

В.Ф.Пустарнаков

Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х годов и впервые о его кризисе

Может быть, это смешно, но уже ряд лет я готов воздавать хвалу всякому, кто пишет о русском Просвещении 40—60-х годов XIX в. как о понятии, определяющем суть тогдашней эпохи и хотя бы не упоминает о на десятилетия навязшей в зубах иовчуковско-щипановской концепции «классической русской философии», или о «философии русской революционной демократии». Пару лет тому назад меня привел в восторг доклад японского ученого Т.Симосато «Кризис русского Просвещения 1860-х годов». С такой формулировкой проблемы, а именно с темой кризиса русского Просвещения, я встретился в литературе впервые, хотя определенные воспоминания о чем-то аналогичном, о чем писалось в отечественной историографии, доклад молодого японского ученого вызвал.

Не могу обойти еще «больную» для меня проблему — на этот раз методологическую. Мне очень импонирует сам факт, что японский исследователь одним из своих методологических средств осознанно избрал аксиологический принцип, который, как мне представляется, дает новое, очень важное измерение истории мысли. Бессознательный аксиологизм, причем по большей части вульгарный, пронизывает нашу отечественную историографию русской мысли. А вот попыток придать аксиологии здравый методологический смысл в историографии русской философии я не встречал пока.

Задумав свою статью как своего рода содоклад к докладу Т.Симосато, я сразу испытал некоторые специфические трудности реагирования на тему кризиса русского Просвещения 1860-х годов. Мало того, что никто пока не писал о *кризисе* русского Просвещения, но возникает и вопрос, о кризисе *какого Просвещения*

идет речь? Большинство, я думаю, что подавляющее, отечественных авторов, писавших и пишущих по русской тематике, в последние полвека шестидесятников просветителями не считало и не считает, в лучшем случае полагая, что просветительство — это либо этап в их интеллектуальном развитии или неизжитый остаток, компонент их мировоззрения, а не его доминанта. Для них мыслители круга Н.Г.Чернышевского — это в первую очередь социалисты или революционные демократы. До самого последнего времени «настоящее» русское Просвещение относилось, как правило, ко второй половине XVIII — первой четверти (или трети) XIX в. Об отечественных аналогах просветителей типа Кирилла и Мефодия, о которых тоже не так уж редко пишут, я лишь упомяну в качестве протеста против совсем «безразмерного» понятия «просветитель»...

В этой связи передо мной возникает проблема: вряд ли будет кому понятно, о каком кризисе и какого русского Просвещения 1860-х гг. я собираюсь говорить, если не пояснить, как я понимаю Просвещение вообще и как с ним соотносится русское Просвещение.

Довольно давно С.В.Тураев в обобщающей статье на тему «Спорные вопросы литературы Просвещения» утверждал, что в советском литературоведении сложилась стройная концепция западноевропейского Просвещения и что, мол, основную трудность испытывают авторы, пишущие о странах, «которые запаздывали в своем историческом развитии и где Просвещение, если оно было, не развилось в таких классических формах, как во Франции или в Англии»¹. Думается, что это утверждение верно лишь частично: если бы у нас была стройная концепция западноевропейского Просвещения, авторы, пишущие о Просвещении в «запоздавших» странах, испытывали бы гораздо меньшие трудности.

Как мне представляются основные недостатки существующих в нашей отечественной литературе концепций Просвещения?

Прежде всего у нас произошло радикальное и неправомерное расширение хронологических рамок Просвещения, что привело к соответствующему расширению объема понятия «Просвещение». Для многих Просвещение стало синонимом всей антифеодальной, антисредневековой, всей раннебуржуазной идеологии XVII—XVIII вв.

В западной историографии философии расширение границ Просвещения началось еще с Куно Фишера. Если Гегель полагал, что немецкое просвещение — это та формация немецкой

философии, которая не является вольфовской метафизикой, что дефиниции, аксиомы и доказательства лейбнице-вольфовской философии — это нечто существенно отличное от французской просветительской философии, то К. Фишер включил Лейбница и Вольфа в число просветителей. С тех пор появилось много расширительных версий Просвещения. Просвещение включает представителей других, непросветительских направлений мысли, вплоть до Беркли, в английское, а в французское — натуралиста-сциентиста Бюффона, физиократов Кенэ и Тюрго и т.д.

Расширению границ Просвещения за счет его предшественников часто сопутствовало его сужение путем выведения ряда мыслителей из числа просветителей. Так из немецкого Просвещения, хотя бы на его нисходящей стадии, был выведен Кант, многие перестали включать в немецкое Просвещение левых гегельянцев, включая Фейербаха и т.д.

Особенно негативно на понимании Просвещения сказалась расширительная концепция. В огромном множестве черт, которыми мог характеризоваться очень увеличившийся в численности отряд просветителей, общими оказывались очень немногие признаки, причем неопределенные, поскольку их можно было отнести к мыслителям самых разных направлений, как-то: приверженность идеям добра, справедливости, научных знаний (многие ли не привержены им?), рационализм и индивидуализм, которые тоже приложимы не только к просветителям.

Расширительные трактовки Просвещения автоматически вели к его «дефилософизации». Иного и не могло быть. Как только в один ряд под именами просветителей встали, скажем, метафизики Лейбниц и Вольф, и антиметафизик Дидро, исчезла возможность всерьез говорить о философии Просвещения, как о чем-то целом. И недаром еще в 1930 г. М.Дынник заявил, что просветительская философия — это условный термин для обозначения многообразных философских учений второй половины XVII—XVIII вв. И в дальнейшем высказывались утверждения, согласно которым эпоха Просвещения не имела единой философской основы, у Просвещения не было даже своего мировоззрения, как более или менее общей системы идей.

По нашему мнению, адекватному пониманию Просвещения мешали утверждения о том, что Просвещение решает свои задачи только мирным путем, что учение просветителей — натуралистично, что, например, альфой и омегой французского материализма была физическая природа, что человек у просве

тителей трактуется лишь как чисто природное существо, подчиненное естественным законам, что просветительскому мировоззрению присущи созерцательность и сциентизм.

Что же можно противопоставить таким представлениям о Просвещении?

Нам кажется, что можно и нужно выявить *внутренне связанную совокупность* наиболее характерных черт или признаков классической модели Просвещения. Не один какой-либо признак, будь то рационализм или индивидуализм, а именно связанная совокупность целого ряда черт характеризуют Просвещение как исторический феномен. В наиболее «чистом» виде классическая модель Просвещения сложилась во Франции XVIII в.

1. В отличие от концепций, изображающих Просвещение только как *идеологию* просвещения или *общественно-политическое* течения рассматривают Просвещение как стадию в развитии мировой культуры, как стадию в развитии мировой культуры, как направление в культуре. *Общекультурный* характер французских просветителей-классиков выразился в их энциклопедизме. И недаром символом деятельности французских просветителей стала знаменитая «Энциклопедия» Дидро и Д'Аламбера, носившая подзаголовок «Толковый словарь наук, искусств и ремесел».

2. В отличие от авторов, полагающих, что существовала только одна неповторимая, уникальная эпоха западноевропейского Просвещения, тянущаяся от Локка до Канта, я считаю, что Просвещение носило не однозначно хронологический, а *стадиальный* характер. Это значит, что не только западноевропейские, но и многие другие страны пережили, но в разное время, эпохи, аналогичные западноевропейскому Просвещению XVIII в. Просвещение имело место там и тогда, где и когда наблюдался переход от Средневековья к Новому времени, от добуржуазных отношений к буржуазным.

3. Но стадиальность Просвещения отнюдь не значит, что оно повсюду одинаково, что нет национально-региональных разновидностей Просвещения, что эти разновидности — совершенно тождественны, что Просвещение, скажем, в России тождественно французскому Просвещению, что можно, например, говорить, как это делал в свое время один из одиозных официальных «лидеров» отечественной историографии русской философии И.Я. Щипанов, что в XVIII в. было два центра Просвещения — один в Париже, другой — в Петербурге. Нетождественность национально-региональных форм в общих рамках Просвещения как — феномена

мировой культуры — одна из черт Просвещения. Не было одной уникальной, неповторимой эпохи Просвещения, но были более развитые, более «чистые» и менее развитые, менее «чистые» национально-региональные разновидности Просвещения. Хотя эпоха настоящего западноевропейского Просвещения в Западной Европе действительно открывается Локком и английское Просвещение оказало существенное влияние на становление французского Просвещения, только последнее стало Просвещением наиболее чистого, наиболее развитого, *классического* типа. Соответственно другие национально-региональные разновидности Просвещения являются в каких-то отношениях «недопросвещением», а в других — «постпросвещением». Поэтому при изучении любой национально-региональной разновидности Просвещения возникает проблема их соотнесения с «первичной», классической моделью, сопоставления, сравнения с нею. Хотя классичность французской модели означает ее известную уникальность и неповторимость, именно ее принципы выступают мерилем, критерием всякого другого Просвещения. Именно французское Просвещение наиболее адекватно выражает то общее, что есть у Просвещения как феномена мировой культуры.

Раз есть классическая модель, то есть и просветители-классики. Гегель главными представителями французской просветительской философии, от которых он вел Просвещение и в Германии, назвал Вольтера, Монтескье, Руссо, Д'Аламбера и Дидро. Если мы хотим знать, что представляла собой та или иная национально-региональная разновидность Просвещения, мы должны ответить на вопрос: были ли в данной стране мыслители, похожие по *принципам* своего учения на этих классиков Просвещения?

4. Существенным пороком господствовавших в отечественной историографии концепций Просвещения, как я уже говорил, является отождествление Просвещения со всей антисредневековой, антифеодальной, раннебуржуазной идеологией XVII—XVIII вв. Когда я в бывшем секторе истории философии в СССР ИФ АН бился головой о стенку, доказывая, что, скажем, Чернышевский — это типологически прежде всего просветитель, то первый, расхожий контраргумент звучал элементарно просто: «Просвещение — идеология буржуазная, а Чернышевский — какой никакой, а социалист» и уже по этому определению не может быть просветителем. А на то, что В.И. Ленин писал в работе «От какого наследства мы отказываемся?» приводились другие, его же цитаты. И спор считался исчерпанным.

Сейчас, когда можно безнаказанно и про Ленина говорить любые гадости, когда классовые характеристики считаются некоторыми несовместимыми с общечеловеческими ценностями, я, не боясь обвинений ни в марксизме, ни в вульгарном социологизме, не буду воздерживаться от определений социально-классовой, объективно-буржуазной сущности Просвещения. Но для меня, как десяток лет назад, так и сейчас, «буржуазность» содержания — это, если хотите, последний по счету, как бы итоговый признак Просвещения. А на первое место я ставлю признак *надклассовости, общечеловечности формы* выражения мировоззрения Просвещения. Пожалуй, наиболее адекватно эту черту Просвещения выразил Гольбах: «...Писатель не должен считаться со своей эпохой, своими согражданами и с государством, в котором он живет; ему следует обращаться ко всему человеческому роду и иметь в виду грядущие поколения»².

5. Надклассовый, общечеловеческий характер Просвещения высвечивается в *«аристократическом тоне* Просвещения», о котором писал, в частности, К.Маркс³. Этот аристократизм классического Просвещения выражался не в том, что в число просветителей входили настоящие аристократы, вроде барона Гольбаха, а в том, что просветители, будучи поборниками высшего типа культуры, нередко нарочито подчеркивали свое превосходство над невежеством всех сословий, низших особенно.

6. Вопреки точке зрения, отождествляющей Просвещение со всей антисредневековой, антифеодальной, раннебуржуазной идеологией XVII—XVIII вв., изображающей просветителей выразителями так наз. нерасчлененных антифеодальных, антисредневековых сил, я исхожу из мысли о том, что Просвещение — *лишь одно из нескольких*, отличающихся друг от друга направлений антифеодальной, антисредневековой мысли. Просвещение — это специфическая, оригинальная и в целом *наиболее развитая, наиболее зрелая форма антифеодальной, антисредневековой, объективно буржуазной мысли*. На этом основании я не могу включить в число просветителей, скажем, меркантилиста XVII в. Ж.Б.Кольбера, физиократов Кенэ и Тюрго, экономистов классической школы политической экономии, сторонников А.Смита и Д.Рикардо, хотя их антифеодализм и буржуазность несомненны. Просвещение — это такая стадия антифеодальной идеологии, антифеодального мировоззрения, когда серьезный компромисс старого, феодального и нового, вырастающего из него строя уже был невозможен. Просвещение немислимо уже,

например, в мнимофеодальном облике, который был характерен для физиократов. Просвещение не сводится уже к умеренной, более или менее частной критике тех или иных сторон средневекового общества. Это — уже радикальное отрицание старого в его основах, даже в том случае, если те или иные просветители не признавали насильственных, революционных методов преобразования общества. Зрелые формы идеологии, мировоззрения Просвещения оформляются в период, непосредственно предшествующий решительной схватке поднимающегося «третьего сословия» со средневековьем.

7. Общечеловеческий, надклассовый характер Просвещения выражается также в том, что по форме — это *идеализированное* мировоззрение: просветители не сознавали и не признавали буржуазный характер своего учения. Эту сторону Просвещения хорошо выразил Ф.Энгельс, когда писал, что «вечный разум» просветителей «был в действительности идеализированным рассудком среднего бюргера, как раз в то время развивавшегося в буржуа»⁴.

8. Просвещение — разновидность великих человеческих *утопий* с мощным *реальным* содержанием. Существовали и существуют самые разные мыслительные конструкции. Одни мыслители хотят иметь синицу в руках и разрабатывают реалистические, как им кажется, во всяком случае «земные» программы, ориентированные на близкую перспективу. Наоборот, другие ставят своей великой целью — журавля в небе, создавая грандиозные преобразовательные проекты. Классическое французское Просвещение входит как раз в число величайших человеческих утопий. Утопизм и иллюзорность — фундаментальная черта доктрины и мировоззрения классического французского Просвещения. Просветители-классики не отдавали себе отчета в причинах, условиях и последствиях своей деятельности и поэтому ставили перед собой великие, но в конечном счете недостижимые, неосуществимые цели. Но недостижимые — только в их целом. В учениях Просветителей содержалось исключительно важное со всемирно-исторической точки зрения позитивное содержание, то «рациональное» зерно, без которого немислимы ни демократизм, ни либерализм, ни социализм XIX века.

9. В противовес обвинениям в адрес просветителей в сциентизме, натурализме и т.д., я утверждаю, что для просветительской доктрины, мировоззрения и философии просветителей характерен *премат ценностного над познавательным*. Еще предшественник Просвещения ренессансный гуманист Петрарка руководствовал

ся максимой: «Лучше хотеть добра, чем знать истину», согласно которой знания должны быть не просто связаны с моралью, но подчинены ей. Аналогично делали просветители. У Вольтера есть тезис: «Добротелъ ценнее знаний»⁵.

Не все просветители-классики высказывались столь категорично, но фактически, вознося роль науки, знания, образованности, все просветители все же ставили их под контроль морали, ценностных соображений о высших целях человека, человеческого общества. Науку, знание, образование они ценили не сами по себе, а лишь постольку, поскольку наука, знание, образование в конечном счете полезны человеку, служат его счастью. Понятие утилитаризма, которым часто описывали эту сторону просветительского учения, значительно упрощает суть дела. Аксиология дает возможность выразиться более адекватно.

10. Если в мировоззрении просветителей существует столь жесткая зависимость ценностного и познавательного и даже примат первого над вторым, естественно задаться вопросом о том, что же является для Просвещения высшим ценностным критерием? Таким критерием для просветителей является человек, природа человека, его благо, его счастье. *Антропоцентризм — исходная и главная аксиологическая установка просветительского мировоззрения.* На человека выходят, на нем в конечном счете замыкаются не только политические, правовые, социальные, но также самые отвлеченные онтологические, натурфилософские и гносеологические принципы. Перенос центра тяжести философии с проблем бога, космоса, природы, субстанции на человека — вот в чем проявился антропоцентризм просветительской философии. Антропоцентризму просветителей не противоречат их занятия космологией и натурфилософией. Главное в том, что на физическую природу они смотрели как на базу понимания человека.

11. Антисредневековый, антифеодальный характер мировоззрения просветителей проявился в их свободомыслии, антиклерикализме и антитеологизме. Наиболее последовательные, радикальные просветители доводили свое свободомыслие, антиклерикализм и антитеологизм до атеизма. Но атеизм не стал общей чертой всех просветителей.

12. В отличие от авторов, считающих просветительскую философию условным термином, отрицающих общность философской основы Просвещения, полагаю, что *философия Просвещения есть*, что это — одна из разновидностей неакадемического, неуниверситетского стиля философствования, обладающей оп

ределенной связностью, целостностью. Просветительская философия — это философия, представляющая определенную совокупность анти-принципов (антисредневековая, антишколастическая, антиметафизическая и т.д.) и совокупность собственных позитивных принципов (антропоцентризм и др.).

13. Коренное отличие философии классического Просвещения от предшествующей классической философской метафизики XVII в. состоит в том, что она является не «*философией общего*», а «*философией видимого мира*», рассматриваемого и оцениваемого с антропоцентрической точки зрения. Хорошо известно, что среди французских просветителей были не только материалисты, но также деисты и пантеисты. И следовательно, нельзя говорить об общей для всех просветителей онтологии. И вроде бы нельзя говорить и об общей просветительской философии. Но разногласия среди просветителей по онтологическим проблемам — это еще не основание для отрицания определенного философского единства Просвещения. Просветители объединялись в один философский лагерь не по способу решения онтологических проблем, а по способу решения центральных для них философских проблем, прежде всего антропологии и этики, философии истории, политической и социальной философии, философии права, а также нравственной философии.

В рамках просветительского антропоцентризма все проблемы прежней классической метафизики, проблемы общего (бытия, бога, бесконечности и т.д.) отошли на второй план. Еще Локк писал: «Наша задача знать не все, а то, что важно для нашего поведения»⁶. Со времен Локка в просветительскую философию начала входить мысль о том, что предметом философии является «видимый мир», природа, окружающая человека. А Гольбах объявил несчастьем желание человека «переступить границы своей сферы», попытаться «проникнуть за пределы видимого мира»⁷.

14. В философской историографии довольно прочно держатся определения, приписывающие просветителям «безграничный» рационализм. Эта тенденция началась во времена Канта, по мнению которого «Просвещение заключается в максиме самосохранения разума» и который «девиз Просвещения усматривал в лозунге»: «...Имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»⁸.

Со временем дело дошло до того, что предлагалось заменить понятие «эпоха Просвещения» терминами «эпоха рационализма». Высказывалось мнение, согласно которому сенсуализм, который у просветителей также «замечали», вступает якобы в противоречие с основной рационалистической направленностью Просвещения, поскольку-де он ограничивает компетенцию разума. Тенденция к отождествлению понятий «просветитель» и «рационалист» дает о себе знать до сих пор.

Что следует противопоставить таким взглядам?

Прежде всего мысль о том, что просветительский рационализм носит иной характер, нежели теологический рационализм и классический рационализм XVII в. Реакция на абстрактный рационализм схоластики и метафизики XVII в. картезианского толка, отрывавших разум от чувства — характернейшая черта теоретико-познавательных построений всех просветителей. Несогласия между ними в этом вопросе — это несогласия в деталях, а не в принципе: одни из них больше акцентировали рациональный момент, другие — роль чувства, но все они пытались согласовать разум и чувства. Более того, просветительский антропоцентризм прямо и непосредственно отразился в просветительской гносеологии. Просветительский рационализм пронизан чувствами, страстями, интересами. У Гельвеция есть раздел под названием «Об умственном превосходстве людей, охваченных страстями, по сравнению с людьми рассудительными». Аналогичные мысли высказывали и другие просветители.

Система двойного, обоюдного контроля — во-первых, — со стороны разума по отношению к чувствам, страстям, интересам, а во-вторых, со стороны чувств, страстей, интересов по отношению к разуму при конечном примате ценностного над познавательным — так можно было бы охарактеризовать основную особенность просветительской гносеологии в отличие от гносеологии классических рационалистических систем XVIII в.

15. Антропологическая ценностная ориентация Просвещения естественно привела к тому, что *антропология, учение о человеке* и в структурном отношении стало главной составной частью просветительской доктрины.

На примере Вольтера, являвшегося деистом в онтологии, можно видеть, что его антропоцентрическая установка подвела его, несмотря на деизм, к антропологическому материализму в понимании психофизической природы человека, к отрицанию дуализма тела и души, к идее «мыслящего тела». Если «второ

степенный» деизм Вольтера в онтологии — это особенность его индивидуальной позиции, то его «почти» антропологический материализм — это то общее, что связывает его с другими философами-просветителями, в том числе с материалистами, в общий просветительский философский лагерь. Со временем материалистические и полуматериалистические учения о психофизической природе человека, антропологический материализм стали одним из важнейших компонентов зрелой философии французского Просвещения и Просвещения вообще.

Этому утверждению можно противопоставить тот факт, что Руссо в антропологии не был материалистом, поскольку признавал человеческую душу нематериальной и бессмертной. Но почему Руссо занял такую позицию? Оказывается, по соображениям отнюдь не метафизическим, а ценностным. Вот его аргумент против материалистов: человек не только ощущающее и страдающее, но также мыслящее, деятельное и производящее существо. Не найдя иного способа обосновать идею деятельного человека, Руссо, по соображениям ценностного (причем в просветительском смысле) порядка признал бога источником активности человека, обладающего свободной волей. В общих рамках просветительской философии XVIII в. учение Руссо о человеке — самое незрелое из типично просветительских концепций. В своем собственно теоретическом содержании оно не идет дальше идей ренессансных гуманистов. Но из своего понимания психофизической природы человека, опиравшегося на признание божественного начала в человеке Руссо делал выводы, аналогичные выводам других просветителей, так что и антропология Руссо из общих рамок просветительской философии XVIII в. не выпадает.

Как бы ни отличались друг от друга взгляды отдельных просветителей на психофизическую природу человека, они представляют тем не менее разновидности в рамках общего просветительского мировоззрения. Все эти различия суть лишь равные степени отхода от дуализма теологии и классической философской метафизики и соответственно разные степени подхода к монистическо-материалистическим решениям психофизической природы человека, характерных для философии XIX в. В этом контексте деистические взгляды Вольтера и взгляды Руссо на бессмертие души представляются не чем-то абсолютно несоместимым со взглядами просветителей-материалистов, а как своего рода ступени на пути преодоления теологии и классичес

кой философской метафизики XVII в., на пути к зрелым просветительским концепциям, к антропологическому материализму как наиболее адекватной философской форме Просвещения.

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

16. В определенное целое Просвещение связывает просветительская *философия истории*. Как и все другие части просветительской доктрины, просветительская философия истории антропоцентрична. Для всех просветителей понятия «природа человека», «естественный человек» — «общественный человек», «естественный человек» — «общественный закон», «естественное состояние» — «общественное состояние» — это фундаментальные понятия философии истории. На наш взгляд, основные недоразумения в толковании историками Просвещения этих категорий связаны с неадекватностью толкования понятия «естественный». Наиболее распространенная ошибка — это сближение, а то и отождествление этого понятия просветительского учения с естественнонаучным. Но, скажем, понятие «естественное состояние» для просветителей — это не научная категория естествознания, а по существу *ценностная конструкция*, призванная стать масштабом для оценки всего того, что разум признает в обществе нормальным или ненормальным, разумным или неразумным.

Осознание антропоцентричности Просвещения дает возможность понять способ решения просветителями основной проблемы их философии истории — проблемы сочетания идеи активизма человека и его подчиненности необходимости природы, «фатальной судьбе». Если мыслитель пропагандирует идеи *активности* и, наоборот, не принимает пассивности, апатии, покорности, но в то же время признает историческую *необходимость* и даже фатализм — перед нами просветитель.

Когда в сравнительно недавнем прошлом многие авторы пытались доказать, что «русские революционные демократы», особенно Чернышевский, вышли якобы за пределы Просвещения, они настойчиво подчеркивали просветительский характер тезиса «мнения, идеи правят миром». А поскольку в философии истории и социологии Чернышевского немалое значение отводится материальным, особенно экономическим факторам, то делался вывод, что русский мыслитель поднимался над просветительской философией истории, приближаясь к историческому материализму.

Дело, однако, в том, что максимы «мнения, идеи правят миром», «законы делают все» и т.д. отнюдь не исчерпывают суть классической модели просветительской философии истории. В свое время Г.В.Плеханов иронизировал насчет того, что взаимодействие сторон общественной жизни — это высшая, самая философская точка зрения, до которой поднялись французские просветители. Но если подходить к проблеме строго исторически, то ирония в данном случае неуместна. В схеме взаимодействия разных сторон общественной жизни, т.е. по сути дела в схеме взаимодействия разных факторов этой жизни у просветителей значительное место заняла географическая среда (что вульгарный марксизм, особенно сталинизм, впоследствии явно недооценивал); просветители во многом осознали роль и значение в истории материальных потребностей, интересов человека, труда, промышленности в жизни общества и тем самым сделали существенный шаг по пути преодоления сугубо спекулятивно-идеалистической концепции историографии. А это как раз типологически то же, что некоторые интерпретаторы мыслителей типа Чернышевского выдавали за преодоление просветительства... Если мы зафиксируем указанный аспект классической модели просветительской философии истории, мы получим еще одну существенную точку отсчета для идентификации национально-региональных разновидностей Просвещения.

17. Просветительская философия коренным образом отличается от традиционной, особенно школьно-университетской философии также и тем, что она неразрывно *связана с моралью, политикой, юриспруденцией, с практикой общественной жизни*. Наиболее демонстративно эту черту просветительской философии выразил Гельвеций: Философия — «пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством... чтобы быть полезными для мира, философы должны рассматривать предметы с той же точки зрения, с какой на них смотрят законодатели»⁹.

18. Исходная и главная философская особенность Просвещения — ее *антиметафизичность*. Хотя некоторые просветители пользовались термином «метафизика» (Вольтер), а другие (например, Ламетри и Дидро) оперировали классической категорией метафизики — категорией «субстанция», просветительская философия в основе своей есть отрицание метафизики. Я совершенно согласен с Марксом, который писал: «Французское Просвещение XVIII в. и в особенности *французский материализм* были борьбой не только против существующих религии и теологии, но и *открытой, ясно выраженной борьбой против метафизики XVII века* и против *всякой метафизики*, особенно против метафизики *Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница*. Философия была противопоставлена *метафизике*»¹⁰.

19. Главные особенности политической, правовой и социальной мысли Просвещения предопределяются исходным антропоцентризмом просветительского мировоззрения.

Основанием для разграничения *социальной и политической* философии является у просветителей идея человека в двух его ипостасях: как «человека общественного», который выступал у них как собственник и производитель, и «политического человека», т.е. гражданина. От просветителей идет разграничение *прав человека и гражданина*. Фундаментальные категории просветительской политической, правовой и социальной мысли — категории *свободы и равенства*. Эту сторону просветительской доктрины четко сформулировал Руссо: «Если исследовать, в чем именно состоит наибольшее благо всех, которое должно быть целью всякой системы законодательства, то мы найдем, что это благо сводится к двум важнейшим вещам: свободе и равенству»¹¹.

В глазах просветителей *свобода* — не просто понятие политико-юридическое, но широкое *социально-философское и философско-историческое понятие*, одним из следствий которого является *политическая свобода*. Так, по Руссо, общая свобода есть следствие человеческой природы; по Вольтеру, свобода — это природное право человека.

Разные просветители по-разному понимали объем понятий «права человека» и «права гражданина», «свобода» и «равенство». Так Вольтер полагал, что люди равны по естественным правам, но не равны как граждане: по естественным правам равны султан и его телохранитель. Гольбах же исходил из идеи естественного, природного неравенства людей, из чего он делал вывод о невозможности имущественного равенства. Другие же просве

тители доходили до идеи полного равенства, вплоть до равенства имущественного в духе раннекоммунистических утопий. Но индивидуальные различия между просветителями в толковании объема понятий «свобода», «равенство» и др. приводились к общему знаменателю идеей верховенства права, покоящейся на максиме «законы делают всё».

В центре философии права просветители поставили идею справедливости, которая, по их мысли, является основой правосудия как средства, компенсирующего недостатки, вытекающие из неравенства граждан, что ставит неравенство людей на службу общему благу.

Политической, правовой и социальной мысли Просвещения придавал известную связность и цельность общий для всех просветителей дух *антисословности*, критика ими средневековой идеи об извечном неравенстве сословий, праве одних господствовать над другими. «Счастье существует для всех классов общества. Каждый класс по-своему должен способствовать общему благу»¹², — писал Гольбах. В той или иной степени эти мысли были присущи и другим просветителям.

Для классической модели политико-правовой мысли Просвещения характерна также идея *народного суверенитета*, что отличает просветителей от либералов, исходящих из идеи суверенитета нации как целого. Просветители могли придерживаться концепций «просвещенной монархии» (Вольтер, Гольбах), конституционной монархии (Монтескье), республиканизма (Руссо), но даже для сторонников той или другой формы монархии — государи — это уже не собственники и не господа народа, а своего рода слуги, уполномоченные общества, носители его воли.

И, наконец, еще одна общая для просветителей черта.

Просветители первыми заговорили о правах наций в том же духе, что и о правах человека — в духе своего антропоцентрического мировоззрения. Любовь к родине, по Гольбаху, является для людей определенного склада настоящей потребностью. Это один из плодов свободы, чувство патриотизма во все времена и у всех народов понимало людей на великие исторические дела. Дух нации составляет ее силу. Но в глазах просветителей патриотизм — идея производная от более широкой идеи гуманности, человечности. Подчеркивая «права нации», французские просветители отдавали все же первенство единому человеческому роду как целому перед любой из его частей (индивидом, семьей, нацией).

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

Поскольку классическое французское Просвещение носило по форме надклассовый, общечеловеческий, общекультурный, идеализированный, утопическо-иллюзорный характер, в нем, естественно, были заложены имманентные предпосылки для его последующего кризиса. Со временем бюргеры, идеологами которых, правда, не единственными, просветители были, превращаясь в буржуа, стали осознавать свои классовые интересы и перестали представлять их как общечеловеческие или общенациональные. Вместо утопических целей буржуазия нуждалась в постановке реально достижимых целей, соответствующих ее месту и роли в обществе, ее интересам. С победой буржуазной революции просветительская идеология перестала соответствовать новым историческим реальностям. И в этом, как мне представляется, состоит суть того кризиса, который охватил культуру, идеологию, мировоззрение Просвещения. Разрешение этого кризиса проявилось в том, что произошла *дезутопизация* Просвещения, в первую очередь ее политической, социальной и юридической философии.

В принципе Маркс и Энгельс верно схватили основные линии произошедшей дезутопизации Просвещения: иллюзорно-утопическое государство разума, общественный договор Руссо «приземлились» и превратились в реальную буржуазно-демократическую республику; на место просветительской утопии — иллюзии о вечной справедливости, пришла реальная буржуазная юстиция; идея равенства свелась к гражданскому равенству перед законом.

Все просветители решали одну и ту же, в сущности, задачу — согласования, гармонизации общественного и личного, но пропорции в сочетании общественного и личного у них были неодинаковыми: у одних (у большинства) личное начало представлено в большем объеме, у других — в меньшем. Это обстоя

тельство стало еще одним источником будущих кризисов в разновидностях просветительских доктрин: когда наступил процесс дезутопизации Просвещения, абсолютизация идей тех просветителей, которые акцентировали личное начало, привело к упрочению индивидуалистического либерального мировоззрения, перерастанию этого течения Просвещения в либерализм.

Поскольку другие просветители исходили из примата общественного начала над личным оказалась возможной ситуация, когда некоторые просветители (Мабли, Морелли, Дидро) доработались до социалистических и коммунистических идей (до идеи общности имущества, например). Естественно, что эти идеи стали мыслительным материалом для социалистов-утопистов начала XIX в. Маркс совершенно справедливо считал, что французский материализм «вливается непосредственно в социализм и коммунизм» и что «связь материализма XVIII века с английским и французским коммунизмом XIX века нуждается еще в обстоятельном освещении»¹³. В XIX в. некоторые авторы называли Руссо отцом социализма.

Но тот факт, что Просвещение и социализм связаны логически и исторически, отнюдь не основание считать даже таких просветителей, как Мабли и Морелли, социалистами. Примат общего блага над принципом индивидуализма, идея общественного договора, исходящая из необходимости объединить людей в одно целое, критика излишнего имущественного неравенства, направленная на ликвидацию нищеты, бедности неимущих трудящихся классов, доходящая у отдельных просветителей до требования ликвидации частной собственности вообще и установления имущественного равенства и т.д. — все это идеи социалистические. Но слитые в рамках доктрины Просвещения они были еще идеями демократическими. Поэтому одно из главных проявлений кризиса Просвещения состояло в том, что демократизм и социалистические тенденции в Просвещении должны были разойтись по двум самостоятельным направлениям.

Идейный кризис не мог не затронуть также философию Просвещения и прежде всего ее антропоцентризм.

Поскольку просветители XVIII в. противостояли в первую очередь и по преимуществу средневековью и его мировоззрению (одним из важнейших компонентов которого была абстрактная субъективность и противопоставление человека остальной природе), а также спекулятивной метафизике XVII в., они в силу необходимости должны были широко использовать в сво

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

С одной стороны, просветители придали человеку очень высокий статус с аксиологической точки зрения, а с другой — отвели ему весьма низкий онтологический и натурфилософский статус. Ни у кого из просветителей человек не является созерцательным, страдательным существом (Руссо был неправ, когда упрекал своих соратников просветителей-материалистов за то, что они якобы обрекают человека на пассивность). Наоборот, у всех у них человек деятелен, активен, он является хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья. Человек представляется им наивысшей ценностью, а борьба за его счастье на земле — высшей целью всего просветительского движения. Именно поэтому Просвещение антропоцентрично, а учение о человеке — центральная часть его доктрины, в том числе философии. Но все-таки учение, в котором хозяином своей судьбы, кузнецом своего счастья выступает существо, мало отличающееся от крота, от червяка, от насекомого, не могло со временем не продемонстрировать своей ограниченности, своей неадекватности. Поэтому со временем просветительская антропология не могла не впасть в кризис.

Почти два десятка пунктов, которые обозначили основные черты классической модели Просвещения, можно, разумеется, конкретизировать, но, думается, сказанного достаточно для того, чтобы составить представление о нашем понимании Просвещения, которое мы и кладем в основу дальнейших размышлений о русском Просвещении 1860-х годов и его кризисе.

Теперь мы имеем возможность ответить на вопрос: чем отличалось от классической модели русское Просвещение.

Хотя в XVIII — первой трети XIX вв. общественно-экономические отношения в России начали эволюционировать в направлении от феодализма к капитализму и эта формационная перестройка проходила одновременно с ускорившейся культурно-цивилизационной перестройкой — европеизацией страны, что привело к возникновению в русском обществе опережавших внутреннее развитие прогрессивных антисредневековых, антифеодальных, объективно-буржуазных идей и концепций, эти раннебуржуазные идеи и концепции не созрели настолько, чтобы вылиться в самостоятельное направление, аналогичное типологически западноевропейскому Просвещению. Более того, на рубеже XVII — XIX вв. раннебуржуазным идеям в России пришлось даже отступить. Как и по всей Европе по России этого времени пронеслась волна консервативно-романтической реакции на французскую революцию 1789—1793 гг., особенно на якобинский террор, а затем на наполеоновские войны. Те ростки зрелой, типологически просветительской мысли, которые появились в России со времен Радищева и удерживались в рамках тогдашних антифеодальных концепций, особенно в дворянском либерализме и декабризме, оказались в конце концов задавленными, в частности после восстания Е.Пугачева и заговора декабристов.

В этих условиях даже самые прогрессивные, антифеодальные концепции приняли не просто непросветительские, но, как правило, даже антипросветительские — «франкофобские», «германофильские» философские формы. Лишь на рубеже 30—40-х годов XIX в. прогрессивная антифеодальная русская мысль оправилась от понесенных поражений и стала принимать философские формы, более или менее соответствующие уровню политических и социально-экономических отношений, объективное развитие которых достигло к 40-м годам примерно уровня эпохи Просвещения во Франции второй половины XVIII в.

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

Родоначальником русского Просвещения выступил В.Г.Белинский, ставший на позиции уже достаточно зрелого просветительства во всех частях своего мировоззрения, в том числе в философии, в последний, третий период своей жизни и деятельности, т.е. в 40-е годы. До этого лишь отдельные части его мировоззрения носили просветительский характер, мировоззрение же в целом облекалось в непросветительские, романтические философские формы. В русле становящегося на рубеже 30—40-х годов русского Просвещения развивались также М.А.Бакунин, А.И.Герцен и Н.П.Огарев, идейно-философская эволюция которых проходила — при всей индивидуальной специфике — в формах, аналогичных формам развития мировоззрения Белинского.

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

Но классические — применительно к России, — не значит, что они были столь же «чистые» как классическая французская модель. Своеобразный «синкретический» социально-экономический базис русского общества предопределял возникновение и функционирование в нем *синкретических* идейно-философских концепций. В стране, где отдельные очаги крупной индустрии с современной западноевропейской технологией соседствовали с преобладающими первобытными формами крестьянского хозяйства, где рядом сосуществовали самые разные стадии культуры и цивилизации, в стране, которую самодержавное правительство в основном удавалось отгораживать «китайской сте

ной» от Западной Европы, но не так прочно, чтобы западноевропейские идеи совсем не проникали туда, не могла не возникнуть ситуация, при которой к древу оформившегося в 40-60-х годах XIX в. русского Просвещения, более или менее соответствовавшего внутренним объективным условиям, под влиянием Западной Европы были привиты некоторые типологические *постпросветительские привои* в виде прежде всего социалистических идей, а также ряда философских идей, не характерных для западноевропейского просветительства XVIII в. (например, диалектических идей немецкой классической философии), что придало русскому Просвещению 40—60-х годов XIX в. черты «синкретичности», «нечистоты» сравнительно с классической моделью. Русское Просвещение 1840—60-х годов XIX в. отражало не только внутренние противоречия российского общества, но и противоречия между самосознанием русского общества и практикой общественной жизни более развитых западноевропейских стран, в которых в эти десятилетия существовали уже достаточно зрелые формы постпросветительского типа, в первую очередь разные течения уже определившейся буржуазной, а также антибуржуазной социалистической мысли.

Нам представляется, что эти особенности русского Просвещения 1840—1860-х годов предопределяют также особенности его кризиса в пореформенные десятилетия.

Вопрос о кризисе русского Просвещения 1860-х годов в формулировке японского коллеги Т.Симосато, как мы уже говорили, поднимается впервые. Но тема кризиса русской мысли в пореформенной России уже ставилась. Так в советской историографии конца 20-х — начала 30-х годов уже возникал вопрос о кризисе русского материализма 60-х годов XIX в., о переходе от более высокой формы материализма Чернышевского к материализму механистического толка Писарева, трактовавшегося В.Я.Кирпотиным в качестве свидетельства о понижении философского уровня тогдашней русской общественной мысли¹⁴.

Или ставился вопрос о наличии в «реализме» 60-х годов XIX в. двух направлений: «фейербахианского материализма» Чернышевского и Добролюбова и упрощенного «механистического материализма» Писарева и Ткачева, из которых второе направление постепенно брало верх¹⁵.

Второе направление кризиса в радикальной русской философии 60-х годов XIX в. усматривалось в переходе от просветительского к народническому этапу развития левых течений рус

ской общественной мысли, когда на смену эпохе «реализма» 60-х годов XIX в. пришла реально-идеалистическая эпоха; материализм 60-х годов сменился позитивизмом и агностицизмом 70-х годов, а властителями дум стали Лавров и Михайловский. Наиболее отчетливо эту концепцию выразил тот же Б.П.Козьмин.

Тему «кризиса русской домарксистской философии», «кризисного состояния революционно-демократической идеологии» подняли в 60-х годах нашего столетия ленинградские историки русской философии А.А.Галактионов и П.Ф.Никандров¹⁶. Речь у них шла, в частности, о вырождении русского идеализма и «упадке» народнической философии сравнительно с предшествующей философией шестидесятников.

И вот теперь мы можем задаться вопросом: кто же пережил кризис? Народничество или Просвещение 1860-х годов? Если исходить из того, что народники изменили идеалам шестидесятников, то тогда никакой проблемы кризиса идеологии и мировоззрения 60-х годов просто не существует, а есть только упадок народнической мысли. Или же вопрос заключается в том, что просветительская идеология и мировоззрение исчерпали себя и перестали соответствовать новой исторической реальности и объективно необходимой стала другая идеология.

Думается, что вопрос о кризисе русского Просвещения 1860-х годов — вопрос правомерный. Это в значительной степени аналог тому кризису, который пережило французское Просвещение под влиянием революций конца XVIII в. Только кризис русского Просвещения не был во всем повторением кризиса французского Просвещения и прежде всего в силу *специфических* отличий русского Просвещения сравнительно с классической моделью.

В силу «нечистоты» русского Просвещения, наложения на его теорию, мировоззрение, идеологию идей постпросветительского типа близкий кризис русского Просвещения был не только предопределен, но в определенном смысле элементы этого кризиса стали проявляться в русской просветительской мысли еще на восходящем витке ее развития.

Первые симптомы кризиса только что сравнительно оформившееся русское Просвещение испытало в ходе революции 1848 г.носителем симптомов этого кризиса стал А.И.Герцен. К 1848 году А.И.Герцен был уже типологически настоящим русским просветителем. Преодолев изначальную двойственность своих устремлений к «дневному свету» разума или к «лунному свету мистического откровения», т.е. борьбу рационалистическую

ки-просветительского и религиозно-романтического начал, Герцен переходит в конце 30-х годов на «западнические», а точнее, на просветительские позиции. Типично просветительский лозунг: «Да здравствует разум!», чисто просветительская установка на то, чтобы все понять, все осмыслить «через горнило сознания» стали его главным лозунгом. Особенно отчетливо просветительство проявилось в трактовках Герценом проблемы великого единства развития рода человеческого, проблемы Восток — Азия — Запад, Европа — Россия, проблемы личности как вершины исторического мира и проблемы разумного эгоизма. В эти годы Герцен активно использует типично просветительскую терминологию: «естественное»-«неестественное», «искусственное» и т.д.

После 1848 г. ситуация существенно изменилась. В том, что называют «духовной драмой» Герцена, я усматриваю отчетливые черты кризиса прежней просветительской доктрины Герцена 40-х годов.

Кризис просветительства Герцена проявился в первую очередь в отходе от просветительской идеи примата политического (от «политического катехизиса» и «алгебры прав человека») над социальным и появлению склонности к идее примата социального, а также в сомнениях во всемогуществе разума. Можно сказать так: то, что появилось у Герцена преднароднического — это результат кризиса его просветительской позиции.

Но симптомы кризиса, проявившиеся у Герцена, жившего в эмиграции, не переросли в кризис всего русского Просвещения. К 60-м годам XIX в. оно, наоборот, достигло пика своего развития. Чернышевский, Добролюбов, Писарев — это просветители по преимуществу, вполне сопоставимые по принципам их учений с типичными западноевропейскими просветителями-классиками, разумеется, с поправками на российскую специфику. А эти «поправки» связаны как раз с тем, что «нечистота» русского Просвещения, «прививки» на его древе постпросветительских, по характеру, социалистических идей с неизбежностью должны были привести к столкновению просветительско-демократических и социалистических элементов в мировоззрении русских шестидесятников. Эволюция от Просвещения 1860-х годов к народничеству 70-х и последующих годов как раз и означала, что русское Просвещение вступило в полосу кризиса.

Я не готов говорить о всех аспектах этого кризиса. Скажу о главных.

Кризис мировоззренческий.

Кризис классического Французского Просвещения XVIII в. проявился, как мы уже говорили, прежде всего в наступившем разочаровании в разуме, его способности постигнуть и перестроить действительность. На рубеже 60—70-х годов XIX в. аналогичный процесс наблюдался и в России. И здесь наступил кризис просветительского культа Разума.

Казалось бы, множество фактов противоречит этому утверждению: ведь теоретики народничества не раз апеллировали к разуму, отрицали теологию и крайние формы философского идеализма; они ориентировались на последние достижения науки, симпатизировали то материалистическому толкуемому позитивизму, то просто материализму. На этом основании некоторые авторы утверждали, что рационализм Лаврова, Михайловского, Ткачева, других идеологов народничества родственен рационализму просветителей. Такому утверждению я бы противопоставил противоположное: если русским просветителям 40—60-х годов XIX в., как и всем просветителям, был присущ культ разума (правда, связанный с чувствами, в отличие от рационализма XVII в.), то у народников возобладали культ чувства. Каблиц-Юзов называл людей нравственного чувства, а не людей знания, главным фактором прогресса общественных форм. По Воронцову, невежественная толпа стоит впереди знающего интеллигента; форма истории заключается в борьбе страстей, интересов, идеалов, а знание лишь материал для проявления внутренних мотивов деятельности человека; Пругавин доказывал, что чувства управляют жизнью, что от характера и содержания человеческих чувств зависит характер и содержание всех процессов общественной жизни.

Даже Лавров и Ткачев, которые в гораздо большей степени, нежели легальные народники «справа», сохранили преемственные идейные связи с эпохой Просвещения 1860-х годов, разуму стали придавать гораздо меньшую роль, чем шестидесятники. Ткачев оспаривает бакунинскую трактовку роли стихийных инстинктов, но сам доказывал, что аффекты, порождаемые экономическими интересами, играют в истории более важную роль, чем знания и критика, метя тем самым в Лаврова, который, в свою очередь, при всем своем интересе к знанию и критике тоже признавал в качестве движущей силы общества чувства, волю и революционные инстинкты. Народники спорили между собой по сути дела лишь о пропорциях в соотношении чувства и разума, но от идеи разума как верховного мерил всего сущего

ствующего все они уже отказались, что, собственно, и означало разрешение кризиса просветительского культа разума путем смены философских вех.

Следствием общемировоззренческого кризиса просветительского культа разума явился *кризис теоретических основ* просветительской *доктрины*. Этот кризис теории русского Просвещения 40—60-х годов XIX в. проявился в том, что на *рубеже* 60—70-х годов XIX в. начался *радикальный пересмотр роли естественных наук*, в которые просветители очень верили, хотя и не были сциентистами. Я думаю, что добавочную остроту этому кризису придало то обстоятельство, что еще в 60-х годах Писарев и его единомышленники пытались провести через естественную науку своего рода дезутопизацию русского Просвещения, не выйдя, правда, за его рамки. «Исторические письма» Лаврова, наряду с прочим, представляли собой пересмотр роли естествознания, особенно в ее крайнем, писаревском выражении. А некоторые легальные народники, например публицисты «Недели», взяли даже курс на дискредитацию естествознания: доказывали, что естественные науки готовы за деньги служить кому угодно и могут стать даже орудием антисоциальным. Если просветители 40—60-х годов XIX в., как правило, верили в силу естественных наук, народники больше апеллировали к общественным наукам, особенно к социологии и политической экономии.

Но дело не только в том, что народники вроде бы снизили удельный вес естественных наук, по сравнению со своими предшественниками просветителями. У таких народнических идеологов, как Лавров, Илья Мечников, Кропоткин, естественнонаучная проблематика занимает очень большое место. Более того, отдельные, вырванные из контекста выражения как бы провоцируют вывод, что перед нами обычные сциентисты. Кропоткин писал, например: «Человек часть природы, а его личная и общественная жизнь есть такое же явление природы, как рост цветка или развитие общественной жизни у муравьев»¹⁷.

Но если мы копнем поглубже, то увидим, что и Кропоткин, и другие народники, активно использовавшие достижения естественных наук, обращались с ними существенно иначе, чем их предшественники-просветители.

Наш японский коллега назвал один из разделов своей работы «Введение измерения ценности в социологии» и обосновал в этом разделе, в частности, мысль о том, что опубликование «Исторических писем» Лаврова явилось одним из ярких проявле

ний подъема интереса общественности к ценностной ориентации, что задача *введения измерения* ценности не чужда и для Ткачева, хотя они по-разному решают проблему ценностного критерия. В принципе я согласен с такой постановкой вопроса, но с одной оговоркой. Ценностные *ориентации* не были чужды и предшественникам Лаврова и Ткачева — русским просветителям 40—60-х годов XIX в. И поэтому не совсем точна мысль о том, что Лавров как бы первым вводит ценностный критерий в социологию. По-моему, было бы точнее сказать, что в отличие от своих предшественников, у которых ценностные ориентации выступали нередко имплицитно, порой даже неосознанно, становятся у Лаврова теоретически осознанной проблемой, получившей название субъективного метода, или этической школы в социологии. А в переводе на современный язык это и есть концентрированное выражение народнической аксиологии, их ценностно-оценочного отношения к окружающей действительности.

Народники в гораздо большей степени, чем просветители, смотрели на науку как на средство достижения своих общественных целей, рассматривая предмет знания не только под углом зрения познавательных категорий истинного и ложного, но и этических категорий добра и зла, полезного и вредного, приятного и неприятного.

Давайте сравним две позиции: одна — позиция английского философа-позитивиста, сторонника О. Конта, Д. Г. Льюиса, который призвал не восхищаться политическими фактами, но и не порицать их, а видеть в них только простые предметы наблюдения и на каждое явление смотреть с двойной точки зрения, только его гармонии с современными ему явлениями и связи с предшествовавшими и последующими состояниями духа. Казалось бы, чем не объективная научная позиция? А вот Лавров такие подходы порицал. По его мнению, в этом случае позитивистская философия есть лишь, классификация фактов и явлений в их рациональной зависимости и в их генезисе. А он хотел оценивать факты с точки зрения лучшего, полезнейшего, должного, приятного, т.е. подходил к фактам науки с ценностно-оценочной точки зрения.

Применительно к русскому Просвещению 40—60-х годов XIX в. сказанное означает, что появление «Исторических писем» Лаврова свидетельствовало еще об одном аспекте кризиса просветительской философии на рубеже 60—70-х годов XIX в., а именно о *кризисе той модели объективного метода*, на которую

русские просветители опирались. Лавров не случайно высказал свое неудовлетворение имевшимися теориями прогресса: в просветительских теориях прогресса действительно наличествовали элементы фатализма, против которых и направил свои инвективы Лавров, правда, несколько преувеличивая «фаталистичность» оспариваемых объективных просветительских теорий прогресса.

Суммарным следствием общемировоззренческого кризиса просветительского культа разума стало также *изменение статуса философии*.

В XVIII в. тех, кого мы называем французскими просветителями, называли просто «философами», и это лишний раз показывает, какую преобладающую роль занимала философия в просветительской доктрине, в просветительском мировоззрении. Кризис русского Просвещения 40—60-х годов XIX в. в сфере философии я усматриваю в том, что на рубеже 60—70-х годов философия потеряла во многом тот кредит, которым она пользовалась у просветителей 1840—1860-х годов.

Вообще-то известное падение престижа философии в радикальной русской мысли началось еще в конце 40-х годов. Достаточно сопоставить философские труды Герцена 40-х и 50-60-х годов. В последние десятилетия своей жизни Герцен уже далеко не так дружен с философией, как в 40-е годы. Усилиями Чернышевского, Антоновича, Лаврова статус философии в русском Просвещении 1860-х годов удалось сохранить на довольно значительном уровне. У народников же философия уже перестала играть ту мощную роль, какую она играла у просветителей. Социология и политическая экономия — вот две дисциплины, которые значительно уменьшили удельный вес философии в народнической теории сравнительно с ее удельным весом в просветительской теории.

К числу фактов, свидетельствующих о кризисе русского Просвещения 1840—1860-х годов, я отношу также *кризис просветительской политической и социальной философии*. Проявился он опять-таки в том, что наследники просветителей-шестидесятников стали отказываться от фундаментальных политических и социальных принципов своих предшественников.

Просвещение, как мы видели в классической модели, немислимо без примата политического над социальным. Политика и право, в глазах просветителей, — главные орудия общественных преобразований, в том числе достижения социальных целей. Кризис Просвещения 1860-х годов проявился тогда, когда этот принцип был поставлен под сомнение.

Уже в 60-х годах разгорелись споры о том, к какому перевороту следует стремиться: к политическому или социальному. Само возникновение таких споров свидетельствовало о кризисе политической и социальной философии Просвещения. Но революционные кружки и организации 60-х годов, начиная с первой «Земли и Воли», в политическом и социальном отношении не вышли еще за круг идей русского Просвещения 40—60-х годов XIX в. Примат политического наблюдается в прокламации «Великоруссе» (требование конституции, политических прав и свобод), а также в прокламации «Молодая Россия» П.Г.Заичневского, считавшего, что социальные преобразования — это следствие политического. Каракозов, член ишутинского кружка, с успехом политического переворота связывал главную цель — переворот экономический.

А вот вторая «Земля и Воля» оказалась на позициях, коренным образом отличавшихся от установок Просвещения; землевольцы, ориентировавшиеся на бакунизм, исповедовали принцип примата социального над политическим. С политической традицией Просвещения радикально расходилась также программа «Черного Передела». Примат социального над политическим господствовал и в «правом», легальном народничестве.

Поскольку народничество своим крайне «правым» флангом (Червинский, Каблиц-Юзов, Пругавин, Сазонов) как бы примыкало к консервативно-романтическому, почти целиком антизападнически, антипросветительски ориентированному славянофильству, это крыло народничества в наибольшей степени выражало и отражало антипросветительское содержание народничества, степень отхода народничества от Просвещения и, если хотите, глубину его кризиса

А теперь после всех приведенных утверждений о кризисе доктрины мировоззрения и философии русского Просвещения 1860-х годов зададимся вопросом: а насколько глубоким был этот кризис; и действительно ли народничество целиком отказалось от просветительского наследия шестидесятников, как думал молодой марксист Ленин и в чем нас пытались убедить многие советские авторы?

В спектре разных течений в народничестве помимо уже отмеченного крайне правого крыла можно выделить по крайней мере две линии: «линию Чернышевского» и «линию Герцена». Первая была более западнической, более тесно связана с просветительской демократической традицией 40—60-х годов, «Ли

ния Герцена» в народничестве — более самобытная, более романтическая, менее просветительская, чем линия Чернышевского. В разных сферах по-разному с просветительской традицией связаны бакунистское, лавристское, ткачевское направления в народничестве. Назову хотя бы некоторые линии оставшихся связей народничества с просветительской традицией.

Часть народников продолжила просветительскую линию в сфере собственно философской.

Народническая философия коренным образом отличается от просветительской и вместе с тем она и исторически, и логически преемственно связана с последней. Она не только не стала тотальным отрицанием Просвещения, но, наоборот, продолжала выполнять ряд прежних функций просветительской философии.

Народники вели полемику с сохранявшей мощное влияние в России православной теологией и ее философскими оруженосцами. Вели они также полемику с философской метафизикой в духе XVII в. В этом отношении народническая философия является продолжательницей традиции, начатой просветителями. Бакунин, Лавров, Ткачев, каждый по-своему, — воинствующие антиметафизики. Совершенно неслучайно Ткачев, отрицательно относясь к «бессмысленной», по его словам, метафизике «Гегелей, Шеллингов и Шопенгауэров», ставил в более близкое родство с положительной наукой системы Локка, Гоббса, Гельвеция и Гольбаха как раз потому, что они имеют мало общего с метафизикой.

Часть народников продолжила просветительскую линию также в сфере философии русской истории. Приведу один только пример с Н.К.Михайловским.

Михайловский, хитроумно «упразднив» рубрики западничества и славянофильства, публично отвергнув, по его словам, «выдохшееся славянофильское и западническое отношение к явлениям русской жизни», призвал поставить русскую действительность «на суд не западных и не восточных, а *общечеловеческих* начал», т. е. фактически поставил проблему в традиционно просветительском духе, выступая в данном случае в роли пропагандиста просветительских идеалов, но оставаясь тем не менее в целом романтиком народнического толка, идеализирующим в той или иной степени докапиталистические отношения, деревню, сельскую общину и т.д.

Когда в свой народовольческий период Лавров писал о том, что Россия не может устраниваться от общего хода исторической жизни цивилизованного народа, то он проявлял антисамобытнические, антиромантические, просветительские по происхождению мотивы в понимании русской истории.

Продолжение просветительской традиции в эпоху народничества я усматриваю также в том, что субъективный метод как крайнее выражение примата ценностного над познавательным господствовал в народничестве далеко не безраздельно. Крайнему субъективизму Каблица-Юзова противостоял даже субъективный метод Лаврова-Михайловского, у которых объективный элемент все-таки наличествовал. К объективному методу апеллировали Южаков, Ткачев, Бакунин и др.

По-моему, происшедшая в 80—90-х годах частичная реабилитация в народнической среде политики, политических форм борьбы, отказ от былого примата социального над политическим также является свидетельством частичного возврата народников к просветительской политической традиции. Формально это выглядело как заимствование из либерально-буржуазной идеологии. Фактически речь шла о возврате к традиции просветительской.

Частичная реабилитация политического, т.е. просветительской веры во всемогущество роли политики и права, особенно государства в общественных преобразованиях, наблюдалась у Михайловского. Михайловский назван либеральным народником потому, что он одобрительно отнесся к «кротким начаткам либерализма», как он сам выразился. Какие же это начатки? Неприятие сословной замкнутости, требование независимости суда, неприятие цензуры, критика суеверий. Но ведь это как раз то, что выдвигали еще в XVIII в. просветители! Как писал Н.С.Русанов в 1905 году, Михайловский фактически вводил элемент «политики» в народническое мировоззрение, пропитанное верой в народную экономику.

На темы политических свобод писал соратник Михайловского Н.И.Златовратский. С.Н.Кривенко поднимал проблему роли государства в общественных преобразованиях. С.Н.Южаков пропагандировал идеалы свободы, справедливости, просвещения, личности, причем эти идеи выступали у них не в либеральной, а именно в просветительской форме.

В русском народничестве Бакунин и бакунисты наиболее явно демонстрировали свою аполитичность, порой даже открытое презрение к политическим формам борьбы. На деле Баку

нин участвовал во многих политических акциях и фактически вел политическую борьбу. А в пробакунистский «Черный передел» со временем пришло осознание ложности отказа от политики. В конце 1881 г. Г.В. Плеханов писал П.Л. Лаврову: «История хватает за шиворот и толкает на путь политической борьбы даже тех, кто еще недавно был принципиальным противником последней»¹⁸.

Весьма большое историческое чутье продемонстрировал в 70-х годах П.Н. Ткачев, который пришел к выводу о том, что хотя социальная революция является конечной целью народнического движения, политическая революция является единственным средством достижения этой цели. Ткачев как центрист и государственный, признающий, что государственная власть — это высший тип организованной власти, в этом отношении также является в какой-то мере продолжателем просветительской политической традиции веры во всемогущество политики государства и юриспруденции. Точка зрения Ткачева представляет тем больший интерес, что она не только непосредственно предшествовала народовольческой программе, но по сути дела вводила в нее, хотя в личном плане у Ткачева отношения с народовольцами складывались негладко.

В наиболее отчетливой форме отказ от примата социального над политическим и возврат к просветительской по происхождению идее примата политики проявился в программе «Народной Воли». У народовольцев на первый план вышли политические проблемы, вопрос о борьбе с господствующим политическим строем политическими средствами, о завоевании конституции и политических свобод.

Подведем итоги. Если под кризисом Просвещения понимать крутой поворот в исторических судьбах его идей, приход на смену других идей, то, несомненно, на рубеже 60—70-х годов такой кризис действительно состоялся. Но если кризис французского Просвещения в конце XVIII в. быстро привел к полной смене просветительской парадигмы, то кризис русского Просвещения 1860-х годов происходил несколько в иной форме. Во всяком случае во время кризиса Просвещения 1860-х годов просветительская парадигма сменилась не полностью.

Так как Россия до середины 90-х годов XIX в. оставалась страной докапиталистической преимущественно, со слабо развитым буржуазным сектором и слабым третьим сословием, но зато с преобладанием полуфеодальной экономики и с мощным дворянством, упрочившим свои позиции в период контрреформ

80-х XIX в., в стране продолжали существовать объективные социокультурные условия для сохранения традиции воспроизводства идей просветительского типа. Да и в начале XX в. Россия оставалась среднеслаборазвитой буржуазной страной с мощными пережитками средневековья, что также создавало условия для функционирования в обществе задач и идей просветительского типа.

Думаю, что мы и в послеоктябрьский период далеко не во всех сферах продвинулись настолько вперед, чтобы считать, что все идеи Просвещения применительно к нашим условиям уже вполне устарели. Поскольку и сейчас, скажем, реставрируется как религиозная метафизика, так и метафизика типа классической метафизики, и еще более отсталых типов, вплоть до средневековых, остаются нерешенными до конца некоторые задачи эпохи Просвещения, остается объективная почва для функционирования идей просветительского типа. Во всяком случае кризис Просвещения 1860-х годов еще не закончился полным обесценением всех просветительских идей. Многие из просветительских идей еще сослужат добрую службу делу прогресса общечеловеческой культуры и цивилизации и у нас в стране.

Примечания

¹ См.: Проблемы Просвещения в мировой литературе. М., 1970. С. 26-27.

² Гольбах П.А. Избр. произведения. т. 1, М., 1963, с. 660.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26, ч. 1. С. 25.

⁴ Там же. Т. 20. С. 267.

⁵ Вольтер Ф. Бог и люди. М., 1961. С. 39.

⁶ Локк Д. Избр. филос. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 74.

⁷ Гольбах П.А. Избр. произведения. т. 1. С. 55.

⁸ Кант И. Соч. Т. 6. С. 27.

⁹ Гельвеций К.А. Соч. Т. 1. М., 1973. С. 111.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 132.

¹¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 44.

¹² Гольбах П.А. Избр. произведениях. Т. II. М., 1963. С. 432, 532.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 147.

¹⁴ См.: Кирпотин В. Радикальный разночинец Д.И.Писарев. Л., 1929. С. 79.

¹⁵ См.: Козьмин Б.П. От «девятнадцатого февраля» к «первому марта». Очерки по истории народничества. М., 1933.

¹⁶ См.: Галактионов А.А., Никандров П.Ф. История русской философии. М., 1961. С. 378, 379.

¹⁷ Крпоткин П.А. Современная наука и анархия. М.; Пг., 1920. С. 43.

¹⁸ См.: Дело. 1921. Кн 2. С. 86.