитанными людьми будут исполняемы, то до коликого совершенства они могут достигнуть!»<sup>136</sup>

Нельзя не видеть достоинств программы обучения, составлен-

<sup>132</sup> Там же. С. 591.

<sup>133</sup> Там же. С. 461.

<sup>134</sup> Там же. С. 479.

<sup>135</sup> Там же. С. 469.

<sup>136</sup> Там же. С. 616.

ной Щербатовым, но эта программа предназначалась дворянам. Дети купцов, ремесленников должны довольствоваться облегченной программой. Образование крестьян сводилось к минимуму, оно вызывало серьезные опасения. «Не так легко и не так полезно просветиться народу, как думают, ибо малое просвещение введет токмо в вящшия заблуждения и к духу неподданства. . . ежели народ подлой просветиться и будет сравнивать тягости своих налогов с пышностию Государя и Вельможи, не зная, впрочем, ни нужды государства, ни пользы самой пышности, тогда не будет ли он роптать за налоги, а наконец, не произведет ли сие и бунта?». <sup>137</sup>

Социальным идеалам Щербатова посвящен его роман-утопия «Путешествие в землю Офирскую господина С, швецкого дворянина», в котором описывается процветание в течение многих веков государства, расположенного на неведомых землях, затерянных где-то в океанских просторах Южного полушария. Офир — строго регламентированное, иерархическое общество, возглавляемое монархом. Но власть монарха ограничена советом, состоящим из потомственных дворян. Кроме дворян, есть сословия крестьян и духовенства. Главной обязанностью последнего является наблюдение за нравственностью.

В естественной религии, принятой в Офире, нет ни теологии, ни священной церковной истории, ни впечатляющего культа. Откровение, проблемы творения не занимают умы офирских священников и пасты. В храмах читаются нравственные проповеди, текст которых тщательно проверяется «главным судьбищем благочиния», учитывающим не только их содержание, но и личность проповедника, соответствие его нравов с проповедью.

Строгое и постоянно сохраняемое разделение общественного труда и общественных функций закрепляется в форме одежды жителей Офира, типах жилья и характере питания. В государстве никто не может уклониться от предписанных и принятых в обществе норм поведения и даже помыслить об этом. Нравственная полиция строжайшим образом пресекает любые нежелательные попытки. Дворянство на протяжении тысячелетия удерживает руководящие позиции в обществе, экономической основой которых являются владение землей и крепостным крестьянством. Социальные поиски Щербатова привели к мрачным результатам, его идеальное общество строжайшей регламентации и постоянного надзора за людьми мало соответствовало идеям свободы разума просветительской философии, которым он сочувствовал.

Реорганизованная религия Щербатова напоминает религию, принятую в философии О. Конта. Она практически порывает с трансцендентным миром и концентрируется на земных, общественных делах. У Конта и Щербатова главная ее задача — поддержать общественные связи, сохранить единство общества;

<sup>137</sup> Там же. Т. I. С. 618.



задача трудная, так как у того и другого общество социально неоднородно. Оба мыслителя в конечном итоге приходят к мерам, ограничивающим разум, познание.

Как мыслитель Щербатов отличался ярко выраженной социальной ориентацией, убежденностью, что социальность как таковая обладает высокой ценностью, заслуживает всемерных усилий для ее сохранения и совершенствования. В его личности сочетались способности историка и социального мыслителя.

Работы Щербатова находятся в ряду сочинений, посвященных защите идеи элитарного общества. Защиту он пытается провести, используя новейшие, доступные ему средства человеческой мысли. Последующая история показала немало примеров тех же намерений и почти таких же результатов. Теоретические системы, обосновывающие консервацию изживших себя социальных сил, неминуемо тяготеют к стагнации всего общества.

Знакомство с идеями Щербатова, крупной фигурой в истории социальной мысли, ее консервативных направлений позволяет глубже понять сложность и напряженность идейной борьбы в русской общественной мысли XVIII в.

ПРОСВЕТИТЕЛИ ВТОРОЙ  
ПОЛОВИНЫ XVIII В.1. Просветительская идеология  
и русское общество

В России второй половины XVIII в. идеи зрелого западноевропейского Просвещения получили самое широкое распространение. Среди английских просветителей наибольшей популярностью пользовался Локк, сочинения которого приобрели в Западной Европе особую популярность со второй четверти XVIII в., в немецком просвещении внимание концентрировалось на Лессинге и Гердере, но подлинными властителями дум стали французские просветители — Вольтер, Руссо, Дидро, Гельвеций, Гольбах и др.<sup>1</sup>

Пример увлеченности европейским Просвещением подавала Екатерина II. Вскоре после воцарения, по ее инициативе Дидро было предложено перенести печатание запрещенной во Франции «Энциклопедии» из Парижа в Петербург или Ригу. (Впрочем, переговоры об этом издании, которые вел Дидро, прибывший в Россию, ни к чему не привели.) В 1765 г. императрица покупает библиотеку у Дидро, оставляя ее пожизненно в его распоряжении. Переписка Екатерины с Вольтером была столь оживленной, что вызвала неудовольствие митрополита Платона. Постоянный корреспондент императрицы М. Гримм находился в дружеских отношениях с Дидро, Гольбахом.

Еще будучи великой княгиней, Екатерина писала в «Собственных записках», что существование «невольников» противно

<sup>1</sup> Контакты с зарубежными деятелями науки, культуры, политики поддерживали деятели русской культуры. Так, Е. Т. Дашкова, возглавлявшая в течение нескольких лет Петербургскую и Российскую академии, была знакома с Д'Аламбером, Дидро, Рейналем. Еще обширнее были ее знакомства в Англии — историки У. Робертсон и А. Фергюсон, физик Дж. Блэк, экономист А. Смит. О склонности Дашковой к англичанам как «антимонархическому народу» писал Дидро. В России она была близка группе Н. И. и П. И. Паниных, Н. В. Репнина, противников неограниченного самодержавия, стремившихся к введению конституционного правления. По предложению Дашковой в Петербургскую академию наук принимается Б. Франклин (не только выдающийся естествоиспытатель, но и один из авторов конституции Северо-Американских штатов), который стал первым американским ученым среди ее почетных членов. По рекомендации Франклина Дашкова была избрана членом Филадельфийского философского общества. В Россию приезжали Дидро, Рейналь, Гримм, Бернарден де Сен-Пьер, автор «Поля и Виргании», намеревался основать на территории теперешнего Казахстана «республику свободных общин».

христианской вере и справедливости, так как «все рождаются свободными», и намечала «удобный способ» для полной ликвидации крепостного права в России: «Отныне при продаже имения, когда новый владелец приобретает его, все крепостные этого имения объявляются свободными. Таким образом, в сто лет все или по крайней мере большая часть имений переменит господ, и вот народ свободен»<sup>2</sup>. Среди первых указов, изданных новой императрицей, были «Об удержании судей и чиновников от лихоимства», «О разных постановлениях касательно торговли» (уничтожалась большая часть ограничений в торговле). Подтверждался указ об упразднении Тайной канцелярии. В созыве Комиссии по составлению нового Уложения Дидро видел шаг к введению в России представительного правления. Текст «Наказа» Екатерины II, написанный для депутатов Комиссии, был насыщен заимствованиями из сочинений Монтескье («Дух законов») и Беккариа («О наказаниях и преступлениях»). Просветительские мотивы звучали в нем с такой силой, что Людовик XV запретил его публикацию во Франции. Депутаты, выступавшие в Комиссии за отмену крепостного права, могли ссылаться на статью 293 «Наказа»: «Не может земле-делство процветать тут, где никто не имеет ничего собственного».

Свою европейскую популярность в качестве прогрессивно мыслящего монарха Екатерина II подтвердила, отказав английскому королю отдать внаймы части русских войск для борьбы с английскими колониями в Северной Америке. Правда, ее решение в определенной мере было связано с враждебной политикой Англии, проводимой по отношению к России после Кучук-Кайнарджийского мира, усилившего позиции России на юге. Собственно, и в ее дружбе с блестящими умами Парижа некоторое значение имела ее вражда с Версалем, поскольку французское правительство чинило серьезные препятствия русской политике в польском вопросе и турецких делах.

Но как бы то ни было лидеры французского Просвещения готовы были признать первенство Екатерины среди просвещенных монархов. Гельвеций в предисловии к трактату «О человеке» писал, что «нет теперь более разительного контраста, чем противоположность между югом и севером Европы: небо юга (т. е. Франции. — *Н. У.*) все более и более заволакивается туманом суеверия и азиатского деспотизма. Небо севера с каждым днем все более проясняется и очищается. Екатерина II, Фридрих желают стать любимцами человечества, они понимают цену истины; они побуждают говорить ее; они ценят также и усилия, предпринимаемые, чтобы ее открыть. Таким государям я посвящаю этот труд; они должны просветить мир. Солнце юга гаснет, а северное сияние сверкает все более ярким светом»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> См.: Сборник Русского исторического общества СПб., 1871. Т. 7. С. 84.

<sup>3</sup> Гельвеций К.-А. Соч.: В 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 9—10.

Дидро, завершив издание «Энциклопедии», выехал в Россию, где провел пять месяцев, часто встречался и беседовал с императрицей. Он проявил готовность изучить состояние дел в стране, подготовил несколько записок, в которых подробно излагал свои предложения относительно российских общественных и государственных проблем, внимательно изучил «Наказ» и сделал много замечаний<sup>4</sup>. Своим долгом он считал помочь просвещенной монархине, столь заинтересованно относящейся к новым тенденциям, воплотить в жизнь ее намерения. Екатерина охотно слушала Дидро, но позже писала Гримму: «Я подолгу и часто беседовала с Дидро, но более ради любопытства, чем с пользой. Если б я доверилась ему, мне пришлось бы все перевернуть в моей империи: законодательство, администрацию, политику, финансы; я должна была бы все уничтожить, чтобы заменить это непрактичными теориями». С раздражением она отнеслась к замечаниям по поводу ее «Наказа»: «Это — сущий вздор, в котором нет ни знания обстоятельств, ни благоразумия, ни предусмотрительности». Екатерина была по-своему права. Теоретические системы Дидро и его единомышленников готовили во Франции почву для буржуазной революции. Радикализм и последовательность их решений были ей совершенно чужды. Такие понятия просветительской идеологии, как закон, справедливость, она использовала в лучшем случае, если отбросить тщеславие и лицемерие императрицы, названной А. С. Пушкиным «Тартюф в юбке», для того, чтобы разработать проекты улучшения человеческой природы в пределах всех сословий, существующих в государстве, оставляя неприкосновенной сословную иерархию.

Приезд Дидро совпал с началом крестьянской войны под предводительством Пугачева, которая напугала императрицу и несомненно повлияла на ее взгляды.

В 60—70-е годы Екатерина попыталась приспособить идеи Просвещения для создания «новой породы людей». Вначале основные надежды возлагались на законодательную деятельность — созыв Комиссии по уложению. Но работа Комиссии была довольно скоро свернута. Внимание было перенесено на журналистику и образовательно-воспитательные учреждения. Предполагалось, что, воздействуя на общественное мнение, умело и заботливо воспитывая «обоего пола юношество», можно будет со временем получить просвещенных дворян, прилежных купцов, промышленников и ремесленников, миролюбивых и послушных крестьян. Образовательную программу императрицы воплощал в жизнь И. И. Бецкой. Он разделял этико-педагогические идеи Я. А. Коменского, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, но без их антифеодальной направленности. Особенно подчеркивалась необходимость женского обучения и воспитания. В 1764 г. в Смольном монастыре в Петербурге открылся институт — Общество двухсот благород-

<sup>4</sup> Работы Дидро по русской тематике занимают один из томов в собрании его сочинений. См.: *Дидро Д.* Собр. соч. М., 1947. Т. X.

ных девиц, с отделением для мещан. Было положено начало женскому среднему образованию в России.

В 80-е годы проводится школьная реформа — создаются народные училища во всех губернских и уездных городах. Екатерина убеждена: «Коль скоро заведутся и утвердятся школы, то невежество истребится само собой; тут насилия не надобно»<sup>5</sup>. Правда, о новых людях речь уже не шла. В центре курса обучения было толкование правил для учащихся и книги «О должностях человека и гражданина» (СПб., 1783), в которой говорилось, что «всяк человек желает себе благополучия навсегда и вечно». Благополучием могут обладать и бедные и богатые, поскольку оно заключается в доброй совести, здоровье и довольстве своим положением. Много говорилось о «должностях» подданного.

Французская революция завершила историю заимствований императрицей идей европейского Просвещения. Французский посол в России граф Сегюр вспоминал о впечатлении, произведенном в Петербурге известием о взятии Бастилии революционными парижанами: «Новость быстро распространилась и была принята различно, смотря по положению и настроению каждого. При дворе она вызвала сильное волнение и общее неудовольствие. В городе впечатление было совершенно обратное, и хотя Бастилия не грозила никому из жителей Петербурга, я не могу передать энтузиазма, вызванного среди негоциантов, купцов, мещан и нескольких молодых людей из более высокого класса падением этой государственной тюрьмы, этим первым триумфом бурной свободы. Русские и иностранцы восторженно обнимали друг друга на улицах столицы, поздравляя со взятием Бастилии»<sup>6</sup>. Узнав о штурме Бастилии, Екатерина II приказала вынести бюст Вольтера из своего кабинета. От Дидро она отреклась еще в 1785 г., Руссо не признавала уже с середины 60-х годов.

Русская самодержица внимательно следила за развитием революционных событий во Франции, досадливо отмечая промахи и ошибки в действиях Людовика XVI, недостаточно решительно пресекающего, по ее мнению, начавшееся брожение. Всем русским было велено вернуться из Франции. Русский посол в Париже способствовал попытке короля и Марии-Антуанетты бежать за границу. После казни Людовика были порваны всякие отношения с революционной Францией. Французские роялисты получили широкий доступ в Россию, несколько тысяч их во главе с братьями короля прибыли ко дворцу Екатерины II, которая стала душой контрреволюционной европейской коалиции, направленной против Франции.

Дворцовое «просветительство» пришло к своему естественному и закономерному завершению.

Идеи о необходимости подлинного изменения феодально-крепостной системы в России заключались, разумеется, не в трудах

<sup>5</sup> Храповицкий А. В. Дневник с января 1782 г. по 17 сентября 1793 г. М., 1901. С. 1. е Цит. по: Тихомиров М. Н., Дмитриев С. С. История СССР. М., 1948. Ч. I. С. 284.

императрицы или проектах высшего дворянства, а в произведениях истинных представителей русской просветительской мысли второй половины XVIII в. Одно из первых мест среди них принадлежит *Николаю Ивановичу Новикову* (1744—1818), известному литератору, общественному деятелю. Велика заслуга Новикова как автора и издателя сатирических журналов: «Трутень», «Пустомеля», «Живописец», «Кошелек».

Деятельность Новикова вызывала сильное неудовольствие Екатерины II, в ее глазах он «умный и опасный человек»<sup>7</sup>, и, как она говорила, «легче ей сладить с шведами и турками, чем с поручиком Новиковым»<sup>8</sup>. В 1792 г. он был арестован и посажен на 15 лет в Шлиссельбургскую крепость. В 1796 г., после смерти Екатерины II, он вышел из заточения, но силы его были подорваны, к активной творческой и общественной жизни Новиков уже не вернулся.

Блестящая критика провинциального и столичного дворянства, придворных кругов содержалась в произведениях *Дениса Ивановича Фонвизина* (1745—1792), автора широко известных комедий «Бригадир» и «Недоросль». Истинная природа сословной дворянской монархии правления Екатерины II раскрывалась в его сочинениях: «Опыт российского сословника», «Всеобщая придворная грамматика», «Калисфен», «Послание к слугам моим Шумилову, Ваньке и Петрушке», которые высоко ценил В. Г. Белинский.

*Иван Андреевич Крылов* (1769—1844), знаменитый баснописец, начинал свою деятельность как автор драматургических произведений и журналист. Его журналы «Почта духов», «Зритель», «Санкт-Петербургский Меркурий» продолжили традиции сатирической журналистики Н. И. Новикова.

Работы *Дмитрия Сергеевича Аничкова* (около 1733—1788), профессора математики и философии Московского университета, интересны исследованием природы человеческого познания и проблем происхождения религии. Его диссертация «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богочитания» — напечатанные экземпляры ее были сожжены по распоряжению Синода — была написана под влиянием антидогматических просветительских воззрений.

Наиболее значительные работы в области социальной философии принадлежат *Семену Ефимовичу Десницкому* (?—1789), профессору права Московского университета. Свое образование, начатое в Москве и Петербурге, он продолжил в Англии, где слушал лекции Адама Смита. Центральное место в его трудах заняли вопросы эволюции общества, возникновения собственности, власти, семьи. Решая их, он опирался не только на достижения просветительской философии, но использовал также метод сравнительно-исторического изучения общества, который начал разрабатываться в английской социально-этической литературе.

Дес-

<sup>7</sup> Храповицкий А. В. Указ. соч. С. 251.

<sup>8</sup> Снегирев И. М. Дневник. М., 1904. Ч. I : 1822—1852. С. 359.

никии многое сделал для освещения темы правового сознания, одной из ведущих в ранней буржуазной идеологии.

Определенная тематическая близость объединяет труды Десницкого и *Ивана Андреевича Третьякова* (около 1735—1779). Они вместе заканчивали свое образование в Англии, а затем Третьяков тоже стал профессором права Московского университета. В его работах особенно интересна проблема развития различных форм трудовой деятельности и возникновения науки.

По работам *Андрея Михайловича Брянцева* (1749—1820), профессора логики и метафизики Московского университета, наиболее полно можно составить представление об онтологических и натурфилософских воззрениях, свойственных русским просветителям второй половины XVIII в. В «Слове о связи вещей во вселенной» и «Слове о всеобщих и главных законах природы» раскрывается картина мира, созданная на основе науки Нового времени, которая служила своего рода фундаментом просветительской философии.

Натурфилософская тематика занимала большое место в работах *Якова Павловича Козельского* (ок. 1728—ок. 1893), преподавателя математики и механики в Артиллерийском инженерном шляхетном кадетском корпусе. Необходимость контактов философии с наукой Нового времени — идея, пронизывающая его работы «Механические предложения», «Философические предложения», «Рассуждение двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании».

Просветительские идеи разделяли Н. И. Поповский (1730—1760), А. А. Барсов (1730—1791), А. Я. Поленов (1738—1816), А. Т. Болотов (1738—1833), П. С. Батулин (ок. 1740—1803), Ф. В. Ушаков (1747—1770), П. А. Словцев (1767—1843).

В работах просветителей вызревала новая система воззрений, разрушающая прежнее мировоззрение, свойственное феодально-крепостническому строю.

## 2. Критика сословного дворянско-монархического строя

С основными доводами защитников сословно-иерархического общества читатель познакомился в предыдущей главе, посвященной М. М. Щербатову.

Теоретическим установкам дворянских идеологов и «просвещенной» императрицы Н. И. Новиков и его сторонники противопоставили просветительские воззрения, в основе которых лежал принцип внесословной ценности человека.

Полемику со сторонниками прежних социальных устоев просветители нередко вели в жанре сатиры, что позволяет сравнивать их произведения с сатирической литературой французского Просвещения. Недостатки, присущие дворянской среде, гиперболизировались и беспощадно осмеивались.

Первый сатирический журнал Н. И. Новикова «Трутенъ» начинался с эпиграфа: «Они работают, а вы их труд ядите». Кому он

предназначался, угадать было не трудно, так как журнальные страницы заполнили персонажи, олицетворявшие помещиков-крепостников и названные Змеян, Недоум, Безрассуд, Нахрапцев, Злорад, Худовоспитанник. Недоум, вельможа, гордящийся своей родословной и разрабатывающий проекты, «чтоб простой народ совсем был истреблен» э. Безрассуд «болен мнением, что крестьяне не есть человеки»<sup>10</sup>. Худовоспитанник, будучи офицером, уничтожал неприятеля, а затем «приезжает в другую неприятельскую землю, а именно в свою поместью» и здесь «сечет и мучит православных»<sup>11</sup>. Змеян, теоретик и пропагандист тиранических отношений помещиков к крестьянам, утверждает, что крестьяне должны быть «голодны, наги и босы и чтоб одна жестокость содержала сих зверей в порядке и послушании»<sup>12</sup>. Тяжелая жизнь крепостных ярко рисуется в статьях «Копия с отписки», «Копия с другой отписки», «Копия с помещичьего Указа», помещенных в журнале «Трутенъ».

Резким осуждением крепостничества являлась статья «Отрывок путешествия в \*\*\* И \*\*\* Т\*\*\*» в л. V «Живописца». «Бедность и рабство повсюду встречались со мною во образе крестьян», — сообщает путешественник о своих дорожных впечатлениях. Беседуя с поселянами «о причинах бедности крестьянской», он приходит к выводу: «Помещики их сами тому были виною. . . О человечество! тебя не знают в сих поселениях. О господство! Ты тиранствуешь над подобными себе человеками»<sup>13</sup>.

«Отрывок», судя по всему, взволновал читающую публику. В л. XIII «Живописца» издатель сообщает, что «целый дворянский корпус» чувствует себя задетым. Новиков продолжил публикацию «Отрывка путешествия в \*\*\* И \*\*\* Т\*\*\*» и вновь — избличительное повествование; правда, заканчивается оно тем, что путешественник надеется в ближайшем будущем «увидеть жителей Благополучные деревни» и рассказать об этом читателю. Но обещанная статья не появилась, вместо нее в журнале публикуется «Письмо уездного дворянина к его сыну». Переписка, в которой фигурирует сын уездного дворянина Фалалей, заняла несколько номеров журнала в 1772 и 1773 гг. Здесь та же сатира на дворянское общество: «Бессовестные судьи, бесчеловечные помещики, безрассудные отцы, бесчестные соседи и грабители-управители»<sup>14</sup>. В словах отца Фалалея отчетливо прослеживается мысль о полной противоположности интересов помещиков и крестьян: «Мужики бедны, эдакая беда! неужто хочет он, чтоб мужики богатели, а мы бы дворяне, скудели; да этого и господь не приказал; кому-нибудь одному богатому быть надобно, либо помещи-

<sup>10</sup> Трутенъ. Л. XXIII // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. II. С. 148. <sup>11</sup> Трутенъ. Л. XXIV // Там же. С. 149. ч Живописец (1772). Л. III // Там же. С. 176. <sup>12</sup> Трутенъ. Л. VI // Там же. С. 136. >з Живописец (1772). Л. V // Там же. С. 181. <sup>13</sup> Живописец (1773). Л. V // Там же. С. 208.



ку, либо крестьянину; ведь не всем старцам в игумнах быть» ><sup>5</sup>.

Нет, не отдельных жестоких помещиков и недостойных дворян имел в виду Новиков, издавая сатирические журналы. Об этом, собственно, говорилось и прямо без каких-либо ухищрений. В «Разговоре Я и Трутень» издателю задается вопрос: «Так по твоему мнению, в знатных господах нет ни единого добродетельного человека?» и он отвечает: «Есть, только мало таких, которые помнят истину, любят добродетель и не позабывают, что они такие же человеки, как и те, кои их беднее»<sup>16</sup>. Исключением оказываются не Нахрапцевы и Змеяны, а добродетельные господа.

Новиковская сатира была совсем не в ту цель, которая была бы желательна Екатерине II, разрешившей всем желающим издавать в России сатирические журналы без цензуры и даже анонимно. Она сама показала пример, приступив к изданию журнала «Всякая всячина». Глубокие различия обнаружились сразу же при появлении первого Новиковского журнала и привели к серьезной полемике Новикова с Екатериной.

Писания Новикова, по мнению Екатерины, могут пригодиться лишь для составления лексикона «всех слабостей человеческих и всех недостатков разных во свете государств»<sup>17</sup>. Она рекомендует ему и другим критикам научиться сдержанности и мягкости: «1) никогда не называть слабости пороком; 2) хранить во всех случаях человеколюбие; 3) не думать, чтоб людей совершенных найти можно было, и для того 4) просить бога, чтоб нам дал дух кротости и снисхождения»<sup>18</sup>.

Но предписанная ему программа совершенно не устраивает Новикова, и он отвечает: «Многие слабой совести люди никогда не упоминают имя порока, не прибавив к оному человеколюбия. Они говорят, что слабости человека обыкновенны и что должно оные прикрывать человеколюбием; следовательно, они порокам сшили из человеколюбия кафтан; то таких людей человеколюбия приличнее назвать пороколюбием»<sup>19</sup>. Разумеется, такого рода выпад не мог остаться незамеченным Екатериною: «На ругательства, напечатанные в „Трутне“ под пятым отделением, мы ответственность не хотим, уничтожая оные. . .»<sup>20</sup>. Еще ранее, назвав статьи Новикова «меланхоличными», она теперь рисует его самого ипохондриком, изливающим на бумагу «черные пары и желчь». Новиков удачно парирует реплики Екатерины, обратив внимание на слово «уничтожая». Императрица, встав на стезю журналистики, подчеркивала, что она будет писать как частное лицо, а не самодержица Всероссийская. Новиков показывает, что природа само-

<sup>5</sup> Живописец (1772). Л. XV // Там же. С. 194.

<sup>6</sup> Трутень. Л. XXXII // Там же. С. 158.

<sup>17</sup> Полемика Новикова с Екатериной II в 1769 г. // Новиков Н. И. Избр. соч. М.; Л., 1951. С. 34.

<sup>18</sup> Там же. С. 35.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 37—38.

державной власти проявляется в писании Екатерины, заодно, он напоминает, об иностранном происхождении императрицы: «Вся ее вина состоит в том, что на русском языке изъясняться не умеет и русских писаний обстоятельно разуместь не может. . . Госпожа Всякая всячина написала, что пятый лист Трутня уничтожает. И это как-то сказано не по-русски; уничтожить, то есть в ничто превратить есть слово, самовластиею свойственное. . .»<sup>21</sup>.

Во «Всякой всячине» появилось суровое предупреждение: «Ни от чего не должно столько остерегаться, когда имеешь в виду угодить публике сочинением, как от словохотия. Ибо не всегда та резвость ума, коя заставила писать и коею веселится сочинитель, нравится публике» 22. Снова в пример ставился «добросердечный сочинитель», который «изредка касается к порокам». Предупреждение не подействовало и в ближайшем, л. XV «Трутня» публикуется письмо «Племяннику моему Ивану, здравствовать желаю!», которое принудило Екатерину к новым размышлениям. Письмо — уничтожающая сатира на произвол и беззаконие, царящие при самодержавном монархическом правлении. Надо отметить, что в сатирических произведениях Новикова тема права и закона была одной из основных. Он создал галерею образов деятелей суда — Криводушии, Кривосуд, Забылчесты. . . Имена достаточно характерны. Судьи невежественны и продажны, в их среде одно намерение не брать взятки расценивается как «первородный грех, гордость».

Идеал просветителей — единое внесловное право, чуждое основам феодально-крепостнического строя. Не заметить этой опасности было нельзя. Екатерина постаралась противопоставить Новикову иное решение проблем законопорядка, переводя их в безопасное и излюбленное ею русло рассуждений о несовершенствах, присущих природе каждого человека. «Случалось мне, — пишет Екатерина, — слышать от одной части моих сограждан изречение такое: правосудия нет, и это говорится в такие времена, когда всякий честный согражданин признаться должен, что, может быть, никогда и нигде какое бы то ни было правление не имело более попечения о своих подданных»<sup>23</sup>.

Но говорить о неправосудии и его причинах Екатерина все же вынуждена: «Где же теперь болячка, на которую жалуются, то есть что правосудия нет? Станем искать: 1. В законах ли? 2. В судьях ли? 3. В нас ли самих?» 24 Теоретические изыскания императрицы достаточно любопытны, хотя итог их был предрешен всей системой ее собственного мировоззрения. «Законы у нас запутаны; о том сомнения нет. Сию неудобность мы имеем вообще со всею Европою; но пред ней имеем мы выгоду ту, что ее величеством созвана вся нация для составления нового проекта узаконе-

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. С. 41.

<sup>23</sup> Там же. С. 49—50.

<sup>24</sup> Там же.

нии; следовательно, питаемся надеждою о поправлении тогда, когда Европа вся не видит конца конфузии». Пока «новые законы поспеют, будем жить, как отцы наши жили». Если еще учесть, что «справедливостью распутывать можно и весьма запутанные, да и самые противоречащие законы», то можно смело сделать вывод — «неправосудие не в самих законах»<sup>25</sup>. Что касается судей, то какая-то доля вины лежит на них: «Судии у нас, как и везде, всякие», образования и знаний у них не хватает, но и в Европе, «наипаче во Франции», судейские места покупают, «у кого есть деньги, тот и судья, хотя бы он никакого знания не имел». Врожденной справедливости в каждом суде искать бессмысленно, следовательно, «жалоба на правосудие отчасти падает на судей и на нравы»<sup>26</sup>. Решающим оказывается третий пункт: если бы каждый человек был справедлив и не поддавался дурным страстям, то никакого правосудия не было бы. Рассуждения императрицы заканчиваются призывом: «Любезные сограждане! перестанем быть злыми, не будем иметь причины жаловаться на правосудие»<sup>27</sup>.

Раздражение Екатерины против Новикова не снизило его критической активности. Он постоянно переходил в наступление, обвиняя «Всякую всячину» в нетерпимости, предвзятости и тирании, упорно отрицал правомерность такой критики, которой дозволяется лишь упомянуть «вообще порок, да и то изредка и слегка»<sup>28</sup>. Екатерина решила положить конец полемике. Перейдя к прямым угрозам, она определяет состояние Новикова как «род горячки», многозначительно добавляя, «которая в прежние времена была смертоносна». Екатерина закрыла свой журнал, Новиков вынужден был прекратить издание «Трутня», но вскоре появился его новый журнал «Живописец».

Не вызывала сомнений и антидворянская направленность пьес Д. И. Фонвизина. В знакомой всем со школьной скамьи комедии «Недоросль» герои — провинциальные поместные дворяне — получили выразительные нарицательные имена Скотининых и Про-стаковых. Им принадлежит истолкование вольностей дворянских как права абсолютного произвола по отношению к крепостному крестьянству. Положительный персонаж Стародум является глашатаем иных воззрений: «Угнетать рабством себе подобных беззаконно»<sup>29</sup>.

Позиция Стародума подрывала положение дворянства, господствующего класса феодального общества. Только сохранение и даже усиление крепостного права могло отсрочить его гибель. Что могло противопоставить буржуазному стилю дворянство с его «системой жить», по словам И. А. Крылова, «поджав руки»

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 51.

<sup>28</sup> Там же. С. 55.

<sup>29</sup> Фонвизин Д. И. Избр. соч. и письма. Ат, 1947. С. 109.

и «поджав умы»? за Только сословную политику, поддержанную массовым закабалением крестьян.

Журналы Крылова «Почта духов», «Зритель», «Санкт-Петербургский Меркурий» в 80—90-е годы продолжали традиции Новиковских сатирических журналов 60—70-х годов, разоблачая социальные идеалы дворянства. В статье «Мысли философа» пародировались «прекрасные начала» сословных представлений: «С самого начала, как станешь себя помнить, затверди, что ты благородный человек, что ты дворянин и, следовательно, что ты родился только поесть тот хлеб, который посеют твои крестьяне, — словом, вообрази, что ты счастливый трутень, у коего не обгрызают крыльев, и что деды твои только для того думали, чтобы доставить твоей голове право ничего не думать»<sup>31</sup>. «Похвальная речь в память моему дедушке» рисовала облик примерного дворянина, который показал, «как должно прожить в неделю благородному человеку то, что две тысячи подвластных ему простолудинов вырабатывают в год; он знаменитые подавал примеры, как эти две тысячи человек можно пересечь в год два-три с пользою»<sup>32</sup>.

Чаще всего путь к знатности и богатству — это ложь, бесчестие, жестокость, невежество. Честных людей «гораздо более... можно найти в простых людях, не прилепленных ни к придворной, ни к статской, ни к военной службам»<sup>33</sup>. В письме Сильфа Дальновида к волшебнику Маликульмульку из «Почты духов» понятие «благородное дворянство» рассматривается как предрассудок и химера. Многие знаменитые писатели, по словам Дальновида, «вооружались против сильных предрассудков в пользу благородного дворянства». Он всемерно сочувствует «всем ученым в делаемых ими жестоких возражениях против дворянства»<sup>34</sup>. К сожалению, ученые не входят в «обстоятельное исследование дворян» и условий их существования, во-первых, потому что по своему положению они не имеют доступа в большой свет и, следовательно, не знают досконально, что там происходит; во-вторых, ученые заняты своими делами, считая их более важными для человечества. С последним обстоятельством Дальновид не согласен: «Научить ненавидеть порок, рассматривая всю его гнусность»<sup>35</sup> — занятие почтенное для ученых и полезное для общества.

Провиденциалистские аргументы в пользу дворянских привилегий во второй половине XVIII в. благодаря упадку религиозности утратили свою былую силу. Борьба с ними имела существенное значение в первые десятилетия века. Просветители

<sup>30</sup> Крылов И. А. Статьи из журнала «Зритель» // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. II. С. 350.

<sup>31</sup> Там же. С. 366.

<sup>32</sup> Там же. С. 371.

<sup>33</sup> Письма из журнала «Почта духов» // Там же. С. 310.

<sup>34</sup> Там же. С. 333.

<sup>35</sup> Там же. С. 334.

атаковали новые этико-натуралистические схемы, избранные идеологами дворянства для своей обороны. Знатность происхождения, элитность породы оказывались химерой и меньшим из человеческих достоинств. Дворянская честность в служении государству, знания и опыт олицетворялись в образах Кривосуда, Криводуши-на и Худовоспитанника у Новикова; Скотинина, Простаковых, Взяткина и Частобралова у Фонвизина и Крылова. И наконец, «отеческие» отношения помещиков-крепостников со своими крестьянами были представлены в произведениях просветителей во всем ужасающем виде.

Немалое место в сатире Новикова, Фонвизина, Крылова занимает тема «Дворянство и наука, образование». В их произведениях выделены два типа дворян. Одни не видят в науках никакого проку: «Науками ли получают деньги? науками ли наживают деревни? науками ли приобретают себе покровительство? . . . — Нет, так к чему же они годятся? . . . О науки! науки! бесполезная тяжесть»<sup>36</sup>. Для одних характерно настороженное и враждебное отношение к новым веяниям. Другие увлечены просвещением как модой. По определению Крылова, «модное просвещение возшло у нас на высшую степень»<sup>37</sup>. Смысл его — «казаться разумным, не имея ни капли разума». Его сторонники убеждены, что «прямая ученость прилична низким людям. . . но искусство притворяться учеными — вот одно достоинство, приличное благородному человеку»<sup>38</sup>. Обращаясь к таким «героям», Крылов писал: «Вы не занимаетесь тем, далеко ли отселе до Сириуса, и довольны, если кучер ваш знает, близко ли от вас первый хороший трактир или клуб; вы не думаете, солнце или земля скорее вертится, — довольно для вас и того труда, что вы вертитесь с ними вместе, — и это важнейшая работа, которая в жизни вас занимает»<sup>39</sup>.

Приобщившиеся к модному просвещению, готовы свысока смотреть на прошлое своего отечества, «гнушаются своими соотечественниками и думают, что россиянин должен заимствовать у иностранцев все, даже и до характера. . .»<sup>40</sup>. Третий сатирический журнал Новикова, «Кошелек» был направлен в основном против антипатриотизма модного просвещения.

Нельзя не видеть гротеска в разработке просветителями темы «Дворянство и наука, образование», но по сути они были правы: наука Нового времени являлась чужеродным элементом в феодально-крепостническом обществе.

Изобличая различные круги дворянства, просветители не обошли своим вниманием монарший престол и его окружение. В 1783 г. Фонвизин опубликовал в журнале «Собеседник любителей русского слова» двадцать вопросов, адресованных сочи-

•» Живописец (1772). Л. III//Там же. С. 176—177.

<sup>37</sup> Крылов И. А. Статьи из журнала «Зритель» // Там же. С. 353.

за Там же. С. 363.

<sup>39</sup> Там же. С. 365—366.

<sup>40</sup> Новиков Н. И. Вместо предисловия. Кошелек. Ежедневное сочинение 1774 года // Там же. С. 214.

телю «Былей и небылиц» — так назывались статьи Екатерины II, печатавшиеся в «Собеседнике». Императрица сочла вопросы дерзкими и вредными, но все же решила отвечать на них. Свое намерение она объяснила в письме к Е. Р. Дашковой: «Если бы можно напечатать их вместе с ответами, то сатира будет безвредна, если только повод к сравнениям не придаст большей дерзости»<sup>41</sup>. Фонвизин спрашивал: «Отчего много добрых людей видим в отставке?» Подтекст вопроса ясен: вокруг трона «просвещенной» монархини остаются наименее достойные люди. Екатерина делает вид, что не замечает подтекста: «Многие добрые люди вышли из службы, вероятно, для того, что нашли выгоду быть в отставке», но Фонвизин повторяет вопрос и ставит его еще острее: «Отчего в прежние времена шуты, шпыни и балагуры чинов не имели, а ныне имеют и весьма большие?» Отвечая, Екатерина отметила «Н. В. Сей вопрос родился от свободоязычия»<sup>42</sup>. Недовольство императрицы заставило Фонвизина поместить в «Собеседнике» покаянное письмо «г. Сочинителю Былей и небылиц от сочинителя вопросов», в котором он признавал, что «некоторые вопросы не умел написать внятно». От первоначального замысла продолжить своеобразное интервью Фонвизин отказался.

Царствование Екатерины как просвещенного монарха ничем не отличается от обычного самодержавного правления, создающего типичную атмосферу придворной жизни, в этом убеждала читателей «Всеобщая придворная грамматика» Фонвизина. Пожалуй, самое значительное слово в названии этой статьи — «всеобщая». Сочинитель сразу предупреждает, что он не имеет в виду какого-либо определенного монарха и его окружение. Грамматика «есть всеобщая, или философская». Рукописный подлинник ее найден-де «в Азии, где, как сказывают, был первый царь и первый двор». Древность грамматики как бы подтверждала всеобщий, философский ее характер, она годится для любого монархического правления, в какие бы ризы Просвещения оно не облекалось, и обнажает единую природу, свойственную самодержавной монархии. Придворная грамматика определяется как наука «хитро льстить языком и пером», т. е. говорить и писать такую ложь, «которая была бы знатным приятна, а льстецу полезна». В ней рассматриваются «гласные», которых при дворе «обыкновенно мало: три, четыре, редко пять», «безгласные», составляющие большинство, и «полугласные», поднимающиеся по ступеням карьерной лестницы. В грамматике, как и положено, есть понятия числа и падежа. «Число у двора значит счет: за сколько подлостей, сколько милостей достать можно».

Фонвизин написал «Грамматику» для «Собеседника любителей русского слова», но она не была там опубликована. Не

<sup>41</sup> См.: Пекарский П. П. Материалы для истории журналистской и литературной деятельности Екатерины II. СПб., 1863. С. 18.  
Вопросы Фонвизина и ответы сочинителя «Былей и небылиц» (Императрица Екатерина II) // Фонвизин Д. И. Указ. соч. С. 132—136.

удалось ей увидеть света и в сатирическом журнале «Друг честных людей, или Стародум», который намеривался издавать Фонвизин: его запретила цензура. Но блестящий памфлет на самодержавный престол распространялся в рукописных копиях. Таким образом его прочел А. Н. Радищев и упомянул в «Путешествии из Петербурга в Москву».

Интересный обличительный документ той эпохи — «Рассуждение о истребившейся в России совсем всякой формы государственного правления, и оттого о зыблемом состоянии как империи, так и самих государей», написанное Фонвизиним, хотя, несомненно, многие положения в нем принадлежат И. П. Панину, лидеру группы высшего дворянства, сторонников конституционной монархии. Группа активно использовала идеи государственного правопорядка и правозащиты личности и собственности. Разумеется, имелись в виду прежде всего права дворянства, но при этом была и определенная перекличка с просветительскими воззрениями. С подлинным Просвещением «Рассуждение» сближала критика произвола в самодержавном государстве. В таком государстве «произвол одного есть закон верховный. . . есть подданные, но нет граждан», «подданные порабощены государю, а государь — обыкновенно своему недостойному любимцу» «. . . Здесь «люди составляют собственность людей. . . народ, пресмыкался во мраке глубочайшего невежества, носит безгласно бремя жестокого рабства»<sup>44</sup>.

Екатерининской монархии противопоставляются нормы просветительской философии: «Верховная власть вверяется государю для единого блага его подданных»<sup>45</sup>. В государстве превыше всего должна быть забота о политической вольности нации и неразрывно связанным с нею праве собственности. О божественном происхождении власти речь идет, но традиционные провиденциалист-ские рассуждения изменяются любопытным образом. Оказывается, не только монарх ценен лишь в той мере, в которой он служит обществу, но и «сам бог в одном своем качестве существа всемогущего не имеет ни малейшего права на наше повиновение», он обретает его только «в качестве существа всеблагого»<sup>46</sup>. Если повиновение даже богу оговаривается специальными условиями, то понятно, что монарх, нарушающий свой долг, должен трепетать перед неминуемым возмездием.

Но наилучшим вариантом разрешения всех бед Российского государства признается постепенное, без потрясений приготовление страны к тому, чтобы дать ей «преимущества, коими наслаждаются благоустроенные европейские народы»<sup>47</sup>. «Рассуждение» предназначалось для Павла I, но тот, заняв престол, не придал ему значения.

« Там же. С. 177—178. «  
Там же. С. 186—187. « Там  
же. С. 176. « Там же. С.  
184. " Там же. С. 187.

Группа Панина пропагандировала идеалы конституционной монархии, считая, что введение конституционного правления положит начало преобразованиям в стране. Существовали другие проекты социальных изменений, в частности и предусматривающие в качестве первоочередной задачи отмену крепостного права.

В 1765 г. Д. А. Голицын в письмах к вице-канцлеру А. М. Голицыну — он рассчитывал, что они будут показаны Екатерине II, — дал свои предложения по поводу отмены крепостничества. По плану Голицына крестьяне, во-первых, получают личную свободу, т. е. обретают «собственность. . . на свою личность, без каковой немислимы все другие виды собственности»<sup>48</sup>; во-вторых, им даются права на движимую собственность. Освобождение происходит без земли, она остается главным достоянием помещиков. Крестьяне получают право покупать землю и «владеть ею подобно нам, господам»<sup>49</sup>. (Интересно отметить, что, говоря о благотворности и осуществимости предлагаемых им мер, Голицын ссылается на опыт Дании, которая только что приступила к освобождению своих крестьян.)

Нововведение пройдет в России успешнее, если его подготовить определенным образом, если будут поданы соответствующие примеры. Голицын готов показать пример и отпустить своих крестьян на волю, но это не самый лучший путь, так как «освобождение крестьян не должно быть единичным действием частного человека»<sup>50</sup>, гораздо лучше, если образцом станет Екатерина II; если «она дарует своим крестьянам собственность, не упоминая даже о землях, нам, господам, принадлежащих, то таковой опыт ее милосердия не может не произвести, по моему мнению, чудесного действия. . .»<sup>51</sup>. Екатерина прочла предложения Голицына, но стать образцом в данном случае не пожелала, заметив: «Еще сомнительно, чтобы пример вразумил наших соотечественников и увлек их за собою; это даже мало вероятно. К тому же подобное распоряжение может нарушить безопасность помещиков и пр.»<sup>52</sup>.

В 1766 г. Вольное экономическое общество объявило международный конкурс социально-экономических работ на тему «Что полезнее для общества: чтоб крестьянин имел в собственности землю или токмо движимое имение и сколь далеко его права на то или другое имение простираться должны?». Среди арбитров — в их числе были члены Петербургской академии наук — существовали значительные расхождения во мнениях относительно присланных сочинений, что объяснялось различием их собственных воззрений на крепостное право. Выдающийся математик Л. Эйлер, входивший в состав одной из конкурсных комиссий, представил в общество письмо, подписанное им и его сыном, в котором

<sup>48</sup> Голицын Д. А. Письма // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. II. С. 44. <sup>49</sup> Там же. <sup>50</sup> Там же. С. 42. <sup>51</sup> Там же. С. 34. <sup>52</sup> Там же. С. 33.



они утверждали, что крепостное право и феодальная земельная собственность препятствуют улучшению земледелия, что крестьянам необходимо предоставить вольность. Крупный анатом и физиолог К. Ф. Вольф, тоже являющийся членом конкурсной комиссии, отстаивал безусловное сохранение принудительного крепостного труда в сельском хозяйстве.

В полученных сочинениях вопросы крепостного права обсуждались с самых различных позиций.

Победителями конкурса признали все же авторов более либеральных проектов. Первую премию получил Беарде де Лабей, доктор церковных и гражданских прав в Ахене. По его мнению, помещики должны сами определять судьбу своих крестьян. В сочинении были слова о желательности освобождения крестьян от феодальной зависимости, но сопровождалась они предупреждением, что «великое дело вольности и первое из всех благополучий человеческих может произвести действие совсем противное тому, которое от него ожидается, если оно будет нечаянно и скоропостижно»<sup>53</sup>.

Награды было удостоено сочинение А. Я. Поленова «О крепостном состоянии крестьян в России»<sup>54</sup>, наиболее близкое по своему содержанию просветительской идеологии. Вопрос о крепостном праве рассматривался здесь всесторонне. Прежде всего выяснилось, что крепостничество противоречит законам человеческой природы. Природа человека характеризуется автором в духе гедонизма и раннего утилитаризма: каждый человек склонен «искать того, что нам приносит действительное удовольствие, и убегать всего, что ему противно», «собственная каждого польза составляет главный предмет, к которому, как к середине, стремятся все наши помышления, и притом ободряет нас к понесению всяких трудов»<sup>55</sup>. Понятая таким образом человеческая природа считалась неотделимо связанной с собственностью; не обладая ею, человек не может реализовать свои естественные склонности и потребности. Один из разделов работы Поленова назван «Преимущества собственности».

Специальный раздел посвящен происхождению «рабского состояния» в результате насилия. На основе насилия, собственно, и сохраняется крепостное право. Крестьяне лишены всех человеческих прав, хотя они достойны их не менее, чем другие слои общества. Своим трудом и заботами они оказывают обществу «великие благодеяния»; «Наша жизнь, наша безопасность, все наши выгоды состоят в их власти и неразрушимым союзом сокуплены с их состоянием»<sup>56</sup>. Рассмотрена возможность сильных потрясений в государстве из-за взрыва возмущения поработен-

<sup>53</sup> *Беарде-де-Лабей*. Перевод сочинения, присланного в Вольное экономическое общество // *Тр. Вольного экономического общества* 1768. Ч. VIII. С. 41.

<sup>54</sup> *Поленов А. Я.* О крепостном состоянии в России // *Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.* Т. II. С. 9.

<sup>55</sup> Там же. С. 11.

<sup>56</sup> Там же. С. 14—15.

ных масс: «Угнетение не только вредно для общества, но и опасно»<sup>57</sup>. Автор приводит исторические примеры, показывающие, что «государства могут понести великий урон от крестьян притесненных»<sup>58</sup>.

Рассуждения Поленова завершались выводом, что для пользы общества крепостное состояние должно быть уничтожено, следует передать крестьянам обрабатываемую ими землю и закрепить за ними наследственное право на нее. Движимое имущество должно полностью перейти в их собственность. Сохранялись некоторые ограничения на право владения землей: крестьянам не разрешалось продавать или закладывать свои наделы. Проект предусматривал меры по образованию и воспитанию крестьян, заведение в деревнях лавок и аптек, учреждение крестьянских судов. Помимо крестьянской, в работе Поленова обсуждалась также проблема всего третьего сословия в России, нуждающегося в поддержке для своего развития.

Сочинение Поленова отметили наградой, но решили не публиковать. Конкурсная комиссия заметила, что в нем есть «не в меру сильные выражения. . . по здешнему состоянию неприличные»<sup>59</sup>.

Необходимость радикальных перемен в дворянской империи грозно подтвердила крестьянская война 1773—1775 гг. В воззваниях к народу сподвижников Пугачева положение в стране оценивалось бескомпромиссно: «во изнурение приведена Россия», «дворяне привыкли всею Россиею ворочать, как скотом»<sup>60</sup>. Свообразно объяснялись причины низложения Петра III, под именем которого выступал Пугачев: «Он соизволил при вступлении своем на престол о крестьянах указать, чтоб у дворян их не было во владении»<sup>61</sup>. В пугачевских манифестах и указах провозглашалась всенародная воля: «В благодеяниях и продерзостях всех вас пребывающих на свете освобождаю и даю волю детям вашим и внучатам вечно»<sup>62</sup>. Дарованная воля подкреплялась жалованными «землями, водами, лесами, рыбными ловлями, жилищами. . .»<sup>63</sup>.

Под воздействием крестьянской войны увяло дворцовое «просветительство», влияние ее испытали и настоящие просветители — дальнейшее интенсивное развитие их критической деятельности было заторможено. И все же эта деятельность продолжалась<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> Там же. С. 10.

<sup>58</sup> Там же. С. 11.

<sup>59</sup> Цит. по: Очерки по истории экономических наук в России XVIII века. М., 1960. С. 64.

<sup>60</sup> Воззвания, увещевания и наставления Пугачевских полковников // Избр. про изведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. II. С. 112, 114.

<sup>61</sup> Там же. С. 112—113.

<sup>62</sup> Именные указы, повеления и манифесты Е. И. Пугачева // Там же. С. 92.

<sup>63</sup> Там же. С. 90.

<sup>64</sup> Так, например, в 1775 г. Новиков выпустил знаменитое третье издание «Живо писца», куда вошли лучшие материалы из первых двух изданий, дополненные

### 3. Социальная философия просветителей

Критика сословного дворянско-монархического общества опиралась у просветителей на прогрессивные социально-философские воззрения. По содержательности и полноте разработки социально-философской проблематики первое место среди русских просветителей второй половины XVIII в. занимает *С. Е. Десницкий*. Написанные им работы основываются на исходном просветительском принципе естественности возникновения общественных явлений, освобожденных от влияния трансцендентных сил. Но что касается всей совокупности его социально-философских взглядов, то они выходят за пределы собственно просветительских представлений. В его сочинениях появляются элементы исторического подхода к изучению общества, он придает большое значение развитию различных форм трудовой деятельности человека. Труд рассматривается не только в связи с земледелием, как это было принято у физиократов, но в более общем виде, что было свойственно работам А. Смита. Значение труда, особенно разделения труда, исследуется в работах *И. А. Третьякова*.

В зрелом западноевропейском Просвещении преобладал метод сравнительного изучения существующих обществ и специфика каждого объяснялась естественными факторами, без обращения к теологии. Причины различий видели в климате, характере почв, численности населения, обычаях, верованиях, формах правления; в рациональной человеческой природе, способной к обучению и совершенствованию технологического искусства. Идеи постоянного изменения во времени всего человечества распространялись в эпоху Просвещения главным образом в связи с концепцией Вико о циклическом изменении человеческой истории, состоящей из трех эпох, аналогичных возрастным стадиям человека — детству, юности и зрелости.

Десницкий не был удовлетворен современной ему социальной философией: «Ныне везде почти нравоучительная философия не совсем к делу ведет»<sup>65</sup>. Он употребляет термин «нравственная философия», так как в период Просвещения этика совпадала с философской антропологией, охватывала теорию бытия человека, учение о путях человеческого совершенствования. У Десницкого нравственная философия тесно связана с правом, юриспруденцией, что соответствовало просветительским стандартам.

В ту пору вне просветительской идеологии еще сохранялись провиденциалистские трактовки, рассуждения о том, что в человеке согласно с «волею божиею и что не согласно». Такого рода практику Десницкий относит к схоластике и предлагает, поскольку воля и намерение создателя не доступны человеческому по-

статьями из «Трутня», рассказывающими о бесправии крестьян и паразитизме дворянства.<sup>65</sup> *Десницкий С. Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. М., 1952. С. 200.

знанию; не касаться тем, удаленных от «чувств человеческих». Но и в просветительской традиции его устраивает далеко не все. Он критикует раннее Просвещение (Гоббса, Пуфендорфа) за абстрактность построений, не соглашается с одним из главных принципов просветительской социальной мысли, подразделяющей человеческое общество на два основных состояния — естественное и гражданское, отзываясь о них как о «вымышленных состояниях рода человеческого»<sup>66</sup>. Современным и эффективным методом социального исследования, по Десницкому, является «способ исторический, метафизический и политический»<sup>67</sup>, в современной терминологии — метод исторического подхода, философского анализа и учета политических факторов.

Необходимость применения принципа историзма при изучении общества он обосновывает ссылками на естествоиспытателей, заставляющих думать, что нет «доказательных оснований, по которым бы можно сию вселенную считать вечною, не переменяемую. . .». Наблюдения показывают, что в природе происходит постоянное «видимое с одного состояния в другое прехождение». Всеобщие изменения охватывают и «обществ человеческих течение»<sup>68</sup>. Десницкий допускает, что теория жизненных циклов Вико, распространенная на человеческую историю, справедлива, но изменения, происходящие в «человеческом роде», он объясняет все же не на ее основе: если и есть «степенно восходящие и нисходящие обращения, то их весьма нескоро можно приметить и отличить в столь кратком веке, каков в летописях и преданиях означается жизни человеческой... сколько нам известно и сколь далеко чинимые нами о сем наблюдения могут простираться, то мы не можем еще приметить никакого ущерба в естестве человеческом, и потому не можем и измерять различные роды человеческого преуспеяния, возвышения и низвержения, по оным приписываемым свету отрочествам, юностям, мужествам и престарело-стям»<sup>69</sup>. В поддержку своим взглядам он ссылается на работы Д. Юма. В основу исследования «человеческого общежития» Десницкий кладет идею последовательно изменяющихся состояний общества, определяемых не возрастной эволюцией, а сменой определенных видов производительной, трудовой деятельности людей. При таком подходе к истории открываются «ближайшие средства к исследованию народов в различных преуспеяниях по таким обстоятельствам и состояниям, по которым они, начинаясь от первобытного своего общежития со зверьми, восходили до высочайшей степени величества и просвещения»<sup>70</sup>.

Во многих работах Десницкого приводится классификация четырех состояний рода человеческого: «Первобытным почитается

<sup>66</sup> Там же. С. 204.

<sup>67</sup> Десницкий С. Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества // Там же. С. 258. •-> Там же. С. 269. \*■> Там же. С. 269-270. <sup>7,1</sup> Там же. С. 270.

состояние народов, живущих ловлею зверей и питающихся плодами самозарождающимися на земле; вторым — состояние народов, живущих скотоводством, или пастушеское; третьим — хлебопаше-ственное, четвертым и последним — коммерческое»<sup>71</sup>. Идея разграничения первобытного состояния человеческого общества, кочевого и земледельческого образов жизни была не нова, она встречается еще у римлян, но в XVIII—XIX вв. ее смысловое содержание значительно расширяется. Четыре стадии развития производительной деятельности, по Десницкому, являются не только всеобщими, они определяют облик общества, с его обычаями, формами правления, искусствами и ремеслами: «Такое происхождение и возвышение обществ человеческих есть сродно всем первоначальным народам, и по оным четверояким народов состояниям мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их различные преуспеяния в науках и художествах»<sup>72</sup>. Десницкий, выполняя программу такого «выведения», проводит интересный анализ природы и происхождения семьи, собственности, права, власти.

Здесь позволим сделать некоторое отступление (к идеям С. Е. Десницкого мы вернемся несколько позже) и обратимся к взглядам И. А. Третьякова, в частности к его анализу причин экономического процветания государств, их обогащения. Третьяков отбрасывает устаревшие теории монетаризма. «Мнение о богатстве и государственном изобилии, состоящем в одних деньгах», он характеризует как «неосновательное». Не деньги, или множество «злата и серебра», являются причинами благосостояния, к нему ведут «разделение трудов и изобретение художеств», они-то и есть «две настоящие государственного обогащения причины»<sup>73</sup>. Разделение труда возникает на довольно высокой стадии развития человеческого общества: «В первоначальном гражданстве разделение трудов не могло быть известным. . . Прежде, нежели труд разделен быть мог, потребно было иметь избыток вещей»<sup>74</sup>.

Разделение труда анализируется Третьяковым в широком социальном плане; эффективность этого средства в мануфактурном производстве, по его словам, «всякому небезызвестно», и он долго не останавливается на том, что с его помощью «всякая вещь приводится в совершенство и с большею удобностию». Его интересуют более крупные социальные аспекты проблемы. Он пишет о неразрывной связи разделения труда с развитием ремесел (художеств), а затем науки: «Люди опытом же узнают и то, что им дешевле и прочнее становится всякое нужное, когда оное в замену других потребностей мастерами нарочитыми доставляется. . . От сего разделения трудов рождаются художества, которых посредством начинают чувствовать обыватели облегчение в своем жи-

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же. С. 271.

<sup>73</sup> Третьяков И. А. Рассуждение о причинах изобилия. . . // Там же. С. 354—356.

<sup>74</sup> Там же. С. 357.

тии»<sup>75</sup>. Разделение труда лежит в основе социального расслоения в обществе: «По разделении трудов натурально происходит в обществе разделение и самих людей, как то: на хозяев и работников»<sup>76</sup>.

Возникнув благодаря появлению «избытка вещей», разделение труда становится основным рычагом дальнейшего роста благосостояния государств. Но каким образом появляется первоначальное изобилие, пусть и не очень значительное? Его создает все тот же труд, хотя и более примитивный по форме, к которому вынуждает человека его собственная природа. Человек старается облегчить и улучшить свое существование, к этому побуждает слабость его телесной организации, ее неприспособленность к неблагоприятным условиям существования, но главное — заложенное в его природе стремление к «высшему и совершеннейшему преуспеванию». Любые попытки помешать природному стремлению бесполезны, они могут лишь снизить человеческое трудолюбие и совершенствование мастерства. Последние рассуждения Третьякова возвращали его к традиционным просветительским концепциям, но они имели не только теоретический смысл, он адресовал их крепостническому обществу: «Во многих обществах от несправедливости рассуждений и от враждебного несогласия между людьми высшего и низшего состояния происходят установления, препятствующие такому натуральному течению; однако оные действительными нигде не бывают, поелику они совсем противны самой натуре человеческой»<sup>77</sup>.

Прцветание общества зависит и от характера власти, и от обычаев, распространенных в нем представлений, но Третьяков не анализирует подробно эти обстоятельства; это делает в своих сочинениях С. Е. Десницкий.

Предметом пристального внимания Десницкого стала проблема происхождения моногамной семьи. Такая семья настолько привычна, что кажется не стоящей наблюдений и исследований, поэтому «в ученом свете» нет «столько примечаний» по этому предмету, «сколько бы оному надлежало быть примечаемому»<sup>78</sup>. Оценив таким образом состояние разработки интересующей его темы, Десницкий посвящает ей специальную работу «Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оное приведенным быть кажется последовавшими народами просвещеннейшими». Определив именно в этой работе метод, которым он пользуется, изучая общество, как «способ исторический, метафизический и политический», Десницкий и в данном случае следует ему, рассматривая семью в историческом плане.

К совершенным формам семьи, связанным с определенным законодательством, «народы не инако, как множеством веков

<sup>75</sup> Там же, С. 337.<sup>16</sup>

Там же. <sup>17</sup> Там же.

С. 338.

<sup>18</sup> Десницкий С. Е. Рассуждение о начале и происхождении супружества // Там же. С. 257.

доходят. . .» . Развитие и совершенствование семьи происходит в соответствии с четырьмя основными состояниями, или периодами, в жизни народов. В первом периоде, когда только ловля диких животных и сбор плодов поддерживали человеческое существование, и все нужное для жизни добывалось предельным напряжением сил, «мы не находим. . . никакого порядочного супружества и ниже имени оно»<sup>80</sup>. Занятие скотоводством сделало человеческое существование более обеспеченным и надежным. В этот период женщина оказалась полезной для хозяйства, и «сия первая происходящая от них польза была первым введением супружества»<sup>81</sup>. Возникает семья, но «супружество по большей части состояло во многоженстве и нетерпимом в христианстве смешении»<sup>82</sup>. Моногамная семья, или «порядочное супружество», появляется на стадии земледельческого труда, когда хозяйственная деятельность становится многообразнее и человек испытывает потребность в постоянном и надежном помощнике. Десницкий пишет: «Не только любовь обоюдо взаимная, сколько происходящая от общежития мужа и жены польза была причиною первоначального супружества»<sup>83</sup>.

«Высочайшее состояние — коммерческое», и здесь семья достигает совершенства, но скорее юридического, чем реального. Супружество теперь, к сожалению, «с совершенством своим нередко иногда и на развратное мужа и жены житие похожими примечается»<sup>84</sup>. Приходится довольствоваться тем, чтобы «понятие о совершенном супружестве. . . выводить не от поведений супругов, но от предписанных супружеству законов и от средств, каковыми оно приобретаемо, сохраняется и совершаемо было»<sup>85</sup>.

Проследивая историю семьи, Десницкий останавливается на эволюции положения женщины в обществе. Для ранних периодов характерно рабски угнетенное состояние женщины, но просвещение нравов благотворно сказалось на ее положении. Он полагает, что дело уже пришло «к уравнению и превознесению сего низверженного в древности пола». Дарования женщины не могли проявиться в былые времена, когда они оставались необразованными, «напротив того, в наши времена первое о воспитании их всеми прилагается старание и с толиким успехом, что многие, к бессмертной славе своего пола немало мужескому не уступающими, в науках доказали себя пред всем ученым светом...»<sup>86</sup>. Считая женский вопрос решенным, Десницкий идеализировал современную ему действительность, однако его реверансы в адрес Екатерины II, осуществляющей программу женского образования, скорее всего, были чистосердечны.

<sup>79</sup> Там же. С. 259. <sup>80</sup>)

Там же. С. 260.

<sup>81</sup> Там же. С. 261.

<sup>82</sup> Там же. С. 260.

<sup>83</sup> Там же. С. 262.

<sup>84</sup> Там же. С. 263-264.

<sup>85</sup> Там же. С. 264.

<sup>86</sup> Там же. С. 267.

Буржуазная направленность социально-философских воззрений Десницкого отчетливо прослеживается в его исследовании права собственности. Он предупреждает читателя, что его привлекают «новейшие рассуждения» английских и других европейских писателей по этому предмету, и он не следует примеру сочинителей, опирающихся на Св. Писание и утверждающих, что понятие собственности возникло по «слову божию» одновременно с человеческим родом. Понятие собственности, по Десницкому, претерпело сложную эволюцию. Так же как и в случае с семьей, он опирается на схему четырех состояний общества. В первоначальном его состоянии право собственности «нераздельное с владением, то-есть продолжающееся только пока вещь во владении имеется». Владение, как правило, общее, «различие того, что твое и мое, весьма мало вразумительно». Перейдя к скотоводчеству, народы «начинают владеть большим множеством вещей прочнейших и долговременнейших, нежели в первом состоянии»<sup>87</sup>. В «хлебопашественном состоянии» право собственности получает дальнейшее развитие, оно распространяется не только на движимое, но и недвижимое имущество. В этот период «собственность понимается совсем отделенною и отличенною от владения»<sup>88</sup>.

Несомненным историзмом отличается анализ природы власти, правления, проведенный Десницким. Разумеется, он писал о «натуральном происшествии власти и старшинства у народов»<sup>89</sup>, но не разделял просветительскую концепцию двух состояний человеческого рода: естественного, в котором нет ни законов, ни власти, и гражданского, когда вступает в силу общественный договор и возникает упорядоченное, управляемое общество. По Десницкому, в первоначальном состоянии человек «имел некоторые права», устанавливались какие-то упорядоченные отношения, власть в каком-то ее виде была и тогда. Самым интересным для него является вопрос об эволюции власти, изменении ее природы. Спрашивая, «каким образом немногие числом персоны превысили прочих всех и приняли преимущество и власть над многими? Каким образом другие премногие склонились уступить свою природную вольность и поддаться власти и повелению немногих? И наконец, какими ухищрениями тьмы народов удержаны в покорении, против собственной воли и собственного интереса избрали последовать таким мерам, какие только заблагорассуждалось правительствующими для их поведения предписать»<sup>90</sup>, он дает объяснение, не отвечающее просветительским теориям. Оказывается, что характер власти меняется на каждом из четырех основных этапов исторического развития.

<sup>87</sup> Десницкий С. Е. Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности // Там же. С. 275.

<sup>88</sup> Там же. С. 280.

<sup>89</sup> Десницкий С. Е.- Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. . . // Там же. С. 204. <sup>911</sup> Там же. С. 211.



На ранних стадиях истории особенно ценилась физическая сила: если человек является обладателем «превосходных качеств телесных», то ему открыта дорога к власти. Он нужен своим соплеменникам как опора и покровитель, «ибо у народов, которые за неимением ружейных изобретений не знают, как уравнить гиганта с пигмеем, превосходная крепость и сила телесная, без сомнения, должны оказаться с явным выигрышем в бою и в сражении»<sup>91</sup>. И наконец, менее физически сильный подчиняется более сильному из-за безвыходности своего положения, он знает, что его заставят это сделать: он покоряется «по принуждению. . . опасаясь в противном случае худых следствий. . .»<sup>92</sup>.

На следующем этапе истории, когда накапливаются знания, развиваются ремесла, предпочтение получают «премудрость, хитрость и прозорливость» по сравнению со «скотской дебелостью и крепостию тела»<sup>93</sup>. Умственное преимущество тогда становится причиной возвышения человека и обретения им власти. Десницкий не поет дифирамбы власти, которая возникает на такой, казалось бы, благородной основе, как разум. Он замечает, что нередко сильно преувеличивают разницу в умственных способностях различных людей. Не располагая средствами, с помощью которых можно измерить умственные дарования, мы «увеличиваем оные больше, нежели оные в самом деле суть»<sup>94</sup>. У Десницкого вообще не чувствуется большого преклонения перед властью. Вероятно, не случайно, изложив идеи Гоббса: «Повиновение верховной власти. . . должно почитаться основанием и существом всех добродетелей», он заключает — «странное учение добродетели»<sup>95</sup>. Физическая сила, ум помогали приобрести власть над соплеменниками, но неизмеримо большее преимущество дает, богатство. Оно становится весомым на тех стадиях истории, когда возникает собственность, и быстро расширяет свои возможности. Богатство превращается в «первый источник всех достоинств, чинов и преимуществ над другими»<sup>96</sup>. Уже у «варварских народов единственно посредством богатства превосходного начальники или атаманы делаются повелителями над своими согражданами и удерживают свое достоинство и власть над всеми»<sup>97</sup>. Вопрос о причинах огромной силы, присущей богатству, по словам Десницкого, исследован А. Смитом, поэтому он отсылает читателей к сочинениям английского экономиста. Вершины своего могущества богатство достигает в коммерческом состоянии.

Коммерческое определяется Десницким как «высочайшее состояние», сменяющее предшествующее ему земледельческое. Высокого уровня достигает разделение труда, укрепляется собствен-

<sup>91</sup> Там же.

<sup>92</sup> Там же. С. 212.

« Там же, с. 213.

и Там же, с. 214.

<sup>95</sup> Там же, с. 203.

<sup>96</sup> Там же, с. 217.

<sup>97</sup> Там же.

ность, происходит «введение и ободрение мануфактур, покровительство коммерции, надежное учреждение банков и моменты для благопоспешности купечества»<sup>98</sup>. Земля по-прежнему почитается за «надежнейшее сокровище»<sup>99</sup>, но весь облик четвертой, т. е. коммерческой, стадии выдержан у Десницкого в стиле нового общественного состояния, в котором главенствующая роль принадлежит не дворянству, а третьему сословию, причем высшим его кругам.

Об исторической роли коммерции, вытесняющей сословно-феодалные общественные порядки, много писал Н. И. Новиков. Наиболее существенными являются его публикации в «Прибавлениях к „Московским ведомостям“». В течение всего 1783 г. здесь печаталась большая работа «О торговле вообще», в которой давались выборки из сочинений авторов — среди них Рейналь, Юм, — раскрывших «подлинные правила торговли и . . . все ее отношения»<sup>100</sup>. Новиков опирался преимущественно на работу Рейналя «Философская и политическая история обеих Индий», которая является одним из самых знаменитых сочинений в литературе французского Просвещения.

Новиков подробно описывает развитие торговли от примитивных ее форм к более усложненным — простая мена, введение денег, посредническая торговля (появление купцов), возникновение торговых компаний, введение кредита, ассигнаций, векселей, создание банков. Рассматривалось значение торговли для мануфактурного производства, влияние ее на развитие науки и искусства. Подчеркивалось, что торговля является лучшим фактором объединения народов, но, может быть, главное ее достоинство — она повышает «всеобщую действенность»<sup>101</sup>. Торговля привлекательна уже тем, что ее история доказывает гибельность деспотического правления. Рассказывалось о Венецианской, Генуэзской и Пизанской торговых республиках, о том, что в Голландии торговля расцвела тогда, когда «преобразилась область сия в республику», и, наконец, выводилось общее заключение, что многое зависит от «недостатка торговли в деспотических государствах и от удобства оной в республиках»<sup>102</sup>.

Просветители, естественно, выступали сторонниками коммерческого состояния общества, ориентированного не на дворянство, а третье сословие, но, защищая его, обсуждая его преимущества, они смогли в ряде случаев увидеть не только его плюсы, но и минусы. На страницах «Трутня» Новиков описывал практику беззастенчивого, мошеннического обогащения купечества. В «Московских ведомостях» постоянно помещались благожелательные корреспонденции о событиях освободительной войны Се-веро-Американских штатов. Борьба за независимость от Англий-

<sup>98</sup> Там же. С. 206.

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> Новиков Н. Я. Избр. соч. С. 505.

<sup>101</sup> Там же. С. 560.

<sup>102</sup> Там же. С. 536.

ской короны, респуоликанские идеалы освещались в газете с несомненным сочувствием. Но все это не заставило Новикова умолчать о рабстве негров в Америке и безоговорочно осудить его: «Извинение, что мы в Европе делаем подобные несправедливости, что посредством торгового невольничества производится много добра, которое без оного должно бы оставлено быть, — все сии извинения не уважаются перед судилищем рассудка и человечества и не доказывают еще справедливости права, присвоенного белыми человеками над черными их собратьями»<sup>103</sup>.

Среди первых в России критиков тех тягот, которые нес народу в добавление к крепостничеству развивающийся капитализм, были натуралисты, участники академических экспедиций, изучавших обширные районы страны. Н. Я. Озерецковский, описывая свои путешествия, не забывал отметить, что на ситцевой фабрике в Шлиссельбурге работницы «только вздыхают, молчат или глухо ропщут на худое их при фабрике содержание»<sup>104</sup>. И. И. Лепехин писал: заводские порядки так ужасны, что «окольные жители всегда опасаются, чтобы в их Палестине не заведено было каких заводов. . .»<sup>105</sup>. В пугачевских воззваниях не только на дворян, но и на компанейщиков возлагается вина за то, что «во изнурение приведена Россия»: «Компанейщики завели премножество заводов и так крестьян работою утрудили, что и в ссылках того никогда не бывало, да и нет».

Удивительно интересные мысли об опасностях, таящихся в коммерческом состоянии, принадлежат С. Е. Десницкому. В этом состоянии, которое он называет «высочайшим», наряду со множеством благотворных явлений происходит размежевание двух полюсов жизни: богатство концентрируется в городах, бедность — за их пределами, «оставляется бедным сельская жизнь, богатым жидутся грады»<sup>107</sup>.

Искажается нравственность, появившийся на исторической арене «миллионщик» «совсем противными прежним напуган бы- вает. . . страстями и новыми бесчисленными снабден средствами к исполнению своих желаний»<sup>108</sup>. Здесь соседствуют «совершенство и развращение народов». Утверждается юридически наиболее развитая форма семьи, но реально происходит распад семейных связей. Разрабатывается строгое законодательство, и в то же время «у сокровиществующих миллионщиков и самое правосудие может быть нечувствительно на откуп»<sup>109</sup>. В их руках оказы-

<sup>103</sup> Там же. С. 562.

<sup>104</sup> Озерецковский Н. Я. Путешествия по озерам Ладожскому и Онежскому. СПб., 1792. С. 9.

<sup>105</sup> Лепехин И. И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта по разным провинциям Российского государства. СПб., 1771. С. 207.

<sup>106</sup> Воззвания, увещевания и наставления пугачевских полковников // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. II. С. 112.

<sup>107</sup> Десницкий С. Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества // Там же. Т. I. С. 263.

<sup>108</sup> Там же.

<sup>109</sup> Десницкий С. Е. Из примечаний к переводу книги Блэкстона: «Истолкования

ваются рычаги не только правосудия, но и государственной власти. Формы правления при этом становятся аморфными, способными принять любые навязанные им нормы — «самое правительство нередко приходит к замешательству и, сделавшись в коммерческом состоянии колеблющимся, переменяется иногда в народное, аристократическое или в смешанное изо всех, какое ни есть третье». «Ибо сокровиществующие миллионщики ужасное во всем правительстве могут делать наваждение, influence, и могут нечувствительно тьмы народов от себя зависящими сделать; и это знак не токмо дурной, но и весьма опасной коммерции, когда она вся перевалится в руки немногих богачей, которые своим безмерным достатком задавляют всех прочих и делают такую нечувствительную во всем монополию, или единоуправство, которого ни самое премудрое правительство предусмотреть и отвратить не может»<sup>110</sup>. Безмерное богатство в коммерческом состоянии порождает претензии на мировое господство и предоставляет средства для их осуществления: «Достаток, богатство и изобилие во всем суть средства, которыми сокровиществующий миллионщик пленить может в послушание себе целый свет»<sup>111</sup>.

Идеи Десницкого разделяли многие просветители. В работах Новикова критиковалось «вредное неравновесие в имуществе граждан»<sup>112</sup>. Третьяков писал об опасности банковской монополии.

Основные принципы просветительской философии видны в трактовке человека, предлагаемой в работах Новикова и его единомышленников. Новиков сообщал читателям, что он будет интересоваться истинами, «в природе человеческой основание свое имеющими, истинами, от естества проистекающими и тем же самым естеством объясняемые»<sup>113</sup>. Читателя приучали к мысли о значительности человеческого существования, любой человеческой личности. Новиков писал: «Человек. . . есть нечто возвышенное и достойное»<sup>114</sup>. Очень важно, чтобы люди поняли — человек есть «средоточие всех вещей», поэтому каждый должен «признавать себя за важную и достойную часть его средоточия»<sup>115</sup>.

Просветительская философия, вытеснив мир божественных сущностей, заменила его естеством, природой; человек возвысился, став единовластным вершителем своих судеб. В западноевропейской просветительской мысли новые представления о человеке вырастали на основе радикальной ломки религиозно-феодального мировоззрения и активного формирования буржуазной системы ценностей, в основе которой находилось понятие деятельного индивида. Создавался образ человека, столь сильного благодаря

английских законов» // Там же. С. 291.

<sup>110</sup> Там же. С. 290—291.

<sup>111</sup> Десницкий С. Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества // Там же. Т. I. С. 263.

<sup>112</sup> Новиков Н. И. Избр. соч. С. 558.

Новиков Н. И. Предупреждение (Утренний свет. 1771, сент., ч. 1) // Н. И. Новиков и его современники: Избр. произведения. М., 1961. С. 178.

<sup>114</sup> Там же. С. 180.

<sup>115</sup> Там же. С. 179.

своей деятельности, что он уже не нуждается в помощи верховного существа. Но в трактовке человека уже чувствовалось влияние принципов буржуазного индивидуализма. Истоки человеческой деятельности объяснялись потребностями индивида, на этих же потребностях деятельность практически и замыкалась. Просветительская этика носила гедонистический характер, но поскольку этика фактически была философской антропологией, то вся философская проблематика человека строилась на гедонистической основе с элементами возникающего утилитаризма.

В русском Просвещении подобные идеи развивались в работах А. Я. Поленова, С. Е. Десницкого, И. А. Третьякова. Выступая против крепостничества, Поленов опирался на просветительское понимание побудительных причин человеческой деятельности, а именно стремление к собственной пользе и удовольствию. О тех же устремлениях человеческой природы говорили Десницкий и Третьяков, приводя развернутые доказательства в пользу собственности.

Иное понятие человека разрабатывалось Новиковым. Согласно его воззрениям, человек возвышен, но он не замкнут на самом себе, причина его поступков и деятельности не исчерпывается чувством удовольствия или неудовольствия. «Многие нынешнего века. . . философы, — пишет он, — прославляют систему, состоящую в исследовании склонностям своим, каковы бы они не были и куда бы ни стремились, говоря, что природа, естество, или натура, к тому нас побуждает и что безумно налагать оковы на природу, виновницу толиких удовольствий и сладости»<sup>116</sup>. Новиков соглашается, что стремление к удовольствию является сильным стимулом человеческих поступков: «Безумен был бы человек, если бы захотел прямо отрешиться от удовольствий и услаждений»<sup>117</sup>. И все же его отталкивает эгоцентризм гедонистического учения, он разрабатывает свою концепцию, в которой человек признается одновременно целью и средством. Следует сразу же заметить, что, говоря о человеке как средстве; Новиков имеет в виду не использование человека кем-то в качестве средства, а восприятие человеком самого себя целью и средством: если человек считает самого себя не только целью, но и средством, то побудительным мотивом его деятельности становится польза, которую он может и должен принести другим людям, «сочеловекам», но не только им.

Человек — существенный элемент всемирной связи, в которой нет существования изолированного или безразличного для сохранения целого: «Если теперь рассмотрим, в каком отношении состоят человеки по своему естеству, ко прочим тварям и к остатку всего мира, то предположим, что все вещества в мире таким образом друг с другом соединены, как реки с океаном, которые

<sup>116</sup> Новиков Н. И. Предисловие (Московское ежемесячное издание. 1781, ч. 1) // Там же. С. 208.

<sup>117</sup> Там же.

попеременно свои воды друг другу сообщают. Всякая вещь в мире есть цель всех других и средство ко всем другим»<sup>118</sup>. Человек занимает заметное место во всеобщей связи явлений, «и потому всякий человек может некоторым образом сказать сам себе: весь мир мне принадлежит»<sup>119</sup>. Но «если бы люди были токмо единою целию всех вещей сего мира, а притом не были бы средством оных, то были бы они подобны шмелям, которые у трудолюбивых пчел поядают мед, а сами оного не делают»<sup>120</sup>. Отрицание эгоцентризма перерастает у Новикова в отрицание антропоцентризма. Это не значит, что человек у него приравнивается любому другому элементу взаимосвязанного целого. Речь идет о том, что если люди «хотят быть властителями мира», то они должны «почитать себя за средство всех вещей сего мира», и тогда, «не согрешая, могут думать, что они в оном много значат и что остатку прочего света в них великая нужда: собственная польза сего мира требует оного»<sup>121</sup>. Не атомизированный человек, не изолированное человеческое сообщество подразумеваются в концепции Новикова, а человечество, необходимое для поддержания всеобщей взаимосвязи, ответственное за сохранение единого целостного мира. Понимаемое таким образом человеческое существование необычайно возвышает человека — люди «высочайшему божеству уподобляются»<sup>122</sup>. «Итак, человеки, почитаемые средством, суть более, нежели когда бы они только почитаемы были единою целию или средоточием, для которого все вещи на свете пребывают»<sup>123</sup>.

В новиковском направлении русского Просвещения заметно видоизменилось представление о рационалистической природе человека, значении рационального в истории человечества. Если сравнивать это направление с западноевропейской философией, то обнаруживается типологическая близость его с идеями Паскаля и Руссо, нового этапа немецкого просвещения (Гердер), в котором появились элементы романтизма, критика одностороннего рационализма, подчеркивание роли чувств личности, многообразия творческих проявлений человека.

Критиками традиционного просветительского рационализма были Н. И. Новиков, И. А. Крылов, Д. И. Фонвизин. Взгляды рационалистов следует, по мнению Крылова, подвергнуть сомнению: «Если бы люди прилежно рассматривали, сколь бывает в них посредствен превозносимый ими столь великими похвалами их разум»<sup>124</sup>. Разум признается единственной опорой, надежным и безошибочным гарантом человеческого существования, но «по какой причине один народ почитает какую-либо вещь правильною

<sup>118</sup> Новиков Н. И. О достоинстве человека в отношении к богу и миру // Там же. С. 186. и» Там же. С.

187. <sup>121</sup> Там же. " Там же. С.

187—188.

<sup>122</sup> Там же.

<sup>123</sup> Там же.

<sup>124</sup> Крылов И. А. Письма из журнала «Почта духов» // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. II. С. 342.

а другой точно бывает уверен в ее неправильности? И для чего то, что называют добродетелию в Азии, почитается пороком в Европе?»

Скептическое отношение Новикова, Крылова, Фонвизина к рационализму сопровождалось критическим восприятием образа науки, принятого и распространенного просветительской философией.

Разумеется, они, подобно С. Е. Десницкому, И. А. Третьякову, Н. И. Поповскому, А. А. Барсову или русским ученым-естествоиспытателям (И. И. Лепехину, Н. Я. Озерецковскому, В. Ф. Зуеву, В. М. Севергину), защищали науку, добивались «государственного иждивения» для ее развития в России. Они, конечно, были согласны с И. А. Третьяковым, который, описывая в «Слове о учреждении Университетов в Европе» успехи математики, астрономии, химии, медицины, доказывал, что «от сих наук зависят все ружейные заводы, морская и сухопутная артиллерия, мануфактуры и медицина, и потому сии науки у нынешних по достоинству требуют большего пред всеми государственным иждивением, ободрения и награждения»<sup>125</sup>. Новиков занимался проблемой происхождения науки и причинами, благоприятствующими ее развитию. Им высказаны глубокие соображения об условиях, необходимых для возникновения наук и успешного их распространения, важнейшим из которых является вольность — «вольностью же они процветают»<sup>126</sup>.

Научный прогресс ставился в зависимость от общественного; деспотизм и рабство губительны для общества в целом, в том числе для науки: «Да и нигде, где только рабство, хотя бы оно было и законно, связывает душу как бы оковами, не должно ожидать, чтоб оно могло произвести что-нибудь великое»<sup>127</sup>.

Сатира Новикова, Крылова, Фонвизина, бичуя дворянство, живущее «поджав умы» и «поджав руки», противопоставляла мир тунеядцев-дворян миру их противников — ученых: «Тогда как важных ваших противников занимают желанья, которые почти выше человека; когда они ищут таинства природы, стараются даже проникнуть в связи миров, когда измеряют, сколько далеко отसेле до солнца, как будто бы желая вычислить, как дорого им станет туда проезд, когда занимаются топографиею луны, когда они устремляются еще в важнейшие рассуждения и силятся продолжить далее свой путь, несмотря на то, что перед ними, открыта его бесконечность, — вы тогда спокойно занимаетесь, игрушками; вас утешают зайчики, кареты, собаки, кафтаны, жен- ; шины. . .»<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Третьяков И. А. Слово о происшествии и учреждении университетов в Европе // Там же. Т. I. С. 347—348.

<sup>126</sup> Новиков Н. И. О главных причинах, относящихся к приращению художеств; и наук // Н. И. Новиков и его современники: Избр. произведения. С. 214.

<sup>127</sup> Там же. С. 215.

<sup>128</sup> Крылов И. А. Статьи из журнала «Зритель» // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. II. С. 365.

И все же они отнеслись весьма сурово к образу науки, созданному просветительской философией. Многие в их произведениях могло быть истолковано как неприятие науки, их позиция казалась почти совпадающей с реакционным антипросветительским направлением. Парадоксальность ситуации была отмечена Новиковым и Крыловым. Герой Крылова из «Похвальной речи в память моему дедушке» привык все книги «любить как моровую язву. Ни одна книга не имела до него доступа. Я не включаю тут рассуждения Руссо о вредности наук; вот одно творение, которое снискало *его* благосклонность, по своей привлекательной надписи. Правда, он и его не читал, но никогда не спускал с своего камина»<sup>129</sup>. Новиков обращался к гонителям Просвещения: «В вашем невежестве видно некоторое подобие славнейших в нашем веке человеческих мудрости Жан Жака Руссо: он разумом, а вы невежеством доказываете, что науки бесполезны. Какие ужасные противоположияки соглашаются утвердить вред, от наук происходящий! В первый еще раз сии непримиримые неприятели, разум и невежество, во единомыслие проходят»<sup>130</sup>. Критика науки в русском Просвещении второй половины XVIII в. была близка руссоистскому направлению просветительской философии.

Отвергалось представление о рафинированном рационализме науки, являющейся сферой господства истины, которая руководит поисками и открытиями в сообществе ученых. Крылов обращает внимание на то, что в этом сообществе эмоции и страсти играют не меньшую роль, чем в других слоях общества. Побудительные причины деятельности ученых вряд ли следует объяснять одним стремлением к знанию и истине: «Тщеславие, желание приобрести себе от всех уважение и честолюбие бывают главнейшим побуждением в неусыпных их трудах, нежели любовь к истинной мудрости»<sup>131</sup>. «Сии-то страсти по большей части бывают *причиною* той малой справедливости, которую ученые обыкновенно отдают один другому», поэтому «всякий ученый старается превозносить до небес ту науку, в которой он упражняется и желал бы при прославлении ее помрачить все (другие) науки»<sup>132</sup>. Правда, по Крылову, честолюбие ученых все же прощительно: «Но сколь ни было бы бедственно упорное желание о приобретении славы большей части ученых, однакож. . . люди должны их в том извинить в рассуждении получаемой от них пользы, ибо соревнование, которое они один против другого чувствуют, поощряет их производить многие прекраснейшие творения» . Менее компромиссную позицию занимал Новиков. Отмечая, что «люди просвещеннейшие часто бывают весьма порочны», он решительно заявляет: «От таковых-то ученых вся мерзость, находящаяся на земном шаре свое имеет начало»<sup>134</sup>.

<sup>129</sup> Там же. С. 374.

<sup>130</sup> Новиков Н. И. *Живописец* (1772). Л. Ш // Там же. С. 174.

<sup>131</sup> Крылов И. А. Письма из журнала «Почта духов» // Там же. Т. I. С. 318.

<sup>132</sup> Там же. С. 318—319.

<sup>133</sup> Там же. С. 320.

<sup>134</sup> Новиков Н. И. Предисловие (Московское ежемесячное издание. 1781, ч. 1) //



Возражения Новикова были направлены и против некоторых принципов построения науки Нового времени. Он говорит прежде всего о фрагментарности научного знания — «наука производит по порядку и по частям»; обособленные области исследования не дают целостного видения мира, более того, искажают его, порождая новое невежество; «хотя многие между людьми прославились в некоторых частях учености и имена свои предали бессмертию, однако они при всей своей славе могут быть сущие невежды»<sup>135</sup>. В целостном познании изучение мира немыслимо без изучения включенного в него человека, соответственно не может быть «познания логического», без «познания нравственного». Общество, к сожалению, еще не осознало необходимости единства научности и нравственности. Основательно занимаясь теорией педагогики, Новиков положил в ее основу принцип воспитания и образования ума и сердца.

В просветительской философии наука Нового времени символизировала наступление блистательной эры разума, оставившей далеко позади предшествующие эпохи. По этому поводу Новиков писал: «Ныне вообще о глубокой древности думают так, как о грубом невежестве и суеверии, не удостоивают своего на оную воззрения и почитая все, в оной происходящее за нелепое баснословие. . .»<sup>136</sup>. Отношение к прошлому Новикова, Крылова, Фонвизина было другим. Игнорирование прошлого ведет к забвению выработанных в течение столетий начал человеческого существования — эту мысль Стародум выражает у Фонвизина в «Недоросле» таким образом: нынешние мудрецы «искореняют сильно предрассудки, да воротят с корню добродетель»<sup>137</sup>.

Наука Нового времени обычно противопоставлялась прошлому знанию с точки зрения логической строгости и ясности ее построений. Новиков, во-первых, с сомнением высказывался о безупречной ясности естественнонаучных представлений, например о пустом пространстве в ньютоновской физике: «Что значит чистое. . . протяжение, принятое Кларком и Невтоном? Ученые ли сии мужи противоречат сами себе, или читатели не понимают их слов?»<sup>138</sup>. Во-вторых, он полагает, что знания, добытые в древности, скажем события прошлого, зафиксированные современниками, имеют определенную ценность для человечества. Преодолевая разрыв с прошлым, можно получить представление о «целом человечестве».

В эпоху Просвещения с развитием науки, как правило, связывали большие ожидания, одно только распространение стилия научного мышления, усвоение логики науки в других сферах

Н. И. Новиков и его современники: Избр. произведения. С. 207.<sup>135</sup>  
Там же. С. 206. -и Там же. С. 210.

<sup>137</sup> Фонвизин Д. И. Указ. соч. С. 95.

<sup>138</sup> Новиков Н. И. Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах // Н. И. Новиков и его современники: Избр. произведения. С. 245.

общественной деятельности должно было послужить радикальному усовершенствованию общества. Новиков, придерживаясь мнения, что не столько наука влияет на общество — хотя это влияние несомненно, — сколько общество — на науку, в великолепном памфлете «Новая логика» высмеивает надежды на рационализацию, логизацию общества под воздействием наук и с развитием просвещения. В нем рассказывается о развитии логики доказательства. Припоминаются времена Сократа, Аристотеля, средневековые с его изощренной практикой силлогизмов. В дальнейшем методы доказательства совершенствовались. Теперь один из способов убеждать других «состоит в том, чтобы с каждой стороны выставить по сту тысяч состязателей или убедителей, и сии дефенденты доказывают несправедливость оппонентов силою громогласных провозвестников истины, называемых в просторечии пушками, мортирами, ружьями, мечами и пр.»<sup>139</sup>.

«Самый убедительный аргумент, который только можно представить глазам противника, называется попросту пытка»<sup>140</sup>. Он применяется издавна, но не забыт и поныне. Есть еще средства доказательства, известные давно, но, подлинное их могущество проявилось в просвещенные времена, когда они нашли всеобщее применение. «Хорошие успехи сего надежного доказательства разлили повсюду просвещение и всякий ныне принялся за логику сего рода»<sup>141</sup>. Эта логика использует «денежные силлогизмы», она учит «рассуждать по денежному смыслу», прибегать к «денежным аргументам». Восхищаясь новой логикой, следует воздать похвалу «денежным доводам и денежному уму»<sup>142</sup>. По Новикову, дело идет к тому, что вызревает общество, основанное не на чистом разуме, а на голом чистогане.

Новиковская критика просветительского рационализма сближала его с руссоизмом, особенно в решении проблем социальной значимости науки, но она опиралась также на своеобразную гносеологию, в которой появлялись признаки идей, сформировавшихся в России в XIX в. в концепцию целостного познания.

В русском Просвещении второй половины XVIII в. религия занимала определенное место, особенно в работах мыслителей новиковского направления. Вместе с тем ряд произведений отличается несомненной атеистической направленностью.

В 1769 г. преподаватель логики, метафизики и математики в Московском университете *Д. С. Аничков* представил диссертацию, в которой исследовались проблемы происхождения религии. Диссертация вызвала сильное раздражение духовенства и не без основания. Приступая к работе, Аничков провел некоторые аналогии между поиском причин различных «душевных действий», в том числе веры, и анализом причин в «физических и неодушевленных телах». Источники религиозных верований, по его мнению,

<sup>139</sup> Новиков Н. И. Новая логика // Там же. С. 251.

<sup>140</sup> Там же.

<sup>141</sup> Там же. С. 252. и г Там же. С. 256.

легко обнаруживаются в жизни народов, находящихся на ранних стадиях цивилизации. Эти источники совершенно естественны: ими являются «страх, приведение (иллюзии, воображение. — Я. У.) и удивление». Сочинение представляет собой, собственно, анализ того, «сколь натурально невежественные народы. . . делают себе премножество разных богов из всякого непостижимого явления, сбывающегося в натуре»<sup>143</sup>. В качестве доказательства приводятся факты из жизни северных народностей России и множество литературных свидетельств. Разумеется, Аничков не раз напоминал, что его выводы не распространяются на православие. Д. И. Фонвизин в «Послании к слугам моим Шумилову, Ваньке и Петрушке» описал деятельность церкви в хлесткой сатирической манере:

«Попы стараются обманывать народ,

Смиренны пастыри душ наших и сердец  
Изволят собирать оброк с своих овец.  
Овечки женятся, плодятся, умирают, А  
пастыри притом карманы набивают, За  
деньги чистые прощают всякий грех, За  
деньги множество в раю сулят утех»<sup>144</sup>.

Объектом сатиры стала не только церковь, Фонвизин распространил ее на бога:

«Создатель твари всей, себе на похвалу, По  
свету нас пустил, как кукол по столу Иные  
резвятся, хохочут, пляшут, скачут, Другие  
морщатся, грустят, тоскуют, плачут. Вот как  
вертится свет, а для чего он так — Не ведает  
того ни умный, ни дурак»<sup>145</sup>.

На склоне лет в исповеди «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях» Фонвизин, с раскаянием вспоминая о «Послании к Шумилову», писал: «Некоторые стихи являют тогдашнее мое заблуждение, так что от сего сочинения у многих прослыл я безбожником»<sup>146</sup>.

Призывы Новикова и его единомышленников к сохранению преемственной связи с историческим прошлым были продиктованы определенным видением единства истории, «целого человечества».

Религия рассматривалась ими как историческое наследие, подлежащее сохранению. Без «отеческого закона», т. е. религии, по

<sup>143</sup> Аничков Д. С. Расуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. С. 118.

<sup>144</sup> Фонвизин Д. И. Указ. соч. С. 7.

<sup>145</sup> Там же. С. 7—8.

<sup>146</sup> Там же. С. 202.

Новикову, нет нравственности. Просветители выдвигали в религии, как правило, нравственный аспект: в христианстве всебла-гость творца и любовь к ближнему. Новикову, противнику гедонистических и утилитаристских принципов, религия была нужна как средство выразить существование пласта общечеловеческих ценностей, в котором укореняется деятельность индивида.

Критика односторонностей просветительского рационализма сопровождалась у Новикова и его единомышленников признанием познавательной ценности религии. У Новикова она использовалась в качестве теоретического конструкта в социальных, гносеологических концепциях: когда человек детерминируется, по сути, всей человеческой культурой и даже всей структурой мира, то без понятия творца и религии трудно выразить суть такой зависимости, понятой, разумеется, предельно абстрактно. Без обращения к религии было невозможно разрабатывать представление о познании, целью которого является исследование не отдельных, расчлененных сфер бытия, а всего взаимосвязанного целого, которое строится на основе единства рационального и нравственного сознания.

Религия объединила Новикова с масонами. Издаваемые им масонские журналы преследовали цель «искоренить и опровергнуть вкравшиеся правила вольномыслия. . .»<sup>147</sup>. К сожалению, журналистская деятельность Новикова в масонский период плохо изучена. Историкам еще предстоит детально разобраться в том, что именно принадлежит перу Новикова в масонских журналах. Ясно одно, что выступления в защиту религии были созвучны мировоззрению Новикова. Однако одной склонностью Новикова к религии в ее неортодоксально христианской и внецерковной форме не объяснить его связей с масонством. Замкнутые масонские организации, в которых предпочтение отдавалось практике религиозного самоусовершенствования, вряд ли могли сами по себе привлечь деятельную натуру Новикова. Занятия журналистикой, создание огромного издательского дела; организация училищ, воспитательных домов, больниц, аптек; помощь голодающим силами объединенных товариществ — все эти инициативы Новикова не очень-то сочетались с масонским идеалом погружения в глубины самосознания. В чем же здесь дело? Представляется, что постоянные столкновения Новикова с Екатериной II вряд ли прошли для него бесследно, не подорвав веры в государство просвещенного абсолютизма. Надежды в таком случае должны были сконцентрироваться на общественной деятельности, гражданской активности. В масонских организациях, судя по всему, Новиков искал возможности создания самостоятельных ассоциаций, объединяющих граждански активную часть общества. Он поплатился за стремление придать масонскому движению именно такую направленность. Екатерина почувствовала в этом реальную

<sup>147</sup> *Новиков И. И.* Заключение журнала под названием «Утреннего света» // *Н. И. Новиков и его современники: Избр. произведения.* С. 198.

опасность. Известно, что она растрогалась, читая покаяния И. Лопухина, пожалуй, самого влиятельного масонского деятеля в России, когда над ним нависла угроза ареста, но известно также, что ничто не могло смягчить ее отношения к Новикову. Показательно, что ее обвинительные замечания по поводу Новикова касались не столько области масонских таинств, сколько его издательской и благотворительной деятельности, она развенчивала его прежде всего как общественного деятеля, стараясь извратить его облик, приписав ему низменные и корыстолюбивые побуждения<sup>18</sup>.

Организация самодеятельных ассоциаций — это еще не революционные призывы А. Н. Радищева, но нельзя не увидеть между ними определенной преемственной связи.

#### 4. Проблемы бытия и познания

Просветительские концепции, касающиеся природы общества и человека, выростали на основе мировоззрения — его формированию всемерно способствовало естествознание Нового времени, — предполагающего единый универсум с естественными законами, принадлежащими движущейся материи, вполне постижимый человеческим разумом, использующим эмпирико-дедуктивный метод и механические модели.

Труды естествоиспытателей, разрабатывающих новую картину мира, встречали широкую поддержку со стороны русских Просветителей второй половины XVIII в. Эти труды составляли значительную часть издательской продукции Новикова. Увлеченным популяризатором естественных наук и соответствующего им мировоззрения был *Я. П. Козельский*. В работах «Механические предложения», «Арифметические предложения», «Философические предложения», «Рассуждение двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» обсуждались естественнонаучные представления, имеющие непосредственное отношение к новой картине мира.

Центральным пунктом нового мировоззрения был принцип детерминизма — причинность была перенесена практически полностью в сферу реального бытия. Конечно, причина всех причин оставалась, как правило, в пределах теологии и понималась по-прежнему. Однако требования научного профессионализма заключались в том, чтобы по возможности свести на нет участие этой единственной метафизической причины.

Среди русских просветителей идеи универсальности естественной причинной связи наиболее полно и интересно рассмотрены *А. М. Брянцевым* в работах «Слово о связи вещей во вселенной» и «Слово о всеобщих и главных законах природы». Первое «слово» начинается с определения вселенной: «Чрез вселенную разу-

Материалы о преследовании Новикова, его аресте и следствии см.: *Новиков Н. И.* Указ. соч. С. 590, 600, 671, 672.

меем мы не планету какую-нибудь, не землю, нами населяемую, не солнечную систему, но все планеты, все солнца, кратко сказать, все ограниченные вещи, и не токмо самые существа, но также определенные сих содержания по времени и пространству; и потому вселенная, как определяют новейшие философы, есть чин всех вещей изменяющихся, как современных, так и одна за другою в бытии своем последующих и взаимное отношение имеющих»<sup>149</sup>. Существование всей вселенной основывается на естественных причинных связях: «Поелику вещь может и к другому чину относиться, к другому порядку принадлежать, в ином месте и в другое время случиться, то сия возможность неотменно имеет причину, для чего она в сем находится порядке, к сему принадлежит чину, на сем месте и в такое время существует. Причина же сия необходимо должна находиться или в самой вещи изменяющейся, или в других современных и предшествующих. . .»<sup>150</sup>.

Брянцев, считаясь с тем, что «иные производят причину *от* воли всевышнего существа», все же защищает «предлежатель-ную» причину, т. е. объективность причинной связи: «Утверждаю, что существо оное, все так учредившее, причину находило в вещах, между собою современных и одна за другою последующих, или в отношении взаимном»<sup>151</sup>.

В принципе детерминизма Брянцева привлекает, во-первых, естественность, объективность причинных отношений и, во-вторых, значение его для понимания всеобщей взаимосвязи, существующей в универсуме, и представления о вселенной, являющейся единым целым: «Как ничто не может быть без довольной причины, то начала сего необходимым есть следствием соединение всего во вселенной непрерывною цепью. Итак, нет ничего в оной уединенного, нет взаимного разлучения, ибо если бы уединенное существо находилось, то какую бы могли мы довольную представить причину, бытия оногo утверждающую?»<sup>152</sup>

Всеобщая взаимосвязь во вселенной есть столь существенна, что «какая-нибудь перемена, в одной части мира приключившаяся, некоторым образом и в других частях оногo показывается», «может быть нет ни одного даже и маловажнейшего движения возможного, которое бы каких-нибудь следствий не производило»<sup>153</sup>. Однако трактовку Лейбницем и Вольфом характера всеобщей связи Брянцев не разделяет, считая, что они ее слишком абсолютизируют, он не признает «каждую действительную вещь. . . за зеркало вселенной» и не соглашается с тем, что «будто бы уничтожение и гибель одной вещи в свете влечет за собою потерю и разрушение целого света»<sup>\*54</sup>. Всеобщая взаимосвязь

<sup>149</sup> Брянцев А. М. Слово о связи вещей во вселенной // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. С. 363.

<sup>150</sup> Там же. С. 364.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Там же.

<■ Там же. С. 366--367.

154 Там же. С. 368.

менее абсолютна уже потому, что существует эффект затухания любого действия: «Опыт утверждает, что перемена, где-нибудь учинившаяся, чем далее от своего начала находится, тем более ослабевает и уменьшается, так что едва и следы оной применить можно»<sup>155</sup>.

В «Слове о всеобщих и главных законах природы» принцип причинности выступает в виде закона непрерывности. Самое понятие «всеобщий закон» наполняется здесь совершенно определенным содержанием, свидетельствующим о стремлении мыслителя исходить в анализе вселенной из природы самих вещей: «Под именем всеобщих законов понимаем те, которые по всем природы владычествам, по всем классам и порядкам существ наблюдаются и везде суть одинаковы; кратко сказать: которыми природа везде управляется и которым вещественные и невестественные существа повинуются»<sup>156</sup>.

Он насчитывает три таких закона. Первый — закон непрерывности: «В природе нет нигде прерывности (*Natura non facit saltum*), нет никакого упущения, нет никакого внезапного перехода от одной крайности к другой, нет ничего уединенного или отверженного. Одно зависит от другого, промежутки несоместимы и пустота неместима. Везде примечаем непрерывный союз, посредством которого одно зависит от другого»<sup>157</sup>. Следует заметить, что в XVIII в. понятие непрерывности изменений выражало идею не столько эволюционного развития, сколько детерминистической определенности всех процессов и явлений в реальной действительности. И понятие скачка означало не диалектический прерыв прерывности, а нарушение единой цепи естественных причинных связей. Так, например, Козельский писал: «В натуре не делается ничего скачком или без причины»<sup>158</sup>.

Брянцев изучает выдвигаемые против закона непрерывности доводы, в том числе примеры внезапных, резких, скачкообразных изменений, но убеждает читателей, что все они не выдерживают критики: «Что кажется нам внезапным переходом, то при точнейшем внимании и исследовании есть дело естественное, есть переход, посредством непрерывной связи естественных причин предуготовленное»<sup>159</sup>. Таким образом, первый всеобщий закон — постоянное изменение в природе под действием естественных причин.

Второй всеобщий закон предусматривает характер этих изменений в связи с принципом наименьшего действия Мопертюи, который играл существенную роль в классической механике и физике, — природа «действует всегда со всевозможно малейшим

<sup>155</sup> Там же. С. 367.

<sup>156</sup> Брянцев А. М. Слово о всеобщих и главных законах природы // Там же. С. 377.

<sup>157</sup> Там же. С. 378.

<sup>158</sup> Козельский Я. П. Философические предложения // Там же. С. 452.

<sup>159</sup> Брянцев А. М. Слово о всеобщих и главных законах природы // Там же. С. 379.

употреблением силы и кратчайшим путем»<sup>160</sup>. Принцип Мопертюи в различные периоды приобретал различную мировоззренческую окраску. Сам автор был склонен придавать ему некоторый телеологический смысл. Но в XVIII в. его чаще связывали со знаменитым положением Ньютона: «Природа проста и не роскошествует излишними причинами вещей», направленным против детерминистического плюрализма аристотелевской физики, в которой из четырех причин — формальной, материальной, двигательной и целевой, или конечной — первая и четвертая представляли большие возможности для введения причины причин. Второй всеобщий закон, по Брянцеву, еще раз подчеркивал естественную причинную зависимость в реальном мире. Он использует понятие конечной причины, но ограничивает его областью нравственности, где целеполагание является вполне уместным.

Третий всеобщий и главный закон природы — «закон всеобщего сохранения». Несмотря на постоянно происходящие в природе изменения, возникновение одних образований и уничтожение других, «нигде не замечаем недостатка сил природы в целом»<sup>161</sup>. «В природе ничего не пропадает, ни одна пылинка не уничтожается. Все ее действующие силы целы. . . С одной стороны, сколько вещество, по-видимому, уничтожается, столько, с другой стороны оно преобразуется и обновляется. И посему Картезий утверждает, что одинаковое всегда во вселенной количество сил существует. . . Сущности вещей, первоначальные силы, из которых все сложения начало свое берут, никогда разрушиться не могут. Преобразование и превращение есть дело природы»<sup>162</sup>. Нетрудно увидеть близость идей Брянцева взглядам Ломоносова.

В работах Брянцева органично сочетаются идеи естественного детерминизма, всеобщей взаимосвязи и постоянной изменчивости. Без идеи взаимосвязи всех явлений и процессов природы и их изменчивости нельзя было распространять естественную причинную зависимость на живую природу, где концепции креационизма держались на признании неизменности видов живых организмов. Усиленное внимание Брянцева к проблемам взаимосвязи и изменчивости, несомненно, свидетельствует о его осведомленности относительно результатов современной ему науки, в том числе и о достижениях русских естествоиспытателей.

Во второй половине XVIII в. в России шел процесс накопления и первоначальной систематизации ботанического и зоологического материала. Изучение и сравнение различных форм жизни, выявление их географического распространения, соотнесение их с климатическими и прочими условиями существования проводились естествоиспытателями во время многочисленных экспедиций в различные районы страны. Такого рода исследования подготавливали условия для развития сравнительного метода изучения

<sup>160</sup> Там же. С. 380.

<sup>161</sup> Там же. С. 382.

<sup>162</sup> Там же.



в биологии, готовили почву для будущего эволюционного учения. Все более зримо в биологии обретал сторонников трансформизм. Наблюдений и рассуждений в русле трансформизма немало в работах И. И. Лепехина, Н. Я. Озерецковского, В. Ф. Зуева. Новые веяния в науке считались опасными. Достаточно сказать, что перевод на русский язык «Естественной истории» Бюффона был издан в 80-е годы, но без главы «О перерождении животных». Однако с содержанием ее русский читатель все же познакомился благодаря реферату, сделанному А. А. Каверзным и изданному в 1775 г. на немецком языке в Лейпциге, а затем опубликованному в Петербурге в русском переводе в 1778 и в Москве в 1787 г. Мысль Бюффона о значительной, но постепенно проявляющейся изменчивости организмов в природе и в «домашнем состоянии» под действием пищи и климата противоречила религиозным догмам, расширяя область применения естественной причинной зависимости.

В работах просветителей обнаруживается стремление перевести и психическую деятельность человека в разряд явлений, основывающихся на естественных закономерностях. Самые интересные рассуждения на эту тему принадлежат Д. С. Аничкову. Его анализ отличается значительной гносеологизацией проблем психической деятельности. По его словам, «взаимное соединение души и тела человеческого есть не что иное, как зависимость понятий, которыми мы вещи, вне нас находящиеся, себе представляем, от перемен, отбывающихся в теле нашем, а особливо в наших органах»<sup>164</sup>. Деятельность психики рассматривается им как познавательная, его она интересует именно в этом плане. Механизм психики исследуется Аничковым с точки зрения закономерностей процессов познания. Уже из предыдущей цитаты видно, что функции души, согласно Аничкову, зависят от состояния органов чувств. Мыслительная деятельность души невозможна без данных, доставляемых чувствами. Начальный этап процесса познания описывается им таким образом: «Как только внешние предметы подействуют на чувственные наши и порядочно расположенные органы и произведут в оных перемену, то вдруг производятся и в душе нашей понятия, представляющие нам те предметы. . .»<sup>165</sup>. Аничков категорически против объяснений психического, познавательного процесса с помощью врожденных идей: «Не имеем мы врожденных о вещах понятий. Опыт довольно научает нас, что мы на сей земной шар вступаем, не имея еще ни с чем понятия. . .»<sup>165</sup>.

Роль чувств в познании огромна, но не меньшее значение принадлежит абстрактному мышлению, находящемуся в ведении души. Процесс создания абстракции Аничков трактует в соответствии с начатками ассоциативной психологии. Степень абстракт-

<sup>163</sup> Аничков Д. С. Слово о разных способах союз души с телом изъясняющих // Там же. С. 164. <sup>164</sup> Там же. С. 162. <sup>165</sup> Аничков Д. С. Слово о свойствах познания человеческого // Там же. С. 136.

тного мышления необходима, так как данные, полученные с помощью чувств, могут быть источником заблуждений: «Это происходит в том случае, если. . . мы. . . стараемся в самых вещах найти то, что в одном токмо чувстве находится»<sup>166</sup>. В виду такой опасности постулат сенсуализма: «Нет ничего в разуме, чего бы прежде не находилось в чувствах» — является, по Аничкову, уже не достаточно справедливым. Положившись на чувства, «часто не приноравливаем представлений своих к самым вещам, чтобы и надлежало делать, но обратным образом обыкновенно в таком случае поступаем, то есть самые вещи сравниваем с своим представлением»<sup>167</sup>. Аничков, таким образом, касается тенденции к субъективному идеализму, заложенной в сенсуализме, но эта проблема *его* еще не сильно волнует. Он имеет в виду противоречия здравого смысла, опирающегося на показания чувств, с научным познанием: «Например, солнце, в превеликом от нас отдалении находящееся, представляем себе некоторым кругом огненным, не постигая зрением своим другой его *стороны* и не понимая того, что он есть тело шаровидное. Так, равным образом думаем, что тела небесные имеют круговое и все равномерное обращение, искуснейшие ж, напротив того, астрономы разное разным небесным телам приписывают движение, изведав то через надежнейшие и достовернейшие опыты»<sup>168</sup>.

Одних чувств недостаточно для правильного познания, но это не значит, что ступень абстракции — «отвлечения», присущая деятельности души, признается единственным пристанищем истины. И на этой стадии возможны серьезные ошибки. «Хотя отвлечение, то есть способность всеобщие о вещах производить понятия, много вспомоществует нам в просвещении нашего разума и через то отличаемся мы от бессловесных скотов, однако и оно нередко увлекает нас с пути истинного. . .»<sup>169</sup> Заблуждений избежит тот, кто свойства, относящиеся к «вещам, действительное бытие имеющим, не будет *присвоить* отвлеченным сущим и притом самые отвлеченные сущие не будет почитать за сущие в отдаленности состоящие и имеющие такое же отношение к вещам, какое имеют между *собою особенные* и точно определенные вещи»<sup>170</sup>. Последовать этому совету не так-то просто. «Такому заблуждению подвержены были славные и ученые мужи Невтон и Локк, которые пространство (*spatium*) почитали вещественным, отделенным и в соединении с другими вещьюми находящимися сущим, когда, напротив того, чрез слово *spatium* не что иное разумеется, как порядок вещей сопребывающих, поелику то есть сопребывают взаимно между собою»<sup>171</sup>.

<sup>166</sup> Аничков Д. С. Слово о разных причинах, немалое препятствие причиняющая в продолжении познания *человеческого* // Там же. С. 156.

<sup>167</sup> Там же. С. 155.

<sup>168</sup> Там же.

<sup>169</sup> Там же. С. 156.

<sup>170</sup> Аничков Д. С. Слово о свойствах познания *человеческого* // Там же. С. 150.

<sup>171</sup> Там же.

Ошибки, присущие как чувственному, так и абстрактному познанию, корректируются благодаря совместной их деятельности, функционировать в отрыве друг от друга они не могут. В процесс познания на завершающем его этапе Аничков включает действие: «За рассуждением, помощью которого душа почитает тот предмет таким или другим, последует внешнее воздействие, то есть движение, которое, начиная от мозга, во все члены разливается через нервы»<sup>172</sup>. В осуществлении этого действия принимают участие на равных душа и тело. Душа отнюдь не всемогуща, от нее не зависит значительная доля телесной деятельности: «Не всегда и не всякие движения бывают в теле нашем по воле душевной. Ибо находятся такие, которые не состоят во власти ее, а хотя которые и состоят и совершаются когда-нибудь, токмо совершаются по механическому строению тела, а не по другой какой причине»<sup>173</sup>. Беспомощной становится душа при повреждении телесных органов.

Антиспиритуализм в трактовке человеческой психики, стремление к естественному объяснению душевных явлений, несомненно, присутствуют в работах Аничкова, что подтверждается также его критикой распространенных и влиятельных в ту пору концепций механизмов «соединения души с телом». Он внимательно рассматривает картезианскую концепцию, но не соглашается ни с одним из ее положений: «1) что душа и тело человеческое суть два существа, столь различные между собою, что одно на другое действовать никоим образом не может. . . Почему 2) и утверждают, что премудрый строитель мира, как первый виновник человека, всегда при нем находится, и 3) по случаю каждых представлений, совершающихся в душе, соответствующие тем представлениям движения возбуждает в теле, и обратно; 4) по случаю каждых движений, воследовавших в теле, кажде представления производит в душе сообразные тем движениям»<sup>174</sup>. Для него неприемлемо объяснение на такой манер: «Как только воследует в душе желание писать, то бог, как бы из машины призванный и от побуждения душевного случайно определенный, приводит в движение телесные органы». Не менее отрицательно он относится к Лейбницевской концепции предустановленной гармонии. Его симпатии на стороне системы «физического втечения», в которой есть положения, вполне его устраивающие. Предполагается, что душа и тело несовершенны, «токмо через взаимное совокупление составляют нечто третье, то есть человека», «все в теле движения, как произвольные, так и естественные, производятся физическим образом», «душа вещественным и физическим образом действует на тело»<sup>116</sup>.

<sup>172</sup> Там же. С. 140.

<sup>173</sup> Аничков Д. С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих // Там же. С. 168. <sup>174</sup> Там же. С. 173. <sup>175</sup> Там же. С. 181, 183.

Рассуждения Аничкова явно противоречили официальным религиозным догмам о душе и ее бессмертии. Защищая свои позиции, он резко разграничил состояние души, соединенной с телом и отделенной от него. Первое находится в области естественных явлений, все процессы совершаются здесь на основе естественных закономерностей и причинных связей, доступных научному познанию. Второе состояние принципиально иное, оно за пределами естества и познания. Науку оно уже не интересуется.

Просветители провели подлинный водораздел между наукой и религией, причем в ведение науки полностью отдавалась вся реальность. В реальной вселенной для религии не оставалось места. Рядом с наукой была поставлена философия. Ей тоже предлагали заняться проблемами реальности, не отвлекаясь на трансцендентные вопросы и не смешивая одно с другим. В «Философических предложениях» Я. П. Козельского читаем: «Философы рассуждают о свойствах и делах божьих, а мне думается, что это они предпринимают излишнее и несходное с силами их разума дело. Священное писание проповедует нам в божестве непостижимую умом нашим премудрость. . . чего для нас и довольно, а более покушаться на непонятное умом нашим, кажется, некстати»<sup>177</sup>. Философия оперирует доводами разума, которые совершенно неуместны в религии, поэтому если наука и философия дополняют и усиливают друг друга, то религия и философия не имеют точек соприкосновения. В трудах Ломоносова уже содержалось не только научное знание, отделенное от религии, но и новое мировоззрение, весьма отличное от религиозного; Козельский продолжил программу, изложенную Ломоносовым, поставив науку и философию по одну, а религию по другую сторону. В просветительской философии произошло осознание свершившегося факта — философия переместилась на новый фундамент позитивных знаний науки Нового времени.

По Козельскому, «философия содержит в себе все науки, но, как многие из тех наук, сами собою очень пространные, и для того и преподаются особо и вне философии, для которой составлены одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих»<sup>178</sup>. Философия подразделяется на теоретическую и практическую, т. е. «нравоучительную». В теоретическую Козельский включает логику и метафизику, объясняя, что физику он опустил потому, что «она сама собою очень пространна». Метафизика содержит в себе «онтологию, то есть знание вещей вообще, и психологию, то есть науку о духе или о душе»<sup>179</sup>. Практическая философия охватывает юриспруденцию и политику. Наиболее основательно «о материях нравоучительной философии», по мнению Козельского, писали Руссо, Монтескье, Гельвеций<sup>180</sup>.

<sup>177</sup> Козельский Я. П. Философские предложения // Там же. С. 417.

<sup>178</sup> Там же. С. 428.

<sup>179</sup> Там же. С. 446.

<sup>180</sup> См.: Там же. С. 418.

Таким образом, с точки зрения просветителей, наука и философия всецело завладевает реальным миром, бытием, они занимаются только им, не оставляя никаких возможностей для проникновения в эту среду трансцендентных сущностей. Иной была позиция того направления, которое представлял Новиков, утверждавший: «Всех познаний и наук предмет есть тройкий: мы сами, природа, или натура, и творец всяческих»<sup>181</sup>, причем в познании необходимо соединение «оних трех предметов воедино»<sup>182</sup>.

% & \*

Русская просветительская мысль второй половины XVIII в. ощутимо разделяется на два направления. Первое связано прежде всего с именами С. Е. Десницкого, Д. С. Аничкова, И. А. Третьякова, А. М. Брянцева, Я. П. Козельского. Принадлежащие им идеи наиболее полно соответствуют просветительской системе воззрений. Их работы всецело основываются на новой картине мира, в которой не остается места для сверхъестественных сущностей, за исключением начального творческого божественного импульса. Все в мире оказывается обусловленным естественными причинными связями. Принцип естественности положен в основу изучения явлений природы, психики, общества. Работы Десницкого, Третьякова по ряду положений (элементы историзма во взглядах на общество, подчеркнутое внимание к роли труда в человеческой истории) выходят за рамки Просвещения, приближаясь к идеям последующей философской и социально-экономической мысли.

Второе направление представлено главным образом работами Н. И. Новикова, Д. И. Фонвизина, И. А. Крылова. В их взглядах многое отвечает просветительским стандартам, но некоторые идеи Просвещения они встретили критически. По характеру воззрений они сближаются с руссоистским направлением в западноевропейском Просвещении. Подобно Руссо, они сохраняют за религией определенное место в своих теоретических построениях.

В истории русского просвещения еще немало страниц, требующих тщательного изучения, но и теперь с полным основанием можно сказать, что русские просветители второй половины XVIII в. едины в социально-философских воззрениях, отстаивая идеи внесловной ценности человека, придавая большое значение развитию правосознания, уделяя повышенное внимание проблемам собственности, подчеркивая необходимость деятельного начала в человеке и обществе. Социальная философия просветителей отвечала сути буржуазных отношений, идущих на смену феодальным, значительно больше, чем их социально-политические программы: как правило, они не выдвигали требования отмены крепостного права. Но это и не удивительно. Они зарабатывали

<sup>181</sup> Новиков Н. И. Предисловие (Московское ежемесячное издание. 1781) // Н. И. Новиков и его современники: Избр. произведения. С. 206. <sup>182</sup> Там же.

и пропагандировали новое мировоззрение, которое было в интересах третьего сословия. Переход к социально-политическим программам (хотя в определенной мере они были представлены в Просвещении этого времени) происходит на следующем этапе, когда мировоззренческие принципы уже отработаны.

Во второй половине XVIII в. рядом с просветительской идеологией существовало дворцовое «Просвещение». Вероятно, было бы ошибкой видеть в нем лишь голую фразу и лицемерие. Абсолютистская монархия в России по сути своей была дворянской, но она не могла не откликнуться на требования времени. Насколько эфемерными были эти «отклики», показал закат этого «Просвещения», при приближении Великой французской революции.

В зарубежной буржуазной «руссистике» в последние годы наблюдаются заметные сдвиги в оценке роли и значения русского Просвещения XVIII в. Долгие годы эта роль сильно преуменьшалась, искажался облик наиболее влиятельных просветителей; например, С. Томпкинс в книге «Русская мысль»<sup>183</sup> рисовал Н. И. Новикова верноподданным сторонником монархизма. Но в 70-е годы появились признаки иного отношения к истории русской философии: отмечают общие черты для русского и западноевропейского Просвещения, речь идет о том, что «фуга» европейского просвещения была бы менее полновзвучной, не будь в ней партии русской просветительской мысли<sup>184</sup>.

Идеи русских просветителей получили развитие в работах А. Н. Радищева, которые стали началом нового этапа в развитии русской философской и общественно-политической мысли.

<sup>183</sup> *Tompkins S.* Russian mind from Peter the Great through the Enlightenment. Oklahoma, 1953. Vol. 1.

<sup>184</sup> *The eighteenth century in Russia.* Oxford, 1973.

А. Н. РАДИЦЕВ.  
ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Философские воззрения Александра Николаевича Радищева (1749—1802) — одна из ярких страниц истории духовной культуры России. Писатель, философ, экономист, правовед, он выделялся среди современников энциклопедическими познаниями. Проектам автора знаменитого «Путешествия из Петербурга в Москву», которые должны были послужить основой изменения государственного устройства России и в конечном счете привести к установлению народного правления, не суждено было, как известно, обрести реальное воплощение. Однако его философским, социальным, этическим взглядам суждена была «большая жизнь».

В центре нашего внимания в этой главе проблемы человека, его сущности и места в мире в философии А. Н. Радищева, а также его социальная философия, которая обосновывала идеи действительной этики. В этих сторонах своего творчества, как и во всем творчестве в целом, мыслитель, будучи провозвестником революционных идей, отразил многие специфические черты европейского Просвещения, а также просветительства России XVIII в.

1. Онтология. Антропология

Сочинение «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1782—1796) — главное философское произведение Радищева. Проблема человека является центральной темой трактата, под углом зрения которой получают осмысление традиционные метафизические вопросы о соотношении души и тела, мысленного и материального, о путях человеческого познания, о предмете философии и ее роли в жизни людей.

Насыщенное полемическими отступлениями, философское сочинение Радищева содержит диалоги представителей различных школ и направлений философии, гипотетические суждения, предположительные («гадательные») решения.

Перед исследователем, анализирующим произведение Радищева, встает целый ряд вопросов. Каким образом совмещаются различные «гадательные» и «утвердительные» постулаты автора? Как при этом согласуются между собой исходные «начала» и главные «заклучения»? Действительно ли в главном философском произведении Радищева не сохраняется, а, как утверждают некоторые комментаторы, разрывается «нить Ариадны» философ-

ского материализма или эта нить остается нерушимой даже при изложении двух основополагающих вариантов решения проблемы «души» (решение, утверждающее ее смертность, и решение, утверждающее бессмертие)? Какое место в творчестве Радищева и в истории философской мысли России занимает трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии»?

Согласно Радищеву, философия призвана раскрывать человеку глаза на природу, самого себя, на «основы» мироздания. Основным субъектом и главным объектом философии является человек. «Любомудрие» призвано постигать сущность и место человека в мире. Поэтому задачу философии Радищев видит и в создании картины мирового целого. Проблема места и роли человека в мире раскрывается в трактате в соответствии с представлениями мыслителя о мировом целом.

В первой книге трактата «О человеке. . .» Радищев формулирует идею философского антропогенеза. Раскрывая смысл этой идеи, мыслитель указывает, что реальным основанием «разверзающегося» (развивающегося) мира является не «божественная субстанция», а фундаментальные законы бытия, на высшей ступени «организации» раскрывающиеся в человеке в форме единства «вещественного» и «мысленного». Таким образом, в основание своего учения о человеке Радищев кладет определенную онтологию.

Понятие «бытие», это «общайшее из общих понятий»<sup>1</sup>, русский мыслитель трактует как то, что присуще всякому и без чего не может быть никакого существования. Бытие имеет ступени и формы развития, совершенствования. Свои рассуждения о различии форм «организации» мирового целого Радищев завершает классификацией этих форм — «лестницей веществ и существ», которая является классификацией *реальных форм бытия* природы, человека, Космоса. К таким формам Радищев относит: а) «первичный хаос», б) «земную природу», в) «человека и человечество», г) «Вселенную» («Мироздание»). Отсюда четыре важнейших мира: изначально бесформенная масса; природно-земное существование «неодушевленной вещественности» и «живого начала»; существование человека (индивидуума и общества); наконец, бытие бесконечного Космоса, обетованной области неведомого. В этой классификации человек представлен как одна из форм бытия.

Изначальный фазис бытия — «хаос» — описан в «Творении мира», в заключении «Путешествия из Петербурга в Москву». В этих произведениях Радищев использует понятия «перводвиг» и «первый мах». Он считает, что если таковые имели место, то должны были проявиться в «пучине пространства» как «нечто недостаточно организованное», способное (через свойство изменять внешнюю среду) сообщать материальному миру «постоянство колебаний и движений» тех частиц, которые «полноту его заполняют», порождая земную «твердь». «Целое» и в то же время

<sup>1</sup> Радищев А. Н. Поли. собр. соч.: В 3 т. М.; Л., 1938—1952. Т. 2. С. 77, 83, 101.



*бесконечное* бытие Радищев рассматривает как первооснову сущего и своего рода «материал» для «творческой силы»<sup>2</sup>. «Прежде начатия времен, — пишет он, — когда не было бытию опоры и все терялось в вечности и неизмеримости. . . вся красота вселенной существовала в его (творца. — П. Ш.) мысли, но действия не было, не было и начала. И его рука всемошная, толкнув вещественность в пространство, дала ей движение. Первый мах в творении всемошен был; вся чудесность мира, вся его красота суть только следствия»<sup>3</sup>. Здесь Радищев отдает дань деизму. Поскольку «движущаяся материя» оказывалась продуктом «первотолчка» (в смысле «организованности», «чудесности», «красоты», «гармонии» пространственно-временных форм бытия), постольку функция вмешательства «первичной силы» в дела природы объявлялась закончившейся, как только «толчок произведен был». При этом действие «руки всемошной» Радищев заменял «силой», антропоморфной, близкой по содержанию философским понятиям своего времени.

«Вещественность», по Радищеву, обладает свойствами движения, пространственной и временной определенности. Размышляя об источниках *движения*, философ указывал на явления единства действия и противодействия, теплоты и холода, разноименного электричества.

Одним из основных законов природы Радищев считает закон совершенствования и самосовершенствования форм бытия от неорганического вещества до живого. В этой связи мыслитель формулирует тезис об универсальном характере развития. Принцип трансформизма (развития) в трактате «О человеке. . .» утверждался в связи с идеей о некоем «напряжении вещественности», обуславливающим возможность порождения новых форм в результате «игры сил» или действия «натуральных стихий», мельчайших «оснований» мироздания — атомов и корпускул.

В духе передовых идей XVIII в. Радищев дает свою трактовку *пространства*. Сущность этой категории, по его мнению, не сводится ни к форме предметов, ни к понятию образа, «начертания» единичной вещи. Радищев подчеркивает всеобщий и объективный характер пространственной определенности «вещественности». «. . . Пространство, — пишет он, — есть понятие отвлеченное, но в самом деле существующее не яко вещество, но как отбытие оно»<sup>4</sup>.

Еще Аристотель доказал, что природа была и есть «начало движения и изменения», что ее нельзя понять без анализа времени. Как бы следуя этим выводам, Радищев утверждал, что время и движение взаимопределяемы, но время как длительность связано также с изменениями состояния, качества, количества, числа и ритма. Представления о бесконечности мира во времени, не-

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 391—392.

<sup>4</sup> Там же. С. 83.

уничтожимости «вещественности» сочетались у Радищева с признанием абсолютности природы в духе пантеизма.

В работах Радищева встречаются понятия «вечность», «бесконечность», «безмерность» как формы выражения космического времени, отражающие бесконечную смену реалий материальной действительности в целом — Вселенной, Космоса. Время «конечное», земное мыслится как соотносимое с временем «неисчислимым», вечным, космическим.

Согласно Радищеву, общим основанием категорий пространства, времени и движения является постоянно изменяющаяся «вещественность», для которой «сродным состоянием» является «двигаться и жить». В назидание «суемудрию» философ писал, что категория времени «есть мера деянию и шествию» и отражает изменчивость реального мира: едва вообразишь «мгновение и состояние вещи в нем, как оно уже протекло и ты мыслишь уже в другом мгновении, и вещь находится уже не в том, в коем о ней ты мыслить стал, и мгновение уже позади тебя»<sup>5</sup>.

«Вещественность» Радищев рассматривал как субстанциальное основание «качеств», «свойств», «сил» и «возможностей».

Говоря о разнообразном действии «силы движения» в целом и в частях, Радищев делал вывод о несводимости «целого» к сумме «частей». В «сложном» он видел новое качество, т. е. нечто большее, чем простая сумма частей: «Стихии только могут изменяться в сложении своем; но совсем не походят на свою первобытность»<sup>6</sup>. Целое несводимо к перечню свойств, характеризующих части, — их изменчивость и качественная определенность зависят и от «образа сложения», и от «порядка частей», и от характера самой «изменчивости»<sup>7</sup>.

Человек, его сущность, место в мире — проблема, являющаяся центральной в понимании Радищевым предмета и задач философии. В трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» автор стремится привлечь внимание своего читателя к волнующей его теме: «Обратим взор наш на человека; рассмотрим самих себя, проникнем оком любопытным во внутренность нашу и потщимся из того, что мы есть, определить или, по крайней мере, угадать, что мы будем или быть можем. . . Изведши его (человека.— П. III.) на свет, я провлеку его полегоньку через терние житейское и, дыхание потом исторгнув, ввергну в вечность»<sup>8</sup>.

Радищеву важно понять человека как единство материальной и духовной натур. В связи с этим его интересуют вопросы о том, как соотносятся эти природы: когда и в каких формах возникают предпосылки живого — в «предшедшем состоянии», в «деянии пророждения», т. е. зачатии; как «разверзаются» психические и умственные «силы человеческие» — в «предрожденном», т. е. эм-

\* Там же. С. 100.

Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 103-104.

\* Там же. С. 39.

бриональном, «существовании» и в детском, отроческом, зрелом возрастах; как зарождаются, формируются и функционируют органы чувств и мозг — «орган мысленности».

Стремясь ответить на поставленные вопросы, Радищев исходил из научных данных своего времени, что ставило его в оппозицию к различным направлениям идеалистической философии. Не внушала доверия Радищеву модернизированная христианская антропология масонов. «Путешествие из Петербурга в Москву» открывается посвящением «другу юности», масону левой ориентации А. М. Кутузову, в котором говорится: «Мнения мои о многих вещах различествуют с твоими»<sup>9</sup>. Несостоятельность философских установок всех масонов — русского розенкрейцерства и иллюминатства Радищев видит в спиритуализме.

Стремясь строго придерживаться доказательств, «на естественности человека основанных»<sup>10</sup>, Радищев защищал постулаты единства «человеческого состава» со всей природой, идеи о поступательном развитии всего живого за счет усложнения «организации» от низших до самых высоких форм. Так называемая лестница веществ и существ, по Радищеву, отражая единство материального мига, дает представление о его развитии. В ней все корпускулы, элементы и стихии — формы одной и той же материи, подчиненные одним и тем же законам развития, «возвышения организации» от простого к сложному: на определенном этапе возникают живые существа, затем человек, семья и общество<sup>11</sup>.

Вера в целостность и единство мира — сильнейшее методологическое убеждение автора трактата «О человеке. . .» — являлась важнейшей содержательной стороной и теоретическим принципом его философских воззрений. И эту идею как методологическую норму он проводил во многих разделах своей работы, особенно при трактовке вопроса о соотношении человека и природы.

Вместе с тем автор трактата «О человеке. . .», показав человека «в его вещественности и единообразии», стремился подчеркнуть то, чем он «отличен от всех других животных» планеты. Подлинная наука, считал Радищев, не сомневается в том, что специфическими, присущими только человеку свойствами являются: 1) «возниченный» (вертикальный) образ хождения, 2) «истинное отличие человеческого мозга» (несравнимо возвысившее разум человека), 3) «чудодейственная речь», 4) стремление к совершенствованию условий и самого себя, 5) способность к трудовой деятельности благодаря развитию руки<sup>12</sup>.

В понимании «проблемы души» автор не стоял на традиционных позициях. А. С. Пушкин не случайно называл Радищева «новодителем в душе», т. е. новатором в области познания природы «душевных», психических явлений, природы сознания.

<sup>9</sup> Там же. С. 227.

<sup>10</sup> Там же. С. 66.

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 86–87, Ю.

<sup>12</sup> См.: Там же. С. 48–51.

В советской и зарубежной литературе высказывалось мнение о том, что обращение к проблеме человека, его смертности и бессмертия явилось результатом «личной драмы», пережитой Радищевым сразу же после опубликования «Путешествия из Петербурга в Москву». Данное утверждение не кажется нам убедительным, поскольку эта проблема обсуждается не только в трактате «О человеке. . .», но и в более ранних произведениях Радищева.

Философское осмысление проблемы смерти и бессмертия представлено в таких произведениях, как «Житие Федора Васильевича Ушакова» и «Путешествие из Петербурга в Москву», в произведениях, которые ставили вопросы о взаимодействии телесности, чувственности и интеллекта в человеке, о «загадочной силе душевных движений».

Вопросы, волновавшие философа уже в пору работы над «Путешествием. . .», стали центральными разделами его трактата «О человеке, о его смертности и бессмертии». Так, например, обсуждаемая во всех четырех книгах трактата проблема природы идеального, смертности и бессмертия души стала центральной, фокусирующей важнейшие аспекты авторского миропонимания. Это обстоятельство — еще одно свидетельство того, что вопросы, остро интересовавшие русского мыслителя в Илимском остроге, являлись не отражением личной судьбы Радищева, его собственной «жажды обретения веры в бессмертие»<sup>13</sup>, а смелой попыткой решать задачи, которые к концу столетия получали особую актуальность.

Обозначая свою материалистическую позицию, в первой книге трактата Радищев указывает, что мысль, будучи порождением материального органа — мозга, является телесной формой «вещественности». Механизм действия «мысленного порядка» он разъяснял следующим образом: чувственные орудия — нервы, мозг — орудие мысли, орган образования понятий, формирования воображения, памяти и рассудка<sup>14</sup>. Производный, вторичный характер психического вытекает из размышлений в конце первой книги о том, что человеческое воображение «следует в начале своем всегда внешним влиянием»<sup>15</sup>. Во второй книге подчеркивалась субстантивность органа мысли: «Памяти престол есть мозг»<sup>16</sup>. А в середине третьей книги читаем: «Понимающее предшествует всегда понимаемому, мысленное идет во след мыслящему», т. е. объект предшествует субъекту<sup>17</sup>. Материалистическое решение основного вопроса находим и в четвертой книге, где автор привел «казистое доказательство о всевластии тела нашего над душою»<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> XVIII век. М.; Л., 1977. Вып. 12. С. 64. <sup>14</sup> См.: Радищев А. Н. Указ. соч. Т. 2. С. 43—44. <sup>15</sup> Там же. С. 64. <sup>16</sup> Там же. С. 95. <sup>17</sup> Там же. С. 109. <sup>18</sup> Там же. С. 125.

Радищев понимал, что в отличие от материального, существующего независимо от сознания, идеальное существует в сознании. Делая акцент на вопросе о природе психического, он не считал парадоксальной возможностью объявить «мысленность», идеальное как бы «небестелесным», поскольку его волновал не столько вопрос о «душе», сколько вопрос об основах или элементах душевных процессов, о приложимости к ним антропологических критериев, неукоснительных для всякой теории, объясняющей органические, «живые формы». В человеке, считал мыслитель, природа превзошла себя, выйдя как бы в фазу особой «вещественной» формы развития. Таким образом, «отступая от телосмертия», т. е. выступая с идеей бессмертия телесной души, Радищев считал, что не исключена ввиду этого «особая» организация души, нами не ощущаемая, нам неведомая. Ее действие «посредством вещественности» надлежит изучать, выявляя пока нераскрытую его специфику<sup>19</sup>.

Обосновывая взгляд на «мысленность» как на особую форму организации «вещественности», Радищев писал: «Мы не скажем, да и нелепо то было бы, что чувствование, мысль суть то же, что движение, притяжение или другое из описанных выше сего свойств вещественности. Но если мы покажем, что все они могут быть или суть поистине свойства вещества чувствующего и мыслящего, то не в праве ли будем сказать, что она и вещьественность суть едино вещество; что чувственность и мысль суть ее же свойства, но поколику она образуется в телах органических, что суть силы в природе, чувствам нашим подлежащие токмо в их сопряжении с телами, от чего бывают явления; что вещество, коему силы сии суть свойственны, нам неизвестно; что жизнь, сие действие неизвестного также вещества, везде рассеяна и разно-видна; что она явственнее там становится, где наиболее разных сил сопряжено воедино; что там их более, где превосходнее является организация; что там, где лучшая бывает организация, начинается и чувствование, которое, восходя и совершенствуя постепенно, достигает мысленности, разума, рассудка; что все силы и самая жизнь, чувствование и мысль являются не иначе, как вещьественности совокупны; что мысленность следует всегда за нею, и перемены, в ней примеченные, соответствуют переменам вещьественности, то заключим, что в видимом нами мире живет вещество оди-накородное, различными свойствами одаренное; что силы в нем всегда существуют, следовательно, ему искони присвоены. Но как союз сей произведен, то нам неизвестно. . .»<sup>20</sup>.

Из приведенной цитаты видно, что русский мыслитель склонялся к идее теснейшей связи («сопряжения воедино») духовных процессов с материальным субстратом. С «веществом совокупная», считал Радищев, «мысленность» может быть его «силой», «свойством», «энергией» либо «веществом одинакородным» с ма-

<sup>19</sup> См.: Там же. С. 139-140. \*->  
См.: Там же. С. 83.

терией, находящимся с ней в «союзе». Поэтому встречающееся на страницах трактата понятие «мысленное вещество» нельзя смешивать с категорией «вещественность»<sup>21</sup>.

Радищева волновал вопрос о причинах и законах активности сознания, об активном характере «мысленности», способной «производить пожар великий», выступать в качестве «вожатого» событий. Разделяя представление о «мысленности» как «силе», влияющей на все сферы человеческого бытия, он писал: «Малейшая искра, падшая на горячее вещество, произведет пожар великий; сила электрическая протекает везде непрерывно и мгновенно, где найдет только вожатого. Таково же есть свойство разума человеческого. Едва один возмоз осмелился, дерзнул изъяться из толпы, как вся окрестность согревается его огнем и, яко железные пылинки, летят прилепитися к мощному магниту»<sup>22</sup>.

Вопросы о состояниях «души», фаза ее развития и конкретного воплощения в человеке становятся центральными в третьей и четвертой книгах трактата Радищева. Если человек, рассуждал мыслитель, состоит из тех же частиц, что и все Мироздание, то нельзя утверждать его полную «уничтожимость» после смерти. Если «мысленность» уподобить «веществам», «движение производящим» стихиям или «химическому средству», «свету», «силе электрической», «эфиру», «силе магнитной», то нет оснований полагать, считал Радищев, что «душа» может быть бессмертной. С точки зрения здравого смысла, науки и логики, разъяснял он, нет никакого абсурда в утверждении: «Смерть не существует в природе, но существует разрушение»<sup>23</sup>. При этом имеется в виду неразрушимость «душевного состава», т. е. «силы, жизнь дающей», «мысленного вещества», особой «материальной организации»<sup>24</sup>.

С двух различных сторон подходил Радищев к решению вопроса о смертности или бессмертии «души». Соответственно в первых двух книгах трактата «О человеке. . .» мыслитель приводит доводы в пользу идеи смертности «души», «жизненной вещественности», тогда как последние две книги трактата содержат аргументацию *бессмертия «души», «животворной силы»*.

Показывая, на чем основываются предположения о «бессмертии» «душевной вещественности», Радищев писал: «Если должно верить сходственности аналогии (да не на ней ли основаны большая часть наших познаний и заключений?), если должно ей верить, то вероятно, что будущее положение человека или же его будущая организация притекает будет из нашей нынешней, как то сия проистекает из прежних организаций. Поелику к сложению человека нужны были стихии; поелику движение ему было необходимо; поелику все силы вещественности в нем действовали совокупно; поелику по смерти его и разрушении тела и стихии, вышед из их союза, пребудут те же, что были до вступления в сложение

<sup>21</sup> Там же. С. 83, 85, 87.

<sup>22</sup> Там же. С. 129.

<sup>23</sup> Там же. С. 44.

<sup>24</sup> Там же. С. 96—105.

человека, сохраняя все свои свойства; потолику и силы, действовавшие в нем, отрешась от тела, отойдут в свое начало и действовать будут в других сложениях; поелику же неизвестно, что бывает с силою или стихиею чувствующею, мыслящею, то нельзя ли сказать, что она вступит в союз с другими стихиями по свойству, может быть смежности, нам неизвестной, и новое произведет сложение? О, возлюбленные мои, я чувствую, что несуся в область догадок, и, увы, догадка не есть действительность»<sup>25</sup>.

Реальные же противоречия трактата «О человеке. . .» выявлялись там и тогда, где и когда автор стремился решать вопрос о природе идеального безотносительно к основному вопросу философии или же с учетом его, но механистически отождествляя орган мысли с самой мыслью.

Вопросами гносеологии Радищев занимался на протяжении всей своей деятельности. Исходной гносеологической установкой Радищева является требование рассмотреть «человека» как в единстве с природой, так и вне этого единства, т. е. как *особый* феномен и природы и общества, со всеми присущими ему индивидуальными, видовыми, родовыми и «общественными» связями и опосредствованиями. Именно от человека с его потребностями, запросами, нуждами, от человека как важнейшего элемента мира живых существ, от людей, объединенных в род человеческий, в общество, следует начинать изучение мира вещей и явлений.

Важной стороной заключений Радищева о «натуре человека», имеющей прямое отношение к его теории познания, являлось утверждение о «силах», средствах, возможностях человека познавать реальный мир вещей и явлений. Сюда он относил способность человека к активному творчеству, речь, стремление к коллективизму («общественному жительству»), к улучшению окружающих условий и самого себя, а также «мысль», или «мысленность», которую он считал не просто «вещественности свойством», но и «силой умственной», «творительной силой».

Реализуя свою установку об универсальной, космической связи форм реального бытия в контексте своей теории познания, Радищев не просто призывал «расширять круг знания», а требовал видеть «нелинейный порядок» причин и следствий, многосторонне значимые звенья единого целого, каждая часть которого служит общему, «яко единственное», т. е. единичное. В этом «общем» свое место должен находить познающий субъект, человек. Русский мыслитель считал, что нельзя не замечать теснейшей связи субъекта познания — человека и его объекта — природы. В процессе познания единства состава, доказывал Радищев, возможно некое единство объекта: изучая себя, человек изучает внешний мир, и наоборот. Здесь, с одной стороны, новые истины добываются на пути осознания человеком своей тождественности с природой, своей причастности к ее «работе»; с другой стороны, сравнивая свои «качества» и «силы» с «качествами» и «силами»

25 Там же. С. 140-141.

природного мира, человек глубже познает «натуральные законы» своей собственной сущности, свои «возможности», «слабости» и «могущество», свои «естественные права»<sup>26</sup>.

По аналогии с двумя формами человеческой деятельности (материальной и духовной) Радищев различает две формы «опытности»: *опыт чувственный* (материальный) и *опыт рациональный* (мысленный).

Вычленив две формы опыта, мыслитель подчеркивает неразрывность «чувственности» и «разума», стремясь избежать их противопоставления, преуменьшения или преувеличения роли и значения одного из них. Радищева явно не удовлетворяла локковская теория «чистой доски» (*tabula rasa*) как воплощение ограниченности эмпиризма. В последние десятилетия XVIII в. резко усилилось влияние английского эмпиризма на теорию познания французских материалистов. По этой причине Радищев достаточно резко критиковал некоторые высказывания Гельвеция и Гольбаха, Д'Аламбера и Кондильяка, испытавших это влияние<sup>27</sup>. Но более всего ему не по душе была теоретико-познавательная концепция русских спиритуалистов, воскрешавших платоновско-августинские идеи.

Шествия «во стезе, природою начертанной»<sup>28</sup>, т. е. подчиняясь объективным законам, познание, по Радищеву, включает в свою сферу органы чувств и мозг, или (что одно и то же, но выражается символически) «сердце» и «душу», — важнейшие орудия познавательной деятельности человека. В трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» дается подробное изложение генезиса формирования чувственных и разумных средств и сил человека<sup>29</sup>.

Особым орудием познавательной деятельности, по Радищеву, является мозг — своеобразный генератор духовных, психических процессов в человеке. Мозг — «вместилище души», пристанище «духовных начал», источник «мысленной силы». Порождая мысль, «мозговой орган» более всего выразит специфику «человеческого существа», поскольку «духовность» является «наисвойственной-шим качеством» человека<sup>30</sup>. Среди разнообразных «средств», действующих «сил» мозга Радищев различал «мысленность», «разум», «память», «рассуждение», «воображение»<sup>31</sup> и прочее.

Вот некоторые из сформулированных Радищевым вопросов, которые, имея человековедческое значение, неразрывно связаны с развитием теории познания: какова «организация» тех форм «вещественности», которые принято называть «мозгом», «нервной тканью», «мозговой жидкостью»; в чем состоит главная функция мозга; где «корень» понятий «отвлеченных»; что такое «душа»,

<sup>26</sup> См.: Там же. Т. 1. С. 314–315; Т. 2. С. 66, 112.

<sup>27</sup> См.: Там же. Т. 2. С. 51, 59, 65, 92, 114, 130.

г) Там же. С. 141.

<sup>29</sup> Там же. С. 130–135.

<sup>30</sup> Там же. С. 59.

" Там же. С. 119–127.



«разум», «сила», чувствованиям и мысли «действительность дающая»; есть ли различия в понятиях «рассудок», «ум», «рассуждение»; как формируется «образ», «память», способность к длительному, яркому и емкому запоминанию, каков механизм возникновения и действия воображения, фантазии, мечты; что «дает страсти в человеке толикую энергию и силы»; каким образом люди воздействуют друг на друга с помощью «силы мысленной»; каковы причины врожденных форм патологии мозга и органов чувств; на все ли болезни «лекарство существует в мысленности, или душе».

Радищев начало познавательного процесса связывал с «побудительной силой» людей. Он признавал способность человека проявлять активность в процессе «познавания», способность к выбору и действию.

Важнейшая познавательная функция человека состоит не в том, чтобы быть пассивным наблюдателем вещей, фактов, а в том, чтобы активно избирать объект познания, освещая его со всех сторон, подвергая испытаниям в опыте «чувственном» и опыте «мысленном».

Если бы люди, считал Радищев, практически следовали правилу «в познании — все от чувств», то они не смогли бы создать ни науки с ее абстракциями, ни морали с ее нормативными принципами: «исчезла бы вся нравственность»<sup>32</sup>. Человек прежде всего в силу своей природы может поступать «самоизвольно», т. е. активно, инициативно. Его свобода «состоит в избрании лучшего»<sup>33</sup>.

Активность сознания, психики — это, по Радищеву, стремление к преодолению «власти телесности», позволяющее человеку достигать «напряжения духовных сил», вторгаясь в «царство неиспытанного». «Мысленное напряжение» ведет к мобилизации физических сил, к преодолению «расслабленности», «смирности», «безразличия», «усталости» и даже «болезней». Оно способно вдохнуть в человека «новую жизнь», сообщить ему «свежий прилив сил», бодрость и решимость.

Цель познания Радищев видел в достижении истинного, на опыте проверенного знания. Задача науки и философии — познание устойчивых причинных связей, раскрытие сущности мирового целого и его частей. При этом надлежит изыскивать «верный угол зрения» на явления и вещи, показывать их с разных сторон — в развитии, в исторической связи и во взаимодействии с человеком — одним из главных векторов бытия природы и общества. Считая вполне допустимыми и даже необходимыми в научном поиске гипотетические суждения, Радищев и к ним предъявлял требование эмпирической достоверности. Даже бытие «бога» Радищев рекомендовал выяснять «силою разума, возносясь от действия к причинам»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Там же. С. 115.

<sup>33</sup> Там же. С. 215.

<sup>34</sup> Там же. С. 58.

Радищев различал *разум теоретический, исполнительный и общественный*<sup>35</sup>. *Теоретический разум* способен «проникать завесу неведомого», ибо его активная сила всеядна. *Исполнительный разум* имеет своим началом «жизненные потребности», практический заряд, соединяет разум с опытом, отличаясь «изобретательностью», умением приспосабливать человека к существованию в различных условиях. Наконец, *общественный разум* всемогущ, способен «делать все», ибо по своему происхождению связан с родовыми функциями человека.

Отведя значительную роль «логической силе» познания, Радищев анализировал законы логики, правила силлогистики, уделял внимание аналогии, редукции, требованию единства индукции и дедукции, анализа и синтеза. Ему суждено было продолжить борьбу против начавшегося еще на рубеже XVIII в. похода индуктивистов против дедуктивистов<sup>36</sup>. Созданная к концу века позиция в области логики предвдарила ту «вакханалию с индукцией», которую впоследствии проанализирует Ф. Энгельс<sup>37</sup>. Радищев много внимания уделял методам диахронного, сравнительно-исторического эволюционного и даже диалектического рассмотрения предмета исследования.

Считая предметом логики мышление («рассуждение»), а не язык, Радищев вместе с тем высоко оценивал значение языка, речи, слова для различных форм познавательной деятельности человека. В «Слове о Ломоносове» дается развернутая характеристика роли языка в познании, в развитии науки и культуры человечества. Радищев тонко исследовал связь языка, речи и мышления. По его словам, речь — необходимое условие формирования мысли; понятия и другие мыслительные формы существуют лишь постольку, поскольку они облекаются в имя, получают название<sup>37</sup>.

Многосторонний анализ «логических сил» познания, знаковых структур, языка, математики и художественных образов дополняется в главном философском произведении Радищева размышлениями о причинах заблуждений, о средствах избежать или свести их к минимуму. Все «силы» и «способы» познания существуют, по мнению мыслителя, «воедино». Абсолютизация любого из них — путь к заблуждению. Поэтому сколько «способов познания вещи», столько же и путей к заблуждению<sup>38</sup>.

Заблуждения происходят чаще всего: от неверного воспитания субъектом форм или каких-нибудь сторон вещей; в процессе отвлеченного рассуждения; от неверного восприятия перспективы; по причине отклонения чувств и мышления от нормы. Болеющему желтухой «все предметы представляются желтее». Глухой человек не слышит колокольного звона, не испытывает никаких перемен в своем ухе, в то время как человек с нормальным органом слуха скажет, что он слышит. «Сердце в восторге нередко ввергало

<sup>35</sup> Там же. С. 64—65.

<sup>36</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 542—543.

<sup>37</sup> См.: Радищев А. Н. Указ. соч. Т. 1, С. 381—389; Т. 2. С. 131—132.

<sup>38</sup> См.: Там же. Т. 2. С. 62.

разум в заблуждение»<sup>39</sup>. «Извращают мысленность» предубеждения, раболепие перед старыми традициями, неточные факты, которые вводят мысль в лабиринт безысходности. То же самое бывает с разумом, когда он, игнорируя чувственные данные, оперирует одними заключениями из посылок. Но даже душевнобольные люди оказываются всего лишь «пораженными единою идеею», «сочетают все новым порядком», но не могут быть «отрешенными от действительности»<sup>40</sup>.

Именно переплетение в сознании человека истины и домысла ввиду изменчивости предмета исследования и воздействия «случайных внешностей» делает те или иные суждения людей недостаточно полными, не совсем соответствующими сущности вещей действительного мира. Сложность же «вскрытия» погрешности познания в том, что заблуждение состоит «воскрай истине»<sup>41</sup>. «Трудно уловлять истину» в условиях пристрастия, терзания души огорчающими обстоятельствами<sup>42</sup>, «ленности и нерадения»<sup>43</sup>. Радищев верил в «способность» человека не только «противиться заблуждению», но и доступными ему средствами познания преграждать «полет невежества», обеспечивая торжество истины<sup>44</sup>.

Движущей пружиной познавательной деятельности, по Радищеву, являются материальные и духовные потребности: нужда, обеспечивающая рост и жизнедеятельность индивида и человечества, субъективные запросы личности и потребности общественного целого. Вместе с тем, преодолевая «власть телесности», человек направляем и «соглядает» силой любопытства; путеводитель-ницей к познанию, полагал он, выступает наука<sup>45</sup>.

Его выводы в конечном счете фокусировались на антропологических «потребностях человека», запросах «человеческого существования».

## 2. Социально-этическая концепция

Социально-этические аспекты творчества Радищева связаны с целым комплексом теоретических вопросов, обсуждавшихся в конце XVIII в. В сочинениях русского мыслителя освещаются такие категории, как «человек», «племя», «общество», «раса», «народ»; раскрываются понятия социальной философии: «потребности людей», «воля человека», свобода («вольность»), необходимость («неотступность»), социальная жизнь («общественное житие»), «закон жизни» и т. п. Обращаясь к вопросам о сущности, назначении и социальной роли человека, Радищев рассматривал

39 Там же. С. 39.

40 Там же. С. 117—121.

41 Там же. С. 62.

42 Там же. Т. 3, С. 356.

43 Там же. С. 62.

44 Там же. Т. 1, С. 261.

45 Там же. Т. 2, С. 50.

общество как некий живой организм, эволюционирующий от прошлого к настоящему и будущему.

В его философском творчестве исключительное значение придается вопросам о ценности человеческой жизни: в чем смысл бытия человека, что может человек сделать, чтобы оправдать свое существование, могут ли в реальной жизни быть слитными, гармонически едиными человек и его желания? Социально-нравственный угол зрения русского мыслителя-демократа охватывал вопросы гражданско-правовые, этико-нормативные, которые, будучи поставлены в ракурсы философской антропологии и революционного демократизма, на протяжении многих десятилетий русской истории будут своеобразной «точкой отсчета» при решении задач освободительного движения, осуществления программы общедемократических преобразований.

Следуя передовым тенденциям европейской философской культуры, Радищев уже в трактате «Житие Федора Васильевича Ушакова» формулирует ряд интересных идей о специфике общих «социальных начал». В «Путешествии. . .», говоря об основах и формах объединения людей, автор указывает на отличие «союза органического», свойственного ассоциации людей, от союза «механического». Основу «общественной солидарности» людей он видит в лоне «семейных уз». Семья — главная ячейка общества и, по его мнению, выражает «органический характер» изначальной ступени общественного «союза».

«Рожденный для общежития», человек, согласно Радищеву, в состоянии возвыситься над индивидуально значимыми «потребностями», способен «понять» запросы человеческого (индивидуального и родового) существования. Не только «личная польза», но и «польза общественная» в таких случаях оказывается связанной с необходимостью ставить интересы общества выше личных интересов, бороться против рабских условий жизни, если они общи для всех тебе подобных, и даже прибегать к «насилию» во имя личного и «общего» блага, против «недолжного» строя жизни людей и народов. Стремясь рассматривать человека и общество в «союзе» с природой, Радищев доказывал, что венец развития природы, человек, с одной стороны, индивидуален как особь и гражданин, а с другой — находится в единстве с «собратией своей» — племенем, нацией, народом, обществом.

Не вызывает сомнений гуманистический характер принципов, которые использовались Радищевым при обосновании антикрепостнических, республиканских, антицаристских и революционных выводов. Автор «Путешествия. . .», представив человека как Прометея, закованного в цепи крепостного рабства, видел священную задачу в освобождении российского крестьянина от «пагубы» крепостного состояния. «Зло стоголавое» — крепостное право — характеризуется Радищевым не просто как «человеку противное», «противоестественное» состояние, но как состояние, которое само же и побуждает к необходимости обновления этого общества. Поэтому мыслитель призывал к освобождению «сограждан, нам

равных, братьев, возлюбленных в естестве». Радищев считал «естественное проявление сил человеческих» неперенным условием существования и развития общества, а бедствия человеческой жизни нарушением «истинной природы» человека, его «натуральных прав», нормального хода истории. Даже сокрушение тирании, указывал он, в широких масштабах мира должно считаться «натуральной», обусловленной и неизбежной акцией. Непременно настанет время, когда человечество «возревет в оковах», вдохновляемое «надеждою свободы и неистребимым природы правом». В оде «Вольность» говорится: «Се право мщениое природы на плаху возвело царя»<sup>46</sup>.

Истинный сын века Просвещения, Радищев был убежден, что свет разума, сила человеческой мечты способны «сквозь столетия» проникать грядущие события. Исторически неизбежное раскрепощение человека, доказывал он, приведет к высвобождению титанических сил народа, к подлинному расцвету личности и общества. Вслед за Десницким<sup>47</sup> критерий развития «общежителства» Радищев видел в возрастании «человеческих начал», в прогрессирующей гуманизации общественной жизни, в осуществлении идеалов равенства и братства. Сама история при этом понималась как процесс актуализации человеческой сущности, превращения истинно человеческих, или истинно всеобщих, черт в социальный идеал, альтернативный существующему общественному строю.

Г. В. Плеханов считал, что Радищев стремился показать влияние условий социальной жизни не только на индивидуума, но и на большие группы людей, закладывая тем самым основы социальной психологии.<sup>48</sup> Эту идею обосновывают в своих работах советские исследователи М. Е. Соколов,<sup>49</sup> Б. Н. Чикин.<sup>50</sup>

Обстоятельства формируют «человека», в том числе мыслителей, вождей, крупных деятелей науки, талантливых полководцев. Ян Гус, Рен Декарт, Чингисхан, Степан Разин, Исаак Ньютон, Иоганн Кеплер при обстоятельствах, отличающихся от тех, в которых они себя проявили, были бы совсем другими. Проявивший «великое политическое дарование» Кромвель в условиях «тесного круга монашеской жизни» прослыл бы «беспокойным затейником и часто бит был шлепами»<sup>51</sup>. По мнению Радищева, для проявления «возможностей» каждого человека нужны условия, которые всякий раз могут быть либо достаточными, либо недостаточными. Активность и разум субъекта важные, но не единственные компоненты удачи. Великим людям «уготовляют» место «поборствие» обстоятельств, иначе история поворачивается

<sup>46</sup> Там же. Т. 1. С. 5.

<sup>47</sup> Там же. С. 210, 266.

<sup>48</sup> Плеханов Г. В. Соч.: В 24 т. М.; Л., 1927. Т. XXII. С. 352—354.

<sup>49</sup> См.: Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI—XVIII веках. М., 1963.

<sup>50</sup> См.: Чикин Б. Н. Из истории социальной психологии в России XIX века. М., 1978.

<sup>51</sup> Радищев А. Н. Указ. соч. Т. 2. С. 128—129.

к ним трагической стороной: «Иоган Гус издыхает во пламени, Галилей влечется в темницу, друг ваш в Илимск заточается».<sup>52</sup>

Основанием всех достижений рода человеческого, гарантом его процветания русский философ считал «общественный союз» (или «общественное сожитие»), ибо от него зависят и «польза общая», и «польза частная». Люди реализуют свои возможности, черпая силы в общественной среде. Поэтому никто не имеет права действовать в нарушение «связей общих» или что-либо желать «в противность всех». По убеждению Радищева, человек — существо общественное. Только в общении с себе подобными в человеке «разверзаются природные» и порождаются новые «человеческие качества», позволяющие субъекту выйти за пределы своего Я к другому Я, в область активного общения. Сопереживание и стремление к самосознанию, самосовершенствованию своим основанием имеет гармонию личности и общественной среды.

Радищев отстаивал идею восходящего характера исторического процесса. «Человек, — писал он, — к совершенству доходит не одним поколением, но многими».<sup>53</sup> Важнее всего для него были реальные связи в реальных событиях. Если люди, рассуждал Радищев, от рыболовства и охоты переходили к скотоводству и земледелию, а затем, накопив богатства, создавали крупные города, храмы и дворцы в этих городах, то это совершалось под действием трех «побудительных сил»: а) «по нужде», которая возрастала в связи с развитием общества; б) в связи с ростом «хозяйственного накопительства»; в) благодаря изобретательности, все больше и больше развивавшей человеческий разум. В итоге все обильнее становится стол, накрываемый природой для своих детей. Блага же обеспечиваются благодаря «общим усилиям» людей и народов, все сильнее связывающихся между собой узами братства, взаимодействующих на основе экономических, правовых и этических отношений.

В годы жизни и деятельности Радищева резко возросло значение феномена нравственности и отражавших его учений. На смену православной морали и этическим принципам «Домостроя» приходили секуляризированные понятия гражданской нравственности. Этому способствовали развитие буржуазных отношений, «новые формы быта», рост социальной активности крестьянства, а также передовой дворянско-буржуазной, разночинной интеллигенции. Последняя в лице лучших своих представителей осуждала крепостной строй, правовые и нравственные нормы его существования.

Грубое экономическое и внеэкономическое принуждение человека-труженика, сочетающее черты средневековья и алчность ранней предприимчивости формирующегося буржуазного сословия, бесправное положение крепостного крестьянина, отрицание в «об-

<sup>52</sup> Там же. С. 129.

<sup>53</sup> Там же. С. 66.

ществе» самой возможности применения к простому человеку гуманистических норм морали — все это Радищев выразил в словах: «. . . гораздо знатнейшая часть рода смертных погружена во мрачность варварства, зверства и рабства».<sup>54</sup>

Отличительной чертой этических построений Радищева являлось слияние философско-антропологических и общих гуманистических идей в одно цельное учение. В этом учении представления о праве, нормах и формах нравственности нередко выражались в общечеловеческих понятиях о справедливости, чести, совести. Общечеловеческое понималось при этом как общее для всех представителей рода людского.

Радищев выступал против вмешательства церкви в дела светской власти, за секуляризацию науки и образования, свободу совести и вероисповедания, считая просвещение и свободомыслие неперемненными условиями развития нравственности народа, началом полного раскрепощения человека. По его глубокому убеждению, церковь поступает безнравственно, когда низкопоклонничает перед самодержавной властью, перед сильными мира сего:

Призраки, тьму повсюду сеет,  
Обманывать и льстить умеет  
И слепо верить нам велит.<sup>55</sup>

Свободомыслие и принципы гуманизма лежали в основе развития этических взглядов Радищева.

Положительные задатки человеческой природы Радищев (не без толики романтической идеализации «народного быта») считал «разверзающимися» (проявляющимися) в народной среде. В главе «Едрово» он противопоставлял принципам дворянской морали нравственность крестьян, их представления о здоровье, красоте и счастье. В «Путешествии. . .» повсеместно изобличаются порочные черты дворянско-буржуазной морали: бесчестие, сребролюбие, разврат, лихоимство, браки по расчету, душевная черствость, шельмовство и лицемерие. Во имя личной выгоды, карьеры «имущие люди» могут пойти на любое преступление. Своekorыстие сводит на нет их человеческую природу. Он полагал, что гарантом успехов в борьбе против социального неравенства являются положительные нравственные начала народной жизни, имеющие значение традиции. О судьбе своего народа Радищев писал: «Твердость в предприятиях, неутомимость в исполнении суть качества, отличающие народ Российский. . . О, народ, к величю и славе рожденный! Если они обращены в тебе будут на снискание всего того, что сделать может блаженство общественное».<sup>56</sup> Таким образом, свои представления о будущем родного народа Радищев увязывал не только с моральным, но и с социальным идеалом.

<sup>54</sup> Там же. Т. 1. С. 218.

<sup>55</sup> Там же. С. 3.

se Там же. Т. 2. С. 146—147.

Рассматривая народ как субъект права, Радищев значительно расширял свои понятия о роли демократии, народовластия в истории, о народе как опоре и источнике нравственной нормативности, сопряженной с правопорядком и правосознанием. Уже в оде «Вольность» мыслитель провозглашал «право мщения природы», т. е. моральное право народа на борьбу против угнетения. Эти же идеи находим мы в «Житии Федора Васильевича Ушакова», где говорится, что доведенный «до крайностей» народ восстает.<sup>57</sup> В «Путешествии. . .» вера в активную силу народа, способного подняться на борьбу по причине «самой тяжести порабощения», подчеркнута в словах: «Я приметил из многочисленных примеров, что Русской народ очень терпелив, и терпит до самой крайности; но когда конец положит своему терпению, то ничто не может его удержать, чтобы непреклонился на жестокость».<sup>58</sup>

Самым емким в ряду этических понятий Радищев считал добродетель — категорию наивысшего морального значения. Для человека, доказывал он, «добродетель является формой наиболее полного самовыражения».<sup>59</sup> Будучи этической нормой высшего порядка, добродетель поднимает чувства и разум «до совершенства всех своих качеств». Она продукт высшего напряжения человеческих сил и их «разрядки». «Добродетель, — писал он, — есть вершина всех наших деяний и наилучшее украшение жития человеческого».<sup>60</sup> Он полагал, что основа понятия добра во всей своей полноте выражает положительное качество деяний людей, тогда как зло — отрицательное качество, недостойное человеческого существования и ему враждебное. В связи с этим в трактате «О человеке. . .» добродетель провозглашается высшей формой людских отношений и их устремлений. Она охватывает все положительные устремления человека, людей в их взаимодействии друг с другом. Душе Радищева близка была идея Шефтсбери о том, что добродетель значима не потому лишь, что она полезна, а в силу своей слитности с «человеческой природой», своей альтруистической направленности, тесной связи с «благом рода».<sup>61</sup>

У Радищева обоснование концепции социальной философии в целом было вместе с тем обоснованием идей действенной этики, оправданием революционной формы идеала добродетели. Это отражало кредо революционно-демократического крыла европейского Просвещения. По мнению автора «Путешествия. . .», идеалом и формой реального осуществления нравственного совершенства является свобода, превращающаяся в условиях республиканского строя в «общественную добродетель».

Развивая тему ответственности личности и общества за причиняемые человеку и людям невзгоды, за злонамеренные поступ-

<sup>57</sup> Там же. Т. 1. С. 272—273.

<sup>58</sup> Там же. С. 168.

<sup>59</sup> Там же. Т. 2. С. 134.

<sup>60</sup> Там же. Т. 1. С. 399.

<sup>61</sup> См.: *Шефтсбери А.* Эстетические опыты. М., 1975.



ки, совершаемую «пагубу», оскорбление совести и чести, Радищев выступал за свободу выбора, за свободу воли, оставаясь сторонником индивидуальной ответственности за ущерб и зло, причиненные обществу отдельными людьми. Поэтому он осудил террор в эпоху французской революции.

Моральное осуждение автором «Путешествия. . .» всего строя крепостной жизни впоследствии привлечет внимание декабристов и Чаадаева, Герцена и Белинского, Чернышевского и героев «Народной воли». Те, кто в конце XIX—начале XX в. выступит против остатков крепостного строя в нашей стране, будут вспоминать имя А. Н. Радищева.

ИДЕИ РАВЕНСТВА  
И СОЦИАЛЬНЫЙ УТОПИЗМ  
В РУССКОМ НАРОДНОМ ВОЛЬНОДУМСТВЕ  
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

Важное место в истории отечественного вольномыслия занимают документы крестьянской войны под предводительством Емельяна Пугачева, в особенности же пугачевские манифесты и указы, увещания и наставления, которые, будучи, по словам Пушкина, образцами народного красноречия, своеобразно высветили не только бунтарски-демократический инстинкт русского крестьянина, но и его глубокий пробуждающийся социальный разум.

Для уяснения специфики этих материалов надо также учесть следующие обстоятельства: в пугачевском движении участвовали наряду с казаками и крестьянством работные люди уральских заводов, причем яицкие казаки, на которых опирался Пугачев, были большей частью раскольниками, чья оппозиция по отношению к господствующей церкви содействовала стиранию ореола святости с экономических и политических устоев феодализма. Среди староверов было немало грамотеев — обличителей бесправия. В лексике и аргументации пугачевских документов представлены как монархические, так и религиозные настроения, вера в царя и вера в бога. В целом, однако, крестьянская война в России XVIII в. в отличие от ряда аналогичных движений феодальной эпохи не развертывалась под религиозным стягом; для нее характерны веротерпимость, идея вероисповедного равенства; порой прорывался и стихийный антиклерикализм.

В пугачевских воззваниях, составителями которых были Максим Горшков, Иван Почиталин и другие, настойчиво проводилась та мысль, что богатство угнетателей создано трудом угнетенных и, стало быть, социальное неравенство коренится не в божественном предначертании, а в ограблении народа тунеядцами-помещиками. «...Оное их, помещиков, имение и богатство, — сказано в указе Пугачева от 1 декабря 1773 г., — также явство и питие было крестьянского кошта»; эти блага отнимались у народа дворянами, отсюда возникло «отягощение и разорение» народа<sup>1</sup>. «Дворянство обладает крестьянами, — говорится в воззвании пугачевского полковника Ивана Грязнова к жителям Челябинска 8 января 1774 г., — но хотя в законе божием и написано,

См.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. II. С. 98.

чтоб они крестьян также содержали, как и детей, но они не только за работника, но хуже почитали полян псов своих, с которыми гоняли за зайцами»<sup>2</sup>.

Пронизывающий эти высказывания антикрепостический пафос сочетается с попыткой противопоставить официальной, казенно-помещичьей интерпретации патриотизма его демократическое и революционное толкование; патриотами здесь в первую очередь называют людей труда, простоллюдинов, призванных спасти и радикально обновить отечество, им и должна по праву принадлежать новая, раскрепощенная Россия. «Когда вы устоите за свое отечество, — взывает именной указ Пугачева от 17 сентября 1773 г., — и не истечет ваша слава казачья отныне и до веку и у детей ваших»<sup>3</sup>. В другом манифесте от 2 декабря 1773 г. впервые появляется понятие «истинные сыны отечества» — так характеризуются здесь восставшие крестьяне и казаки<sup>4</sup>. Глава восстания именуется в обращениях пугачевцев «отцом отечества».

В качестве радикального средства борьбы с социальным неравенством публицистика крестьянской войны требовала конфискации помещичьей собственности, ликвидации податей и рекрутчины, всех феодальных повинностей и привилегий. Все земные блага должны принадлежать трудящимся. В соответствии с этим Пугачев обещает народу вечную вольность, а вместе с нею землю, пастбища, сенокосные угодья и т. п., моря и реки «с рыбными ловлями», леса «с бортями, бобровыми гонами и протчими угодьями», жильё, провиант. Преобразование общества, намечаемое в пугачевских замыслах, включало и коренное изменение судопроизводства<sup>5</sup>.

Всего этого трудовой народ должен добиваться сам, не дожидаясь милостей от господ. Пугачев непримирим по отношению к «злодеям-дворянам». «Кои прежде они дворяне в своих поместьях и вотчинах, — указывал Пугачев 31 июля 1774 г., — оных противников нашей власти и возмутителей империи и разорителей крестьян, ловить, казнить, и вешать, и поступать равным образом так, как они, не имея в себе христианства, чинили с своими крестьянами. По истреблении которых противников и злодеев-дворян всякой может возчувствовать тишину, спокойную жизнь, коя до века продолжаться будет»<sup>6</sup>.

Восстание Пугачева, как и другие крестьянские восстания, не руководствовалось ясным политическим сознанием. Взгляды его вожаков отнюдь не являлись стройной теоретической концепцией, в них было много противоречивого, наивного, крестьянски-патри-«архального», что отразилось в письменном народном творчестве.

<sup>2</sup> Там же. С. 112.

<sup>3</sup> Там же. С. 87.

<sup>4</sup> Там же. С. 100.

<sup>5</sup> Там же. С. 104.

<sup>6</sup> Там же.

Но вызванные к жизни могучим порывом революционной активности масс, «манифесты», «указы» и другие произведения пугачевцев, выражали настроения и требования самого народа. Значительное число сохранившихся экземпляров некоторых из этих документов говорит об их распространенности и популярности. Полная пламенная воодушевления публицистика крестьянской войны оказала благотворное воздействие на народное сознание и передовую общественную мысль.

Показателен пример А. Н. Радищева. Он имел возможность как современник следить за «указами» и «манифестами» восставших крестьян. Его переход на позиции идеолога русской революции произошел под несомненным влиянием освободительных движений его времени, включая пугачевское восстание. Радищев не разделял монархических и некоторых других представлений пугачевцев; не вызывала его сочувствия и массовая кровавая расправа восставших с дворянами. Но ставка пугачевцев на развертывание активности масс, их стремление «учинить во всей России вольность» были близки ему; получила у него развитие и прозвучавшая в пугачевской публицистике революционно интерпретируемая идея сына отечества. Идеи Радищева, в свою очередь, находили живой отклик в народе, были известны и среди крепостных интеллигентов, его сочинения переписывались. «Путешествие из Петербурга в Москву», отмечал Пушкин, можно увидеть и «в мешке брадатого разносчика»<sup>7</sup>. Рукописные копии этого произведения доходили до Урала.

В архивах сохранились и другие, менее известные материалы, представляющие интерес для истории народного свободомыслия XVIII в.

Идея естественного равенства отстаивалась в рукописных сочинениях русских авторов. Ее обоснованию специально посвящено «Слово о равенстве людей», включенное в рукописный «Сборник слов», относящийся к XVIII в. Автор этого произведения не назван, но по своему духу оно близко к «Речи о человеке, украшенном заслугами», тоже входящей в этот сборник. «Речь» написана учителем *Матвеем Байцуровым*. Оба сочинения проникнуты уважением к простолюдинам и имеют вид проповеди, поучения; судя по всему, их авторы вышли из демократически-разночинной среды. Байцуров с презрением относится к тем, кто считает себя принадлежащими к высшей, избранной породе, призванной господствовать над массами. «Мечтательное о себе предрассуждение, — пишет он, — полагающее других на низшем месте, а себя по ласкательным стезям самолюбия возносящее до известной некоторой степени, не включается в сии рассуждения. Известно благоразумным, что такие люди подобны тому, который стоя на высоком холме, воображает себе, что все в раздолинах, идущие мимо его малы; когда в самое то время, сим последним он сам кажется мал на высоте своей». Место человека в истории опреде-

<sup>7</sup> Пушкин А. С. Поли. собр. соч: В 10 т. М.: Л., 1949. Т. VII. С. 271.

<sup>s</sup> Рукоп. отд. ГБЛ. Ф. 178. Ед. хр. 3160. Л. 6. См.: Коган Л. А. Идея равенства

ляется не генеалогией, не родословной книгой, а заслугами перед народом; большие же заслуги могут иметь и «маленькие», незаметные люди. Без их усилий, без их поддержки невозможна деятельность выдающихся лиц. Роль «простых» людей столь велика, что ее можно уподобить солнечному теплу: к нему привыкли и забывают, что без солнца не было бы жизни на земле. «Может быть в общей связи сил и способностей, будучи погребены, достойные люди или по скромности не дерзают о себе сказать, или в стройном течении отчего благоденствия не примечают, сколько они ко всему содействуют, сколько до бесконечности разделены силы общественные, сколько важно иногда, чтобы слабый пигмей протянул руку, дабы не обрушился колосс»<sup>9</sup>. Такие же идеи развиваются в «Слове о равенстве людей». «Первое между людьми равенство, — говорится здесь, — есть сущности или природы. . . Дух убогого имеет ту же способность, как и дух богатого, полагать основания, извлекать следствия, различать истину от ложного, определять себя к добру или злу, изыскивать то, что есть наиславнейшее и полезнейшее. . . Сие есть человек. Таковы способности человека, в коем различие состояний не причиняет ни малейшей перемены»<sup>10</sup>. Подобно байцуровской «Речи», «Слово о равенстве» защищает интересы простых тружеников, угнетенных. Сходные взгляды встречаются в других сочинениях, а также выступлениях представителей русской разночинной среды XVIII в. В апреле 1792 г. был арестован и заточен в острог при Суздальско-Евфимиевском монастыре чиновник *Гавриил Попов*. Ратуя с позиций естественного права за освобождение крестьян от крепостной зависимости, он писал: «Кажется, не созданы князи, цари, императоры, государи, бояре, вельможи и прочие сановники, а создан человек, и все те титулующиеся не больше, как чело-веки, да еще и именами сими названы от подобных себе. То, что за странность, чтоб человек у человека был изнуренный невольник? А и того хуже, что один другого продает, как скота, на торжище выводимого. Кажется сие ни с намерением творца вселенной, ни с выбором и установлением природы несогласно»<sup>11</sup>. Люди труда, в первую очередь крестьяне, приносят, по мнению Попова, наибольшую пользу отечеству. 10 ноября 1793 г. учителем Тобольской духовной семинарии, сыном священника *Петром Андреевичем Словоцовым*, была произнесена в местном кафедральном соборе «крамольная» проповедь. Выступая против общественного неравенства, он говорил: «Если не все граждане поставлены в одних и тех же законах, если в руках одной части захвачены преимущества, отличия и удовольствия, тогда как прочим оставлены труды, тяжесть законов или одни несчастья, то там спокойствие, которое

<sup>9</sup> в русском народном свободомыслии второй половины XVIII—начала XIX века // Филос. науки. 1964. № 1.

<sup>10</sup> Рукоп. отд. ГБЛ. Ф. 178. Ед. хр. 3160. Л. 7.

<sup>11</sup> Там же. Л. 42, 43.

<sup>12</sup> *Светлов Л. В.* А. Н. Радищев и политические процессы конца XVIII в. // Изв. АН СССР. Сер. истории и философии. 1966. Т. VI, № 5. С. 448.

считают залогом общего счастья, есть глубокий вздох, данный народу тяжким ударом. Правда, что спокойствие следует из повинения; но от повинения до согласия столько же расстояния, сколько от невольника до гражданина»<sup>12</sup>. Словцов был арестован, отвезен в Тайную экспедицию, а затем заключен как опасный государственный преступник в Валаамов монастырь.

Острая и глубокая критика крепостничества содержится в «Благовести свободы» — рукописном трактате, вышедшем, по-видимому, из раскольничьей среды<sup>13</sup>. Эта рукопись была передана в 1797 г. А. Еленским (в то время узником Соловецкого монастыря) архимандриту Ионе. Ознакомившись с рукописью, Иона сразу же обнаружил в ней «содержание в противность божьему и государственному установлению, прямо клонящееся к возмущению к вольности народной». В ходе допроса Еленский утверждал, что он все сказанное в этом сочинении считает незаконным и «тому не верит и не следует»; получил же он его от некоего Захара Константиновича, по должности камердинера (т. е. скорее всего крепостного человека — дворового или вольноотпущенного)<sup>14</sup>.

Эта рукопись представляла собой, по-видимому, своего рода воззвание, призванное сплотить недовольных существующим строем крестьян, солдат и прочие элементы общества. Особые надежды возлагались на староверов. Известное распространение этот документ, очевидно, получил: приписка, сделанная в конце рукописи, гласит, что «из сего подлинника пущено в мир 243 копии», которые, в свою очередь, «немало уже родили»<sup>15</sup>.

Резко осуждается в этом сочинении крепостной гнет: «В России находим (чего в прочих государствах нету) звание крестьян, холопов, мужиков, канальев, шельмов, скотов и прочих мерзких наименований, вот где вам награждение за пролитую кровь предков ваших и вашу собственную, за распространение России и за все устроение в отечестве, за прогнание неприятелей и прочие услуги. . . Всякий, сие читая, подумайте, чего еще дворяне не довершили и зла в отечестве своем не сделали, разве чего в аде не было, то нет в России. Сколько их помещики или господа ваши съедают напрасно ваших трудов. . . А сколько в каторге, в неволе,

<sup>12</sup> Там же. С. 449—450.

<sup>13</sup> Существует мнение, что автором этой работы был Алексей Еленский. Не ставя под сомнение его причастность к ней, но, оставляя в данном случае в стороне проблему атрибуции в виду отсутствия достаточных, поддающихся проверке фактов, ограничимся признанием народных истоков рассматриваемых материалов: все говорит за то, что они были «выношены» в демократической и даже отчасти престолярной среде, отразили рост антикрепостнических настроений и содействовали этому росту. О «Благовести. . .» см.: *Велик А., Кононов Ю.* Новый документ по истории русской общественной мысли конца XVIII в.: (Из архива тайной экспедиции) // *Вопр. истории.* 1948. № 4; *Боткин Д. С.* Русская потаенная социальная утопия XVIII в. // *Рус. лит.* 1968. № 4; *Вилич Э. И.* Из истории радикальной утопической мысли в России конца XVIII в. // *История социалистических учений.* М., 1976; *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977.

<sup>14</sup> ЦГАДА. Ф. VII. Д. 2849, ч. 1. Л. 30 об. <sup>15</sup> Там же. Л. 38 об.

в заточении находится неповинных людей — исчислить нельзя. . . без слез и рыдания нельзя думать о ваших горестях» >в.

Обращение к народу во втором лице едва ли свидетельствует о том, что автор (или авторы) считали себя чем-то внешним, инородным по отношению к нему; скорее — это литературно-проповеднический прием, своего рода формула призыва, нередко встречающаяся в народном творчестве. Характерен этот прием и для сочинений, непосредственно связанных с «Благовестью. . .» (находящихся в одном «деле» с ней) и варьирующих или дополняющих ее антикрепостнические идеи. «И чего же, любезнейшие братья, — читаем мы в одной из этих рукописей — «Отзыве к народу», — в течение тысячи с лишним лет вашей неволи не испытали, чего не претерпели, и что с вами не случилось; и ежели вкратце вспомнить, кажется нам слишком много. . . А что и говорить о ваших трудах? Ради чего вы трудитесь без сна ночи проводите, кровавым потом обливаетесь, здоровье и жизнь теряете? Не ради ли хвалы господней или вспомоществования собратий ваших в отечестве? Нет, любезнейшие братья, ваши труды — на карту поставлено, на любовника и на наложниц подарено, пропито, на поздравление барона выстрелено, на мотовство и великолепие сдержано. Спрашивает о награждении вашем. А вот награждение: пришел к палатам, должен шапку снять, а ежели не снял, плетью порядочно выпороли. В городе за квартиру должен дорого заплатить, изрядно натолкли бока и хорошенько обманули на продаже или покупке какой, в тюрьме сидел, а может там и жизнь окончил. . . Ветрогонам и толстобрюхам, встретив на дороге, хотя бы с тяжелым возом, сняв шляпу, должен с дороги поворотить. Сия награда и не счисленная всех мучений ваших, да сверх всего в приставку имеете обыкновенное звание [:] проклятая скотина, собака, свинья, дурак, черт и прочие подобные тому выражения. О, господи, дательно жизни человеческой, как ты о своем могуществе терпелив, и как много веков в сей гибели бедный народ под твоею справедливостию мучим был, и как долго ожидал восчувствования гордых антихристов» ><sup>7</sup>.

Настолько жгуче здесь возмущение социальной неправдой, «небратолюбием», что автор, несмотря на свою религиозную настроенность, не может сдержать горького упрека и по адресу самого господя бога.

В прежние времена, считает автор, все люди были равны, «не было звания в народе дворянского, ни крестьянского»<sup>18</sup>. Однако позднее «люди себе подобными стали владеть яко скотами. . .»<sup>9</sup>. Из числа дворян стали назначаться разного рода властители. «Итак, достаточные люди, — резюмирует „Благо-весь. . .“, — имея за собой людей и собственную землю, стали называться владельцами, и, как прежде, было обыкновение чест-

16 Там же. Л. 32—33 об. "  
Там же. Л. 105.<sup>18</sup> Там же.  
Л. 41. > Там же. Л. 32.

ных людей выбирать в судьи и в придворные вельможи, а из храбрых воинов в начальники военные, так после из звания дворянского, хотя и нечестных людей в вельможи, в судьи и в военные начальники стали набирать. Яко уже ученых грамоте в их звании довольно было, то и церковные чины они занимали. И как время от времени они усиливались, разбогатели, стали гордиться и должны были по воле духовных чинов в вельмож даже и в цари поступать, везде они успевали в пользу свою: на войнах чины получать, в отечестве награждение, за всякое благополучие церквям и дворянам цари имения раздавали, крестьян записывали, и что народ неученый выдумал в пользу общества, то дворянин получал в награждение, и начали называться благородными, после и господами, что дошло ныне до высокопревосходительства, княжеского и графского сиятельства. . . и *чуть ли не всю Россию господа в крепости себе взяли* (курсив мой. — Л. К-) и всеми выгодами и народом завладели. . .»<sup>20</sup>.

Как тракуются в «Благовести» пути преобразования общества? Главное требование гласит: «Народ весь Российской и Славянской из крепостей освободить, дворянство уничтожить»<sup>21</sup>. Это требование расчленяется на ряд пунктов, конкретизируется применительно к различным областям общественной жизни. Во главу угла ставится уничтожение помещичьего строя и сословной иерархии, «дворянского чина». «Все звания дворянские, господские, графские, княжеские вовсе уничтожаются (кроме царской фамилии), и отныне впредь никогда (где бы наше царство не распространялось) не будет ни крестьянина, ни дворянина, ни помещика под смертною казнию, а будут три сорта народов [:] земледельцы первые, ремесленные вторые, купеческие третьи, и они все между собою равные»<sup>22</sup>.

Выделение крестьян и ремесленников в качестве основной силы будущего общества свидетельствует о демократической направленности рассматриваемого документа, отражающей рост возмущения крестьян крепостным строем. Но, лишая дворянство господствующего положения, автор «Благовести. . .» ограничивается чисто моральным осуждением существующего гнета. Тут явственно проходит размежевание с пугачевской беспощадностью: «Яко их имение, движимое, деньги и прочем имущество бывших помещиков, собранное из слез невинных людей и в городах построенные дома или из таких же доходов, то из народа при удалении их от власти, да никто не прикоснется такового имения и не сделает им грабежа. Пусть неправильно собранное им самим будет в погибель»<sup>23</sup>. И не считает автор возможным прибегнуть

<sup>20</sup> Там же. Это положение напоминает вывод пугачевского Указа, датированного августом 1774 г., о том, что дворяне повергли «всю Россию себе в подданство (курсив мой. — Л. К.) с положением великих отягощенцев и доведя ее до самой крайней гибели. . .» (Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. II. С. 105).

г<sup>1</sup> ЦГАДА. Ф. VII. Д. 2849, ч. I. Л. 34.

<sup>22</sup> Там же. Л. 34 об.

<sup>23</sup> Там же. Л. 36 об.



к расправе с угнетателями: «Да никто из народа, — предупреждает он, — не будет мстительной, хотя бы и сущих варваров помещиков своих не убивать и не мучить, ибо бог на убивцах строго взыщет. . .»<sup>24</sup>. При всем этом земля должна быть отдана «в пользу общую», принадлежать «всему племени человеческому»; крестьяне объявляются ее законными, полноправными владельцами — «никто не будет платить за землю никому»<sup>25</sup>.

Далее. Согласно автору «Благовести», преобразуется налоговая система. Все граждане мужского пола независимо от звания (за исключением царя и военнoслужаших) обязываются ежегодно вносить определенную сумму в две инстанции: государственную казну и общенародный фонд; за счет первой инстанции должны содержаться вооруженные силы, а «сумма общенародная» должна расходоваться для награждения отставных воинов, содержания школ, пропитания бедняков, вдов и сирот и прочие надобности<sup>26</sup>.

Оставляя во главе государства «благохотящего» царя, автор учреждает при нем конституционный народный совет, состоящий из «умных людей», представляющих земледельцев, ремесленников и купцов; члены совета обязаны «везде с царем присутствовать» и составлять законы. Последние должны становиться всеобщим достоянием, чтобы каждый знал «право человека и закон царский»<sup>27</sup>.

Существующие несправедливые суды сверху до низу «предаются вечному уничтожению», а взамен их создается новый, единый для всех «суд совестный», который будет устроен «согласно с народом»<sup>28</sup>. Судьи, уличенные в несправедливости, лихоимстве предаются смертной казни<sup>29</sup>.

Армию предлагается «на основании добродетели расположить» и, «несмотря ни на какое лицо, из частных постоянных и умных людей, грамотных или неграмотных, по показанию поведения товарищей, из солдат жеребьями будут избираться капралы и унтер-офицеры, а из них тоже жеребьем офицеры, знающие совершенно службу, а буде бы в военное время рядовой солдат чем отличился, то в обер- и штабофицеры будут производиться»<sup>30</sup>. Отмечается необходимость заботы со стороны государства о солдатах-инвалидах войны: «Ранены на войне солдаты без службы по уездам будут жить на всем готовом, пищи и одежды казенной»<sup>31</sup>. Из сближения армии с народом следует вывод об уравнивании офицерского пайка с солдатским»<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же. Л. 35.

<sup>26</sup> Там же. Л. 35—35 об. г? Там же. Л. 36 об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 34 об.

<sup>29</sup> См.: Там же. Л. 34, 36.

<sup>30</sup> Там же. Л. 35.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> См.: Там же.

Интересно также предложение о лишении всех церковников, «начав с архиереев до последнего священника», государственного жалования и обязанности их жить «от собственных трудов»<sup>33</sup>.

Эти предложения оформлены в виде пунктов царской присяги. Присягнуть народу об отказе от своих привилегий должны были, согласно замыслам автора «Благовести. . .», и все, без исключения, помещики. Царская присяга связана с помещицей, но между ними есть и различие, если первый документ предостерегает против насильственного захвата помещицей собственности, то во втором делается упор на необходимости добровольного отказа помещиков от своей земли в пользу крестьян. Приведем этот «Образец присяги помещиков»: «Аз (имя, отчество и фамилия) клянуся господу богу, творцу неба и земли, видимых и невидимых вещей, в том что я, повинуюсь повелению божьему, воле царской и общенародной, добровольно крестьян освобождаю и из крепости землю, которую владею, я поныне в пользу общенародную вручаю, дворянского чину, достоинства, звания господского отрицаюсь, яко мерзких и богу противных дел, которые ослеплением нашим были у нас в уважении и употреблении, а ныне, яко благодать божия воссияла, так отрекшись вечно и невозвратно мне, ни потомкам моим отзывать не делать, а только единое, благословенное господом богом название народное иметь желаю. . . братом всего народа российского зватися за честь сочту. Словом, что только ни сделано и установлено в отечестве будет, всему нелицемерно повиноваться и послушным быть имею, а если в чем-нибудь сделаюсь ослушливым, неверным, лицемерным, то не довольно, что царское величество властно жизнь отнять, но и душа будет вечно проклята. . . Кто бы ни был владельцем, муж и жена, дочери, сыновья, все должны присягу подписати. . . Если в мыслях и духе нашем какое коварство содержится, да погаснем и исчезнем так, яко сии свечи погаснут и дым от них исчезнет. . .»<sup>34</sup>.

«Благовесть свободы» проникнута верой в народ и уважением к нему, как творчески созидательной силе, истинному оплоту Отечества. «Ваша сила — взывает автор к трудовому люду, — Россию распространила, вашу кровью Российская земля куплена, и что только ни устроено и сделано, города, флоты, армию, и все, что ни есть вашими руками устроено, вашим потом целая вся Россия питается и кормится, от неприятеля сохраняет отечество. . .»<sup>35</sup>. «Обозритесь, кто против вас устоять может!» — говорится в другом документе, входящем в состав этого же «дела»<sup>36</sup>.

XVIII век знает наряду с массовыми выступлениями немало единоличных фактов протеста русских людей из народа против социальной несправедливости.

<sup>33</sup> Там же. Л. 34 об.

<sup>34</sup> Там же. С. 35.

<sup>35</sup> Там же. Л. 33.

<sup>36</sup> Там же. Ф. VII, ч. 1. Л. 100 об.

Горькие испытания выпали на долю дворового человека князей Голицыных — *Николая Семеновича Смирнова*. Ему удалось получить хорошее по тому времени образование — он слушал «приватно» лекции в Московском университете и отдельно занимался с профессором С. Е. Десницким. Но хозяева всячески помыкали им, унижали его. «Всегдашние сии неудовольствия и беспрестанные в желаниях моих препоны, — пишет Смирнов, — учинили тогдашнюю мою жизнь совершенно мне постылою, и унижающее имя холопа представляло мне рабство тяжелою цепью, меня угнетающею»<sup>37</sup>. Отказ господ отпустить Смирнова на волю, переполнил чашу его терпения. «Я остался, — продолжает он, — без всякой надежды пользоваться когда-либо драгоценнее всего мне казавшеюся свободою. Сия неудача и встречавшиеся мне весьма часто досады и огорчения усугубили омерзение мое к рабству»<sup>38</sup>. Смирнов решил «или погибнуть, или преуспеть в обретении вольности»<sup>39</sup>. В 1785 г. он бежал, но вскоре был схвачен и сослан солдатом в Тобольские команды с тем, чтобы иметь (как сказано в повелении Екатерины II) «за жизнью и поведением его смотрение»<sup>40</sup>.

Судьбы крепостного интеллигента Смирнова и великого революционного мыслителя Радищева пересеклись. Характеризуя круг лиц, с которыми Радищев был связан в Сибири, его сын Павел Александрович упоминает и о проживающем в Тобольске бывшем крепостном князя Голицына («некто Смирнов»; «отпущенник») <sup>41</sup>. Смирнов сотрудничал в тобольском журнале «Иртыш, превращающийся в Ипокрену», с которым Радищев также был связан»<sup>42</sup>.

Смирнов — один из зачинателей «негритянской» темы в русской литературе, использовавших ее для осуждения крепостного рабства в России. «Злосчастным невольникам» посвящена его повесть «Зара», протестующая против «каменосердных» рабовладельцев, «покрывших человечество срамом неизгладимым»<sup>43</sup>. В примечании автора к этому небольшому произведению упоминается труд французского просветителя-энциклопедиста Рейналя «Философская и политическая история учреждений и торговли европейцев в обеих Индиях» (на него ссылался и Радищев), подсказавший ему идею его повести. «Я читал, — замечает Смирнов, — Рейналеву историю обеих Индий и нашел в ней анекдот этот, в шести или семи строках замыкавшийся. Он столько поразил меня, что я, закрывши книгу, написал его по-русски, ничего

<sup>37</sup> О крепостном человеке князей Голицыных Николае Смирнове // ЦГАДА. Ф. VII. Оп. 2. Д. 2679. Л. 50 об. О Смирнове см.: *Сивков К. Б.* Автобиография крепостного интеллигента конца XVIII в. // Ист. арх. 1950. Т. V. С. 291.

■» ЦГАДА. Ф. VII. Оп. 2. Д. 2679. Л. 51.

<sup>39</sup> Там же. Л. 52.

«о Там же. Л. 69 об.

<sup>41</sup> См.: Биография А. Н. Радищева, написанная его сыновьями. М.; Л., 1959. С. 72, 121.

<sup>42</sup> См.: Сборник статей, недозволенных цензурою в 1862 году. СПб., 1862. С. 238.

<sup>43</sup> Приятное и полезное препровождение времени. Б. м., 1795. Ч. 5. С. 357.

не заимствуя от Рейнали, кроме основы»<sup>44</sup>. Смирнов упоминает и Вольтера. Ему же принадлежит перевод антифидеистической «восточной сказки» Гольбаха «Дервиш Фурук». Известное влияние на него оказал, по-видимому, и видный представитель английского свободомыслия конца XVII—первой половины XVIII в., просветитель-деист материалистической ориентации Г. Болингброк. Смирнов пишет о своем «философствовании с Болингброк» «Последний, видя в боге первопричину бытия, считал тем не менее, что источником науки является созерцание природы, и настаивал на природном происхождении идей субстанции, форм, отношений, цвета и т. д. в результате впечатлений, полученных человеком из внешнего мира. «Истинное» христианство, очищенное от суеверий, противопоставлялось Болингброк теологическому. Добродетель также восходит, согласно ему, не к вере, а к морали, проверяемой разумом. Сходные мотивы есть и у Смирнова. «Сердце, имеющее вождем одну природу, — подчеркивал он, — не уклоняется от впечатлений ее» .

В целом можно сказать, что жизнь этого алчущего свободы крепостного была сломлена, его способностям не суждено было полностью реализоваться.

Драматично сложилась судьба и другого талантливое самородка *Ивана Ивановича Тревогина (Тревоги)*<sup>47</sup>. Он родился в 1761 г. в селе Горохватка, в семье бедного иконописца, воспитывался в сиротском доме при Харьковском народном училище «по бедности его на казенном иждивении...»<sup>48</sup>. Не выдержав издевательств, Тревогин бежал в Воронеж, позже — в Санкт-Петербург. Сменил ряд профессий — от гардеробщика и конюшенного до архитекторного подмастерья и губернского регистратора, пытался заняться журналистикой, издавать «Парнасские ведомости». Увязнув в долгах, завербовался в Кронштадте матросом на голландский корабль, затем мытарствовал в Амстердаме, Лейдене и Гааге, убедившись в том, что «еще в беднейшем состоянии находится, нежели в каком он был в России»<sup>49</sup>. Далее — служба матросом в голландском флоте под вымышленным именем Роланда Инфортьюне (Несчастливого), бегство с корабля, обвинение в дезертирстве, переезд во Францию, заключение в Бастилию и, наконец, высылка в Россию, где судьбой Тревогина занимался начальник Тайной канцелярии Шешковский (тот самый, который

« Там же. С. 361.

« Там же, Б. м., 1796. Ч. 9. С. 199.

« Там же. Ч. 5. С. 358.

<sup>47</sup> О Тревогине см.: *Светлов Л. В.* Неизвестный литератор XVIII в. Иван Тревогин и его утопические проекты // Изв. АН СССР. Отд-ние лит. и языка. 1961. Т. XX. Вып. 4; *Старцев А.* Иван Тревогин издатель «Парнасских ведомостей» // Новый мир. 1958. № 9.

<sup>48</sup> О малороссиянине Иване Тревогине, распускавшем о себе в Париже нелепые слухи и за то отданном в солдаты. При том бумаги его, из которых видно, что он хотел основать царство на острове Борнео. 1983 г. // ЦГАДА. Ф. VII. Д. 2631. Л. 181 об.

« Там же. Л. 162.

вел следствие по делу Радищева.) Незадачливый путешественник был заточен в Петропавловскую крепость, потом на два года в Смирительный дом, а в 1785 г. отправлен Екатериной II (как и Смирнов) солдатом в Тобольский гарнизонный батальон с указанием о «неослабном за ним присмотре». Умер Тревогин в 1790 г.

Во время своих скитаний он размышлял о подневольном положении трудового народа, о будущем России и человечества, пытаясь сконструировать нечто вроде социального идеала. Свою модель идеального общества он именовал Империей знаний, царством Иоанийским, или Офиром.

Тревогин не первым выступил в России с проектом социальной утопии. В XVIII в. появились утопические сочинения М. М. Хераскова, В. А. Левшина, Н. А. Львова, Ф. И. Дмитриева-Мамонова, Ф. Л. Эмина. В 1773—1784 гг. известный историк и политический деятель князь М. М. Щербатов написал «Путешествие в царство Офирское» (правда, это произведение было опубликовано много позже). Несмотря на совпадение названия идеального царства у Щербатова и Тревогина, их проекты существенно различны. (Об утопии Щербатова читателю уже известно из главы V настоящей книги.)

Иначе выглядит Офирское царство Тревогина. Проектируемая им просвещенная монархия делает определенные шаги в сторону демократизации общественных порядков: во-первых, признается сменяемость правителей всех рангов, включая царя, — «цари не могут быть много раз на царство помазанными»; во-вторых, выдвижение на государственные посты, вплоть до высших, должно соответствовать способностям и заслугам; если, например, царь найдет «человека вернейшего и премудрейшего из всех своих подданных», то он может его предпочесть «всем своим министрам»<sup>50</sup>.

Большое место в утопии Тревогина отводится науке. Именно она призвана быть важнейшим средством и гарантом гармонизации общественных отношений. В противоположность Щербатову, который на первый план выдвигал *Храм божий*, у Тревогина ведущее место занимают секуляризированные институты — *Храм природы* и *Храм дружества*. Правда и мудрость нераздельны у Тревогина с природой. В начале одного из своих литературных набросков — «Отступник от веры» — он пишет: «... другие поют славу и геройство вельмож», описывают «пламень браней», «песнь моя не в том состоит». Автор обращается к Правде, Премудрости и Природе: «Повелите, научите и откройте, как петь мне»<sup>51</sup>.

Выдвигая в трактате «Область знаний» и примыкающих к нему проектах идею создания Империи знаний, Тревогин освобождает эту Империю от вмешательства со стороны дворянства. В орбиту ее интересов входит содействие успехам просвещения во

<sup>50</sup> Там же. Л. 233—233 об., 238. 5'  
Там же. Л. 353.

всех частях света, но верховное ее правительство находится в России.

Империя знаний охватывает сферы наук, художеств, ремесел и языков. Исходя из таких свойств человеческого духа, как память, разум и воображение, Тревогин намечает в составе своей империи советы и департаменты памяти (истории), разума (философии) и воображения (поэзии или шире — искусства). Ведущая роль философии в области разработки проблем разума, предполагает исследование в сфере конкретных наук — физики, химии, астрономии, математики, ботаники, медицины, экономики, права, географии и т. д.

Все проблемы должны разрабатываться путем теоретического «изъяснения» и «в практике». Предлагается построить специальные фабрики, заводы и подсобные учреждения — библиотеки, музеи, типографии.

Тревогинская Империя знаний зиждется на демократических началах. Все дела в ней решаются «общими советами». «Офирский кавалер не что иное есть, как только ученая особа, вступившая в Офир для службы из одного только к человеческому роду усердия и любви; ибо Офир учреждается для одного собрания в одно место всех наук, художеств и ремесел, для приведения оных в совершенство и для просвещения народов» 52. и далее: «В Империи знаний престолы не наследственны, но возводятся на оные из членов те, которых чрезвычайный совет способными к правлению найдет. . . Члены суть все равные между собою и не отличаются ни в чем. . .»<sup>53</sup>. Правитель ученой области сменяется через каждые пять лет. В его обязанность входит стараться вкоренить в интересах пользы и просвещения «знания в человеческие сердца», «размножать и приращать сумму и сокровища ученой области», «ненавидеть злобу и неправду», ставить перед обществом проблемы, требующие исследования, «переписываться с представителями ученой области, находящейся в других странах» и с «публичными учеными собраниями», стараться «заводить заводы, фабрики и прочее», «приращать науки, художества и ремесла», «поощрять подчиненных своих к трудам и учениям посредством награждений, также сохранять правосудие, избегать лихоимств и сему подобного и содержать свое правление в тишине и спокойствии, как доброму и благорассудительному человеку и патриоту принадлежит, дабы в короткое время могла счастливая Россия показать в свете осьмое чудо, которое откроет миру все сокрывающиеся в природе вещи» 54.

Тревогин рассчитывал осуществить свои антикрепостнические и рационалистически-просветительские замыслы под эгидой просвещенного абсолютизма. Но при всей своей исторически объяснимой ограниченности его утопия заслуживает внимания.

52 Там же. Л. 336.

53 См.: Там же. Л. 289, 294—294 об.

54 Там же. Л. 300 об.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для русской мысли первых десятилетий XVIII в. были характерны раннепросветительские идеи, более зрелые концепции получили распространение в середине и второй половине века. Просветительская философия ориентирована преимущественно на социальные проблемы. Ее интересует место человека в мироздании, но при непрременном условии — выяснении его положения в социуме. Представление о естественных законах природы, познаваемых человеческим разумом, поддерживалось наукой Нового времени. Просветительская идеология и философия сконцентрировали внимание главным образом на человеке и обществе. Вопросы материи, движения, пространства, времени, методы познания занимали определенное место в просветительской литературе, но основным в ней было иное — обсуждение социальных проблем, связанных с общественным устройством, с природой государства, законов, власти. Отсюда проистекала и соответствующая форма философствования. Скажем, наследие Вольтера, Дидро насыщено социально-философскими повестями, диалогами, памфлетами. То же самое мы видели и в творчестве большинства русских просветителей.

Среди множества обсуждавшихся проблем выделялась, пожалуй, главная, поставленная особенно остро в XVIII в. — мера свободы человека. Свободы от бога, от церкви, от светской власти. Стремление всецело полагаться на собственный разум как бы освобождало человечество от опеки всевышнего, от прежней веры и морали. Тем более от прежних общественных, государственных структур. Но на пути нового социального идеала стоял дворянский сословно-иерархический строй, освященный церковью. Антидворянская направленность просветительской мысли была не менее яростной, чем антицерковная. В России критика дворянства стала излюбленной темой в трудах, принадлежавших радикально настроенным авторам различных сословий. Просветители с особенной страстью изобличали помещиков, бесчеловечно относившихся к своим крепостным крестьянам, хотя и не они представляли наибольшую опасность для страны. Многие помещики пытались помочь крестьянам, обучая их способам ведения хозяйства, учили их уму-разуму. Они-то и создавали наихудший вариант общественного устройства: без патронажа, воспитания, руководства народом не мыслилось его существование. В результате угасали любые попытки человека самореализоваться, найти себя в самостоятельном труде, творчестве. XVIII век в России заполнен полемикой сторонников и противников существующего порядка

вещей. Просветительские идеи проникали в глубины народного сознания.

У русского Просвещения много общих черт с западноевропейским, но есть и отличия. Оно не было столь последовательным и не повлекло за собой коренных социальных преобразований. Несмотря на общее возбуждение и многочисленные проекты реорганизации общества, в том числе отмены крепостного строя, крупных изменений не произошло. Возможно здесь сыграли роль крестьянская война под предводительством Пугачева и трагические события французской революции, сильно повлиявшие на реформаторские настроения.

В русском Просвещении в отличие от западноевропейского были менее заметны антиклерикализм, тем более атеизм. Российские мыслители могли не тратить много сил для доказательства необходимости ограничить могущество церкви. За них это сделали монархи — Петр I и Екатерина II, значительно подорвавшие суверенитет духовенства. Что касается религиозного мировоззрения, то его, как правило, не отвергали, хотя и сильно модифицировали, не соглашаясь оставить человека одного в мире, без Бога, гарантирующего развитие человеческой деятельности во благо, а не во зло. Сохранение религии диктовалось и тем, что русские просветители не склонны были к окончательному разрыву с прошлым. Многим из них была близка идея исторической преемственности человеческой культуры, обладающей ценностями, приобретенными в течение тысячелетий.

Век Просвещения по-своему, но ярко и впечатляюще отразился в истории русской мысли.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	3
Глава первая	
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ПЕРИОД ПЕТРОВСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ.....	8
1. Роль Славяно-греко-латинской академии в развитии русской философской мысли конца XVII—начала XVIII в.....	8
2. Антицерковные ереси и вольнодумство конца XVII—начала XVIII в. Кружки Дмитрия Тверитинова и Квирина Кульмана .....	26
3. Философские и социологические взгляды деятелей «ученой дружины» Теория просвещенного абсолютизма .....	38
4. Социальные идеи в проектах реформ от «Пропозиций» Ф. Салтыкова до «Книги о скудости и богатстве» И. Посошкова.....	71
Глава вторая	
ОППОЗИЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИМ ИДЕЯМ «ПРОСВЕЩЕННОГО АБСОЛЮТИЗМА».....	85
1. Отражение критики абсолютизма в народном сознании. Идея замены царя- антихриста .....	85
2. Философские и общественно-политические взгляды противников церковной реформы. Стефан Яворский и его единомышленники ...	95
3. Идеология старообрядчества .....	114
Глава третья	
НОВЫЙ ТИП МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ.	
М.В.ЛОМОНОСОВ .....	130
1. Натурфилософия. Развитие новой картины мира на основе «корпускулярной философии».....	131
2. Гуманитарные проблемы.....	142
Глава четвертая	
ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕИ МАСОНСТВА В РОССИИ	157
1. Массонство как философско-религиозное течение .....	157
2. Критика масонства просветителями .....	168
Глава пятая	
М. М. ЩЕРБАТОВ — ИДЕОЛОГ РОССИЙСКОГО ДВОРЯНСТВА	174
1. О законах, обществе, власти .....	175
2. Апология дворянства.....	183
3. Идеи «естественной религии». Наука и общество .....	191
Глава шестая	
ПРОСВЕТИТЕЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.....	201
1. Просветительская идеология и русское общество.....	201
2. Критика сословного дворянско-монархического строя .....	206
3. Социальная философия просветителей.....	218
4. Проблемы бытия и познания .....	236
Глава седьмая	
А. Н. РАДИЩЕВ. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА .....	246
1. Онтология. Антропология .....	246
2. Социально-этическая концепция.....	258
Глава восьмая	
ИДЕИ РАВЕНСТВА И СОЦИАЛЬНЫЙ УТОПИЗМ В РУССКОМ НАРОДНОМ ВОЛЬНОДУМСТВЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.	265
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	278