



А.И. БОЛДЫРЕВ

Проблема
человека
в русской
философии XVIII века



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ИСТОРИЯ
ИФ
ФИЛОСОФИИ

А.И. БОЛДЫРЕВ

**Проблема
человека
в русской
философии XVIII века**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1986**

Рецензенты:

А.Л. Андреев, доктор философских наук,
А.Н. Антонов, кандидат философских наук

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

Монография посвящена философско-гуманистическим идеям в общественной мысли России эпохи Просвещения. Анализируются концепции человека А.Н.Радищева, русских просветителей, а также крупнейшего представителя консервативно-охранительной идеологии – М.М.Щербатова. Автор обращается и к такому явлению в истории мировой и отечественной культуры, как масонство, особое внимание уделяя учению о человеке в русском масонстве XVIII века. В книге используются новые архивные материалы, приводятся неизвестные в нашей литературе факты.

Для специалистов в области истории философии и всех интересующихся историей отечественной культуры.

Б 0302010000 - 022
077(02) - 86

1 - 86

© Издательство
Московского
университета, 1986

Оглавление

Введение	5
Глава I. Исторические и теоретические предпосылки анализа	8
Глава II. Проблема человека в материалистически-действительном направлении русской философии второй половины XVIII века	22
1. Учение о человеке в мировоззрении русских просветителей	22
2. Некоторые исходные принципы и характер философской антропологии А.Н.Радищева	42
Глава III. Консервативно-идеалистические концепции человека в русской философии второй половины XVIII века	61
1. Философские аспекты проблемы человека в мировоззрении М.М.Щербатова	61
2. Основные черты концепции человека в русском масонстве второй половины XVIII века	78
Заключение	110
Литература	114

На XXVI съезде КПСС, последующих пленумах ЦК КПСС отмечалось, что характер современной эпохи во многом определяется обострением борьбы с буржуазной идеологией /3; 4; 6/. Наши классовые противники используют сегодня весь арсенал пропагандистских средств с целью оказать разлагающее воздействие на сознание советских людей, народов стран социалистического содружества. Антикommунисты и так называемые советологи не оставляют своим вниманием и вопросы истории русской культуры, общественно-политической и философской мысли. Поэтому как задачи марксистской историко-философской науки, так и потребность в более действенной и эффективной критике буржуазной идеологии диктуют сегодня необходимость углубленной, исторически конкретной разработки вопросов истории отечественной философии.

Все заметнее при этом становится возрастание роли логико-методологических, теоретических форм исследования историко-философского процесса. В нашей литературе не раз отмечалось, что без всестороннего их развития нельзя осуществить завещанную В.И. Лениным программу "диалектической обработки" истории человеческой мысли и включения истории философии в теорию познания диалектического материализма. Методологический характер историко-философского исследования предполагает не столько описательное, фактографическое воспроизведение философских идей, теорий, систем, сколько теоретический анализ их сущностных сторон, важнейших классовых и гносеологических их источников. Все это требует вычленения исторически конкретных базисных проблем, сыгравших решающую роль в идейной борьбе того или иного периода, а также определения их значения для развития современного философского знания.

В свете указанных задач особую актуальность приобретает содержательный анализ форм и методов решения проблемы человека в истории отечественной философии. В связи с этим представляет значительный интерес довольно большой исторический период — вторая половина XVIII века, когда круг философско-гуманистических идей начинает определять основные направления теоретических поисков, обретая особую идеологическую остроту, все более отчетливое социально-критическое звучание. Поставленная в прямую связь с критикой бесчеловечности крепостного права проблема человека занимала центральное место в общественном сознании России того времени. В значительной мере следствием этого был ее сложный, многоаспектный характер. Она оказалась связанной с большинством философских, естественнонаучных, правовых, социально-политических, этических, эстетических, экономических теорий эпохи. Исчерпывающий анализ различных решений данной проблемы потребует коллективных

усилий ученых различных областей знания и будет, очевидно, носить комплексный характер.

Мы же значительно ограничиваем свою задачу. В предлагаемой вниманию читателей книге будут рассмотрены главным образом наименее изученные, собственно философские (онтологические и гносеологические) аспекты проблемы человека как в философии русских просветителей второй половины XVIII века и А.Н.Радищева, так и в мировоззрении основных представителей реакционного лагеря — М.М.Щербатова и масонов. Такой подход обусловлен рядом существенных обстоятельств.

Во-первых, социально-философские аспекты рассматриваемой проблемы достаточно подробно исследованы в советской литературе, посвященной русской философии XVIII столетия. Здесь прежде всего следует указать на коллективные труды под редакцией Г.С.Васецкого, М.Т.Иовчука, И.Я.Щипанова /36; 37; 69; 75/. С этой точки зрения проблема человека затрагивалась и в сборниках "XVIII век", издаваемых Институтом русской литературы АН СССР, в статьях и монографических исследованиях В.А.Малинина, М.Т.Иовчука, И.Я.Щипанова, П.С.Шкуринова, И.Я.Поповой, Е.Г.Плимака, М.Т.Белявского, Л.Б.Светлова, А.И.Голодко, М.Н.Ничик, Н.Ф.Уткиной, В.И.Рабиновича, М.Н.Пеуновой, Г.П.Макогоненко, Ю.М.Лотмана, Б.С.Осипова. С наибольшей обстоятельностью проблема человека в русской философии второй половины XVIII века освещается в работах Б.С.Солодкого, открывающих новые перспективы в ее исследовании.

Во-вторых, анализ онтологических и гносеологических сторон учений о человеке послужит разоблачению некоторых типичных искажений и фальсификаций истории русской философии. В западной историографии не только прошлого, но и настоящего все еще не преодолены мнения, проистекающие из "веховско-белоэмигрантских источников, о том, что Россия — "страна без XVIII века" /131, с. 2/, что "российское философствование XVIII столетия — бесплодная равнина", находящаяся вне круга основных идей эпохи Просвещения. При этом подчеркивается якобы отсутствие оригинальной философской культуры, приводящее к распространению поверхностных философских идей эклектического или компилятивного характера. Буржуазные исследователи, как правило, верно отмечают факт выдвижения гуманистических вопросов на первый план и связанный с этим повышенный интерес к социальной проблематике, к поиску способов разумного устройства общественного бытия человека, что характерно для всей истории русской философии. Однако эти реальные особенности русской философской мысли получают в буржуазной литературе явно искаженные интерпретации. Например, в "Очерках русской духовной истории", изданных в 1971 г. под редакцией Л.Б. Блэера, указывается: "Русские всегда придавали особую гуманистическую напряженность, рвение, теплоту, искренность всякой идее, которую они воспринимали. В

Этом—то экстремизме и идейном радикализме... как раз и заключается особый вклад русской интеллигенции в духовную культуру западной цивилизации" /125, с. 13-14/. Исследователи истории "русского духа" пытаются доказать, что различные решения проблемы человека, особенно на ранних этапах развития русской философской мысли (к числу последних они относят и эпоху XVIII столетия), были интересны, но в философском отношении якобы совершенно "беспомощны". Мифическая духовная ущербность России или в лучшем случае ее отставание от Запада предопределило, согласно этой точке зрения, отсутствие каких-либо самобытных философских концепций человека. Наши идейные противники признают социально-нравственные, религиозные стороны русской гуманистической мысли, но отрицают наличие в ней развитых философских (онтологических и теоретико-познавательных) аспектов. С этих позиций выступил, в частности, В.В.Зеньковский, а позднее примерно те же идеи высказали составители "Антологии русской философской мысли", изданной в США в 1965 г.

Одна из задач нашего исследования — показать, что такого рода утверждения лишены оснований. Русская философская мысль второй половины XVIII века одновременно с западноевропейской ставила сложнейшие философские проблемы, в том числе вопрос о соотношении природно-биологического и духовно-психического начал в человеке, имевший тогда не только большое теоретическое, но и нравственно-практическое и даже политическое значение. Именно в этот период в России формируются теоретические основы революционно-критической, антикрепостнической концепции человека, получившей широкое распространение и дальнейшее развитие позднее, в среде русской революционной демократии XIX столетия.

ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ
ПРЕДПОСЫЛКИ АНАЛИЗА

В России второй половины XVIII века продолжалось постепенное вызревание элементов капиталистического способа производства: росла промышленность, повышалась товарность вотчинного хозяйства, сельский труд все более вовлекался в орбиту товарно-денежных отношений, укреплялись торговые связи внутри страны и за ее пределами, развивались промышленные и торговые центры. Однако, несмотря на это, Россия еще оставалась классической феодально-крепостнической державой, экономическая, политическая, законодательная деятельность которой была направлена прежде всего на сохранение существующих порядков. Так, по "высочайшим" указам 1760 и 1765 гг. крепостные попали в полную зависимость от помещика, который получил право ссылать непокорных крестьян в Сибирь на поселение и "в каторжные работы" практически без всякого судебного разбирательства. В 1785 г. была обнародована знаменитая "Жалованная грамота дворянству" — юридический документ, окончательно закрепивший диктатуру дворянства.

Нарастание помещичьего гнета, нищета и бесправие народных масс послужили причиной стихийных выступлений крестьянства в 60-е годы, бунтов на Украине и в Польше, наконец, Крестьянской войны 1773-1775 гг. под началом Е.Пугачева, потрясшей основы Российской империи и создавшей серьезную угрозу "просвещенному" абсолютизму.

Вынужденная конкурировать с Западной Европой прежде всего в военно-политической и экономической областях, Россия, еще не обладая развитыми капиталистическими формами хозяйства, пыталась оживить существующие, традиционные экономические механизмы при одновременном усилении эксплуатации крестьян. Это вызвало, в частности, подъем крепостной металлургической промышленности, что позволило России в тот исторический период достичь по производству чугуна уровня Англии — самой развитой капиталистической державы.

"В течение XVIII века, — писал В.И. Ленин, — вернее — с конца XVIII века, и в течение XIX века произошли революции во всем мире. Крепостничество было вытеснено из всех стран Западной Европы. Позднее всех произошло это в России" /2, т. 39, с. 71/. Такой замедленный распад феодально-крепостнической системы, несомненно, оказывал специфическое воздействие на все сферы и области общественного сознания. Поэтому

общие существенные черты теоретического мышления XVIII века, без учета которых трудно понять антропологические, гуманистические идеи и теории эпохи Просвещения, получили своеобразное преломление в русской научной, общественно-политической и философской мысли. Обратимся предварительно к общему анализу этих черт.

Классиками марксизма-ленинизма неоднократно отмечалось, что научный историко-философский анализ, адекватную теоретическую реконструкцию философских направлений, школ, взглядов отдельных мыслителей невозможно осуществить вне учета сложных взаимосвязей философии с другими формами общественного сознания /см., напр., 1, т. 21, с. 285/. И если для античности и средневековья источниками и коррелятами значительной части философских идей, теорий, нередко самого способа философствования были такие близкие между собой виды духовного производства, как религия и мифология, то начиная с Нового времени эту роль все более берут на себя выделившиеся в самостоятельную область науки о природе. При этом сам исторически определенный тип взаимосвязи разных форм общественного сознания, разных теоретических областей, в том числе философии и естествознания, никогда не оставался статичным. Он менялся на протяжении веков в соответствии с изменениями уровня и характера их развития, которые в конечном счете всегда отражали степень зрелости социально-экономических, базисных общественных отношений.

Для эпохи утверждения капиталистического общественного строя Западной Европы (XVII-XVIII вв.) было специфично почти полное господство метафизического метода в большинстве областей теоретического мышления. Это приводило к тому, что реальное соотношение различных наук, а также его субъективное отражение в умах идеологов того времени носили характер внешней взаимосвязи. "Для восемнадцатого века, — отмечал Ф.Энгельс, — характерной была идея энциклопедии; она покоилась на сознании, что все эти (частные. — А.Б.) науки связаны между собой, но она не была еще в состоянии совершать переходы от одной науки к другой, а могла лишь просто ставить их рядом" /1, т. 1, с. 599/. Такая рядоположенность, внешнее смыкание частных наук с философией и практикой приводят, по словам Энгельса, к "завершению" естествознания, к созданию материализма — венца науки XVIII столетия. Энциклопедичность — существенная черта теоретического мышления XVIII века. Энциклопедичны были в то время отдельные теории, сама научно-философская деятельность, ее организационные формы. Так, почти во всех европейских академиях существовал сводный "класс" или отделение так называемой "экспериментальной философии", куда входили и химия, и анатомия, и ботаника, и физика — вообще все науки, основанные на эксперименте. Показательно, что при составлении описания научной корреспонденции Российской Ака-

демии наук XVIII века исследователи столкнулись с невозможностью как узкой тематической классификации документов, так и классификации их авторов по принадлежности к той или иной научной дисциплине /105, с. 8/.

В самом деле, ученые XVIII столетия часто и с успехом занимались одновременно математикой, астрономией, физикой, "естественной историей" (биологией) и свободно переходили с одной кафедры на другую. Наряду с более заметными по сравнению с XVII веком тенденциями к дифференциации все еще ощущался процесс интеграции теоретического знания. Л.Эйлер, крупнейший ученый-математик, становится одним из основоположников биологической физики, М.В.Ломоносов — эпохальная фигура в истории науки — закладывает фундамент физической химии, на стыке механики и биологии проводят исследования Бернулли, Брэдли, Вейтбрехт и др. Требование универсально-энциклопедических знаний исходило и от промышленности, развитие которой нуждалось в комплексном исследовании многообразных природных ресурсов. В связи с этим для того времени особенно характерным было возникновение различных, постоянных и временных, объединений ученых-универсалов. Так, при Академии наук был организован специальный комитет для составления общего описания России, которое включало бы в себя разнообразные сведения из области физической географии, экономики, этнографии, антропологии, химии, минералогии и т.д.

Кроме того, обращает на себя внимание и тот факт, что в европейской и отечественной печатной продукции все больше появляется различных энциклопедических изданий, компендиев, пособий. Вслед за знаменитой французской "Энциклопедией" в разных странах издаются менее полные "малые" энциклопедии. Свообразными энциклопедиями естественнонаучных знаний стали в России многократно переиздававшийся "Письмовник" Н.Г.Курганова (1769), ряд периодических изданий, в частности "Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие" (1755-1764), некоторые журналы Н.И.Новикова.

Следует указать и на широкое распространение в литературе научно-беллетристического жанра путешествий¹. Особенность этого жанра состояла в том, что повествование в нем, часто облеченное в увлекательно-авантюристическую форму, представляло собой мозаичное соединение разнообразных сведений по географии, истории, этнографии, политике, юриспруденции, экономи-

¹ На это обстоятельство указывалось в советско-французском сборнике "Век Просвещения" /16, с. 262/. Всесторонняя оценка литературы о путешествиях, в особенности как источника антропологических идей, дана П.С.Шуриновым в статье "О специфике философских воззрений А.Н.Радищева" /111/.

ке, антропологии, психологии и "естественной истории". Этот жанр был тогда не просто новой литературной модой. Его широкая популярность отражала объективные социально-экономические потребности в комплексном освоении новых территорий, отвечала буржуазной "любопытности" к странам, торговле, обычаям, народностям и их нравам. В русской печатной и рукописной литературе второй половины XVIII века эти "энциклопедии путешествий" занимали огромное место. Наряду с переводами Прево, Рейналя, Бешшени, Фенелона, Рамсея издаются "дневные записки" (дневники путешественника) Палласа, Озерецковского, Лепехина, Крашенинникова, Мессершмидта, Лаксмана, Гмелина, Георги и многих других. В форме путешествий писали и крупнейшие литераторы того времени: Карамзин, Сумароков, Фонвизин, Новиков, в этой же форме излагал свои революционные идеи Радищев. Не случайно М.М.Щербатов, сам воспользовавшийся этой формой для изложения своих дворянско-утопических взглядов, в таких словах выразил свое беспокойство: "Наполнены уже все вивлиофики множеством путешествий, а сегодня и являлось бы весьма напрасно оные изданием новой книги умножать, чтоб может статься, быв смешена со столь многими другими, и не удостоена была быть прочитанной" /113, т. 1, с. 748/. Высокую оценку роли путешествий в пополнении знаний о человеке, его нравах, обычаях дал в своей "Антропологии" и И.Кант /44, с. 4/.

Универсально-энциклопедический характер теоретического мышления в эпоху Просвещения при доминирующем влиянии метафизического метода определял то, что факты, теории, гипотезы естественнонаучного и философского знания конвергировали между собой без каких-либо сложных опосредований. Применительно к той эпохе можно говорить скорее о некоем едином научно-философском знании. Большинство основополагающих идей XVIII века возникало и развивалось на стыке этих двух областей, так что трудно четко разделить их частнонаучный и философский аспекты. Достаточно вспомнить принцип непрерывности, сформулированный Лейбницем как универсальный закон мироздания и широко применявшийся в собственно научных изысканиях, в частности в биологии XVIII века; или воздействие корпускулярной теории на многие науки о природе, на философию, а также — в специфической форме — на религиозное сознание этой эпохи. Мировоззренческие следствия и философские обобщения непосредственно выводились также и из закона сохранения энергии, и из кинематической теории теплоты. Метафизический способ включения достижений естествознания в область философской проблематики и наоборот определял не только отдельные черты, но часто и принципиальные основы теоретических построений. Не случайно классики марксизма подчеркивали специфическую для XVIII века прямую детерминированность ведущих философских принципов фундаментальными идеями, почерпнутыми из таких

наук, как математика, физика, позднее химия и биология, связывавшая начало этого процесса с именами Ф.Бэкона и Д.Локка — великих мыслителей XVII столетия /1, т. 20, с. 21/.

Таким образом, если реконструктивная деятельность историка философии всегда в той или иной мере должна учитывать достижения естественнонаучных дисциплин изучаемой эпохи, на что не раз указывали классики марксизма—ленинизма, то в анализе данного периода этот учет принимает форму особенно важного методологического принципа, причем не только по отношению к деистическо—материалистической, но в некоторой степени и к идеалистической традиции, в которой получили развитие формы своеобразной нигилирующей адаптации, отрицательного приспособления к достижениям естествознания. Эти формы адаптации предполагают, с одной стороны, выработку идеологических контрмер, "усовершенствование" исходных мировоззренческих позиций и системы аргументации, а с другой — частичное, нередко искаженное усвоение тех научных положений и идей, с которыми это направление борется. Во второй половине XVIII века в значительной степени естественнонаучным был не только материализм: идеализм в какой—то мере также стремился быть "естественнонаучным", чтобы при помощи новых научных открытий попытаться укрепить свои позиции. В России ярким примером тому могут служить философские воззрения Г.Н.Теплова, М.М.Щербатова, некоторых идеологов масонства, особенно И.Г.Шварца и И.П.Елагина. В частности, И.П.Елагин даже воздавал лицемерные хвалы передовой русской науке в лице В.Н.Татищева и М.В.Ломоносова /30, с. 27—30/. При этом не следует, конечно, преувеличивать это влияние и забывать, что только материализм, как подчеркивал В.И.Ленин, "оказался единственной последовательной философией, верной всем учениям естественных наук, враждебной суевериям, ханжеству и т.п." /2, т. 23, с. 43/. Исходя из этого, проблеме взаимосвязи научного и философского знания будет уделено внимание прежде всего в тех разделах книги, в которых рассматриваются концепции человека русских просветителей второй половины XVIII века и А.Н.Радищева.

Активное подключение к традиционным философским вопросам, в том числе связанным с проблемой человека, принципов, теорий, идей естествознания, общее для большинства философских построений эпохи Просвещения, имело в России ряд особенностей. Русская наука, прежде всего в лице ее гениального основателя и подвижника М.В.Ломоносова, развивалась на уже созданном обширном теоретико—эмпирическом базисе. Как отмечают советские исследователи, эпоха классической механики началась в России на два столетия позже, чем в Западной Европе /50, с. 24; 104, с. 130/, и прежде всего в новых областях знания, таких как физика, геология, химия, биологические науки, где постепенно формируются идеи трансформизма, целостности, возникают отдельные диалектические догадки. Преимущественная

ориентация на данные науки препятствовала экспансии механистического рационализма в духе Гоббса, который, по словам Маркса и Энгельса, становится односторонним, прямо "враждебным человеку" /1, т. 2, с. 143/, упрощенно толкуя специфические качества последнего. Мощный ток, исходящий от новых областей естествознания, получивших преимущественное развитие во второй половине XVIII века, несмотря на яростную критику со стороны церковных и масонских кругов, сообщал подавляющему большинству русских мыслителей оптимизм, веру в возможности научного познания человека, базирующегося на понимании его включенности и одновременно очевидной уникальности в ряду прочих природных явлений, его живой телесно-духовной целостности.

Другой важнейшей отличительной особенностью теоретического мышления того времени было, по словам Ф.Энгельса, "разложение природы на ее отдельные части, разделение различных процессов и предметов природы на определенные классы, исследование внутреннего строения органических тел" /1, т. 20, с.20/.

Если средневековая схоластика использовала античное понимание природы как потока, как недостаточно познанного в своих частях и взаимосвязях процесса, приспособлявая его к идеям телеологизма и религиозного мистицизма, то науки и соответственно философия начиная с Нового времени изучали отдельные составные части этого процесса, чтобы выявить на их основе причинные связи, взаимозависимости и т.д. Спекулятивным абстракциям была противопоставлена эмпирическая конкретность. Все многообразие предметно-событийного мира, включая явления сознания и сами формы познавательной деятельности, все более начинает рассматриваться как совокупность фиксированных "блоков" явлений, части которых связаны между собой механическим взаимодействием; причем движение, изменение и развитие свойственны не изолированным объектам, а некоторому "единству", "системе объектов".

Вследствие этого проблемы части и целого, соотношения частей между собой и их отношений к целому, природы органической целостности и т.д. вновь и с одинаковой остротой были поставлены перед испытателями природы и философами того времени. "Задача философии, — писал Лейбниц, — состоит в том, чтобы объяснить из природы самих тел причину их связанного состава, показать способ, каким тела или части тел взаимно сцепляются друг с другом" /53, с. 6/.

Хотя идеи соотношения целого и части, несводимости целого к сумме его частей, отношения координации и субординации высказывались и развивались на протяжении многих веков, однако именно в рассматриваемый период они получили новый смысл и значение, оказавшись в поле повышенного теоретического интереса. Не случайно поэтому в научный лексикон широко вводятся такие понятия, как "система", "строй", "состав", "организация", "элемент" и др. Как раз в этот период под не-

сомненным влиянием аналитических тенденций в науке Нового времени зарождаются прообразы фундаментальных системных представлений, окончательно сложившихся позднее, в XIX–XX столетиях. Отсюда становится понятным то большое значение, которое придавали проблеме целостности Бэкон и Гоббс, Локк и Декарт, Робини и Ламетри, Дешан и Бонне. Специфическое решение данной проблемы можно найти в трудах Д'Аламбера, Дидро, Канта; она буквально пронизывает сочинения популярных в России Мендельсона и Лейбница.

Русская философская мысль XVIII века, особенно второй его половины, и в данном вопросе не оставалась в стороне от напряженной духовной жизни своего времени. Отечественные естествоиспытатели, ученые разных специальностей и самых различных мировоззренческих ориентаций все чаще пытаются найти свой способ решения проблемы целостности. Уже возрождение древнегреческого атомизма и создание на базе опытного естествознания механистической атомистики Гассенди, Бойлем, Ньютоном, Лавуазье, а в России Ломоносовым заставили обратить внимание на проблему целостности, в частности на то обстоятельство, что атомы как неделимые части целого, соединяясь друг с другом, производят новое качество, отличное от простой их суммы.

Вслед за Ломоносовым, внесшим значительный вклад в решение проблемы целостности, ее разработкой с материалистических позиций занимались такие ученые, как К.Ф.Вольф, П.С.Паллас, М.М.Тереховский, А.А.Каверзнев, некоторые философы-просветители, в том числе Десницкий, Брянцев, Козельский, Словцов и др. В своей работе "Начальные основания естественной истории" видный отечественный естествоиспытатель XVIII века Н.Я.Озерецковский также затрагивает данную проблему, указывая на существование двух различных видов целого: "искусственных" и "естественных" тел. Различный уровень организации "стройных" тел служит здесь основанием для разделения природы на "три царства" и четкого определения самого предмета естественной истории /74, с. 3/.

С.Г.Зыбелин – первый русский профессор медицины Московского университета, выпускник его философского факультета, один из самых талантливых учеников М.В.Ломоносова – пытался материалистически истолковать природу "естественной целостности", проникнуть в сложный механизм взаимосвязи ее различных частей. В "Слове о причине внутреннего союза частей между собой..." (1768) Зыбелин отмечал, что "союз дающее телам не что иное есть, как те же самые составляющие тело все части" /35, с. 96/. Таким образом, будучи материалистом в понимании соотношения целого и части, С.Г.Зыбелин нередко придерживался метафизического редукционизма, развивая здесь идеи Гоббса. Но при этом русский ученый вполне отдавал себе отчет в том, что соединение частей между собой в ряде случа-

ев само по себе, без вмешательства каких-либо внешних, в том числе и сверхъестественных, сил способно породить совершенно новое качество, не тождественное ни индивидуальным, ни суммарным их свойствам. Рассуждая об особенностях такого природного явления, как теплота, Зыбелин подчеркивал: "От теплоты происходит особое движение, помощью которого разнообразные частицы по разному их свойству одна с другою действуя, переменяются удобно и от того совсем в *новосущество* (курсив мой. — А.Б.) претворяются, как сие легко видеть можно в закисании жидкости" /35, с. 125/. Специфическое качество целого ставится здесь в прямую зависимость от способа комбинации его элементов, от характерных особенностей его "состава". Ту же мысль, хотя выраженную в пантеистическом духе, мы находим и в трудах Г.С.Сковороды, который указывал, что в формировании целого части играют далеко не самую важную роль, но "пропорция и расположение их — то сила" /93, т. 1, с. 132/.

Важность проблемы целого и части в полной мере осознавалась и в кругах академических ученых. Так, в 1781 г. Петербургская Академия наук выдвинула на конкурсное обсуждение тему, которая как раз предполагала решение данной проблемы. Речь шла об определении сущности специфической "жизненной силы" целостного организма, которая обеспечивает, в частности, питание — один из его отличительных признаков. В официальной формулировке темы, предложенной К.Вольфом, содержался вопрос: "Каково есть свойство сия силы? Во-первых, не одинакова ли она с общей притягательною силою тел (т.е. с механической силою. — А.Б.) или паче, как кажется, от нея различна и свойственна одному составу тел животных и растений?" /19, с. 426/.

Уже в самой постановке этого вопроса скрыта тенденция материалистического его решения, содержится указание на необходимость изучения интегративных свойств целостного объекта (тела) в зависимости от особенностей его структуры², от способа связи его частей. Никогда еще проблема целостности не приобретала такой научной остроты и такой мировоззренческой значимости, как при изучении живых, органических тел. Академическая конкурсная задача исходит из того, что в ней содержится возможность ответить на вопрос, как воспроизводится сама жизнь, учитывая, что она прямо зависит от физического состояния целостного организма. Ведь простой опыт ясно показывает, что с прекращением питания этого организма снижается, а затем и исчезает его "жизненная сила". Отсюда понятно, почему так важно было выяснить природу последней, понять, говоря словами А.Кантемира, каким образом "пища, будучи без-

² В те годы понятие структуры выражалось в таких терминах, как "состав", "сложение".

душна, животворит зверя, и потом сама бывает зверем" /45, с. 45/.

Важно отметить, что в науке и философии XVIII века проблема целостности редко становилась главной и единственной темой ученых трактатов. Она не была еще в достаточной степени теоретически выделена, но тем не менее ее решение необходимо включалось в круг таких труднейших проблем, как, например, взаимосвязь органической и неорганической природы, процесс перехода от неорганизованной массы органического вещества к зародышу, где, как известно, конкурировали теории эпигенеза и преформизма. Широкие пределы методологической применимости ставили проблему части и целого в прямую связь с необходимостью построения системы научных знаний ("энциклопедии"), с важнейшими мировоззренческими вопросами: о соотношении материальной и духовной субстанций, души и тела, о происхождении животной и человеческой психики, человеческого сознания, вообще с проблемой человека. Не раскрывая подробнее то, как решалась проблема части и целого просветителями, Радищевым и в теориях русского масонства (это будет сделано в соответствующих разделах книги), отметим, что она прочно входила в философский багаж эпохи Просвещения вообще и русского Просвещения в частности.

Начальные этапы развития капиталистической общественно-экономической формации существенно изменили социокультурную ситуацию эпохи, определив новое положение человека в мире, в социальном пространстве. Объективные потребности производства диктовали необходимость в юридически свободной рабочей силе, что приводило к разрушению средневековых цеховых регламентаций, постепенному исчезновению внеэкономического принуждения и всяких форм феодального закабаления человека. Восстановление утерянного в средневековье доверия человека к самому себе, казалось бы, безграничное и невиданное ранее расширение возможностей его социального поведения сопровождалось выдвиганием на передний план не только формально свободного эксплуатируемого "работника", но и реально свободного эксплуататора-собственника, предпринимателя. Тем самым открывались пути для возвышения идеи буржуазного индивидуализма во всех сферах и на всех уровнях общественного сознания. Это в свою очередь не могло не сопровождаться значительным усилением теоретического интереса к всестороннему познанию человека, его телесных и духовных сил, определению их сущности и границ их возможностей. В силу специфических особенностей российской действительности, где переплелись феодально-азиатские и предкапиталистические формы эксплуатации, вопросы гуманизма, сущности человека, их всестороннее осмысление приобретали особую остроту и занимали ведущее место в философских поисках. Именно поэтому важнейшие гуманистические идеи Просвещения получали в среде прогрессивных общественных деятелей

лей самый широкий резонанс и поддержку ³. Напряженная издательская деятельность во второй половине XVIII века, в особенности переводы на русский язык сочинений крупнейших представителей просветительской мысли, еще более способствовала смещению научных и философских интересов к попытке истолковать "натуральную природу" человека, разгадать тайну его "естественного состояния", проникнуть в сложный характер взаимодействия его телесных органов и душевных движений, используя при этом факты, теории, гипотезы частных наук.

Ф.Энгельс отмечал, что XVIII век и, следовательно, философия этого времени как отражение его наиболее существенных и всеобщих черт представляют собой еще один "шаг на пути к самопознанию и самоосвобождению человечества" /1, т. 1, с. 598/. В известном смысле всякий значительный исторический период можно рассматривать как подобный шаг, тем более если исходить из теории прогрессивной эволюции общественной жизни и общественного сознания. Однако XVIII век, в особенности вторая его половина – время активного идеологического оформления просветительства, отмечен, как подчеркивает Энгельс, совершенно особым интересом к этико-гуманитарным вопросам; сама проблема человека становится как бы базисной, в значительной степени подчиняя себе большинство прочих философских проблем. И хотя основной вопрос философии всегда, в том числе и в данный период, был предметом философии, однако на разных исторических этапах он выступал в специфических формах и занимал разное место в философии /1, т. 21, с. 283/.

В связи с этим представляется важной и актуальной задачей (как при разработке общих проблем историко-философской науки в целом, так и при изучении конкретных идеологических образований XVIII века) исследовать категориальное соотношение между определенным способом постановки основного вопроса философии и проблемой человека. Исчерпывающее решение этой сложной задачи, в данном случае лишь намеченное нами, несомненно, потребует коллективных усилий. Однако успешное ее разрешение будет, не только на наш взгляд, способствовать уточнению ряда общих методологических принципов историко-философского исследования, но, кроме того, позволит отчетливее представить историческое место всего круга философских проблем эпохи Просвещения, глубже проникнуть в стиль мышления его европейских и русских идеологов.

В средние века, в средневековом сознании основной вопрос

3 Эта особенность была отмечена некоторыми буржуазными историками. Так, Ж.В.Кларди, например, утверждает, что идеи Вольтера были восприняты в России в более радикально-социальных тонах, чем в Западной Европе.

философии выступал как проблема соотношения материальной и духовной субстанций и в своем чистом виде как отношение мира и бога, поскольку бог представлялся абсолютным выражением духовного начала. Отсюда чисто религиозные трактовки главных философских проблем; философия оставалась служанкой богословия. Проблема же человека, в том числе и главный ее аспект — соотношение души и тела, рассматривалась как подчиненная, включенная в него. Тело человека понималось прежде всего как его "тленные оковы" и как часть мертвой материи, разум — как слепок с мирового разума, бога. Но уже в эпоху Возрождения происходит коренная переориентация теоретико-философских интересов. На место абстрактно-теологической постановки основного вопроса философии постепенно приходит более конкретная, антропологическая. Понятие духовной субстанции очищается от средневековых теистических признаков (всякого рода духов, энтелехий, гениев, ангелов, скрытых качеств и т.п.) и все более связывается с человеком, с его сознанием.

В то же время материя, природа, в том числе и человеческое тело, понимавшееся ранее как нечто абсолютно бездеятельное и способное в лучшем случае стать пассивным проводником божественных сил, воспринимаются теперь как внутренне активные, самодвижущиеся. Это в свою очередь создавало теоретические возможности для утверждения единства материального и духовного начал в человеке, для познания историко-генетического механизма порождения сознания путем усложнения форм чувственности от "раздражимости" растений до психики животных и человека. Такая возможность открывала новые пути антидуалистического, материалистически-монистического осмысления сущности человека, его природы, ориентировала философское (метафизическое) сознание на данные естественных наук и была крупным шагом в доказательстве и развитии идеи материального единства мира.

Указанные глубокие мировоззренческие сдвиги, повлекшие за собой серьезные изменения в философском сознании вообще и в принципах подхода к философскому анализу человека в частности, интенсивно происходят в эпоху Возрождения, Новое время, в течение всего периода Просвещения и получают свое окончательное завершение уже в XIX веке в системе антропологического материализма — одной из высших форм всего домарковского материализма, классическое выражение которого мы находим в трудах Фейербаха и Чернышевского. Антропологический принцип в философии можно сформулировать, лишь основываясь в той или иной степени на антикреационистском, эволюционном учении. В эпоху Просвещения эволюционная теория как таковая еще не существовала, хотя отдельные эволюционистские догадки встречаются у Дидро, Гольбаха, Дешана, в России — у Ломоносова, Палласа, Каверзнева. Впервые эволюционная теория в ее развернутом виде была провозглашена лишь в самом конце

ХУІІІ века Ламарком. Термин "эволюция" в то время еще связывался с учением Лейбница о жизни и смерти как о количественном развертывании и свертывании (эволюции – инволюции) неких качественно неизменных сущностей. Тем не менее отдельные элементы антропологического принципа, основывавшиеся на идеях трансформизма, некоторых диалектических догадках, в том числе в интерпретации части и целого, в своем, так сказать, неклассическом виде часто встречаются главным образом в материалистической философии ХУІІІ века, а также в воззрениях некоторых французских просветителей. В русской философской мысли первые приближения к антропологической постановке основного вопроса философии также относятся к ХУІІІ веку /72, с. 17–20/ и уже отчетливо проявляются в век Просвещения, особенно на втором его этапе (водоразделом между двумя этапами русского Просвещения обычно считают 60–е годы ХУІІІ столетия), достигая наибольшей теоретической глубины в сочинениях А.Н.Радишева.

Таким образом, важнейший аспект проблемы человека – соотношение в онтологическом и гносеологическом планах души (духа) и тела – становится специфической формой постановки основного вопроса философии. При этом следует подчеркнуть важнейшую особенность решения данной проблемы, общую для теоретических построений того времени. "...Индивидуум ХУІІІ века – писал К.Маркс..., – представляется им (идеологам ХУІІІ века. – А.Б.) не результатом истории, а ее исходным пунктом, потому что, согласно их воззрению на человеческую природу, соответствующий природе индивидуум представляется им не исторически возникшим, а данным самой природой" /1, т. 12, с. 709–710/. Человек рассматривался главным образом вне его социальной природы. Его подлинная сущность, согласно этой точке зрения, подчиняется общим "натуральным" законам и в своих проявлениях так же, как и они, неизменна; человек укоренен в мире, он – часть окружающей его природы, хотя и наделен совершенно специфическим качеством – разумностью, способностью к чувственно–рациональной деятельности. Вопрос о человеке как специфической части природы вне выявления его отношений к социально–историческому бытию широко обсуждался и в эпоху Возрождения, однако только в ХУІІІ веке он приобретает все черты научной проблемы; его постановка и различные типы решений становятся творчески продуктивными, основываются на достоверных фактах естествознания и оказываются более зрелыми в научно–философском отношении. Идеологи ХУІІІ века впервые, таким образом, зафиксировали в философских категориях важнейшую предпосылку "всякой человеческой истории – ...существование живых человеческих индивидов" /1, т. 3, с. 19/, и прежде всего их телесную организацию, которая, с этой точки зрения, и обуславливает отношение человека к природе.

Внесоциальный подход к человеку, присущий научно-философскому мышлению XVIII века, а также доминирующее влияние метафизического метода породили натуралистические крайности философской антропологии. В России это было характерно для просветителей второй половины века, а также в известной мере и для Радищева. Реабилитация "стихийной", естественно-органической жизни человека, "отрешение" его сознания от бога и всякого рода "бестелесных духов" приводили к другой крайности — к стиранию качественной грани между растительным, животным миром и человеком, между психикой животных и человеческим сознанием. Как отмечает Энгельс, "борьба против абстрактной субъективности христианства привела философию восемнадцатого века к противоположной односторонности; субъективности была противопоставлена объективность, духу — природа, спиритуализму — материализм..." /1, т. 1, с. 599/. Однако с точки зрения исторических перспектив именно антрополого-материалистический подход к проблеме человека оказался наиболее плодотворным и ценным для прогрессивной науки и философии последующего времени.

Отмеченные нами особенности постановки и решения проблемы человека в той или иной мере проявились в различных антропологических концепциях, существовавших в русской философской мысли второй половины XVIII века. Потребности классовой борьбы, задачи социальной практики, разнящиеся между собой у различных классов и слоев русского общества, в решающей степени послужили основой для того или иного понимания сущности человека и его роли в обществе.

Выделяются следующие основные концепции человека, имевшие место в русской философии того времени. Это, во-первых, просветительская, разрабатываемая такими мыслителями, как Поповский, Поленов, Десницкий, Третьяков, Козельский, Батулин, Аничков, Словцов, Брянцев и др. Это, во-вторых, официальная церковная антропология, пропагандистами и ярыми сторонниками которой были митрополит Платон, архиепископ Амвросий, протоиереи Петр Алексеев, Александр Левшин и др., и, наконец, в-третьих, масонское учение о человеке, выступавшее с позиций "истинного христианства", однако, как мы попытаемся ниже это показать, не выходящее в целом за рамки христианской антропологии. К официально-православной точке зрения на человека, с одной стороны, и масонской — с другой, примыкает дворянско-аристократическое учение о человеке князя М.М.Щербатова. Особое место в русской философской мысли XVIII века занимает революционно-критическая, материалистическая по своей направленности концепция человека А.Н.Радищева.

Проблема человека, стоявшая в центре философской борьбы того времени, как в фокусе отразила в себе все приведенные нами особенности теоретического мышления XVIII века в их сложной взаимосвязи. Во-первых, универсально-энциклопедичес-

кий характер знаний и стиль мышления той эпохи определили то, что проблема человека сама стала энциклопедической, требующей для своего решения данных самых различных наук, как естественных, так и гуманитарных. Во-вторых, главным, решающим здесь становится, особенно в отношении к просветителям второй половины XVIII века и Радишеву, взаимодействие опытных наук и философии.

Философское познание человека широко включало в себя данные, почерпнутые прежде всего в тех науках, которые были направлены на его непосредственное изучение. Это главным образом медицина, физиология, зарождающаяся антропология, психология. Кроме того, во второй половине XVIII века, особенно в естественно-материалистических теориях, при изучении человека начинают применяться некоторые немеханические принципы, получившие развитие в таких областях, как химия, некоторые разделы физики и "естественной истории", где метафизический метод начинал заметно сдавать свои позиции. Своеобразный союз философии и естествознания проявлялся, в частности, и в попытке подойти к человеку с позиций формирующегося в общественном сознании антропологического принципа как к сложному целостному явлению "нравственного" и "физического" миров, используя элементы комплексного подхода для описания разнообразных функций его души во взаимосвязи с действиями "хитросплетенного" тела. Эти попытки, как мы покажем ниже, получили серьезное обоснование в теориях отечественных просветителей Поповского, Аничкова, Третьякова, Десницкого, Козельского, Новикова, Батурина и др., в учении о человеке Радишева. Они также специфически отразились в концепциях человека М.М.Щербатова и русских масонов.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИ-
ДЕИСТИЧЕСКОМ НАПРАВЛЕНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ ХУІІІ ВЕКА

1. Учение о человеке в мировоззрении
русских просветителей

Н.Н.Поповский, Н.И.Новиков, Д.И.Фонвизин, Д.С.Аничков, И.А.Третьяков, С.Е.Десницкий, Я.П.Козельский, П.С.Батулин и другие деятели русского Просвещения выступили на общественной арене как продолжатели наиболее передовых традиций русской мысли первой половины ХУІІІ столетия. Концепция человека русских просветителей, в которой в той или иной степени отразились все стороны их мировоззрения, представляет собой прогрессивное и по своей социально-политической ориентации, и по философскому содержанию учение в русской общественной мысли. Оно подготовило почву для возникновения качественно новой, революционно-критической концепции человека в философии А.Н.Радищева, философии, ставшей своеобразным творческим синтезом, устремленным в будущее итогом развития общественного самосознания России этого времени.

Общие суждения о русской философии ХУІІІ века, встречающиеся в дворянско-буржуазной историографии, а также характерное замалчивание оригинальности и самобытности русских мыслителей в полной мере относятся и к воззрениям отечественных просветителей. Последние или не рассматриваются совсем, или же им даются самые общие и часто крайне пренебрежительные оценки. Более всего в этом отношении "повезло" Д.С.Аничкову и А.М.Брянцеву, философские взгляды которых были, правда, весьма бегло проанализированы в "Истории философии" архимандрита Гавриила (1840) и в работе Г.Шпета "Очерк развития русской философии" (1922). В этих работах в полной мере проявились все основные стереотипы дворянско-буржуазных приемов анализа русской общественной мысли. Названные авторы поспешили отказать философским идеям Д.С.Аничкова и А.М.Брянцева в оригинальности, приписывая им полную зависимость от взглядов Г.Лейбница, Х.Вольфа, А.Баумгартена и других популярных в ХУІІІ веке немецких мыслителей. Всячески принимая и высокомерно третируя наиболее значительные атеистические и материалистические положения, содержащиеся в их воззрениях на природу и человека, архимандрит Гавриил, Г.Шпет, В.Зеньковский, а вслед за ними и параллельно с ними другие буржуазные исследователи истории "русского духа" ни словом не упо-

минают и о целой плеяде крупнейших представителей отечественного Просвещения, таких как Н.Н.Поповский, Я.П.Козельский, С.Е.Десницкий, П.А.Словцов, П.С.Батулин. В результате складывается заведомо неверная, нарочито обедненная картина развития русской общественной мысли XVIII века.

В противовес буржуазно-помещичьим искажениям и фальсификациям советская историческая, историко-литературная, правовая, философская науки, нередко дополняя друг друга, достигли больших позитивных результатов в реконструкции и всестороннем анализе мировоззрения русских просветителей второй половины XVIII века. Из немалого количества исследований по данной теме выделяются: работа Ю.Я.Когана "Просветитель XVIII века Я.П.Козельский" (1958), "Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII века" (1961), "Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века" (1961), работа В.Н.Вернадского "Очерки по истории классовой борьбы и общественно-политической мысли России третьей четверти XVIII века" (1962), В.Н.Орлова "Русские просветители 1790-1900 годов" (1950), а также исследования К.В.Пигарева, В.В.Орешкина, М.М.Штранге, С.А.Покровского, Л.Б.Светлова, Б.С.Солодкого, В.И.Рабиновича. Определенный итог изучения советской наукой взглядов русских просветителей подводится в исследовании И.Я.Щипанова "Философия русского Просвещения. Вторая половина XVIII века" (1971).

Кроме того, в СССР вышли в свет коллективные труды, в которых немалое место уделяется русскому Просвещению XVIII века. Здесь следует назвать "Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР" (1955, т. 1); "Из истории русской философии XVIII-XIX вв." (1952); "Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли России" (1957); "История философии в СССР" (1968, т. 2), а также сборники "XVIII век" разных годов издания. Большую роль в популяризации и изучении отечественной просветительской мысли сыграло издание "Избранных произведений русских мыслителей второй половины XVIII века" (1952), а также "Избранных сочинений" Н.И.Новикова (1954). Надо сказать, что не все оценки русского Просвещения XVIII века совпадают: в указанной литературе содержатся и некоторые дискуссионные характеристики, что свидетельствует о необходимости дальнейшей разработки всех сторон идейного наследия русских просветителей, в том числе и философских аспектов учения о человеке.

Глубокие, хотя и медленно идущие, экономические перемены в России второй половины XVIII века, нарастание классовых битв все настойчивее требовали отмены или каких-либо прогрессивных изменений крепостнической системы. "Нельзя забывать, - указывал В.И.Ленин, - что в ту пору, когда писали просветители XVIII века (которых общепризнанное мнение относит к жожа-

кам буржуазии), когда писали наши просветители от 40-х до 60-х годов, *все* общественные вопросы сводились к борьбе с крепостным правом и его остатками" /2, т. 2, с. 520/. Тяжелое положение народных масс, испытавших на себе и феодальные и предкапиталистические формы эксплуатации, необходимость идеологического обоснования их формально-юридического освобождения от внеэкономического принуждения обуславливали повышенный интерес в среде русских просветителей к проблеме человека, к всестороннему осмыслению его естественных и общественных прав, обязанностей, к познанию его "природы", цели и смысла его бытия. Такое философское осмысление в качестве существенного момента неизбежно включало в себя вопросы соотношения природного (телесного) и духовного начал в человеке как в онтологическом, так и в гносеологическом плане. При этом в противовес масонским мистикам и официальному, так называемому "придворному" русскому православию просветители смело опирались и непосредственно включали в свои рассуждения выводы, факты и принципы современного им естествознания. Не случайно Н.Н.Поповский и А.А.Барсов, открывающие собой яркую плеяду подвижников отечественного Просвещения второй половины XVIII века, были прямыми (и любимейшими) учениками и последователями великого русского мыслителя-энциклопедиста М.В.Ломоносова, впервые в России открыто провозгласившего союз естествознания и философии. Кроме того, русские просветители второй половины XVIII века находились в тесной идейной связи с такими учеными-естествоиспытателями, как К.Ф.Вольф, А.А.Каверзнев, А.Т.Болотов, В.М.Севергин, П.С.Паллас, Н.Я.Озерцовский, И.И.Лепехин, В.Ф.Зуев, С.П.Крашенинников, М.М.Тереховский и др.

Рассмотренные нами в первой главе особенности взаимодействия частнонаучного и философского знания XVIII века в полной мере проявлялись и во взглядах отечественных просветителей. Смешанное влияние, с одной стороны, принципов и теоретических моделей классической механики, математики, физики макротел и, с другой – наук, изучающих специфические, сложноорганизованные объекты в виде форм органической жизни, наук, насыщенных рядом диалектических догадок и положений, сглаживало крайности механицизма и объективно способствовало сближению материалистических и гуманистических ориентаций в просветительских концепциях человека. Среди русских просветителей второй половины XVIII века нет ярко выраженных "сциентистов" и "антисциентистов". Можно лишь условно выделить непосредственно ориентированные на естествознание философские концепции человека, например Д.С.Аничкова, А.М.Брянцева, Я.П.Козельского, П.С.Батурина, и преимущественно этико-гуманитарные учения Н.И.Новикова, С.Е.Десницкого, И.А.Третьякова.

Следует учитывать и то, что мера приближения к материалистической последовательности во взглядах на человека, а также

степень метафизической ограниченности этих взглядов во многом определялись тем, на какую именно область знания о природе прежде всего ориентировался тот или иной мыслитель. Так, облакавший свои философские взгляды в деистическую форму Н.Н.Поповский выдвигал в качестве универсальных теоретических образов такие науки, как арифметика, геометрия, механика, астрономия, своеобразным обобщением которых выступала для него философия. Математические методы высоко ценили и использовали Д.С.Аничков, Я.П.Козельский, А.М.Брянцев. Зарождавшуюся в то время науку — антропологию — хорошо знал С.Е.Десницкий. Эта наука, указывал Энгельс, как раз и опосредует "переход от морфологии и физиологии человека и его рас к истории" /1, т. 20, с. 501/, т.е., с одной стороны, антропология служит источником антисхоластических и натуралистических представлений, а с другой — в какой-то мере приближает эти представления к осознанию социально-исторических аспектов человеческого бытия. Другой видный отечественный просветитель Батурин, прекрасный знаток многих областей естествознания, в своих рассуждениях опирался прежде всего на достижения химии и физиологии. И именно в этом Батурин справедливо усматривал главное оружие в деле разоблачения мистических химер, религиозных предрассудков и алхимических "тайн" масонства.

Как уже отмечалось, в философии русских просветителей проблема человека занимала важнейшее место. Так, например, Н.Н.Поповский в свое определение предмета философии включает учение о человеке и его благе. Он указывал, что в философии "благополучие, то есть всех наших действий внешних и внутренних естественная причина, в самом подлинном виде лице свое показывает" /цит. по: 84, т. 1, с. 10/. Примерно те же принципиальные установки находим мы в "Речах" и "Словах" А.Барсова, где утверждается, что конечная цель философии, а через нее и всех наук состоит в том, чтобы "приобучать разум к твердому познанию истины, чтобы оный напоследок знать мог, в чем наше истинное благополучие заключается" /94, с. 12/. В духе антропоцентризма этического толка высказывается и Козельский. "Кажется мне, — подчеркивал он, — лучше определять философию наукою благополучия", т.е. способа, с помощью которого каждый человек и весь род человеческий могут достичь "прямого благополучия" /38, т. 1, с. 463/. Д.С.Аничков в свою очередь полагал, что началом всякой истины является знание человеком самого себя /38, т. 1, с. 144/. Крупнейший отечественный просветитель Н.И.Новиков со свойственной ему определенностью также писал о бесполезности всякого, в том числе и научного, знания, если оно не входит в человеческий "круг умозрения", если оно лишено нравственно-прагматических аспектов и не служит делу познания и улучшения человеческой природы. "Ежели ученый, — отмечает Н.И.Новиков, — все свои познания не устремит к совершенному разрешению оной загад-

ки: на какой конец человек рождается, живет и умирает, то достоин сожаления и со всеми своими знаниями есть суший невежда, вредный самому себе, ближнему и целому обществу" /73, с. 406/.

Таким образом, во взглядах русских просветителей отчетливо проявляется антитеологическое переключение теоретического интереса с познания бога и его творений на изучение природы и особенно человека. При этом отечественные мыслители специально разрабатывали принципы подхода к анализу человека и всех сторон его жизнедеятельности, в которых также отразилось воздействие на их взгляды естественнонаучного знания.

С одной стороны, ими подчеркивалась исключительность человека как совершенно особого, одновременно и "нравственного" и "физического" существа, изучение которого требует известного видоизменения методов и приемов исследования прежде всего по сравнению с анализом предметов и процессов неживой природы. "Генеральность наук, — писал Я.П.Козельский, — или общественность всего познания человеческого нельзя яснее, а притом и круглее разделить, как на две части, то есть на познание вообще природы представляющихся нам вещей и на познание особенно природы человека" /38, т. 1, с. 568/. Однако, с другой стороны, эта фиксация уникальности человека сопровождалась у русских просветителей стремлением не покидать в процессе его изучения почвы научности и была связана с решительным отказом от разного рода мистических прозрений и иррациональных "начал".

Особенно в этом отношении показательна фигура П.С.Батурина, который из всех идеологов русского Просвещения XVIII века, пожалуй, наиболее ярко воплотил в своей деятельности дух непримиримой и острой критики мистико-религиозной идеологии масонства, в том числе масонских принципов изучения человека. Батурин решительно отвергал мнимое наукообразие, ложную и бессодержательную таинственность масонских идей, которые особенно недопустимы в учении о человеке, составляющем основу для выработки этических норм его поведения. "Никакое учение, — указывал русский просветитель, — откуда бы оно ни произошло, а наипаче такое, которое близко до блаженства человеческого касается, не долженствует проповедоваться непостижимо и сокровенно; таковой образ обманчивого наставления употребляем токмо одними тщеславными и лживыми учителями, дабы мнимую свою премудрость покрыть неким мрачным изречением, под которым бы ничтожность знания их удобно скрыться могла" /38, т. 2, с. 400/. Батурин, как и другие отечественные просветители, утверждал, что знания о человеке должны быть научно достоверны, опираться на опыт и наблюдения, согласовываться со здравым смыслом и с общечеловеческой логикой. Отбрасывая неумемные претензии масонских пророчеств об "истинном человеке" ("новом Адаме"), он рассматривал науку о человеке как свод знаний, служащих к его пользе, к удовлетворению его нужд.

Следует указать, что принципиально антропологическая направленность философских поисков в идеологии эпохи Просвещения была глубоко, хотя и не всегда осознанно, связана с критикой теологической картины мира, и прежде всего с "заземлением" ("земнородностью", как писали просветители) идеи бога, т.е., по сути дела, с началом атеистического низведения бога к человеку и его телесно-духовным качествам. В русском Просвещении ХУІІІ века эту тенденцию с наибольшей полнотой выразил в своей диссертации "Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания" Д.С.Аничков. Вопрос о происхождении религии и религиозных представлений становится у него частью общей науки – "человековедения". Мотивы, по которым человек обращается к богу, кроются, как указывал он, в эмоционально-нравственной природе человека (чувство страха, удивления и т.п.), в сложных и не всегда поддающихся однозначной оценке духовных проявлениях его "естества". Поэтому определить истоки начальных форм религии ("натурального богопочитания") – это, по его мнению, "есть не что иное, как учинить испытание природы и души человеческой, которая по своим непостижимым и часто сокровенным от разума действиям заводит испытателей своих в невыходимый лабиринт" /38, т. 1, с. 112/.

Отвергая религиозно-мистические домыслы, отечественные просветители в качестве атрибутивного свойства человеческого индивида выдвигали его тесную, а порой и нерасторжимую связь с окружающим миром, его включенность в природные процессы. "Человек, – подчеркивал Десницкий, – равномерно как и все животные и растущие на земле вещи, из всех таких всеобщих свету перемен исключен быть не может" /38, т. 1, с. 269/. По этой причине подлинно научное, в понимании С.Е.Десницкого, познание всех сторон его бытия вопреки крайне туманным и умозрительным интроспекциям масонства должно основываться на изучении природы, на данных естествознания. Рассмотрение природы, которая исторически предшествовала человеку, должно быть и логически первично по отношению к изучению человека. "Познание одной человеческой природы, – указывал Я.П.Козельский, – без основательного познания общей природы вещей несколько темновато и к погрешностям поползновенно, а притом человек, родясь на свет, по одним своим природным способностям познает несколько прежде природу" /38, т. 1, с. 569/.

Такой подход к изучению человека диктуется и его "державным" положением в мире. Человек, поскольку он является самым совершенным творением природы – микрокосмом, или "истинным сосредоточием всей земли и всех вещей" /73, с. 383/, естественно, теснейшим образом связан с окружающим его миром. Поэтому исследование сущности человека, претендующее на глубину ее познания и полноту описания ее проявлений, воз-

можно лишь в случае всестороннего учета этих связей. Н.И.Новиков открыто провозгласил эту мысль в качестве творческого кредо русского Просвещения, содержащего основополагающие принципы материалистических и деистических учений о человеке. "Если мы хотим рассмотреть человека надлежащим образом, — писал Н.И.Новиков, — во всех окрестностях его, тогда неминуемо долженствует разобрать и то, в каких отношениях находится он ко всем вещам, вне его сушим" /73, с. 387/.

Укорененность человеческого индивида в природном миропорядке обуславливает и общность основных методов познания природы и человека. Теоретическое мышление XVII—XVIII веков в соответствии с идеалом научности своего времени выдвигало на первый план необходимость изучения механических взаимосвязей явлений и процессов, связанных друг с другом по принципу простой каузальности. Отсюда истинное знание понималось как знание причины, а основная цель исследования — "винословие", т.е. поиск однозначно определяющей то или иное событие "вины" (причины). Не случайно русский просветитель Я.П.Козельский в одном из определений предмета философии отмечал, что философия "есть наука испытания причин... вещей и дел" /38, т. 1, с. 427/, а А.М.Брянцев на основе динамических законов механики пытался обосновать идею материального единства мира.

Господство метафизического метода мышления, абсолютизация форм механической причинности проявились и в учении просветителей о человеке. Человек со всеми его качествами, свойствами и их проявлениями рассматривался в целом с позиций однозначного детерминизма. "Надлежит нам утвердить свои мысли в том, — отмечал Д.С.Аничков, — что нет почти ни одного из знатных действий человеческих такого, которое бы не имело своей побудительной причины" /38, т. 1, с. 365/. Однако взаимодействие факторов, определяющих поведение и жизнедеятельность человека, естественно, во многом отличается от взаимодействия механически связанных между собой физических макротел. Для большинства идеологов отечественного Просвещения это отличие выступает как чисто количественное, как простое увеличение каузальных связей, образующих целую систему причин, из которых трудно выделить какую-либо одну, решающую, необходимую и достаточную для объяснения той или иной стороны человеческого бытия. "В физических и неодушевленных телах, — замечает далее Д.С.Аничков, — причины скорее познаются и удобнее различаются одни от других; напротив того, причины душевных действий иногда случаются только содействующими в одной, что ни под каким видом не можно бывает узнать, которой из них должно приписывать больше действия" /38, т. 1, с. 115/.

В соответствии с таким подходом человек рассматривался как сложное целое, заключающее в себе как бы двойную слож-

ность, которая существенно отличалась от структуры "много-
составных" и целостных объектов, изучаемых в XVIII веке таки-
ми науками, как математика, физика, химия и "естественная
история". Это отличие состоит в том, что человек не только
расчленен на две изолированные субстанции: душу и тело, но
и само его природное тело представляет собой "хитросложенное" це-
лое. "При воззрении также на животных бессловесных и челове-
ческое тело, — писал А.М.Брянцев, — не усматриваем ли чудной
системы и стройного между материями чина? Все части и члены,
жилы, мышцы и нервы для произведения различных и потребных
действий между собой связаны и в теснейшем находятся союзе"
/38, т. 1, с. 369/. Таким образом, в философии отечественных
просветителей, в отличие от религиозно-схоластических и вуль-
гарно-механистических представлений, органические объекты, в
том числе и человеческое тело, начинают рассматриваться как
сложноорганизованные, целостные образования. А это в свою
очередь не только позволяло полнее и конкретнее представить
зависимость духовно-психической деятельности от ее материаль-
ного носителя, но и содержало в себе возможность связать во-
зникновение психики, сознания со специфическими свойствами
особым образом организованного целого, возможность, которая
получила реализацию во взглядах А.Н.Радищева. В философии
русского Просвещения данная идея не получила дальнейшего
развития, поскольку она предполагает выход за рамки метафи-
зического решения проблемы части и целого.

Тем не менее в некоторых сочинениях отечественных прос-
ветителей намечается тенденция к поиску новых интерпретаций
целого и части. Так, А.М.Брянцев подвергает сомнению утверж-
дение Г.Лейбница и Х.Вольфа о том, что "целое со своими часть-
ми есть одинаковое; следовательно, все и каждая часть содер-
жит в себе некоторое основание целого, и потому все части с
третьим или целым сопряжены" /38, т. 1, с. 367/. Такое прос-
тое отождествление целого с суммой его частей не удовлетво-
ряло русского мыслителя. Он подчеркивает как безусловно верный
лишь момент детерминирующей связи главных составляющих це-
лого с самим целым и его свойствами, указывая далее на не-
которое различие между ними /38, т. 1, с. 368/. Относитель-
ную независимость качества целостности по сравнению со свой-
ствами исходных элементов целого, правда применительно толь-
ко к химическим веществам, подчеркивал и Батурин. Он писал:
"Кроме смешения разных существ воедино, которые мы видим
в животных и растениях, в химии есть смешения, составляющие
одно существо, например сера; никто не скажет, чтобы состав-
ляющие ее части не были сера, хотя оные прежде смешения
другое вещество имели и свойства совсем другие" /38, т. 2,
с. 426/. Однако эти идеи не привели русских просветителей к зна-
чительному пересмотру их понимания целого, по-прежнему оставав-
шегося метафизическим. Иными словами, во-первых, целое рассмат-

ривалось как сумма частей, неспособных к каким-либо новообразованиям, во-вторых, подчеркивалась однозначная зависимость всех свойств целого, в том числе всех проявлений жизнедеятельности организма, от свойств и функций этих частей или же их зачатков. В-третьих, существенной чертой метафизической концепции целого и части является утверждение о том, что всякое изменение системы, например живого организма, совершается прежде всего под прямым воздействием внешней среды; внутренние стимулы развития целого, его самодвижение по существу отрицались. Применительно к человеку как сложному целому это положение конкретизирует характер его отношений с окружающим миром. Так, например, Барсов подчеркивал, что "окружающие нас тела и силы служат нашему телу как к сохранению здравия в целости и к возвращению оною в целость, так и к другим потребам и удовольствиям" /38, т. 1, с. 107/.

Вслед за просветителями русский естествоиспытатель А.А.Каверзнев в своей знаменитой диссертации "О перерождении животных" (1775), которая впервые была издана анонимно, творчески развивая некоторые идеи Ж.Бюффона, указывал, что "местоположение и пища, воздух и климат производят столь замечательное влияние на телесное сложение человека и его душевные свойства, что в этих изменениях нельзя сомневаться" /38, т. 1, с. 392/.

Таким образом, основные принципы изучения человека в философии русских просветителей второй половины XVIII века состоят в следующем. Прежде всего человек должен рассматриваться вопреки мистико-теистическим доктринам как специфическая часть природы, подчиняющаяся ее общим законам, в том числе и закону механической причинности. И далее, феномен человека понимался как сложное целое, при изучении которого необходимо учитывать взаимосвязи его разнородных элементов как между собой, так и главным образом между ними и окружающей человека природой.

Просветители традиционно выделяли в человеке две различные части или два "начала": душу и тело, психическое и физическое. "Мы (люди. - А.Б.), - утверждал А.Барсов, - из разумной и благою волю имеющей души и хитросложенного тела составлены" /38, т. 1, с. 106/. Однако, решая проблему взаимосвязи этих двух "начал", просветители находили нетрадиционные и внерелигиозные решения. Прежде всего они вполне отдавали себе отчет в сложности этой проблемы, в недостаточности естественнонаучных и философских данных для ее окончательного решения. "Природа души и тела, - отмечал Д.С.Аничков, - не столько еще вразумительна" /38, т. 1, с. 163/, ее толкование содержит разные "скороспешные" рассуждения, находящиеся во власти предрассудков и традиций. "Но кто не знает, - говорил Д.С.Аничков, - что должность философа состоит в том, чтобы изыскивать причины множайших вещей? Посему из числа таковых не

можно исключить и соединение души с телом, хотя исследование сего важного предмета множайшим подвержено затруднениям, так что никто еще и до сих пор прямого и настоящего об оном не издал в свет рассуждения" /38, т. 1, с. 171/. Эту мысль высказывал и Я.П.Козельский: "Как мы о соответствии между душою и телом основательного и неоспоримого познания ни из опытов, ни от умствования вывести не можем, то для того я не вступаю в рассуждение о сем и дивлюсь тому, что другие авторы, и не разумея, писали о сей материи" /38, т. 1, с. 417/. Это высказывание Козельского продиктовано двумя причинами. Во-первых, как справедливо отмечал советский исследователь русского Просвещения И.Я.Щипанов, Козельский тем самым дает "читателю понять, что его воззрения по данному вопросу совершенно противоположны вольфианским" /119, с. 130/, т.е. терминологически подновленному, но, по сути дела, старому теологическому решению вопроса о соотношении души и тела. И во-вторых, здесь, на наш взгляд, русский просветитель одновременно отмечал вполне реальные и хорошо осознанные прогрессивными мыслителями того времени трудности научного решения этого вопроса.

Проблема взаимодействия "нравственной" и "физической" ипостасей человека, его органической и духовной жизни получила наиболее полное освещение в воззрениях Д.С.Аничкова. Ей посвящены его многочисленные работы: "Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений" (1770), "Слово о разных причинах, немалое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого" (1774), "Слово о невещественности души и из оного происходящем ее бессмертии" (1777), а также "Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих" (1783).

Следует подчеркнуть, что не все указанные "Слова..." равноценны, некоторые положения, встречающиеся в них, порой противоречивы, имеются отступления от материализма и уступки религии в виде признания бытия бога, бессмертия души, ее индетерминированности, свободы и т.д. Эти уступки, свойственные взглядам и многих других просветителей, нельзя, конечно, истолковывать только как результат внутренних идейных колебаний Д.С.Аничкова, как следствие материалистической непоследовательности его воззрений. Не следует забывать, что Д.С.Аничков, Н.Н.Поповский, Я.П.Козельский, другие русские просветители "выступали в условиях феодально-крепостнической действительности с господствовавшей церковно-религиозной и мистико-идеалистической идеологией, где материализм и атеизм как философское направление подвергались со стороны правительства, церкви, цензуры жестокому преследованию. В этих условиях мыслители-материалисты, естественно, лишены были возможности открыто излагать свои материалистические идеи и нередко

облекали их в деистическую форму" /119, с. 104/.

Отсюда следует, что, не "вычитывая" в работах Д.С.Аничкова и других просветителей не содержащиеся в них положения, необходимо в то же время принять во внимание часто формальный характер их рассуждений о боге и божественной "премудрости" в деле творения мира и человека; следует учитывать внешние цензурно-административные ограничения, препятствовавшие Д.С.Аничкову более свободно формулировать и развивать материалистические основы своего мировоззрения.

Обращаясь к проблеме души и тела, Д.С.Аничков одним из первых в русской философской мысли дает общий обзор различных, как древних, так и современных ему, попыток решения данной проблемы. Анализ работ Д.С.Аничкова, и прежде всего "Слова о разных способах...", показывает, что при этом им выделялись в конечном итоге две большие группы мыслителей: "монисты" и "дуалисты". "Монистами, — поясняет Д.С.Аничков, — именуется те, кои утверждают, что одно только существо находится в свете, и оное или вещественное есть, откуда и произошли материалисты, или невещественное, как доказывают идеалисты" /38, т. 1, с. 104/. Первые отстаивают идею "вещественности" души, вторые — "невещественности" души и тела, т.е. всего "бытия мира и тел". И то и другое направления в "монизме" далеко, по мнению Д.С.Аничкова, от правильного решения вопроса. Душа — это специфическое качество человека, и, хотя оно тесно связано с его органической жизнью, тем не менее в нем нет ни грана "вещественности", материальности, как это утверждают вульгарные материалисты-механицисты. "Глаза видят, уши слышат, голова разумеет не по естественному своему сложению, или собственную свою силу, но силу души, сопряженной с телом" /38, т. 1, с. 141/. Чрезмерное упрощение допускают и "идеалисты", которые стремятся на идеалистической основе стереть очевидные грани между материальным и духовным началами в человеке, да и во всем мире — мистически превратить физическое в психическое. Вполне возможно, что, отрицая точку зрения "идеализма", Д.С.Аничков открещивался главным образом от взглядов современных ему масонов и теософов, как европейских, так и русских.

К "дуалистам" русский мыслитель относил тех "любомудрецов", которые признавали субстанциальное различие души и тела в человеке, однако давали при этом неодинаковые объяснения их взаимодействия. "Дуалисты", по терминологии Д.С.Аничкова, делятся на три группы: Декарт и его последователи, школа Лейбница — Вольфа и античные перипатетики. Анализируя взгляды "дуалистов", Аничков развивает всестороннюю, нередко весьма прозорливую критику картезианства и лейбницианства. Абсолютизация Декартом и его "благочестивым" последователем Мальбраншем различия между протяженной и мыслящей субстанциями и наивная попытка объяснения их взаимодействия так назы-

ваемой системой случайных причин не выдерживают, по мнению Д.С.Аничкова, никакой критики. Картезианская трактовка противоречит научным фактам, наблюдениям, здравому смыслу, наконец, нравственным нормам. Русский просветитель довольно решительно отвергает вульгарно-мифологическую, далекую от науки и фаталистическую по своим выводам апелляцию картезианцев к богу, который якобы устанавливает соответствие между физическими и духовными процессами в человеке, являясь в то же время конечной причиной их возникновения, что в совокупности совершенно устраняло свободу самодеятельности человека. "Но если бы сам бог, — рассуждал Д.С.Аничков, — особенно в теле движения и особенно в душе желанья и отвращения производил, то бы не можно было доказать, какую нужду душа имеет в теле и обратно, телу — какая надобность в душе? Да и самые беззакония, содеянные телом, по сему положению, в вину душе не могли бы причисляемы быть, когда она не действует на тело; и заблуждения, в помышлениях, рассуждениях и умствованиях случающиеся, человеку в вину приписывать бы не надлежало, поколику событие оных непосредственно зависит от бога. И так нравственные законы были бы бесполезны" /38, т. 1, с. 175/.

Что касается системы предустановленной гармонии Г.Лейбница или, как ее называет Д.С.Аничков, "системы предустановленного согласия", то она, по мнению русского просветителя, не только не преодолевает субстанциальный дуализм в понимании человека, но еще более этот дуализм изоциряет и углубляет. В самом деле, с точки зрения Г.Лейбница, "тело как организованная масса является готовой к действию сама собой, следуя законам телесной машины, в тот момент, когда этого хочет душа, — причем одна не нарушает законов другой и жизненные духи производят движение именно тогда, когда последние должны отвечать на аффекты и представления души... Это взаимное соотношение, наперед установленное во всех субстанциях вселенной, и производит то, что мы называем общением; единственно в этом и состоит связь между душой и телом" /53, с. 125/. Таким образом, идея предустановленной гармонии, глубоко связанная с принципом непрерывности и преформистской концепцией развития, полностью отвергала гипотезу о самозарождении психического в природе, лишала мир не только его материального единства, но и реального развития, самодвижения. Материя представлялась как мертвая масса, все формы организации которой полностью зависят от "всюдусущих" духовных единиц — монад. Духовный и физический плавы человеческого бытия находятся в состоянии строгого параллелизма и никогда — ни генетически, ни функционально — не пересекаются между собой.

Выдающийся русский просветитель Д.С.Аничков в работе "Слово о разных способах..." дал систематическую критику приведенных идей Г.Лейбница в их непосредственном отношении к проблеме взаимосвязи души и тела. В числе контраргументов

Аничкова содержится доказательство того, что "система предустановленного согласия не объясняет, какая есть оная сила, которая управляет телом, чтобы оно производило движения, соответствующие желаниям душевным" /38, т. 1, с. 179/. Тонко подмечая внутреннее тождество построений Лейбница и Декарта, русский мыслитель верно указывает на тупики дуалистического понимания человека. В самом деле, такое понимание вынуждает признать одновременно и строго детерминированный, естественный и зависимый от воли бога, от стихийного произвола сверхъестественных сил характер не только телесной, но и духовной жизни. Кроме того, русского просветителя глубоко не удовлетворял отказ и Р.Декарта и Г.Лейбница от попыток объяснения способов взаимодействия различных субстанций, которые согласовывались бы с наукой и здравым смыслом. Хотя и ссылаясь на библейские тексты, Д.С.Аничков тем не менее придает своим мыслям антисхоластическое звучание, опираясь в трактовке соотношения души и тела на свободно толкуемые им положения перипатетической философии. Он противопоставляет их взглядам Р.Декарта и Г.Лейбница. Освобождая человеческую волю из-под опеки "провидения", Д.С.Аничков писал, что "душа, как начало избирающее и производящее, за внешние произвольные действия повинна бывает терпеть наказание или иметь награждение, чего ни Картезий, ни Лейбниц, в сходственность началам богословским, чрез свои положения не доказывают" /38, т. 1, с. 183/.

По ходу критики Аничков находит и немало логических противоречий во взглядах Г.Лейбница, а также воспроизводит те свои оценки, которые касались картезианской системы случайных причин. Однако рассуждения Д.С.Аничкова — это не только критические оценки взглядов других мыслителей, им дается и позитивное изложение собственной точки зрения. Человек, по мнению русского мыслителя, — это многочастное целое, куда входят в качестве важнейших и тесно связанных между собой компонентов душа и тело. "И как тело и душа суть части сложного, теснейшим союзом совокупленные между собой, то и случившаяся каким-нибудь образом перемена в одной такого сложного части должна чувствуема быть и в другой того же сложного части" /38, т. 1, с. 182/. Отсюда следует, что и духовно-психический и физический аспекты человеческого бытия взаимодействуют между собой, причем вполне естественным путем, без вмешательства бога, что субстанции мышления и протяжения не могут быть начисто изолированы друг от друга и что в процессе человеческой жизнедеятельности границы между ними легко размываются.

В первой половине XVIII века эту мысль отстаивал просветитель А.Д.Кантемир, которому принадлежит следующее, сделанное в категоричной форме высказывание: "Я в своей натуре двойного существа не знаю... Человек один оба существа (душу и тело. — А.Б.) в себе имеет..." /45, т. 2, с. 51/. Как пи-

сал близкий по духу многим русским просветителям английский поэт и философ А.Поп в поэме "Опыт о человеке",

Бессмертная душа и бренно наше тело

Имеют труд один, старание и дело /80, с. 34/ 1.

Отсюда понятно, почему идеи, изложенные в поэме А.Попа, по сути дела целиком посвященной решению проблемы человека, стимулировали философскую мысль в направлении изучения закономерностей и самого механизма взаимодействия души и тела. В осторожной форме Д.С.Аничков, как и другие отечественные просветители, высказывался в защиту идеи о зависимости сознательной деятельности человека от внешних физических воздействий на его тело и от процессов, происходящих в самих "органах телесных". "Ибо душа наша, — подчеркивал он, — иногда находится в таком состоянии, которого довольно причину удобнее в теле, нежели в ней самой, находить можно" /38, т. 1, с. 178/. Тем не менее в просветительской концепции человека данная идея не проводится до конца, страдает непоследовательностью и деистическими отступлениями. Так, А.М.Брянцев, рассматривая человека как целое, называет духовную составляющую "главнейшей человека частью" /38, т. 1, с. 371/. Д.С.Аничков в ряде своих произведений отмечает большую степень автономности души, в принципе способной существовать и без тела, на которое она в случае их соединения может оказывать определяющее воздействие. Однако Аничков сразу оговаривается, отмечая, что это воздействие весьма относительно, ибо "хотя движения, собыающиеся в теле, и зависят от желаний, воспоследовавших в душе, однако не всегда и не всякие движения бывають в теле нашем по воле душевной" /38, т. 1, с. 168/. Бытие человеческого тела обладает и собственными, не поддающимися сознательному контролю действиями, более того, когда душа непосредственно инспирирует тот или иной поведенческий акт, она вынуждена бывает "считаться" с особыми механическими законами телесных движений. Так русскими просветителями доказывались единство в онтологическом плане человеческой "природы", функциональная взаимосвязь души и тела, остающихся при этом различными по своему "корню" (происхождению) и по своей сущности.

Наиболее рельефно механизм взаимосвязи души и тела проявляется, по мнению отечественных просветителей, в познава-

¹ Следует указать, что отечественные просветители ценили эту книгу прежде всего за ее антисхоластическую и гуманистическую направленность. Свидетельством тому может служить борьба, разгоревшаяся вокруг публикации ее перевода, выполненного Н.Н.Поповским /119, с. 56/.

тельно-практической деятельности человека. Онтологический и гносеологический аспекты их учения о человеке, собственно говоря, не отделяются друг от друга. Д.С.Аничков прямо говорит, что "взаимное соединение души и тела человеческого есть не что иное, как зависимость понятий, которыми мы вещи, вне нас находящиеся, себе представляем, от перемен, собывающихся в теле нашем, а особливо в чувственных наших органах" /38, т. 1, с. 163/.

Обосновывая свои взгляды, просветители опирались на идеи М.В.Ломоносова; они также учитывали результаты критики теории врожденных идей французскими просветителями. При этом они широко использовали факты и выводы психологии, антропологии, физиологии, медицины. Д.С.Аничков, например, рассматривая процесс индивидуального духовного развития человека, доказывал, что идеи вещей не существуют в сознании изначально, что они "снискиваются" постепенно, по мере накопления человеком жизненного опыта, а утверждать обратное – значит, по его мнению, противоречить "началам психологическим". Точно так же рассуждал и П.С.Батурич, который в качестве наиболее веского аргумента приводил данные крупнейших физиологов того времени. Способность чувствовать, писал он, "отправляют нервы, исходящие из мозга и распространяющиеся по всем частям тела; им присвоено производить как чувства, так и движения сообщением своим с мышцами, орудиями движения. В чем свидетельствуют славнейшие анатомики Мальпигий, Руйш и Винслов" /38, т. 2, с. 450/. Мозг и нервы через органы чувств воздействуют на новорожденного и являются единственными источниками первоначальных сведений о внешнем мире. Сознание младенца сначала представляет собой "чистую доску", вслед за Д.Локком утверждает Я.П.Козельский, и, лишь постепенно усваивая и перерабатывая эмпирический материал, оно становится способным к сложной рациональной деятельности.

Из числа русских просветителей, отстаивавших сенсуалистическую теорию и подвергавших критике существование врожденных идей, следует отметить и Ф.В.Ушакова – друга А.Н.Радищева. Взгляды Ф.В.Ушакова на процесс познания изложены им в "Письмах, касающихся до первой книги Гельвециева сочинения "О разуме", в которой он в противовес метафизическому рационализму, утверждавшему существование изначально данных, неизменных и интуитивно постигаемых понятий, отстаивал тезис об изменчивости всего строя человеческого знания и на протяжении веков, и в ходе индивидуального развития человека под решающим воздействием чувственных впечатлений.

В соответствии с основным гносеологическим постулатом просветителей находится и их утверждение о том, что отчетливость и ясность наших понятий состоят в прямой зависимости от интенсивности чувственного впечатления. "По учинении перемены в каком-нибудь чувственном органе, – писал Д.С.Аничков, –

должно быть понятие в душе, и особенно такое, чтобы оно соответствовало впечатлению, в чувственном том или другом органе причиненному, и тем яснейшее или темнейшее, чем большее или меньшее учинено было то впечатление" /38, т. 1, с. 181/.

Эта же идея лежит в основе разделения понятий Я.П.Козельским на "ясные", "темные", "явственные", "неявственные" /38, т. 1, с. 429/.

Вместе с тем русские просветители не принимали крайности сенсуалистических выводов, в частности присутствующие во взглядах К.А.Гельвеция. Скорее ими намечался на материалистической основе некий синтез рационализма и сенсуализма. "Господин Гельвеций, — замечал в этой связи Я.П.Козельский, — почитает рассуждения за те же понятия (ощущения. — А.Б.), но мне думается, что чрез отличие их от понятий лучше узнавать можно разные действия сил человеческой души" /38, т. 1, с. 436/. Вполне естественно, что просветители в силу многих причин еще не могли научно и в адекватных терминах представить сложный механизм взаимодействия чувственно-конкретного и понятийного уровней познания. Тем не менее очевидно, что мысль русских просветителей была направлена на поиск нетривиальных решений, порой выходящих за рамки метафизического метода. Д.С.Аничков, например, высказывался за существование многообразных форм причинной обусловленности, отличая "причину бытия" (механическое детерминирование) от "причины качества и сопребывания" как слабого и многозначного взаимодействия явлений и процессов различной природы. Поэтому, рассматривая теоретико-познавательное соотношение материальной и духовной субстанций в человеке, Д.С.Аничков утверждал: "Хотя опыт и доказывает, что довольная причина заключается в движениях телесных, для чего в сие особливо время, а не в другое собываются в душе понятия, однако не доказывает того, чтоб оные и в рассуждении действительного своего бытия зависели от тех же движений" /38, т. 1, с. 167/. Взаимодействие чувственного и рационального в познании представляет собой, таким образом, довольно сложный процесс, подтверждающий онтологическую близость и тесную неоднозначную связь души и тела человека. "Ни душа без тела, — отмечал Д.С.Аничков, — не может иметь понятий о вещах, ни тело без души чувствовать, в чем и состоит крепчайший оный души с телом союз" /38, т. 1, с. 142/.

Русские просветители смело отстаивали важность и эффективность использования в процессе познания рациональных методов и понятий, отвергая точку зрения вульгарного эмпиризма. Так, по мнению Я.П.Козельского, "умствование" часто бывает единственным способом отыскания причины того или иного явления. При этом знание, полученное в рассуждении, как доказывает, в частности, П.С.Батурич, будет столь же досто-

верным, сколь и "чувственное свидетельство".

Развивая далее свои теоретико-познавательные идеи, Д.С.Аничков, П.С.Батурич, Я.П.Козельский решительно выступили против теологического положения, обосновывавшегося в философии Нового времени Р.Декартом, о глубоком и непримиримом расхождении между психикой животных и сознанием человека. Как и большинство мыслителей-материалистов XVIII века, они доказывали, что низшие ступени познания, т.е. "чувствование, воображение и память", свойственны не только человеку, но в значительной степени и некоторым животным. "Безразумные животные имеют чувства, мысли, воображение и память", - указывал Я.П.Козельский /38 т. 1, с. 460/. Просветителям и в данном случае не удалось приблизиться к научной постановке вопроса, они нередко слишком увлекались аналогиями между человеком и остальным органическим миром, что давало повод для критики их воззрений с позиций религии и идеализма. Тем не менее, как показало дальнейшее развитие теоретического знания, при всей наивности этих сопоставлений в них содержалось и научно-плодотворное, перспективное начало. Оно заключалось в попытке заполнить пропасть, образованную схоластикой и идеализмом, между природой и человеком, между миром "физическим" и "нравственным". Иными словами, русские просветители, так же как и великие французские материалисты XVIII века, и в данном вопросе настойчиво пытались "объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего" /1, т. 20, с. 350/.

Отечественные просветители второй половины XVIII века смело и решительно утверждали миру в безграничные возможности человеческого совершенствования, отмечали "всегдашнюю его устремленность к высшему состоянию" /38, т. 1, с. 261/, достижение которого мыслилось на основе познания внешнего мира и человеческого бытия. Человек, по их мнению, способен познать мир в его истине, причем познание принципиально не имеет пределов. "Труд человеческий и разум чего на свете не превозмогают!" - восклицает С.Е.Десницкий /38, т. 1, с. 118/.

Вместе с тем просветители хорошо осознавали и большие гносеологические трудности, стоящие перед человеком. "Можем откровенно признаться, - писал А.М.Брянцев, - что горизонт связи во вселенной для нас, как ограниченных тварей, не обширен, и повсюду усматриваем призраки (prospectus), пределами окруженные" /38, т. 1, с. 450/. Время жизни человека, а следовательно, и длительность познания ограничены, чувства нередко вводят его в заблуждение, в своих рассуждениях человек также может ошибаться. Истина, отмечали просветители, нередко принсится в жертву традициям и сложившимся в прошлом стереотипам. Немало высказываний скептического характера относительно познавательных возможностей человека встречается в работах Я.П.Козельского, который, ссылаясь, в частности, на Вольтера, проводит мысль о том, что "человечес-

кий разум внутренней природы материи испытать не может" /38, т. 2, с. 494/. Здесь, на наш взгляд, Козельский сознательно гипертрофирует слабость гносеологических потенций человека с тем, чтобы ярче подчеркнуть нелинейный характер роста научного знания, его трудности и противоречия. Русским просветителям второй половины XVIII века была чужда наивная вера в простой и легкий путь познания истины. Поэтому идеи, созвучные высказыванию Козельского, нередко можно обнаружить во взглядах П.С.Батурина, Д.С.Аничкова, И.А.Крылова, других просветителей. Все эти идеи, взятые не только сами по себе, но и в контексте общих воззрений просветителей на человека и окружающий его мир, на характер и природу его познания, в конечном счете свидетельствуют об уверенности русских мыслителей в познаваемости объективного мира, в торжестве разума, науки, знания. Вероятностный характер многих открытых в то время законов природы, наличие предположений и научных гипотез, даже сами заблуждения и ошибки, неизбежные во всякой подлинно научной, творческой деятельности, рассматривались просветителями как стимул в стремлении к истине, как способ активизации познавательных сил человека. Так, А.М.Брянцев отмечал: "Всех великих и вечных во вселенной законов, всемогущим повелением природы установленных, ясно и совершенно представить, изъяснить и определить ограниченный разум не в состоянии, а некоторые из них замечать и открывать покушается. И хотя оные законы, может быть, совершенно и не доказаны, однако посредством разумных наблюдений и начал могут быть признаны вероятными и для дальнейших размышлений подают обильную материю" /38, т. 1, с. 377/.

Таковы в своих существенных чертах общие положения теоретико-познавательного аспекта проблемы человека в философии отечественных просветителей второй половины XVIII столетия.

Представление о человеке прежде всего как о природном существе и об обществе как простой (родовой) совокупности таких существ приводило к тому, что социальные аспекты проблемы человека рассматривались просветителями через исследование онтологических и гносеологических основ его бытия, часто включали в себя или же были следствием философских рефлексий по поводу естественнонаучных фактов, теорий, гипотез, раскрывающих различные стороны психофизической жизнедеятельности человека. И если церковники и масоны утверждали, что человек как творение бога, его образ и подобие должен руководствоваться потусторонними ценностями, предуготовляя себя к "жизни вечной" аскетическим подвигом отрицания "мира сего", то русские просветители XVIII века рисуют образ человека как существа земного, деятельно преобразующего окружающий его мир, ищущего наиболее разумные и справедливые формы человеческого общежития, которые не только не сковывали бы "натуральное естество" человека, но давали бы ему свободно прояв-

лять себя и свободно развиваться, улучшать свою "природу".

Именно с этих, прогрессивных для своего времени, позиций русские просветители со всей остротой поставили вопрос о самом праве на существование крепостничества, заклеямили безграничный произвол помещиков и противоестественное "обыкновение" общественных порядков России — торговлю крепостными людьми. Кроме того, просветители доказывали общественную полезность возрастания народного "благополучия", т.е. улучшения материальной жизни широких народных масс при условии предоставления крестьянам права (пусть даже и ограниченного) иметь движимую и недвижимую собственность, а также довольно резко осуждали сословно-аристократические привилегии, нередко ставили под сомнение "совершенство" государственного строя России. Внутренним пафосом общественно-политической деятельности русских просветителей, их литературных, публицистических и философских сочинений были знание и вера в свободную, раскованную человеческую личность, активная борьба за нее, проявившаяся в требованиях роста грамотности и просвещения народа, в пропаганде научных знаний, в выступлениях за развитие промышленности, сельского хозяйства, торговли.

Так, видный просветитель А.Я.Поленов в своей работе "О крепостном состоянии крестьян в России", представленной на конкурс в Вольное экономическое общество, писал: "Ничто человека в большее уныние привести не может, как лишение соединенных с человечеством прав" /88, с. 297/. Неизменность человеческого "естества", общность человеческой "природы", присущей всем людям независимо от их национальной и сословной принадлежности, порождают, по мнению Поленова, и общность потребностей, с которыми человек вступает в общение с себе подобными. А это в свою очередь диктует равенство прав всех людей на жизнь, семью, собственность и образование. Как и большинство просветителей XVIII века, А.Я.Поленов верил, что воспитание и просвещение широких масс станут подлинной панацеей от ужасов крепостничества. "Почти невероятно кажется, — писал он, — сколь много воспитание способствует к благополучию каждого общества..." /88, с. 300/. Исполненные глубокого сочувствия к человеку, гуманные "проекты" Поленова по крестьянскому вопросу страдали ограниченностью, впрочем, оправданной исторически, были не всегда последовательны: они не затрагивали "основы основ" — неприкосновенность помещичье-феодальной собственности на землю и сводились в основном к требованиям устранить наиболее бесчеловечные стороны крепостного права, строже регламентировать взаимоотношения между помещиками и "холопами", сократить барщину, повинности, оброки, завести сельские школы, больницы и т.д.

В работе Уложенной комиссии 1767—1769 гг. крестьянский вопрос также находился в центре внимания. В противовес позиции крепостников, которую защищали М.М.Щербатов, Н.Е.Мура-

вьев и другие, просветительские идеи об улучшении положения русского крестьянства отстаивали депутаты Г.С.Коробьин, Иван Чупров и Иван Жеребцов, Андрей Маслов, а также С.Е.Десницкий, И.А.Третьяков. Вдохновленные абстрактно-гуманистическими идеалами буржуазного Просвещения, они указали, в частности, на тот факт, что крестьяне являются основными производителями материальных благ, и обратились к потребителям этих благ – дворянству и духовенству – с настойчивым, а порой и гневным “увещанием” прекратить безнаказанную и непомерную эксплуатацию “земледельцев”, которая нарушает все разумные права и нормы отношений человека к человеку, приводит к падению нравов, снижает заинтересованность крестьянина в результатах своего труда. Я.П.Козельский, например, указывал: “Крестьянин же чувственный человек, он понимает и вперед знает, что все, что бы ни было у него, то, говорят, что не его, а помещиково. Так представьте себе, почтенное собрание, какому человеку тут надобно быть, чтоб еще и хвалу заслужить? И как ему быть добронравну или добродетелю, когда ему не остается никакого средства быть таким?.. Лучше, кажется, по человеколюбию, стараться возбуждать народ к работе вольной и не томной, то он больший урок вырабатывать будет и не устанет, нежели одною неволею и удручением рабства; и таким образом облегчится рабство его и нечувствительно будет” /90, с. 500/.

Из этого можно сделать вывод, что социально-этические стороны учения о человеке русских просветителей приобретали ярко выраженное прогрессивное политическое, антикрепостническое содержание. Выступая с позиций “натуральных” прав свободного человека, они выдвигали требования ограничить произвол помещиков, ввести общеобязательные законы, право собственности для крепостных, организовать крестьянские суды, бороться за массовое просвещение народа. Эти требования, хотя и носили умеренно-половинчатый характер, но тем не менее для этой эпохи были в полном смысле слова передовыми, создавали предпосылки для возникновения революционных идей А.Н.Радищева и декабристов.

Таким образом, одним из важнейших элементов антикрепостнической идеологии русских просветителей второй половины ХVIII века была разрабатываемая ими прогрессивная, материалистическая по своей общей направленности концепция человека. Причем, вопреки утверждениям буржуазно-помещичьей науки, данная концепция включала не только социально-этический аспект, но содержала в себе и цельное философское обоснование как в онтологическом, так и в гносеологическом плане. Материалистическая мировоззренческая ориентация Н.Н.Поповского и Д.С.Аничкова, С.Е.Десницкого, И.А.Третьякова и Я.П.Козельского, Н.И.Новикова, Д.И.Фонвизина, П.С.Батурина, П.А.Словцова и других зачастую выступала в деистическом об-

личии, что в немалой степени проявилось в их учении о человеке, где положения о бессмертии души, бытии бога и творении им человека вводятся скорее формально, по традиции. По всем основным вопросам просветительское учение о человеке противостояло религиозной идеологии и мasonicкой мистике. Широко используя передовые достижения естествознания того времени, русские просветители рассматривали человека как часть природы, подпадающую под действие ее общих законов, в том числе и закона механической причинности. Несмотря на общую метафизическую ограниченность своей позиции, они пытались представить человеческого индивида как сложное целое, как "союз" разнородных субстанций — души и тела или "органов телесных", их свойств и качеств, используя при этом некоторые диалектические догадки. В противовес Р.Декарту, Н.Мальбраншу, Г.Лейбницу они подчеркивали неразрывное функциональное единство в человеке его духовной и телесной природы, осуществляемое естественным путем, без апелляции к богу. Не рассматривая детально вопрос о происхождении человеческого сознания, просветители тем не менее указали, хотя и в наивно-натуралистической форме, на общность черт психической жизни животных и человека.

Раскрывая гносеологический аспект своей философской антропологии, просветители, вопреки картезианскому учению об интуиции и теории врожденных идей Декарта и Лейбница, отстаивали принцип постепенного, индуктивного роста знаний, идущего за счет накопления и систематизации перцептивных сведений, достоверно отражающих явления и процессы внешнего мира. Материалистический сенсуализм русских просветителей сочетался с признанием большой роли в познании общих идей и понятий. При этом они старались избежать как наивного гносеологического оптимизма, так и безысходного скептицизма. В условиях господства крепостнической системы, уродующей человека телесно и нравственно, отечественные просветители второй половины ХУІІІ века отстаивали идеал свободной, цельной и самостоятельной творческой личности, принципиально способной познавать законы природы и своего бытия с тем, чтобы использовать их на благо человека и человеческого общества.

2. Некоторые исходные принципы и характер философской антропологии А.Н.Радишева

В истории русской общественно-политической и философской мысли А.Н.Радишеву по праву принадлежит почетное место. Его жизнь и творчество приходятся в основном на вторую половину ХУІІІ века, но его идеи не только глубоко отразили существенные социально-классовые и духовные коллизии эпохи буржуазного Просвещения, но смело и дерзновенно предвосхитили решение многих важнейших проблем, вставших во весь рост уже в

XIX столетии. Жизнь Радищева – это непрерывный гражданский и интеллектуальный подвиг, это настоящее революционное подвижничество, которым восхищались и по которому равнялись декабристы и Пушкин, Белинский и Герцен, Чернышевский и Плеханов. В тезисах ЦК КПСС “К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина” отмечается немалое значение деятельности А.Н.Радищева наряду с декабристами в формировании революционных традиций в России /5, с. 9/. В.И.Ленин называл Радищева мыслителем, стоящим у истоков русского революционного движения и отразившим в своем творчестве интересы широких народных масс, их ненависть к угнетателям и их чаяния о светлом, вольном будущем. “Нам больнее всего видеть... – писал В.И.Ленин, – каким насилиям, гнету и издевательствам подвергают нашу прекрасную родину царские палачи, дворяне и капиталисты. Мы гордимся тем, что эти насилия вызывали отпор из нашей среды, из среды великорусов, что *эта* среда выдвинула Радищева, декабристов, революционеров-разночинцев 70-х годов...” /2, т. 26, с. 107/.

Считая эту ленинскую оценку исходной, советские исследователи провели большую работу по всестороннему изучению и популяризации теоретического наследия Радищева. Было собрано немало биографических и идейно-теоретических фактов, важных для анализа философской позиции русского мыслителя, накоплен значительный и разнообразный интерпретационный материал, дана решительная и бескомпромиссная критика дворянско-буржуазных концепций, несправедливо и грубо принижающих величие философского и революционного новаторства Радищева.

Особое внимание советских ученых привлекли в связи с этим сочинения первых буржуазных истолкователей наследия Радищева: Е.Боброва, Л.Колубовского, И.Лапшина, А.Милюкова, Э.Радлова, П.Щебальского, Б.Яковенко и др., сочинения, в которых содержатся те или иные искажения и фальсификации взглядов Радищева, впоследствии ставшие расхожими стереотипами в трудах многих западных историографов. Все наиболее часто встречающиеся в буржуазной литературе оценки в конечном счете сводятся к стремлению умалить значение республиканско-демократических идей и к отрицанию самобытности выдающегося русского мыслителя. Увлеченные ложными аналогиями и некорректно проведенными сопоставлениями буржуазные “знатоки” “интеллектуальной истории” России стремятся достоинства Радищева – широту интересов, эрудицию, прекрасное знание древних и современных ему философских школ и течений – представить как недостатки. Пользуясь порочными методологическими приемами, многие из них, как например Ж.В.Кларди, объявляют идеи русского мыслителя компиляциями взглядов Г.Лейбница, Х.Вольфа, М.Мендельсона, К.А.Гельвеция, И.Гердера и Ш.Монтескье 2 /123, с. 5/. Но даже в среде буржуазных ис-

2 Той же точки зрения придерживается и многочисленная группа английских, немецких и французских авторов /48/.

толкователей наследия Радишева порой можно услышать голоса против применения исключительно компаративистских методов в оценке русского мыслителя /127/. При этом прежние ошибочные точки зрения не отвергаются, а происходит скорее сглаживание их острых углов – фальсификации мировоззрения Радишева год от года становятся все более искусными и наукообразными.

Буржуазно–помещичьей историографии противостоит марксистская исследовательская литература как в нашей стране, так и в странах социализма, посвященная реконструкции и объективной оценке самобытных философских идей Радишева. Эта литература чрезвычайно обширна, полный ее обзор и даже простое перечисление заняли бы немало страниц. Вместе с тем нельзя не отметить работы М.А.Горбунова, Я.Л.Барскова, В.Н.Орлова, Г.П.Макогоненко, в которых не только содержательно раскрываются социально–философские взгляды Радишева, но и параллельно с этим намечается тенденция к определению специфических особенностей его мировоззрения и роли в истории отечественной культуры.

Важное место в изучении философских воззрений нашего выдающегося соотечественника занимают труды М.Т.Иовчука, И.Я.Щипанова, Д.С.Бабкина, М.В.Соколова и др. Немалый вклад вносят статьи и монографии В.Е.Курдюкова, Б.С.Солодкого, Л.Н.Лузяниной, Ю.М.Лотмана и многих других. Советская историко–философская наука, опираясь на марксистско–ленинские принципы исторического исследования, стремится реконструировать подлинное философское “лицо” Радишева, дать исчерпывающую характеристику его мировоззренческой позиции. При этом в продуктивном диалоге сталкиваются различные точки зрения, о чем свидетельствует дискуссия, развернувшаяся на страницах журнала “Вопросы философии” в 1955–1958 гг., а также материалы Московского симпозиума по методологическим проблемам истории философии (1967 г.).

В последнее время повышение интереса к дискуссионным вопросам идейно–теоретического наследия Радишева было вызвано, в частности, публикацией трех статей П.С.Шкуринова /111/, в которых взгляды русского мыслителя характеризуются как “цельная система философской антропологии материалистического толка, логически последовательная форма философского монизма” /111, 1, с. 91/. Радишев, так же как и большинство мыслителей–материалистов XVII–XVIII веков, подвергал феномен человека – центральный объект его теоретического интереса – внеисторическому анализу в качестве полноправной части природы, в качестве неизменяющегося естественного существа. Радишевские идеи о человеке представляли собой смелый вызов философскому дуализму вообще и картезианскому отрыву материи от сознания, протяженности от мышления, в частности. Радишев утверждал и теоретико–познавательное и онтологическое

единство телесно-духовной природы человека, сделав тем самым шаг вперед по сравнению с русскими просветителями второй половины ХУІІІ века.

Вместе с тем следует учесть, что тот уровень общественно-исторической практики, который отразила концепция человека Радищева, и та естественнонаучная база, на которой она создавалась, а также известная антропологическая непоследовательность этой концепции не позволяют считать русского мыслителя классическим представителем антропологической философии. В то же время сравнение взглядов Фейербаха и Чернышевского, с одной стороны, и Радищева – с другой, представляется важным по целому ряду причин. Прежде всего в силу того, что такое ретроспективное сравнение не только помогает выявить определенную общность их мировоззрений, но и демонстрирует единство историко-философского процесса, его главную направленность, прежде всего по отношению к развитию материалистической традиции в русской философской мысли. Далее, указанное сопоставление стимулирует дальнейшую разработку методологических проблем, в частности вопроса о становлении антропологического принципа в философии, о многообразии его исторических форм, требует, на наш взгляд, дальнейшей разработки и уточнения таких понятий, как антропологический принцип, антропологизм, натурализм, антропологическая ориентация, философская антропология, а также уточнения ее связей с частной наукой антропологией. Кроме того, возникает вопрос об идейных предшественниках Фейербаха и Чернышевского, в том числе и в России, что, несомненно, важно для изучения идейного наследия как немецкого, так и отечественного мыслителя.

В то же время подобный подход подразумевает дальнейшее углубленное изучение идейного наследия Радищева в направлении поиска методологических оснований его философского учения о человеке, что представляет собой задачу, бесспорно, сложную и требующую коллективных усилий.

Мировоззрение Радищева специфически сфокусировало в себе все основные особенности теоретического мышления ХУІІІ века, которые в общем виде рассмотрены в первой главе настоящего исследования. Прежде всего для Радищева как передового мыслителя своей эпохи характерна универсально-энциклопедическая широта кругозора. Выдающийся публицист, экономист, правовед, философ, знаток различных областей естествознания, он стремился подойти всесторонне ко всякой значимой проблеме, используя весь диапазон накопленных им знаний. Причем большая эрудиция Радищева явилась надежной теоретической базой его универсального, синтетического стиля мышления, который находил себе эффективное и все более широкое применение в большинстве отраслей научного знания той эпохи.

Работа философской мысли Радищева была всегда теснейшим образом сопряжена с новейшими достижениями, методами и фак-

тами естественных наук. Характерно, что русский мыслитель опирался не столько на "традиционные" разделы в системе наук о природе: ньютоновскую механику, геометрию, физику макротел, сколько прежде всего на "новую" физику, изучающую электричество и явления магнетизма, на химию, геологию, различные отрасли биологии. Как раз в этих областях развивались идеи трансформизма, разрабатывались подходы к решению проблемы целого и части, формировались фрагменты эволюционных представлений и отдельные диалектические догадки. Именно в указанных науках метафизическое мировоззрение начинает во второй половине XVIII века постепенно сдавать свои позиции. В связи с этим представляет интерес известный факт биографии Радишева: начиная с лейпцигского периода и до конца жизни, он с наибольшим интересом занимался химией и медициной, которая, будучи в то время сводной наукой, включала большинство разделов естественной истории. На роль медицины как основы формирования в ту эпоху материалистической философии указывали К.Маркс и Ф.Энгельс: "*Врач Леруа* кладет начало этой школе (французского материализма XVIII века. — А.Б.), в лице врача *Кабаниса* она достигает своего кульминационного пункта, врач *Ламетри* является ее центром" /1, т. 2, с. 140/.

И наконец, при рассмотрении философии Радишева получает полное подтверждение подчеркнутое классиками марксизма выдвижение на передний план вопросов самосознания, гуманистики в идеологии XVIII века. Проблема человека поистине была базисной для русского мыслителя. Она явилась одновременно и центром тяготения и точкой отсчета его теоретических и революционно-практических поисков. Основной вопрос философии, большинство проблем онтологии, вопросы теории познания решались Радишевым в тесном единстве с осмыслением "натуральной" природы человека. Все эти проблемы были подчинены задаче определения смысла и цели ("меты") человеческого бытия.

Вместе с тем классики марксизма отмечали и момент односторонности и противоречивости познания человеком своей собственной сущности в философии XVIII века: "Восемнадцатый век... не разрешил великой противоположности, издавна занимавшей историю и заполнявшей ее своим развитием, а именно: противоположности субстанции и субъекта, природы и духа, необходимости и свободы; но он противопоставил друг другу обе стороны противоположности во всей их остроте и полноте развития и тем самым сделал необходимым уничтожение этой противоположности" /1, т. 1, с. 600/. Противопоставление материи и духа, психического и физического в человеке, выступающее прежде всего в виде антиномии душа — тело, достигает во взглядах Радишева предельной остроты. Это выражается, в частности, в самой структуре и композиции его главного философского трактата "О человеке, о его смертности и бессмертии", направленного на выявление всех "за" и "против" как материалисти-

ческих, так и идеалистических точек зрения в их внутренней взаимосвязи и открытом столкновении друг с другом. Эта характерная особенность трактата давала повод многим, в том числе и некоторым советским исследователям, говорить о "разбросанности" Радищева, об отсутствии строгости и последовательности как в способе изложения, так и в самой сути его философских идей. Однако и общая логика, и наличие последовательно раскрываемого позитивного содержания трактата, так же как и основная его направленность, очевидны. Радищев не только противопоставил духовное и телесное начала в человеке, но и попытался доказать их функциональное (в процессе познания и жизнедеятельности) и генетическое единство, т.е. отстаивал идею целостности природы человека, сделав ощутимый шаг в направлении уничтожения противоположности между материей и духом, "физическим" и "нравственным".

Теоретические источники философских воззрений Радищева, включая его учение о человеке, широко и в деталях представлены в нашей литературе. Не осталась без внимания преемственная связь его идей с естественнонаучными и философскими взглядами Ломоносова, отечественных просветителей и естествоиспытателей второй половины XVIII века; проанализированы идейные нити, связывающие мировоззрение Радищева с деятельностью западноевропейских и американских просветителей и с западной философской традицией в целом. Вместе с тем в нашей литературе еще не стала предметом специального изучения идейная близость Радищева русским просветителям первой половины XVIII века, прежде всего В.Н.Татищеву и А.Д.Кантемиру. Эта близость выражалась не столько в схожести конечных теоретических выводов, сколько в общности направления философских интересов, в способе постановки проблем. Татищев одним из первых русских мыслителей выдвинул тезис о главенствующем положении человека в ряду природных "существ" как основного объекта научного и философского изучения. Известный сократовский лозунг "Познай самого себя" получает в его устах новое звучание: "Наука главное есть, чтоб человек мог себя познать" /103, с. 2/. И хотя, развивая свое понимание человеческой природы, он оставался на позициях дуализма, обосновал его ссылками на библейские тексты, тем не менее Татищев в данном вопросе, предвосхищая Радищева, пытался опереться на позитивные данные, почерпнутые из естественных наук, в частности на факты эмбриологии и онтогенеза, вокруг которых с начала XVIII века велись острые научные дискуссии, имевшие прямой выход в область философской проблематики. Во взглядах Татищева, кроме того, намечалась тенденция к углубленному изучению механизма взаимосвязи материальной и духовной субстанций в человеке. Находясь на высоте теоретических достижений своего времени, Татищев утверждал, что человек — это сложное целое, поэтому, рассматривая себя, он прежде все-

го "познает, из чего он состоит и что оных частей свойство и силы" /103, с. 5/. Эта идея получила всестороннюю разработку в философской антропологии Радищева.

Сходные положения развивались и А.Д.Кантемиром, своеобразно толковавшим принципы соотношения целого и части применительно к вопросу о взаимосвязи "животных" частей человека, включенных в его "корпус" (тело), и разумных, духовных его составляющих / 45, с. 58-59/. "Письма о природе и человеке", написанные А.Д.Кантемиром ровно за полвека до создания Радищевым его основного трактата, имеют с последним немало общего. Произведение А.Д.Кантемира глубоко полемично, насыщено скрытыми антиномиями. Подобно трактату "О человеке...", оно выделяется предельно острой постановкой проблем, неослабевающим столкновением противоречащих мнений, переплетением решенных и только намеченных к решению вопросов. Немалое значение имели также догадки Кантемира о роли мозга в духовной деятельности, о тесной взаимосвязи физического и психического в человеке /45, с. 50-52/. Всем этим, конечно, не исчерпывается проблема идейного воздействия на философскую антропологию Радищева русских просветителей первой половины XVIII века. Дальнейшая ее разработка представляет, на наш взгляд, особый интерес в плане изучения формирования исходных принципов мировоззрения Радищева и его учения о человеке.

Интерес к познанию человека постоянно присутствовал на всех этапах духовной эволюции мыслителя. В той или иной форме он проявился и в примечаниях к книге Г.Б.Мабли "Размышление о греческой истории" (1783), в оде "Вольность", стихотворениях 80-х годов, в "Житии Федора Васильевича Ушакова" (1789) и в письмах, написанных в 90-е годы. В знаменитом "Путешествии из Петербурга в Москву" этот интерес обрел ярко выраженные социально-политические - революционные и антикрепостнические - формы. Вместе с тем здесь намечается разработка и философского (онтологического и гносеологического) обоснования его концепции человека. Так, в главе "Чудово" Радищев ставит вопрос, имеющий и отвлеченно-философский, и интимно-личный интерес, о конечности или бесконечности, смерти или бессмертии человеческого бытия. "Ужас последнего часа прободал мою душу, я видел то мгновение, что я существовать перестану. Но что я буду? Не знаю. Страшная неизвестность" 85, с. 35/. Вопрос поставлен, но на него еще не дается развернутый ответ. Все дальнейшие теоретические поиски Радищева проходят под знаком решения этой проблемы, сообщающей философскому языку русского мыслителя высокий внутренний эмоционально-нравственный и личный пафос.

В главе "Подберезье" Радищев подчеркивает единство психических и физических процессов и прежде всего зависимость первых от вторых, причем познание всех сторон этого единства представляется, с его точки зрения, делом будущего: "Пос-

тулая в познании естества, откроют, может быть смертные тайную связь веществ духовных или нравственных с веществами телесными или естественными" /85, с. 40/. Одновременно им намечалась программа (грандиозная по замыслу) создания подробной истории "шествия" человеческого разума от заблуждений к истине, вдохновлявшая также Вольтера и Д.Юма, Гельвеция и Д.Локка, И.Канта и Д.Дидро. Великую цель философии русский мыслитель видел в изучении того, как "науки и художества" постепенно рассеивают мрак невежества и "дикости", окружавший человека, как преодолеваются догматизм, косность и "суемудрие" в познании законов природы и человеческой жизни.

Многие вопросы, поставленные в "Путешествии из Петербурга в Москву", не получили тогда своего исчерпывающего решения, но послужили своеобразными мыслительными "заготовками", развитыми позднее в трактате "О человеке, о его смертности и бессмертии" (1792). В этой работе содержатся развернутое обоснование и формулировка радищевской концепции человека. Как и большинство отечественных просветителей второй половины XVIII века, Радищев в полной мере отдавал себе отчет в сложности частнонаучного и философского познания человека, которое неизбежно включает предположения, гипотезы, "гадания". В противовес масонским мистическим и интроспективным принципам анализа человека Радищев утверждает необходимость опираться на научные данные и руководствоваться "светильником опытности". Рассматривая "природу" человеческого бытия, Радищев, как и западноевропейские мыслители XVIII века Д.Дидро, П.Гольбах, Д.Толанд, И.Гердер, И.Кант, пытался использовать ряд положений, выходящих за рамки метафизического мировоззрения. К ним относятся элементы эволюционных представлений, основанные на специфическом истолковании идеи постепенности в развитии, которые были известны в России благодаря трудам Ломоносова, Каверзнева, Палласа, отчасти Бюффона и Вольфа, а также определенный пересмотр метафизической концепции детерминизма, лежащей в основе грубо натуралистических и дуалистических учений о человеке. С этим же связаны и элементы диалектики, которые явственно просматриваются в радищевской интерпретации соотношения части и целого. Рассмотрение данных категорий в прямом отношении к проблеме человека не случайно. Человек всегда раскрывался для философского сознания как некое многочастное целое, в число главных составляющих или "начал" которого входят столь противоположные друг другу материя и дух, тело и душа. Причем, говоря в общем плане, для обоснования антрополого-материалистической концепции человека методологически важно решить именно проблему целостности ³, поскольку антропологический принцип базируется

³ Необходимость анализа решения данной проблемы в творчестве А.Н.Радищева впервые была отмечена в нашей литерату-

ся на утверждении единства, целостности человека и его "природы". А утверждать это, не противореча идеалу научности того времени, означало войти в детали сложного взаимодействия системы телесных органов и разнообразия духовных процессов в их глубокой внутренней взаимосвязи.

Для Радищева было характерно понимание того, что в мире, по сути дела, нет изолированных объектов и явлений, но всегда есть некая группа, то или иное объединение, система объектов. "Кто вникал в деяния природы, — подчеркивал русский мыслитель, — тот знает, что... в сложениях, ею производимых, мы не находим отличающей (изолированной, — *А.Б.*) составляющую часть от другой, но всегда совокупность" /84, т. 2, с. 73/. В связи с этим Радищев указывал на наивность и архаичность традиционного учения о четырех стихиях как атомарных, беспримесных началах бытия. "Химия доказует, что начала первенственных веществ суть весьма различных свойств, и хотя она еще держится древнего разделения стихий, но то, что мы называем земля, вода, огонь, воздух, суть сложности" /84, т. 2, с. 76/.

Английский поэт и философ А.Поп в поэме "Опыт о человеке" ставит вопрос о возможности постижения сложных взаимодействий многосоставных объектов, в том числе и тела человека, как условия познания целостности духовно-телесной природы последнего:

Но мы, разумною снабденные душою,
Проникнуть можем ли в *союзы* всех *частей*,
В их связь, в их степени, в их пользы друг от друга ?

80, с. 13 (курсив мой. — *А.Б.*)

Радищев был как раз тем мыслителем, который попытался осуществить это "проникновение", специфически трактуя взаимосвязь части и целого как в непосредственном отношении к проблеме человека, так и в общетеоретическом плане. В своем итоговом философском сочинении — трактате "О человеке..." — он писал: "Что обретаем мы в сложенном (целом. — *А.Б.*)?.. Не то ли, что вещи, которые находились в разделении, сообщаются, вступают в союз и составляют целое, сами становясь составными частями? Из сего сопряжения рождается: 1) некоторый порядок в образе сложения составительных частей (можно сказать, структура. — *А.Б.*), 2) силы и действительность частей через то изменяются: ибо в действии нового сложения то препинаемы, то споспешествуемы или переменяемы в направле-

ре именно в связи с обращением к радищевской концепции человека /13, с. 8-9/.

нии своем" /84, т. 2, с. 104/. Перед нами в нескольких штрихах обрисовано некоторое целостное образование, данное не как простой агрегат механически сцепленных частей, а как субординированное и координированное органическое единство, показано, как элементы его исходного материала становятся его собственными, относительно независимыми частями, в разной мере теряя или же усиливая ряд своих первоначальных свойств, поскольку "стихии толико могут изменяться в сложении своем, что совсем не похожи на свою первобытность" /84, т. 2, с. 89/. Причем целостное, говоря современным языком, интегративное качество не всегда может быть, по Радишеву, сведено к свойствам составляющих частей; он не согласен с той классической формулой механицизма, выработанной в чисто аналитическом подходе к проблеме целостности, которой придерживался Гоббс: "Причина целого составляется из причин частей" /26, с. 48/.

В противовес этому Радишев утверждал относительную независимость целостного качества: "Возьми столь художественно изобретенное орудие (имеются в виду часы. — А.Б.), ударь его о камень, где будет сей почти разумный времени указатель? Или в каждой части?" /84, т. 2, с. 91/. Не всякое целое, подчеркивал Радишев, может быть результатом простого соединения составляющих его частей, хотя многие его свойства имеют в них свое основание. Важнейшую роль в этом играет способ связи этих частей, или "организация". "Одно из главных средств, — писал Радишев, — природою на сложение стихий и изменение их употребляемое есть организация" /84, т. 2, с. 87/. В зависимости от характера "организации" русским мыслителем выделяются два типа целого: основанные на механическом взаимодействии конгломераты и органически слитые в своих составных элементах живые организмы. Так, в исторической поэме "Ангел тьмы", написанной примерно в те же годы, что и трактат "О человеке...", Радишев указывал на различие между телами "ударяемыми", т.е. состоящими из внешне соединенных частей, и "растворяемыми", целостными телами. "Встречаются ненавидящие взаимно сии вещественности начала, но духом жизни в составе ее укрощаемые, встречаются.. не яко сложенные тела ударяемые, но пронизая одна другую во внутренности своей растворяемы, ботеют, множатся" /84, т. 2, с. 78/. Идеи, развиваемые здесь Радишевым, совершенно очевидно направлены против идеалистических и теологических решений проблемы целого, в частности против утверждения масонского мистика Л.К.Сен-Мартена о наличии в природе несоединимых, изолированных друг от друга духовных "начал", исключающих возможность каких-либо качественных новообразований естественным путем, без вторжения трансцендентных сил.

В органической природе и в человеке, утверждает далее Радишев, посредством соединения разнородных элементов возникают новые свойства, которые в совокупности и называются жизнь,

чувствование, мышление. В противоположность Р.Декарту и его последователям автор трактата "О человеке..." расширительно толкует понятие духовной субстанции, относя сюда и ощущения, свойственные животным и человеку, а также некоторые проявления "растительной" жизни. В этом, с одной стороны, проявляется натурализм воззрений Радищева, а с другой – антидуалистическая, материалистическая их направленность в стремлении объяснить мир во всем его многообразии, исходя из него самого, обосновать идею материального единства мира. Основные, существенные характеристики органической жизни и таких ее проявлений, как ощущение, мышление, поставленные Радищевым в один общий эволюционный ряд, имеют основание в специфических свойствах составляющих организм частей, в способе связи их между собой ("организации"). Эта мысль высказывалась русским мыслителем как гипотеза, ее доказательство возможно, по его мнению, лишь в том случае, если наука сумеет осуществить искусственным путем превращение неорганических веществ в органические. Так, положение о том, что "сила жизни" представляет собой "единственно простое произведение (результат. – А.Б.), из сложения стихий исходящее, можно будет, – подчеркивает Радищев, – утверждать тогда, когда искусством можно будет производить тела органические" /84, т. 2, с. 88/.

Следует отметить, что в те годы в научном мире получил широкий резонанс опыт, названный "Дерево Дианы", в ходе которого из неорганических веществ посредством ряда химических превращений получалось вещество, обладающее некоторыми свойствами растения. Значение этого опыта было велико. Наиболее передовые ученые ХУІІІ века выводили из него важнейшие мировоззренческие следствия о естественном (внебожественном) происхождении жизни, о единстве природы и универсальности ее законов. Ф.Энгельс указывал, что "благодаря получению неорганическим путем таких химических соединений, которые до того времени порождались только в живом организме, было доказано, что законы химии имеют ту же силу для органических тел, как и для неорганических, и была заполнена значительная часть той якобы навеки непреодолимой пропасти между неорганической и органической природой, которую признавал еще Кант" /1, т. 20, с. 353/. Для Радищева это положение означало прежде всего возможность, не прибегая к помощи бога и божественных сил, показать предысторию развития человеческого "духа" или "натуральное шествие природы" от низших организмов путем постепенного усложнения и совершенствования их "организации" до мыслящего мозга, до человека.

Избегая крайностей вульгарно-материалистического сведения "мысленности" к "вещественности", Радищев вместе с тем отмечал, что жизнь (органическая и психическая) – это свойство "вещественности", которое "явственнее там становится, где наиболее разных сил сопряжено воедино" /84, т. 2, с. 83/. Пред-

восхищая будущие достижения философии и естествознания, пророчески звучат слова русского мыслителя: "Там, где лучшая бывает *организация* (курсив мой. — А.Б.), начинается и чувствование, которое, восходя и совершенствуясь постепенно, достигает мысленности, разума, рассудка" /84, т. 2, с. 83/. Таким образом, Радишев находит обоснование антрополого-материалистическому монизму своих взглядов и, в отличие от просветительской концепции человека, рассматривает не только внешне-функциональное, но и внутреннее, генетическое единство души и тела, материального и идеального. Элементы диалектики во взглядах Радишева, проявившиеся в попытке наметить контуры немеханической теории части и целого, позволили русскому мыслителю избежать тупиков дуализма, представив человека в виде сложного единства, в виде живой совокупности разнородных начал. И если для Р.Декарта и Г.Лейбница любое соотношение взаимосвязанных частей в протяженной субстанции есть лишь частный случай ее в целом неизменного качества, то Радишев, наряду с великими французскими материалистами XVIII века подходит к идее эволюционного перехода от "протяженности" к "мысленности", помещая в качестве промежуточного звена антрополого-материалистически понимаемого человека. Именно анализ взаимосвязи составных элементов "сложения" человека убеждает Радишева в том, что "качества, приписанные духу и вещественности в нем (человеке. — А.Б.), находятся совокупны" /84, т. 2, с. 73/. Не случайно Радишев прямо указал, что "если душа наша или мыслящая сила не есть вещество само по себе, но свойственность сложения, то она происходит, подобно благогласию и соразмерности, из особого положения и порядка частей, или же как сила сложенного, которая начало свое имеет в действительности частей, целое составляющих" /84, т. 2, с. 105/.

Единство человека с окружающей природой состоит, по мнению Радишева, как раз в том, что он, подобно животным, растениям и даже минералам, представляет собой некую совокупность частей, что он — результат, "венец сложений вещественных" и именно поэтому "единоутробный сродственник, брат всему на земле живущему" /84, т. 2, с. 45/. Иными словами, известное тождество человека с природой, проявляющееся в самом принципе "организации" и в наличии "мертвых", "вещественных" слагаемых его органической жизни, — это не результат "премудрости Творчей", которая якобы поместила человека на самый высокий уровень в жестко фиксированной иерархии "божественного" миропорядка. Радишев подчеркивает именно момент "родства", "единоутробность", т.е. в тенденции эволюционную выводимость человека из природного целого.

Это положение непосредственно направлено против идей немецкого идеализма XVIII века и против натурфилософии масонов, согласно которым "лестницу существ" от минералов до человека и ангелов связывают силы духовной природы, т.е. "господству-

ющая" сила человеческого сознания не составляет чего-либо качественно нового по сравнению с теми силами, которые присутствуют на материальном уровне. Эти силы также являются духовными, только более низких ступеней. Иными словами, духовная сила "растворяет" в себе свой материальный носитель — орган, "ибо орган есть система сил, служащих господствующей (духовной. — А.Б.) силе в тесном взаимодействии друг с другом" /24, с. 62/. Радишев же пошел совершенно другим путем. Он не стал отбрасывать органы сил, материальные субстраты, он сохранил принципиальные различия силы и органа, в том числе различие материального и идеального вообще, но попытался путем анализа восходящих и усложняющихся форм "вещественности" приблизиться к пониманию природы человеческого сознания. Сложность проблемы и трудности ее окончательного разрешения во многом оправдывают присутствие в философии Радишева тех идей, которые многими исследователями квалифицируются как деистические, и, следовательно, в немаловажную заслугу Радишеву может быть поставлено само выдвижение данного вопроса.

Итак, лейбнизианскому идеалистическому плюрализму Радишев противопоставил материалистический монизм; все разнообразие природных сил, даже таких, как электрическая и магнитная (которым многие ученые XVIII века приписывали духовную природу), выводится русским мыслителем из определенного способа организации их материального носителя. Поэтому "мысленная сила" человека, говорит Радишев, существенно отличаясь от всех других, в то же время, подобно магнитной, электрической и прочим силам, есть результат, свойство организации материальных тел, в данном случае "корпуса" человека, и прежде всего его мозга.

Идя вслед за Ломоносовым, который дал первые образцы комплексного объяснения физических, химических, геологических явлений, Радишев намечает разработку прообраза современного системного подхода в изучении человека, четко выделяя при этом три способа анализа: первый, который можно было бы назвать предметным, состоит в рассмотрении статического человека в отвлечении от динамизма его реального бытия; второй — функциональный, включающий исследование его деятельности в природе и обществе; и, наконец, своеобразный историко-генетический способ, т.е. анализ этапов жизни человека (рождение, становление, смерть) в целях прогноза его будущего (что будет после смерти человека?). "Обратим взор наш на человека, рассмотрим самих себя, проникнем оком любопытным во внутренность нашу и потщимся из того, что мы есть, определить, что мы будем или можем быть... Изведши его (человека. — А.Б.) на свет, я повлеку его полегоньку через тернии житейские и, дыхание потом исторгнув, ввергну в вечность" /84, т. 2, с. 39/. Функциональный подход Радишев связывал с изучением структуры целого: "Осмотрев человека во внешности его

и внутренности, посмотрим, каковы суть действия его сложения" /84, т. 2, с. 54/.

Важнейшей функцией человека, основным действием его "сложения" является познание. Радишев следующим образом определяет свою гносеологическую установку: "Человек имеет силу быть в вещах сведому. Следует, что он имеет силу познания, которая может существовать и тогда, когда человек не познает. Следует, что бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе" /84, т. 2, с. 59/. Именно поэтому вообще возможна та тайная связь телесных и духовных "веществ", о которой говорил Радишев устами семинариста в главе "Подберезье" "Путешествия из Петербурга в Москву". Начиная с лейпцигского периода жизни, Радишев вместе со своим другом Ф.В.Ушаковым пристально изучал теоретико-познавательные воззрения Гельвеция и не во всем был с ним согласен. Уже в "Дневнике одной недели" проявилось настороженное отношение Радишева к взглядам французского мыслителя. По мнению Гельвеция, писал он, к деятельности и показаниям чувств полностью сводятся все, даже "превыспреннейшие" способности мышления: умозаключение, память, творчество. Такие крайние выводы не могли удовлетворить Радишева. Он решительно выступал против теоретико-познавательной пассивности человека: самостоятельный характер рассудочной деятельности, а также в известной мере специфика понятийной формы отражения были для него очевидны. Например, в понятии "колокол", говорил Радишев, ум сочетает разные данные органов чувств: звук, плотность, зрительную форму и т.д., которые особым образом синтезированы в едином понятии. Радишев соглашается с Гельвецием в том, что отвлеченные понятия, суждения, умозаключения "корень влекут", т.е. в конечном счете происходят от первоначальных ощущений, вызванных воздействием на органы чувств предметов и явлений внешнего мира. Однако полностью свести мышление к ощущению, по его мнению, невозможно. В доказательство этому в трактате "О человеке..." приводятся многочисленные примеры власти души над телом, в частности во время телесных "недугов", рассматривается такое свойство человеческого ума, как внимание, т.е. самопроизвольная направленность сознания на одну определенную идею. "Ничто, по моему мнению, — писал Радишев, — толико не утверждает, что душа есть сила, и сила сама по себе, как могущество ее прилепляться по произволению своему к одной идее. Сие называется вниманием" /84, т. 2, с. 116/. Таким образом, человеческое познание как одна из важнейших функций сложноорганизованного телесно-духовного целого — человека — само рассматривалось Радишевым как своеобразная целостность, в единстве его рациональных и чувственных форм.

Необходимо отметить, что в рамках исторического подхода к анализу человека важнейшую роль играют проблемы онтогене-

за, при рассмотрении которых Радишев в трактате "О человеке..." дает несколько различных, а иногда и противоположных трактовок: вместо однозначного ответа происходит своеобразная "эмиссия гипотез". И все же, обращаясь к контексту, сравнивая данные точки зрения с предыдущим течением его мысли, можно среди этого "многоголосия" выделить собственный голос Радишева. Выдвигая различные предположения о "предрождественном" состоянии человека, он склоняется к эпигенетической теории. Соглашаясь с К.Ф.Вольфом, он указывает, что в половых клетках человек "предживет", но это состояние есть "полуничтожество", лишенное жизни. В отличие от вульгарно-материалистического понимания процесса эмбрионального развития человека Радишев отмечает противоречивый характер последнего. Уже слияние половых клеток "не может почесться простым и единственно механическим" /84, т. 2, с. 41/.

Органическая жизнь, психика, мышление как неотъемлемые и важнейшие составляющие сущности человека не могут, по Радишеву, быть взвешены на "весах естественности"; будучи связаны со своими материальными носителями, их действия не подчиняются простым закономерностям механики, но отличаются от последних так же, как "кусочек сжигаемый от действия мозга в мысленной силе" /84, т. 2, с. 42/. Человек во всем многообразии своих свойств, указывал Радишев, в единстве своего сознания и телесной организации не может быть преформирован в бесструктурном еще смешении половых клеток, поскольку необходимое орудие мысли есть мозг, а так как мозг и нервная система формируются в зародыше постепенно, то и сознание человека точно так же постепенно возникает и развивается. Феномен человека раскрывается для Радишева в виде непосредственного единства, в виде живой совокупности противоположных начал. Человек, подобно всему живому, рождается и растет, питается и размножается. Даже в своем отличии, которое состоит в том, что человек есть существо "соучаствующее", а также в том, что он "паче всех существ к силам умственным образован" /84, т. 2, с. 49/, даже в этих специфических признаках он подобен другим живым существам: "...душа или то, что мысленным существом называется, есть свойство искусно сложенного тела, подобно как здравие или жизнь суть свойства тел органических" /84, т. 2, с. 85/.

Специфику человека Радишев усматривает в его способности к речевому общению, в вертикальной походке, отставивая при этом догадку о роли рук и, следовательно, трудовой деятельности в формировании человеческого сознания. На стадии человека, полагает Радишев, достигают наивысшего расцвета и мощи все те силы, которые поддерживают в растениях жизнь, которые позволяют животным очень тонко и избирательно реагировать на внешние воздействия, и везде эти силы есть целостные свойства особым образом организованных тел. Человек — это микрокосм,

но, в отличие от просветительской и масонской интерпретации этого понятия, он раскрывается для Радищева в своем глубоком внутреннем единстве. Можно сказать, что Радищев утверждает материальное единство человека как микрокосма.

Материалистическое решение проблемы части и целого, лежащее в методологической основе данного положения, тем не менее не проводится Радищевым до конца. Во второй половине трактата "О человеке..." он исследует эту проблему, отвлекаясь от реального многообразия целостных объектов, ограничиваясь лишь областью особых, искусственно созданных: музыкальные пьесы, архитектурные формы и т.д. И если в первых двух книгах трактата Радищев видел причину музыкального "благогласия" в отдельных составляющих звуках, то в двух последних он подчеркивает значение творческой активности композитора, который сравнивает и "соображает" (координирует) звуки между собой с тем, чтобы в результате они могли породить новое качество — гармонию. Поэтому, указывает Радищев, "невозможно, чтобы сила новая в целом произошла единственно от действия сил частных... поелику происхождение силы целого, не сходствующей с силами частей, предполагает сравнение и соображение, а сии предполагают существо мыслящее, то следует, что сила мысленная не может пристекать из частей, таковой же силы не имеющих" /84, т. 2, с. 10/. Такое решение проблемы целого и части неизбежно приводит к выводу о независимости "мысленной силы" от материального "органа", к идее о дуалистической природе человека и в существенных чертах согласуется с идеями М. Мендельсона, представителя умеренного крыла немецкого Просвещения, писавшего: "Без участия мыслящей способности во всей природе не может существовать никакого целого, которое бы составлено было из многих разнородных частей" /65, с. 81/. Подобная трактовка целого и части не столько, на наш взгляд, свидетельствует о колебаниях Радищева и его серьезных деистических отступлениях от принципов антрополого-материалистического монизма, сколько отражает реальные трудности решения данной проблемы.

Онтологический и гносеологический анализ проблемы человека позволил Радищеву глубже, определеннее и "философичнее" обосновать свои социально-этические воззрения. Уже отмеченная нами антропологическая ориентированность (близость к антропологическому материализму) мировоззрения русского мыслителя прежде всего обусловила непосредственную включенность его социально-этических взглядов в контекст частнонаучного и философского изучения человеческого бытия, а порой и их прямую теоретическую выводимость из него. В основе общественной связи лежат, по мнению Радищева, не только общие органические потребности людей, консолидирующие их в человеческий род, но и специфическая сила чувства, способность сопереживания — "соучаствования" и производная от нее подражательность. В

этом, на наш взгляд, своеобразно проявляются следы широко распространенного в XVIII веке сентиментализма. Так, Радищев пишет: "Следствием нежности в нервном сложении и раздражительности в сложении фибров, человек паче всех есть существо соучаствующее" /84, т. 2, с. 51/. Это последнее свойство, натуралистически истолкованное как результат физиологических особенностей человека, лишь количественно усиливается, становится в нем более заметным по сравнению с миром животных. Качественное различие чаще всего предчувствуется Радищевым, нежели теоретически выражается.

Важно отметить, что "соучаствование" делает человека открытым всякому людскому горю, страданию, несправедливости. Коль скоро в обществе подавляются "натуральные" права человека, искажается его истинная "природа", то естественная реакция людей – сострадание – должно неизбежно перерасти в практические – политические, революционные – действия. Так Радищев с позиций антропологизма обосновывает свои антикрепостнические, революционно-республиканские выводы. Прежде всего в таких произведениях, как ода "Вольность" и "Путешествие из Петербурга в Москву", смело звучат призывы к свержению тирании, к "человеколюбивому мщению", в результате которого люди как "природные братья", как единые по своему "естеству" установят общество справедливости и равенства, где будет царствовать не отдельная личность, не монарх-самодержец, а разумный закон.

Таким образом, социальная философия Радищева концентрировала в себе мощный заряд отрицания существующих общественных порядков. Глашатай свободы, поборник идеала цельной, гармоничной и деятельной человеческой личности, он с позиций естественного права показывал неправомерность и античеловечность крепостнического строя в России, необходимость уничтожения его революционным путем.

Вместе с тем в объяснении социальных сторон бытия человека и его общественной судьбы Радищев нередко отходил от принципов натурализма, стремился избежать наивно-биологизаторских представлений. В связи с этим в его взглядах заметна немалая доля сомнения в истинности социальных теорий Гоббса, Гельвеция и Руссо. К примеру, Радищевым проводится некоторое различие между теми внешними причинами, которые формирующим образом воздействуют на отдельного человека, и теми, которые определяют характер и внутренние особенности всего общества в целом. Первые "действуют повременно и действие оных наипаче приметно бывает над единственными людьми... Другие же причины действуют неприметным образом, и сии суть общественны, и действия оных приметны над целыми народами и обществами" /84, т. 2, с. 63/.

И хотя в данном случае симпатии Радищева на стороне теории географического детерминизма, тем не менее "человеческий

род" как общественное целое и "человеческий индивид" для русского мыслителя понятия не тождественные. Кроме того, наблюдение над процессом индивидуального развития человека позволило Радищеву высказать догадку о доминирующем влиянии общественной среды, о том, что именно общество — это "первое начальство" для человека и его "царство первое". Будучи еще весьма далеко от подлинно научного понимания социальной природы человека, Радищев, однако, утверждал: "Человек рожден для общежития" /84, т. 2, с. 57/. Его природные, органические качества "завершаются", а новые духовно-разумные проявляются только в процессе воспитательного общения с себе подобными, т.е. в обществе.

Из всего сказанного вытекают следующие выводы. Во-первых, философские взгляды Радищева отразили в себе все главные теоретические особенности материалистических воззрений XVIII века: энциклопедичность, широкий кругозор, ориентацию на естествознание и прямое включение частнонаучных фактов, наблюдений в философские рассуждения; наконец, выдвигание проблемы человека в качестве базисной, мировоззренчески центральной. При этом философская антропология Радищева опиралась преимущественно на достижения таких наук, как химия, геология, медицина, естественная история, антропология. Именно в этих областях знания возникали элементы эволюционных представлений и отдельные диалектические догадки. Во-вторых, это предопределило то, что материализм Радищева подошел к той грани, достиг такой стадии, на которой в его мировоззрение начинают активно проникать отдельные идеи диалектического характера, разрушая его общую метафизическую основу. Последнее в свою очередь стимулировало поиск решений традиционной проблемы соотношения целого и части. Данная проблема имела не только самостоятельное значение, но часто служила одним из методологических оснований в решении целого ряда других научно-философских вопросов. Пытаясь материалистически интерпретировать проблему целостности, пусть еще далеко не в адекватных научных терминах, отыскивая пути диалектического ее решения, русская философская мысль второй половины XVIII века в лице самого яркого своего представителя А.Н.Радищева стермилась в духе своего времени объяснить мир, исходя из него самого, дать исчерпывающую картину природы без выхода за ее пределы в область каких-либо трансцендентных сил. В философии Радищева, так же как и в учениях великих французских материалистов Ламетри, Гельвеция, Дидро, Гольбаха, материалистическая концепция целостности служит одной из важнейших предпосылок раскрытия историко-генетического механизма единства материи и сознания, утверждения о том, что вся совокупность психических явлений обретается материей в ходе ее развития. Выраженное еще в абстрактной философской форме, данное утверждение представляло собой новый шаг в преодолении разрыва между миром

органическим и неорганическим, "физическим" и "нравственным", между духом и материей. Однако доминирующее влияние в тот период метафизического метода, "применение исключительного масштаба механики к процессам химического и органического характера" заградили, по словам Энгельса, "путь... к пониманию целого..." /1, т. 20, с. 369/.

Вследствие этого получают общее обоснование антропологические в своей тенденции принципы мировоззрения Радищева, утверждавшего, в отличие от русских просветителей второй половины XVIII века, не только функциональное единство (в жизнедеятельности и познании) человеческой природы, но и внутреннюю, генетическую общность материи и духа, физического и психического. Кроме того, обосновываются и его антикрепостнические, революционно-республиканские идеи. Радищев не преодолел многих трудностей раскрытия природы человека – этого уникального "натурального" и социального феномена, но историческая его заслуга состоит в том, что он стремился философски осмыслить человека как противоречивое телесно-духовное единство, как целостное существо.

КОНСЕРВАТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ
ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ ХУІІІ ВЕКА

1. Философские аспекты проблемы человека
в мировоззрении М.М.Щербатова

Фигура князя М.М.Щербатова – крупнейшего идеолога феодально-крепостнического лагеря второй половины ХУІІІ века, видного государственного чиновника, сенатора, талантливого историка, экономиста, публициста, философа, вся многообразная деятельность которого преследовала одну цель – защиту привилегий и прав аристократического родовитого дворянства России, эта значительная и своеобразная фигура не раз привлекала к себе внимание русских, советских и зарубежных исследователей. Философские взгляды Щербатова сами по себе редко становились объектом специального изучения. Они рассматривались вместе и наряду с общественно-политическими, этическими, литературно-художественными его воззрениями и особенно в связи с его взглядами на историю и исторический процесс. Повод к этому, безусловно, подает сам Щербатов, среди произведений которого не так много таких, где преобладала бы “чисто” философская проблематика. Подавляющая масса его трудов посвящена вопросам истории, общественной и государственной жизни. Но это еще не говорит о том, что философские идеи и принципы не играли важной роли в его мировоззрении даже тогда, когда им анализировались вполне определенные и узкоспециальные предметы.

Следует отметить, что интерес к общественно-историческим взглядам М.М.Щербатова, а вместе с ними и через них к анализу его мировоззрения в целом по разным причинам пробуждается лишь с середины прошлого века. В трудах М.Т.Каченовского, Н.Стрекалова и главным образом С.М.Соловьева – крупнейшего отечественного историографа ХІХ века – намечаются тенденции к реабилитации научного престижа и значения русских историков – предшественников Н.М.Карамзина. В том числе были подчеркнуты и научные заслуги М.М.Щербатова /98, с. 50/.

Как писал в те годы Н.Г.Чернышевский, мнение о том, “что Карамзин пользовался трудами своих предшественников... что Карамзин занял у Щербатова мысль о благотворном влиянии просвещения на нравы...”, стало общепринятым в среде русской “читающей публики” /108, с. 406/. Обострившиеся социальные конфликты перед реформой 1861 г. обусловили повышение внимания к истории “крестьянского вопроса”, к эпохе “расце-

та" крепостного права в царствование Екатерины II. Печатались забытые или ранее скрытые от широкой публики записки Г.Р.Державина, многочисленные документы, относящиеся к истории Пугачевского восстания, допросы Е.Пугачева, а также различные доносы, государственные акты, письма. Новую жизнь в России 40-50-х годов XIX века обретают антикрепостнические сатиры Н.И.Новикова, переизданные в разных городах страны и пользовавшиеся огромной популярностью.

Вместе с тем в "Отечественных записках", "Библиографических записках" и "Московских ведомостях" помещаются извлечения из сочинений Щербатова, в которых с позиций отживающего родовитого "шляхетства" гневно обличаются "самство", злоупотребление властью, ханжество, ограниченность и моральная низость царских чиновников. Щербатов предстал перед читателем XIX века как непримиримый "охулител" всего государственного аппарата России с Екатериной II во главе.

В последующие годы к дальнейшему изучению историко-литературного наследия дворянского идеолога вслед за С.М.Соловьевым обращается и русский историк М.И.Семевский, бывший корреспондентом Вольной русской типографии в Лондоне, а также К.Н.Бестужев-Рюмин, В.О.Ключевский, историк православия П.В.Знаменский, С.В.Ешевский, который своими работами привлек внимание к творчеству Щербатова русского революционного демократа Н.А.Добролюбова, и др. Если в 1896 г. видный русский представитель культурно-исторической школы в литературоведении А.Н.Пыпин еще мог назвать Щербатова "полузабытым писателем", то уже в начале нашего века поток исследовательской литературы, в той или иной степени, с тех или иных социально-классовых позиций затрагивающей мировоззрение Щербатова, настолько возрос, что сделал его имя известным не только ученым-специалистам, но и довольно широкому кругу читателей. С этого времени оценки идей Щербатова встречаются в работах таких либерально-буржуазных историков, как М.О.Коялович, М.А.Дьяконов, а в особенности в сочинениях Д.А.Корсакова и одного из вождей кадетизма, подвизавшегося на поприще истории, - П.Н.Милюкова, который в своей книге "Главные течения русской исторической мысли" пытается дать сравнительную характеристику исторических взглядов И.Н.Болтина и М.М.Щербатова. Примерно с тех же позиций анализируются историко-культурные и философские идеи Щербатова небезызвестным буржуазным историографом В.А.Мякотиним, ставшим впоследствии, как и П.Н.Милюков, одним из деятелей белой эмиграции.

Кадетский историк А.А.Кизеветтер и известный исследователь XVIII века Н.Д.Чечулин примерно в одно время, но с разных позиций рассмотрели социально-утопический роман Щербатова "Путешествие в землю офирскую" /46; 108/. Особенно большой интерес к идейному наследию Щербатова вызвало издание его работы "О повреждении нравов в России", предпринятое за гра-

ницей еще А.И.Герценом. Впоследствии она переиздавалась на немецком и английском языках /132; 133/.

Современные буржуазные историографы русской общественно-политической и философской мысли чаще всего упоминают о Щербатове вскользь, в связи с изучением общих вопросов социальной и культурной жизни России второй половины XVIII века. В этом отношении характерны работы П.Дьюкеса "Екатерина Великая и русское дворянство" /124/, М.Флоринского "Россия. История и интерпретация" /134/, Х.Роггера "Национальное самосознание в России XVIII века" /131/ и некоторые другие. Оценки идей Щербатова имеются также у Ж.В.Кларди в книге о А.Н.Радищеве /123, с. 20/. Кроме того, характеристику некоторых социальных вопросов в идеологии Щербатова мы находим у М.Ралфа /129, с. 363/.

В некоторых буржуазных исследованиях настойчиво проводится мысль о необходимости более детального изучения русской философии, в частности, путем создания серии монографий, посвященных отдельным русским мыслителям консервативного лагеря, как предпосылки изучения русского консерватизма в целом /128, с. 9-10/. В рамках этой программы был осуществлен анализ идей Щербатова А.Лентиным /126/, а также написана докторская диссертация Ж.Афферика на тему "Политические и социальные взгляды князя М.М.Щербатова", защищенная в Гарвардском университете в 1967 г.

Основные итоги, к которым пришла буржуазная историография, изучая мировоззрение Щербатова, сводятся к следующему. Во-первых, ряд авторов, таких, например, как А.А.Кизеветтер, стремятся поместить дворянского идеолога в один "либеральный" лагерь вместе с А.Н.Радищевым и А.И.Герценом в русле ложного отождествления революционной демократии с широко и абстрактно толкуемым либерализмом, в который включается и дворянская оппозиционность, в том числе в той ее специфической форме, которую она приняла в "охулительных", исполненных морального негодования произведениях Щербатова. Глубокая классовая ограниченность этих работ в расчет не принимается. Во-вторых, другие авторы, а их, надо сказать, большинство, не могут не признавать дворянско-аристократический, антидемократический смысл и направленность социально-политических идеалов Щербатова. Однако при этом они берутся доказывать, что как философ Щербатов вполне прогрессивен. С их точки зрения, он всегда оставался "чистым деистом", мыслителем, наполняющим новым, материалистическим содержанием традиционные для России религиозно-идеалистические формы философствования. Кроме того, пытаются противопоставить Щербатова "тайного", сочиняющего морально-политические памфлеты в духе "русского вольтерьянства" для себя и узкого круга своих друзей, Щербатову официальному, который в своих печатных работах не упускает случая высказаться с самых что ни на есть ортодоксаль-

но-православных позиций. Это противоречие объясняется одним лишь намерением его "успокоить" строгую российскую цензуру. Таким образом, Щербатов опять-таки неоправданно попадает в один лагерь с мыслителями, совершенно чуждыми ему по духу, по глубочайшим мировоззренческим основаниям и социально-классовым истокам своего философствования, т.е. с плеядой деятелей отечественного Просвещения второй половины XVIII века.

Так, упомянутый выше В.А.Мякотин рискует утверждать: "Что касается самого содержания религии, то она представляется ему (Щербатову. - А.Б.) чистым деизмом, опирающимся исключительно на нравственную природу человека" /70, с. 114/. Современный буржуазный историк А.Лентин примерно с тех же позиций квалифицирует взгляды Щербатова как "широкий, примиряющий деизм", построенный на принципах ньютоновской физики /126, с. 20/. И далее А.Лентин отделяется чисто формальными заверениями о близости идей дворянского идеолога к религии и религиозному идеализму. Из этих и подобных им натяжек и домысливаний в освещении взглядов Щербатова можно сделать тот несомненный вывод, что различные буржуазные интерпретации истории русской философии представляют в идеологически деформированном виде не только мыслителей-материалистов и теоретиков прогрессивного направления, но и пускаются на явно авантурные искажения философских позиций религиозно-идеалистически ориентированных мыслителей. При этом преследуются все те же старые, но для буржуазных теоретиков "вечно новые" цели: принизить и затушевать материалистические традиции в отечественной философии, еще раз доказать "неискоренимую религиозность" общественного сознания в России.

В противовес этому в советской литературе существует немало работ, в которых научно, с позиций марксистско-ленинской методологии рассматриваются те или иные стороны мировоззрения Щербатова. Таковы исследования советских историков М.Т.Белявского, Л.В.Черепнина, Н.Л.Рубинштейна, А.Н.Котлярова, Н.Я.Эйдельмана. Многосторонность творческой деятельности Щербатова выразилась, в частности, в том, что его имя фигурирует в различных советских исторических исследованиях: в "Истории политических учений" /40/, "Истории русской экономической мысли" /42/, "Истории русской литературы" /41/. Щербатову как политическому деятелю, сатирику нравов и быта русского общества второй половины XVIII века посвящены специальные исследования П.Н.Беркова /12/ и З.Рустам-заде /89/. Целостная оценка общественно-политических и философских воззрений Щербатова дана в монографическом исследовании И.А.Федосова /106/, в трудах Б.С.Солодкого /102/, П.Г.Любомирова /61/. Общность взглядов М.М.Щербатова и А.Р.Воронцова, Н.И.Ланина, А.Б.Куракина, а также других представителей аристократической верхушки русского дворянства получила освещение в работе Д.С.Бабкина /8/.

Опираясь на достигнутые в советских исследованиях результаты, формулируем основную задачу настоящего раздела. Она состоит в том, чтобы попытаться углубить понимание некоторых собственно философских идей Щербатова, входящих в круг тех вопросов, которые впоследствии получили общее название проблемы человека и которые занимают столь большое место в теоретических построениях второй половины XVIII века. Нас будет интересовать прежде всего трактовка Щербатовым проблемы соотношения души и тела, т.е. той проблемы, которая в значительной степени составляет методологическую канву щербатовской концепции человека в целом, не исключая такие ее аспекты, как общественно-исторический, экономический, этический. В методологической основе нашего подхода к освещению взглядов Щербатова лежит принципиальное положение В.И.Ленина об относительной независимости интересов дворянско-бюрократической аристократии от самодержавной власти. "...Классовый характер царской монархии, — писал В.И.Ленин, — нисколько не устраняет громадной независимости и самостоятельности царской власти и "бюрократии", от Николая II до любого урядника. Эту ошибку — забвение самодержавия и монархии, сведение ее непосредственно к "чистому" господству верхних классов — делали отзовисты в 1908—1909 году..." /2, т. 21, с. 32/. Применение этого положения к изучению комплекса идей Щербатова помогает правильно их оценить как в отношении к официальной православно-теистической и масонской традиции, так и в отношении к идеологии русского Просвещения.

Философские воззрения Щербатова в общем и в некоторых частностях достаточно противоречивы, а нередко и эклектичны. "Щербатов часто впадает в противоречия и просто ошибки", — замечает А.И.Герцен /25, с. 274/. Религиозно-идеалистические по своей внутренней сути, глубоко реакционные, направленные на защиту крепостного права, эти воззрения излагались под сильным воздействием некоторых популярных идей из арсенала европейского Просвещения. Именно поэтому щербатовские оценки Ф.Бэкона, Д.Локка, Б.Спинозы, французских просветителей XVIII века, так же как и их реальное влияние на его творчество, носят противоречивый характер. Кроме того, Щербатов широко заимствовал и довольно гибко "эксплуатировал" достижения антидогматической философии и естествознания Нового времени. Как указывал И.Я.Щипанов, "Щербатов выступал во второй половине XVIII века, когда невозможно уже было игнорировать научные открытия в области естествознания" /43, с. 71/. В своей статье "О пользе наук" Щербатов подчеркивал важность открытий И.Ньютона, Г.Галилея, Э.Торричелли, И.Кеплера, Х.Гюйгенса, Р.Бойля и др., отмечая как несомненное достоинство использование ими "методы математической", за которой русский князь признавал универсальное значение.

Здесь интересно отметить его высокую оценку теоретической

деятельности Р.Декарта, которая при всей реакционности взглядов Щербатова в чем-то перекликается с мнением М.В.Ломоносова о великом французском мыслителе /56, с. 135/. Щербатов писал, что Р.Декарт :“перевысил силою своего рассудка дерзнул школьную философию испровергнуть... науча нас сомневаться и искать доказательств, открыл нам путь к истине” /113, т. 2, с. 606/. Положительную его оценку получили, кроме того, и отдельные идеи Д.Локка, которого Щербатов в работе “Размышления о самстве” называет “наилучшим метафизиком” /113, т. 2, с. 573/. Так же как и масон И.В.Лопухин, Щербатов в молодые годы переводил на русский язык сочинения П.Гольбаха, в частности “Естественную политику”, философическую поэму А.Попа “О человеке” (до появления официального перевода на русский язык), а также Фенелона и Вольтера; переводил, тщательно изучал, а порой и заимствовал идеи Ш.Л.Монтескье и Д.Юма. Активно сотрудничал Щербатов и в журнале “Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие”, для которого с 1759 по 1761 г. подготовил семь переводных статей. Щербатов имел большую личную библиотеку, включавшую, по некоторым данным, 15 тысяч томов. Он внимательно следил за европейской литературой, был одним из наиболее образованных людей русского общества времен Екатерины II.

Г.В.Плеханов справедливо называл Щербатова “едва ли не самым умным и образованным из всех тогдашних идеологов дворянства” /78, с. 66/. Однако при этом не следует забывать, что идеи европейского Просвещения (прежде всего умеренного его крыла), которым симпатизировал Щербатов, приобретали в его устах совершенно иное звучание, он нередко заставлял их светиться светом “божественных” истин и мудростью “христовых учения”, т.е. с их помощью пытался обосновать и укрепить религиозно-идеалистические выводы своей философии. В этой связи характерны замечания его биографов о том, что на письменном столе Щербатова одновременно лежали сочинения масона И.Ардта и труды по астрономии И.Кеплера, работы Ф.Бэкона и Ж.Л.Бюффона, М.Т.Цицерона и И.Ньютона. Хотя Щербатов и писал: “Не то мое звание, чтобы богословские наставления подавать” /113, т. 2, с. 381/, но, с другой стороны, не скрывал свои теистические устремления, смешивая веру и знание, религию и науку. “Христианский закон, — отмечал Щербатов, — не противен просвещению человеческому” /112, с. 75/. Вполне естественно, что высказанное здесь отрицательное отношение Щербатова к догматизму ортодоксального христианства, равно как и известная дворянско-утопическая оппозиционность по отношению к самодержавно-бюрократическому строю России, вовсе не означает действительской, а тем более материалистической направленности его философских воззрений. Напротив, взгляды Щербатова — наглядный и в целом характерный для консервативных мыслителей XVIII века пример идеологического лавиро-

вания, отрицательного приспособления к идеям Просвещения. "А как никакого знания не можно приобрести, — заявлял Щербатов, — не познав ему противного, то сие и заставляло меня читать многие такие дерзкомыслящие сочинения, которые истинно не развратили моих мыслей, но паче самыми слабыми доводами противу превечных истин меня в оных утверждали" /113, т. 2, с. 315/. Дворянский идеолог гораздо "дальновиднее" и "смелее", чем представители официальной православно-теистической философии и масонства, пытался рационально обосновать и критически (антиатеистически) заострить содержание "превечных истин", т.е. бытия бога, бессмертия души, загробного воздаяния на основе критического усвоения, а то и прямого заимствования отдельных просветительских идей.

Для того чтобы рельефнее представить себе значение и специфику философских взглядов Щербатова, в том числе и его концепции человека, выяснить их реальное место в отечественной философской мысли второй половины XVIII века, следует, на наш взгляд, точно определить отношение Щербатова к масонству. Это отношение было достаточно сложным. Советский исследователь общественно-политических взглядов Щербатова И.А.Федосов отмечает, что в "Донесении о масонах" 1746 г., когда масонство только начинало обретать популярность в аристократических кругах российского общества, фигурировало имя Щербатова /106, с. 20/, но других указаний на его принадлежность и дальнейшее участие в деятельности сект "братства вольных каменщиков" не имеется¹. Кроме того, следует подчеркнуть, что сама принадлежность к масонству во второй половине XVIII века не всегда однозначно определяла характер мировоззрения того или иного мыслителя. Достаточно указать на Н.И.Новикова, который отчасти не разделял мировоззренческие принципы масонства, отчасти давал им свою, по сути, просветительскую, интерпретацию, хотя при этом входил в состав масонской ложи. Поэтому вряд ли возможно на основе некоторых обстоятельств биографии пытаться дать исчерпывающую характеристику философской позиции Щербатова. Тем не менее анализ ряда его произведений и главным образом утопического романа "Путешествие в землю офирскую" дает, как представляется, основание констатировать наличие масонских идей в мировоззрении Щербатова. Это обстоятельство было отмечено как в буржуазных /70, с. 113/, так и в советских исследованиях /106, с. 20/.

Данная точка зрения на первый взгляд кажется достаточно правомерной. В самом деле, трактовка Щербатовым сущности религии и религиозной жизни во многом напоминает некоторые идеи мартинизма — одного из наиболее влиятельных течений в

¹В некоторых документах, однако, содержится свидетельство о том, что Щербатов в 1775–1776 годах был членом ложи "Равенство" /64, с. 131/.

русском масонстве XVIII века. Так, Щербатов пишет, что основой веры в бога, фундаментом религиозных представлений является познание (в том числе и научное) человеком окружающего его мира "видимых вещей": "Мы люди, а потому суть твари, одаренные рассудком, и, следовательно, взираем на небеса, устройство разных светил, их разные пути, взирая на землю, плодородие ее... взирая на животных и видя их одаренных разными способами приобретать себе жизнь... и все в таком порядке и устройстве расположенное, показало нам... что есть невидимое нами всевышнее естество, которое все создало, все устроит и все содержит" /113, т. 1, с. 802/. Здесь Щербатов излагает широко распространенное в XVIII веке телеологическое доказательство "бытия божия" в духе рациональной теологии Х.Вольфа и физикотеологии раннего Канта. Это же доказательство, но уже "органично" вплетенное в религиозно-мистические рассуждения, приводит и Л.К.Сен-Мартен. "Причина действительная и разумная", а коротко говоря, бог – это, с его точки зрения, в разной степени осознанная цель и внутренний побудительный мотив всех наук: как естественных, так и гуманитарных, в том числе и философии. Причем даже материалистически ориентированные ученые-естествоиспытатели, среди которых встречались и "замечатели" – атеисты, приводящие французского мистика в нескрываемый ужас, даже они равным образом познают "Первоначало" (бога). Хотя это познание, подчеркивает Сен-Мартен, и совершается бессознательно, что лишь наводит ученого на мысли об "истинном мире и свете" /92, с. 215/.

Так в XVII-XVIII вв. обычно излагались каноны "естественной религии", занимающей столь значительное место в идеологии Просвещения. Но в данном случае все достоверные факты и теории естественных наук с самого начала предстают в ложном антипросветительском виде, предвзято интерпретируются как грубые, сомнительные, неадекватные, как "только человеческие", как всего лишь первая ступень к познанию венаучному, по масонской терминологии "вышнему", т.е. к иррациональному акту тайного взаимообщения человека с богом. И хотя Л.К.Сен-Мартен якобы стоит за антидогматическое познание, утверждая, что "человек имеет нужду только в самом себе дабы... достигнуть до Причины первая и единственная" /92, с.207/, т.е. для познания сущности окружающего его мира и в конечном итоге бога как его творца, но тем не менее в явном противоречии с этим в его сочинениях навязчиво звучит и повторяется основная мысль: нельзя искать причины явлений, качеств и свойств предметов, исходя только из них самих и используя только силы человеческого разума, необходимо, напротив, всюду отыскивать "скрытые качества", причину "вечную", "разумную", "простую", т.е. опять-таки обращаться за помощью к богу.

Аналогичные идеи встречаются у И.В.Лопухина, для которого познание внешнего мира, "натуры" – шаг к познанию ее твор-

на. "Благоустройство Вселенной, - говорит И.В.Лопухин, - и преудивительное создание человека не ясно ль показывают, что их сотворило существо разумное, само собой существующее" /59, с. 10/, причем познание этого "существа" идет разными путями: и с помощью науки, и через религиозное откровение. "Одним дается явление Духа на пользу, другим слово Премудрости, иным слово разума, другим вера; иным дарование исчислений, иным действие сил" /59, с. 9/. Однако у Лопухина, так же как и у Л.К.Сен-Мартена и в масонстве в целом, рационалистические тенденции всякий раз резко ограничиваются проповедью оголтелого обскурантизма и религиозного мистицизма. Различные печатные заявления масонов, в частности опубликованные Верховным советом французских лож в Париже, о том, что "масонство не признает никаких истин, кроме тех, которые основаны на разуме и науке" /59, с. 17/, носят явно демагогический характер. Последним словом для масонов всегда было "слово божие", т.е. религия, вера, мистика.

В сочинениях же Щербатова при всей близости его к масонству гораздо отчетливее и весомей проступает порой стремление к логической, почти "геометрической" ясности в духе спинозизма, к всесторонней рационалистической обоснованности выводов, пусть далеко не материалистических по своему содержанию. Это обстоятельство выгодно отличало его от некоторых наиболее воинствующих идеологов масонства, как русского, так и европейского. Хотя Щербатов в своем "Путешествии..." предлагает по существу масонский вариант "духовной" религии - без догматической ее кодификации, без авторитетов, преданий и священных писаний, фактически без богослужений и духовенства, тем не менее он выражает известную долю сомнения в иррациональных началах религиозной жизни, в пресловутой масонской "тайне". Идеальные жители идеального государства - офирцы - после двухминутной общей молитвы и призыва церковного иерарха - санкеря: "Вознесите молитвы свои к Вышнему" должны, по словам Щербатова, начать свой духовный диалог с богом, который символически изображался в Офирской земле в виде солнца. При этом, подчеркивает Щербатов, "тайности никакой в их (офирцев. - А.Б.) молениях нет" /113, т.1, с.798/. По сравнению с приведенными выше масонскими "доказательствами" бытия бога Щербатов значительно принижает элемент мистицизма: вера офирцев "основана на одном видимом величии деяний Божиих... основание веры ни от каких откровений или преданий происходит, но от самого размышления и очевидного зрения вещей" /113, т. 1, с. 830/. Разумность оказывается, таким образом, эквивалентна религиозности. Исходя из этого, Щербатов с большим критическим пылом выступает против любых проявлений атеизма: "Богохульники у нас наказуются яко безумные; ибо кто не чувствует естества Божия по видимым ему тварям, тот иначе как безумным счестся не может" /113, т. 1, с. 811/.

С другой стороны, Щербатов подвергает осторожной, правда, рационалистической критике догматы и мифологемы христианского учения, которые в масонской идеологии, например у того же Сен-Мартена, не опровергаются, а, наоборот, активно обосновываются. Так, Щербатов указывает, что догмат о сотворении мира в шесть дней (шестоднев) противоречит христианскому же учению о совершенстве бога, который мог бы для этого затратить и не столь долгое время, а вполне ограничиться и кратким земным мгновением; противоречит божественному "всемогуществу", "всеблагости" и несовершенство его "тварей", в том числе и человека. В русло такой "мягкой" критики некоторых стереотипов религиозного сознания, критики, которая была чрезвычайно далека от того, чтобы поставить под вопрос самую религию и веру, вливается и возмущенное отрицание Щербатовым многих народных суеверий, религиозно-антропологических предрассудков и т.д. Историческая деятельность Петра I по искоренению последних получила высокую оценку Щербатова /113, т. 2, с. 166/.

Если попытаться на основе сказанного сделать общий вывод, то он, на наш взгляд, сводится к следующему. Щербатов, будучи объективным идеалистом по мировоззрению, в изложении своих взглядов тяготеет к внецерковным формам религиозности и, в отличие от масонства в целом, отрицательно относился к мистицизму, алхимии и сложной ритуально-магической обрядности. Кроме того, трезвый, практический склад ума Щербатова, проявившийся в его исторических, экономических сочинениях, а также активно-критический интерес к современной ему социальной жизни, короче – сам пафос его разнообразной научной деятельности препятствовал тому, чтобы Щербатов мог в значительной степени прислушиваться к призывам ухода от "мира сего" и вообще подвергаться масонскому влиянию. Однако наличие этого влияния не вызывает сомнений. Отсюда становится понятным приведенное выше утверждение А.И.Герцена о двойственности и противоречивости его философской позиции.

Перечисленные общие характеристики взглядов дворянского идеолога вполне применимы и к его пониманию сущности или "природы" человека. Это понимание излагается Щербатовым в разных по тематике и характеру сочинениях, написанных к тому же на разных этапах его духовной эволюции. В их число входят морально-психологические эссе "Размышления о смертном часе", пронизанные от первого до последнего слова пафосом христианизированного стоицизма, а также "Разговор о бессмертии души", созданный в манере платоновских диалогов и вместе с тем несущий на себе следы смешанного влияния М.Мендельсона, Р.Декарта, Б.Спинозы, крупнейших естествоиспытателей XVII-XVIII веков; сюда относится также "Рассмотрение о жизни человеческой", где отчетливо слышится библейская патетика "страха Божия" и доминирует религиозно-этическая проблематика. В сочинениях

"О пользе наук", "Размышление о самстве" и других Щербатов касается вопросов, связанных с познанием человека, но уже гораздо более фрагментарно. Тем не менее важность и значимость "рассмотрения о человеке" с "философской" точки зрения Щербатов подчеркивает постоянно. Если воспитание, как утверждали европейские просветители, "делает" человека, то Щербатов признает главнейшим результатом воспитания способность объективного самопознания и на его основе – самовоспитания. Такая способность, по его мнению, будучи развита, серьезно улучшает человеческую "природу", а следовательно, и общественную мораль, взаимоотношения людей в обществе.

Так, в сочинении "Письмо к вельможам" он бросает обвинение высшим чинам феодально-бюрократического Российского государства как раз в отсутствии у них критического самопознания: "Не природа есть причина ваших пороков, но незнание самого объяснения вашей должности, забвение самих себя и страсти ваши, иже соделывают из вас не людей, но неких чудовищ" /119, т. 1, с. 271/. Столь большое морально-психологическое, социальное и философское значение, которое придает Щербатов познанию человеком самого себя, проявляется и в том, что он специально выделяет общие принципы, подходы к анализу человека. При этом Щербатов не был до конца последователен. С одной стороны, описывая жизнь и смерть человека, он обращается к достоверным положениям естествознания, старается "взять себе в проводники науку и наивернейшие испытания" /113, т. 1, с. 299/. С другой стороны, он призывает полагаться на "благость Божию" в познании человека и природы человеческой души: "Я во все времена моей жизни полагался на благость Божию и бессмертие души почитал яко драгоценный дар нашего создателя" /119, т. 1, с. 312/. В уста Никиты Федоровича Коковинского – персонажа его философического "Разговора о бессмертии души" Щербатов вкладывает немалую долю сомнения в правомерности научной (рациональной и внерелигиозной) постановки проблемы человека, и прежде всего важнейшего вопроса о природе человеческой души, сознания в отношении к телу и его органам. "Как возможно, – говорил он, – чтобы через науку, имеющую себе в предмет единые тела, могли до познания невещественных вещей достигнуть?" /113, т. 1, с. 317/.

Скептическое отношение к познавательным возможностям механико-математических, метафизических идей и принципов, возводимых в ранг универсальных законов мироздания, имеющих метанаучное и мировоззренческое значение, вызвало к жизни в ХУІІІ столетии резкий "противоток" в виде раннебуржуазных антисциентистских и иррационалистических концепций. В России широкую популярность приобретают в этой связи работы Б.Паскаля, оказавшие известное влияние на ряд отечественных мыслителей ХУІІІ века и не раз переводившиеся на русский язык. Б.Паскаль, остро чувствовавший ограниченность механистическо-

го рационализма, особенно в познании явлений нравственности, пришел к глубокому теоретико-познавательному скептицизму. "Человек, — писал он, — есть самое непостижимое для себя творение природы, ибо ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, еще труднее — что такое дух, и уж совсем непонятно, как материальное тело может соединиться с духом" /176, с. 126/. Щербатов, безусловно, знакомый с творчеством Б.Паскаля и испытавший на себе его влияние, тем не менее не был склонен безоговорочно разделять его идеи. Скорее Щербатовым осуществляются попытки некоторого довольно причудливого синтеза позитивных данных о человеке, почерпнутых из психологии, антропологии, физиологии, из так называемой естественной истории, и религиозных, вненаучных, а порой и антинаучных идей и представлений.

Необходимо отметить, что для русской философской мысли ХУІІІ века в целом не был характерен резкий разрыв между естественнонаучным и этико-гуманистическим подходами к изучению человека ². Возможности того и другого, отчасти уже реализованные в западноевропейской философии, а также их ограниченность и недостатки, естественно, были известны в России. Отечественные мыслители в большинстве своем выступали за создание единого метода, стремились в разной степени и в разных формах объединить противоположные принципы анализа человека. Исходя из этого, можно лишь весьма условно выделить, с одной стороны, научно-образовательное, сциентистское направление, представителями которого были мыслители по преимуществу деистическо-материалистической ориентации: "ученая дружина" Петра I, М.В.Ломоносов, просветители второй половины ХУІІІ века и А.Н.Радишев, и, с другой стороны, этико-гуманистическое направление, непосредственно не опирающееся в анализе человеческой природы на данные естественных наук и объединяющее таких различных между собой мыслителей, как М.Казачинский, Г.Конисский, Г.Сковорода, Н.Новиков. Религиозно-идеалистическое крыло этого направления представляют русские мasons, православные теисты Г.Теплов и М.Щербатов.

В анализе человека Щербатов подчеркивает важность всестороннего использования "методы математической", требующей дедуктивной правильности рассуждений, исходящих из истинных посылок и отражающих несомненные факты как из области обычного опыта и научной практики, так и из области религии и религиозной жизни. При этом Щербатов стремился рассмотреть человеческого индивида, во-первых, в динамике его индивиду-

² В советской исследовательской литературе такое разграничение было проведено в целях составления более конкретной картины развития отечественной философской мысли первой половины ХУІІІ века /72, с. 183-186/.

ального нравственного развития, во-вторых, всесторонне и с учетом взаимосвязей его с обществом. "Возьмем на человека от рождения его, — писал Щербатов, — рассмотрим его воспитание, юношество, зрелые лета и старость. Пробежим картину жизни человеческой в естественных, политических и нравственных ее состояниях" /113, т. 2, с. 360/. Но прежде чем осуществить эту программу, дворянский идеолог решает осевую проблему: как соотносятся дух человеческий (душа) и тело. Здесь Щербатов придерживается все еще широко распространенного в теоретическом мышлении того времени представления о неискоренимой двойственности человека. В человеке как "знанейший из Богом созданных тварей" соединено, по словам Щербатова, столько "величества" и "подлости", что "первым он подлинно к Божеству приближается, а последним хуже скотов является" /113, т. 1, с. 838/. "Горнее" и "дольнее" в человеке, столь резко противопоставленные друг другу, не равнозначны: тело и телесные органы трактуются вполне в духе средневековой схоластики как "верев адовы", служащие лишь пассивным проводником ментальной энергии; душа же человеческая как "неудобная ко всякому разделению" /119, т. 2, с. 323/, т.е. как нечто неделимое и непротяженное, "есть естество духовное... слабостям телесным не подверженное" /119, т. 2, с. 331/. Отсюда Щербатов заключает, что душа нематериальна, а в онтологическом и теоретико-познавательном планах в большой степени независима от "системы органов телесных", более того, служит основанием и фактором соединения последних в живой организм ("животворит тело"). Из всего этого делается вывод, что человеческая душа по природе своей бессмертна. Это — конечная цель и результат всех его рассуждений.

Рассмотрим подробнее аргументацию Щербатова. В уже упомянутом сочинении "Разговор о бессмертии души" (1788) им приводится довольно развитая система доказательств посмертного существования и активности человеческого духа, которые опираются отчасти на авторитет священного писания, но более всего на идеалистические традиции в светской философии, а также на идеалистически интерпретированные данные естественных наук и истории. Рассматривая проблему души в онтологическом плане, Щербатов прежде всего отвергает возможности ее материалистического решения. Материалистически ориентированных мыслителей, в числе которых упоминаются Эпикур, Лукреций, Б.Спиноза, Т.Гоббс, он называл "лжемудрыми", считая, что они "на единой системе,противной существу вещей, мнение свое утверждали" /113, т. 2, с. 344/. Эта "система", с его точки зрения, заключается в представлении о душе как полноправной и вполне материальной части живого органического целого, иными словами, как части человеческого тела, неразрывно связанной с телом. Щербатов писал: "Они (защитники смертности души. — А.Б.) считали ... что токмо разные атомы,

разным образом сопряженные, составляли разные существа, в том числе считали и душу не иное, как атомом или сопряжением атомов" /119, т. 2, с. 344/.

Щербатов в данном случае ополчается против интуитивно возникших догадок о том, что взаимодействие материальных тел, их особая комбинация в системе целого могут при определенных условиях самопроизвольно порождать душу (дух) как специфическую свою часть или свойство частей. Отвергая эту точку зрения, Щербатов находит опору своей критике отчасти в реальных трудностях и противоречиях материалистических теорий души, сложившихся во второй половине XVIII века, над разрешением которых бились такие мыслители, как Д.Локк и Д.Толанд, Ж.Ламетри и Д.Дидро. Методологический подтекст этих трудностей коренится в созерцательности и метафизической ограниченности всего домарковского материализма, препятствовавших научному решению проблемы "души и тела", в частности вопроса о возникновении души. Немалую роль здесь сыграла метафизическая интерпретация части и целого.

С другой стороны, Щербатов сам значительно облегчил свою критическую задачу, не пытаясь до конца вникнуть в суть материалистических теорий души. "Безумие сей системы, - негодовал Щербатов, - ясно видно: понеже все из атомов составлено и душа самая, атомы суть равносвойственны - следовательно, все есть душа" /113, т. 2, с. 344/. Любые поиски материального субстрата психической деятельности, осуществляемые его идейными противниками, Щербатов сводил к попытке растворения духа в материи. А поскольку пантеизм и гилозоизм в его понимании - нелепость, то, следовательно, необходимо отвергнуть материалистические и деистические теории в целом.

Душа, по Щербатову, упорядочивает и координирует систему телесных органов, оказываясь как бы вне их и в то же время тесно с ними связанной, обеспечивая процессы их жизнедеятельности и их целостность. Душа неделима, внепространственна и, следовательно, должна в равной мере присутствовать во всех частях тела. Но в таком случае повреждение любой части неизбежно влечет за собой расторжение связи души с телом, что, как справедливо замечает Щербатов, противоречит опыту. "Душа, - подчеркивает он, - есть разлианна по всему телу, но как скоро отрезывается какая часть, то она отступает в другую" /113, т. 2, с. 321/. Но тот же опыт показывает, что это происходит при повреждении далеко не всякого органа. Отсюда следует, что, хотя душа количественно неразделима и "проста", она качественно различно связана с разными органами тела, которое, таким образом, предстает как субординированное и иерархически взаимосвязанное целое, где существуют главные и второстепенные части. Поэтому "душа должна токмо обитать в наших главных членах" /113, т. 2, с. 322/ и, будучи наиболее тесным образом связана с последними, через них

осуществлять свое "жизнедеятельное" воздействие на организм в целом. При этом среди главных органов Щербатов выделяет самый важный: "Хотя душа чувствованиями своими все тело занимает, но главное ее седалище или престол глава человека, яко знатнейшая часть" /113, т. 2, с. 322/. Так Щербатов "подкрепляет" свое учение о душе хорошо известными и признанными фактами опытных наук, которые нужны ему для прославления в конечном итоге "премудрости творца", для придания своим религиозно-идеалистическим спекуляциям видимости наукообразия. Поэтому не случайно, подводя итог онтологическому доказательству бессмертия души, Щербатов пишет: "Душа, яко бесплотная, частей не имеющая, действующая сама собой, удобная к познаниям и откровениям... должна бессмертна быть" /113, т. 2, с. 322/.

Дух, "мысленность" человека, по мнению Щербатова, потенциально независимы от тела, но функционально или, как он говорит, "в деяниях своих" обнаруживают свою относительную зависимость от него. Эта двойственность в наибольшей степени проявляется в процессе познания. Интеллектуальная деятельность человека, по Щербатову, не может определяться физиологической активностью чувственных органов, несущих объективную информацию о внешнем мире. Сама возможность ее получения зависит прежде всего от деятельности сознания, души. "Истинно есть, — указывает Щербатов, — что без души мы чувств не имеем, а потому и все наши чувства происходят от нее через орудия тела" /113, т. 2, с. 320/.

Истинным коррелятом духовной деятельности человека оказывается сама же душа (дух). Для доказательства этого Щербатов приводит примеры нарушения нормального чувственного восприятия, при которых "мыслительная сила" человека остается не затронутой: "Не меньше душа премудра в том, кто лишен зрения или слышания, и сие токмо знаменует, что орудия сии неисправимы" /113, т. 2, с. 320/. При этом душа и чувства, ощущения оказываются не тождественными друг другу. Душа, по мнению Щербатова, это скорее общая способность к чувственной и рациональной деятельности. Ощущение же — это определенный акт душевного реагирования, локально возникающий в каком-либо органе человеческого тела под влиянием внешнего воздействия, это всего лишь одно из проявлений духовной активности человека. "Чувства наши, — подчеркивает Щербатов, — происходят от некоего естества (т.е. от души. — А.Б.), которое в нас обитает и распространяет свои действия по всему телу" /113, т. 2, с. 320/.

Исходя из этого, дворянский идеолог стремится, в отличие от вольфианского грубосхематического деления человеческого познания на "скотское" и "разумное", представить его как единство чувственной и рациональной деятельности. "Не ясно ли есть, — пишет Щербатов, — что не токмо получаем мы веществ-

венное чувствование, но тогда же соображаем, воспоминаем и судим о вешах?" /113, т. 2, с. 326/.

Достаточно высоко ценя значение "вещественного чувствования", за которым он признавал способность передавать истинные знания предметов, Щербатов тем не менее, будучи знаком с критикой Ж.Ж.Руссо и Д.Дидро крайностей сенсуализма гельвецианского типа, склонялся скорее к гносеологическому рационализму, приближаясь в данном вопросе к позиции Р.Декарта, Б.Спинозы и Г.В.Лейбница. Щербатов приводит множество примеров, доказывающих невозможность четкого выделения разумной (рассудочной) и чувственной (материальной) сторон познания. Так, громкий звук, услышанный нами, не воспринимается только в его конкретно-чувственной форме, а сразу же вызывает в уме и включает в себя целый ряд предположений о его причине: пушечная стрельба, гром и т.д. При этом, отмечает Щербатов, в процессе восприятия активно участвуют такие "собственные" способности души, как память и воображение. Участие последних только и дает возможность "учинить суждение" о предмете, а не просто оставаться на уровне фиксации ощущений. К примеру, пушечный выстрел влечет за собой целый ряд ассоциативных идей о порохе, огне, людях, производящих выстрелы, и т.д. Для сознания человека (субъективно) фиксируются лишь два крайних звена этого ряда: первый – сильный звук и последний – уверенность в том, что это пушечный выстрел. "Токмо единое первое воображение, – пишет Щербатов, – и последнее воображение, то есть слышу звук и какой он есть ясно являются, но если бы кто когда хотел меня междометных вопрошать, то я бы почувствовал, что они мне известны и что последнее заключение я правильно учинил" /113, т. 2, с. 328/.

Кроме того, Щербатов вслед за Г.В.Лейбницем утверждает, что внимательный анализ процесса познания обнаруживает в нем не только моменты воспоминания о прошлом и восприятие настоящего, но до известной степени и предвосхищение (проектирование) будущего. А это служит еще одним доказательством самостоятельности духовной деятельности человека и ее отличия от психической деятельности животных.

Сравнивая далее души "человеческие" и "скотские", Щербатов указывает в противовес Р.Декарту на существование в них некоторых общих черт, которые, впрочем, не затушевывают для него и существенных различий. Щербатов отмечает: "Хотя мы примечаем в малейших животных те же силы душевные, которые в себе ощущаем, а, может статься, некоторые и более, но примечается та разность между человеком и другими животными... что от начала света и доныне все они (животные, – А.Б.) делают по одному образцу, не постигая далее своего искусства... всякий век в роде человеческом знаменуется каким полезным откровением, и можно сказать о каждом человеке, что если он хочет, то и каждый день в жизни его может ему новые позна-

ния приобрести" /113, т. 2, с. 324/. Подобно Ж.Л.Бюффону и Ш.Бонне, Щербатов далек от научной постановки вопроса о сходстве и различии психической деятельности животных и человека, фиксируя их лишь как "богом данные". Полемизируя с Ж.Ламетри, Щербатов подчеркивал, что самым существенным отличием человека является его духовная свобода, свобода общения к богу. "Не машины он (бог. - А.Б.), но разумных тварей сотворил, а потому дал нам свободу последовать или нет его святому Закону" /113, т. 2, с. 351/.

Таким образом, "бесплотность" души, ее нематериальность проявляются в теоретико-познавательном плане как независимость от "телесных", "вещественных ощущений", как глубокое отличие ее от "душевных сил" животных. Все это, по Щербатову, составляет еще одно веское доказательство в пользу бессмертия человеческой души. Причем страх смерти и неуверенность человека в своем бессмертии, теоретически проявившиеся в философии атеизма, имеют, согласно Щербатову, свои гносеологические корни. Ибо душа, "омраченная соединением ее с телом", испытывая на себе его воздействие, "не может ясного понятия о самой бессмертности своей иметь" /113, т. 2, с. 307/. Поэтому Щербатов призывает вслушиваться более в голос рассудка, чем обращаться к показаниям чувств. Тогда только, по его мнению, человек, осененный к тому же "благодатью Божией", "уверяется" в том, что душа его после смерти отправится в вечный путь, чтобы в конечном итоге достигнуть "Высшего Естества" (бога. - А.Б.).

В тесной связи с религиозно-мистическими выводами из гносеологических идей, развиваемых Щербатовым, находятся некоторые его высказывания в духе глубокого теоретико-познавательного скептицизма, по существу повторяющие ход мыслей Б.Паскаля и Э.Юнга. В противоречии с основными положениями трактата "Разговор о бессмертии души" в работе "Рассмотрение о жизни человеческой" Щербатов всячески акцентировал внимание на слабости и бессилии познавательных возможностей человека. История человеческого познания воспринимается им как переход от заблуждения к еще большему заблуждению. Все "дерзкомыслящие" сочинения Щербатовым отвергаются. В подчеркнуто благочестивом тоне он призывает уповать на бога и божественную "премудрость". "Тщетно бы человек, - заявляет Щербатов, - одаренный острейшим понятием, своим единым размышлением старался достигнуть до познания вещей" /113, т. 2, с. 604/; на этом пути его ждут разочарования и ошибки. Поэтому лучшее, что может, по Щербатову, предпринять человек, дабы окончательно не растерять свои достоинства как духовно активного и творчески познающего существа, это "смирить гордыню", направив все свои усилия на поиски "Высшего Естества". При этом дворянский идеолог отдает предпочтение не разуму, но вере.

В системе щербатовских доказательств бессмертия человечес-

кой души помимо онтологических и теоретико-познавательных большое место отводится религиозно-этическому доказательству. Подобно тому, замечает Щербатов, как гражданские законы управляют "внешней" жизнью человека, его общественным поведением, точно так же загробное существование души необходимо должно быть как закон "внутреннего", духовного его бытия. Гарантом тому является "правосудие Божие", которое после смерти человека, представляющей Щербатову как "согниение или раздробление" /113, т. 2, с. 323/ его частей, должно, "оперируя" уже с внепространственной и неделимой душой, осуществить воздаяние за ее благие дела и наказание за злые.

"Взирая на разные приключения жизни человеческой, — пишет Щербатов, — и быв убеждены в правосудии Божиим, считаем мы быть души человеческие бессмертны..." /113, т. 2, с. 804/. В подтверждение этому Щербатов ссылается не только на "священное писание". Все народы, говорит он, с древнейших времен в разных формах проповедовали бессмертие души: в Египте, Вавилоне, Сирии, Персии, Греции и Риме, а также Китае, Америке, Мексике. В бессмертии души убеждает, по его мнению, "согласие почти всех мудрецов", в числе которых упоминаются Фалес, Пифагор, Сократ, Платон и Аристотель.

Таковы в своих наиболее существенных, на наш взгляд, чертах философские (онтологический и гносеологический) аспекты понимания Щербатовым природы человека. Поскольку при изложении своих мыслей Щербатов пытается решить вопрос об отношении духа и материи, постольку проведенный нами анализ некоторых аспектов взаимоотношения души и тела в человеке позволяет сделать вывод о характере его философской позиции в целом. По своему мировоззрению Щербатов всегда оставался объективным идеалистом религиозного толка, пытался рационально обосновать бытие бога, бессмертие души, ее теоретико-познавательную автономность. Взгляды Щербатова в немалой степени отразили влияние рационализма теоретического мышления XVII-XVIII веков, а также достижений естествознания. Отдельные деистические идеи и принципы, встречающиеся в работах Щербатова, не меняют дворянско-аристократической их сути и общей религиозно-идеалистической, антипросветительской направленности.

2. Основы о чести и достоинстве человека в русском масонстве второй половины XVIII века

Рассмотрим некоторые существенные аспекты учения о человеке, принятого и разрабатываемого в идеологии русского масонства второй половины XVIII века. Важнейшей предпосылкой их анализа является тот факт, что мировоззрение масонства в целом носит ярко выраженный религиозно-антропоцентрический

характер. Naturфилософские построения, нормативная этика, эстетические идеи хотя и занимают немалое место в масонской литературе и представляют определенный интерес, однако сами по себе не отличаются большой оригинальностью, излагаются в чересчур архаичной даже для XVIII века форме и всегда явно тяготеют к тому кругу проблем, который непосредственно связан с главной задачей масонских теоретиков – познанием “божественной” сущности человека и с этих позиций определением смысла и цели его бытия. Поэтому анализ философских принципов, составляющих ядро масонской концепции человека, в значительной степени позволяет оценить масонское мировоззрение в целом в плане выявления его особенностей и исторического места в развитии русской общественной мысли. Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению масонской антропологии, остановимся на некоторых существенных принципах подхода к масонству как историко-культурному явлению.

Большинство исследователей разделяет мнение о том, что масонство – явление во многом загадочное. Объясняется это тем, что организации “вольных каменщиков”, распространившиеся в XVIII–XIX столетиях почти во всех странах Европы и Америки, создавались и действовали в условиях строгой секретности, порой на полуполюгальной основе. Сами масоны и в прошлом и в наши дни окружают себя атмосферой тайны, стремясь произвести впечатление всезнания и могущества, чтобы с тем большей силой привлечь к себе потрясенных “мирян” и неофитов³. С известной долей условности можно утверждать, что знаменитая триада Ф.М.Достоевского – “чудо, тайна, авторитет” – лежит в основе организационного устройства, деятельности, психологии и отчасти идеологии масонства.

Кроме того, в научных исследованиях до сих пор еще не выяснена до конца историческая роль масонских организаций. В частности, не определена степень их влияния на общественно-политическую и культурную жизнь России времен “просвещенного абсолютизма” Екатерины II, на политику двора Александра I и главным образом на его статс-секретаря, активного масона М.М.Сперанского, на самую идею “Священного союза”.

Дать подлинно научную характеристику масонства как специфического явления в истории культуры можно, на наш взгляд, только в том случае, если удастся избежать двух крайностей. Первая – это полное или почти полное игнорирование влияния масонских идей и масонских организаций. Вторая представляет собой форму субъективизации исторического процесса. Все более

³ На эту особенность масонства обращал внимание Л.Н.Толстой. В романе “Война и мир” в главах, описывающих увлечение масонством Пьера Безухова, он с немалой долей исторической достоверности передает неестественность и фальшь франкмасонской “тайны”.

или менее значительные исторические события рассматриваются с этой точки зрения как результат деятельности сверхсекретных организаций масонства. Их высшие иерархические слои рисуются обладателями "тайных структур власти", чуть ли не единственными инспираторами исторического прогресса.

Именно с этих позиций буржуазные историографы пытаются доказать, что якобы все революции и социальные бури трех последних столетий – это отнюдь не результат объективных процессов исторического развития, а продукт искусного заговора интернациональной масонской организации. При этом многие авторы утверждают, что организации "вольных каменщиков" прошлого, так же как и современные ложи, существующие под эгидой НАТО и ЦРУ, отстаивают идеи материализма и атеизма, идеалы равенства и социальной справедливости⁴. Истоки "русского коммунизма", согласно этой точке зрения, следует искать в тайных масонских организациях высших степеней посвящения, которые начали распространяться в России со второй половины XVIII века.

В то же время куда более респектабельные "предтечи" новейших буржуазных историков русской общественной мысли развивают свои, не в меньшей степени претендующие на научность "теории" русского масонства. Так, Н.А.Бердяев в явном противоречии с фактами рассматривает его как единственное "духовное" и достойное внимания движение в русском обществе XVIII столетия, которое смогло подготовить почву для последующего восприятия философских идей Запада. Обращаясь к поиску "органических начал" русской философской мысли, один из столпов белоэмигрантской историко-философской "науки" В.В.Зеньковский обнаружил их, в частности, в масонстве XVIII – начала XIX века как прообразе так называемого русского "религиозного ренессанса" XX столетия. Интересно отметить, что виднейший представитель последнего Д.С.Мережковский, "свободно" оперируя историко-культурными фактами, превращает русское освободительное движение ни мало ни много как в религиозное, опять-таки помещая в его истоках масонство – эту, с его точки зрения, "колыбель" русского идеализма. "Освободительное движение в России, – замечает он, – началось в религии. Недаром такие люди, как Новиков, Карамзин, Чаадаев, как масоны, мартинисты и другие мистики конца XVIII – начала XIX в., находились в самой тесной внутренней связи с декабристами. Это было и будет. Религиозным огнем крестилась русская общественность в младенчестве своем и тот же огонь

⁴ В этой связи буржуазные теоретики часто спекулируют на том, что многие деятели мировой просветительской мысли, такие, как Т.Джефферсон, Вольтер, Ж.Монтескье, Ж.Ж.Руссо, Д.Дидро, Д.Аламбер были причастны к масонству.

сойдет на нее в пору ее возмужалости”.

Все сказанное позволяет, на наш взгляд, отчетливее представить, насколько важной и насущной задачей советской историко-философской науки является дальнейший, более углубленный и детализированный анализ идеологии масонства, процессов ее формирования, развития и влияния на все уровни и формы общественного сознания в разных странах, в разные исторические периоды, в том числе и в России XVIII века, – задача, подразумевающая всестороннюю принципиальную критику многочисленных буржуазно-помещичьих фальсификаций и искажений данной проблемы.

В советской философской, литературоведческой, исторической литературе нет единого мнения о масонах. В трудах некоторых авторов – В.П.Семенникова, Ю.М.Лотмана, Н.Д.Кочетковой, А.В.Позднеева, В.П.Степанова и др. – содержится тенденция представить масонство как относительно прогрессивное направление (правда, с оговорками о его идеалистическом характере и связи с религиозной идеологией) в истории русской мысли. Именно в масонской концепции человека названные авторы усматривают черты прогрессивного гуманизма и социально-нравственного активизма, близкие идеалам Просвещения. Б.С.Солодкий, например, в статье “Проблема человека в русском масонстве” отмечает: “В специфических условиях России второй половины XVIII века масонство превратилось в одну из форм оппозиции абсолютистскому режиму, вобрав в себя многие идеи Просвещения” /101, с. 30/.

Своеобразную позицию занял Л.Замойский, отмечавший, что хотя масонство в целом движение реакционное, но “в России распространялся... несколько облегченный и облагороженный тип масонства” /32, с. 204/.

Другая группа авторов – И.Я.Щипанов, Н.П.Мишаков, А.Я.Панкратов, В.Е.Курдюков и др. – придерживается противоположного мнения, выдвигая тезис о реакционном характере взглядов масонства XVIII века, в том числе и русского. Данное утверждение основывается, в частности, на той оценке, которая была дана Г.В.Плехановым И.Г.Шварцу – одному из виднейших и деятельных представителей отечественного масонства: “Когда Шварца называют ревнителем просвещения, то забывают, что “просвещение”, к которому он стремился на самом деле, является мрачной и свирепой реакцией против просвещения XVIII века” /78, с. 143/.

Такая разноречивость мнений, разумеется, не случайна. Она коренится в специфических трудностях изучения масонства ⁵.

⁵ Следует указать, что, несмотря на известные позитивные результаты, достигнутые в этом направлении советской историко-философской наукой, в нашей литературе еще нет обобщающего

Эти трудности сводятся в основном к следующим. Массонство как сложный социокультурный феномен не было однородным. В нем обнаруживаются самые различные системы, течения, а внутри них – направления и оттенки. Та или иная система, получившая название по стране своего зарождения, например английская, шведская, французская, отражала в себе культурные особенности страны, даже в случае распространения за ее пределами. Следует учитывать и сложные взаимодействия масонских систем с национальными культурными традициями, как это имело место в России рассматриваемого периода. Иногда система называлась по имени ее основателя и подвижника, например системы Циннендорфа, Феслера, Сен-Мартена (мартинизм), в России – Шредера, Мелиссино, Рейхеля, Елагина⁶. В этом случае на систему взглядов, ритуалы и организационные принципы масонов накладывался отпечаток их личной теоретической и практической деятельности. Несмотря на немалое число общих черт, указанные течения часто по своей идейной направленности значительно отличались одно от другого. Так, иллюминатство явно тяготело к своеобразно трактуемым социально-политическим взглядам просветительского звучания, к политической деятельности заговорщического характера. Розенкрейцерство же, напротив, презирало всякую социальную активность как "греховную" и призывало к познанию мистических тайн. Это было одно из самых реакционных течений в масонстве. В свою очередь "духовные рыцари" отличались от всех других масонских систем склонностью к пышным церемониям: внешняя обрядовая сторона масонства, сложная иерархия степеней и званий выступали здесь на первый план.

Такое разнообразие систем и течений, естественно, затрудняет проведение историко-философских обобщений. Исследователю приходится быть крайне осторожным в выборе для этой цели наиболее типичных систем и наиболее характерных идеологов масонства, отмечая разных "попутчиков" и масонских "еретиков". Каждая из названных систем и масонство в целом были многослойны и в организационном и в идейно-теоретическом планах. Масонское мировоззрение создавалось как строго разделенная, многоступенчатая система знаний и представлений. Любое направление масонства имело по крайней мере два во монографического исследования русского масонства, в частности важнейшего и внутренне единого этапа его эволюции, который приходится на вторую половину XVIII и первую четверть XIX века.

⁶ Кроме того, в названиях нередко были отражены отличительные особенности обрядов и характер учения: "Новый Израиль" – система масонства, близкая к религии иудаизма; "духовные рыцари"; иллюминаты (посвященные); розенкрейцеры (масоны розы и креста).

многом различных учения: тайное и явное, экзотерическое и эзотерическое. Для того чтобы достичь успеха в масонской "науке", "вольный каменщик" должен был преодолеть более или менее многочисленные "степени" и "градусы", где ему предлагалась новая (нередко прямо противоположная) система взглядов. Таким образом, при переходе от экзо- к эзотерике в его сознании происходит не углубление теоретического содержания некоего единого учения, а лишь простое отбрасывание ранее усвоенного, как бы смена декораций.

В большинстве масонских систем были приняты три первых степени посвящения: ученик, товарищ, мастер. Вместе они составляли так называемое иоанновское, или "голубое", масонство, в обрядах и учении которого преобладала символика этических начал, призывающих к христианской любви, равенству в боге, смирению и т.п. Над ним надстраиваются шотландские степени, которые принято называть "красным" масонством. На этой ступени каждый член "братства" обязан был, наоборот, с истинно инквизиторским рвением огнем и мечом доказывать миру масонские истины и из кроткого "агнца" стать "львом рычащим", а для достижения целей, полезных ордену, пользоваться при случае любыми средствами. Если в "голубом" масонстве проповедовались любовь к "отечеству" и относительная религиозная терпимость, то на более высоких степенях процветал своеобразный космополитизм и из всех религий предпочтение отдавалось христианству. Число таких примеров можно легко умножить. Все они свидетельствуют о необходимости строгой классификации того или иного масонского произведения, идеи, высказывания, которая состоит в выяснении их принадлежности к определенному "граду" (степени) посвящения в масонскую "истину". Естественно, чем выше этот "градус", тем яснее и определеннее выявляется собственно масонская система взглядов. Нередко бывает так, что многие непримиримые противоречия в масонских воззрениях можно разрешить отнесением тезиса и антитезиса к разным теоретическим "слоям".

В целях дальнейшего изложения следует подчеркнуть, что основная масса "вольнокаменщической" литературы, распространенной в России второй половины XVIII века, написана для иоанновского масонства. Тем не менее нередко встречаются работы (главным образом рукописные), которые адресованы "братьям" розенкрейцерских степеней, высших по сравнению и с "голубым" и "красным" масонством.

Специфические условия, в которых находилось русское масонство второй половины XVIII века, перечисленные выше особенности организации, идеологии и пропаганды его идей ставят перед исследователями немало источниковедческих проблем большого историко-философского значения /160/.

Вся масонская литература состоит из периодических масонских журналов, оригинальных печатных сочинений, прошедших в

большинстве своем цензурные барьеры, из частной переписки, многочисленной переводной литературы, в том числе рукописной, а также из протоколов, наставлений, катехизисов, не подлежащих разглашению и написанных исключительно для членов "братства". Отсюда возникает вопрос: что считать основным источником для изучения масонских идей? Сравнительный анализ многообразной масонской литературы позволяет, на наш взгляд, заключить, что по своему объективному значению главным источником являются бесцензурные речи в ложах; они же вместе с рукописными уставами, нравственными катехизисами, песнями, стихами, молитвами и т.д. составляют в количественном отношении основную массу масонской литературы. Не менее важным источником изучения масонской идеологии следует считать и собственные сочинения крупнейших отечественных теоретиков ордена.

Что касается масонской журналистики, то ее трудно оценивать как только масонское явление. За исключением журнала, быстро запрещенного цензурой, "Магазин свободно-каменщический" (1784), в котором и были напечатаны речи в ложах, все остальные периодические издания по своей направленности часто выходили за рамки масонских представлений и по сравнению с чисто масонской литературой были относительно более прогрессивным явлением в русской общественной мысли. Не говоря уже о первых масонских журналах "Утренний свет" (1777-1780), "Московское ежемесячное издание" (1781), которые советские исследователи без колебаний относят к левому флангу масонской журналистики /11, с. 314/, в таких изданиях, как "Покойщийся трудолюбец" (1784) и даже "Вечерняя заря" (1782) наряду с откровенно религиозными статьями и пьесами встречается немало идей просветительского звучания, скептических высказываний по поводу бессмертия души /18, ч. 1, с. 24/, популяризации достижений опытных наук /18, ч. 1, с. 226/ и античной (характерной для стоицизма) идеи естественного права /18, ч. 1, с. 2/ и внерелигиозного достоинства человека /18, ч. 1, с. 100/. В ходе исследования масонства приходится учитывать, что масонские журналы были адресованы самой широкой публике, как членам "братства", так и "профанам", и потому содержали большое количество немасонских идейных включений. Кроме того, просветительская деятельность Н.И.Новикова, формально входившего в орден, очевидно, наложила свой отпечаток на характер издательской продукции "вольных каменщиков".

Несколько слов об обширной эпистолярной литературе масонства. Исследования последних лет подтвердили, что следует избегать ее однозначных оценок /60, с. 289/. Особенности социально-политического климата России второй половины XVIII века определили парадоксальность сложившейся ситуации: и мыслители-материалисты, просветители и ярые противники просве-

шения — идеологи масонства — официальными правительственными кругами в одинаковой степени подозревались как “безбожники” и политические заговорщики. Поэтому те и другие вынуждены были писать с постоянной оглядкой на цензуру, пользоваться эзоповским языком, возносить благодарение Екатерине и высшим сановникам государства. Многие масонские письма писались в годы реакции, значительно усилившейся после ссылки А.Н.Радищева и ареста Н.И.Новикова, в условиях гонений на масонство, которые завершились его настоящим разгромом в 1786 г. Не удивительно, что эти письма подвергались тщательной перлюстрации и отсылались в копиях непосредственно Екатерине II, которой в те годы всюду мерещились заговоры и отголоски “заразы французской” (так русская самодержица стала именовать некогда лицемерно “обласканное” ею французское Просвещение). Имеются документальные свидетельства, подтверждающие, что сами масоны были хорошо осведомлены о том, что их письма читает “государыня” /9, с. 16/. Именно поэтому они в подчеркнуто лояльной к правительству форме высказываются о политической благонадежности масонства, посылают неистовые угрозы по адресу Французской революции 1789 года, негодуют по поводу “вредного” содержания “Путешествия...” А.Н.Радищева и т.д.

В самом деле изучение как опубликованных, так и оставшихся в архивах масонских писем, в частности касающихся А.Н.Радищева, наводит на мысль о том, что они писались скорее как “нижайшие” просьбы о его помиловании. Они не столько похожи на разоблачение его идей, сколько напоминают попытки их оправдания, в них слышатся мотивы притворного “сокрушения” по поводу его “непростительного вольнодумия” /29, с. 30–32/. Однако это отнюдь не значит, что взгляды А.Н.Радищева и масонов в лице, например, его друга А.М.Кутузова были по-настоящему близки между собой или что масоны были на стороне Великой французской революции. В равной мере сам факт правительственных гонений на масонов еще не может определенно свидетельствовать о прогрессивности их деятельности. Тем более, что история масонства включает не только нелегальные, но и полулегальные и даже официальные периоды развития. Русское масонство то попадало в полосу правительственных запретов, то вдруг расцветало пышным цветом, греясь в лучах монарших милостей завоевывая себе сторонников и покровителей в самых высших придворных кругах.

Поэтому нет необходимости понимать буквально высказывания масонов в духе нарочито мрачной политической реакции, но и не следует подозревать в них скрытое просветительское, прогрессивно-политическое содержание. Имея дело с письмами и официальными печатными произведениями масонов, необходимо, конечно, делать поправки на цензуру, но только в том случае, если эти поправки не приводят к другой крайности, от которой,

кстати сказать, предостерегают и сами масоны. Так, вряд ли есть основания не доверять письменным свидетельствам некоторых масонов, например И.В.Лопухина, который в своих воспоминаниях пишет: "Открывали на почте наши (масонские. — А.Б.) письма, и всех моих писем копии, особливо к одному тогда приятелю, бывшему в чужих краях (А.М.Кутузову. — А.Б.), отсылались к Государыне. Я сим ни мало не беспокоился, и зная, писал всегда так, как бы я говорил на один, в полной откровенности" /58, с. 22/.

По своим взглядам масоны выступали как защитники крупной земельной собственности, самодержавия, находились в одном лагере с крепостниками и церковниками. Поэтому их расхождения с правительством носили временный характер и объяснялись тем, что официальная идеология еще переживала стадию своего оформления, а православная церковь, вследствие крайнего консерватизма, не смогла разглядеть в масонстве своего союзника.

Масонство разных систем и "градусов" — это в значительной степени теоретически аморфное явление, представляющее собой комплекс своеобразно воспринятых идей, преданий, ритуалов древнеегипетского жречества и религий стран Среднего Востока, некоторых культов античности и религиозных представлений средневековья. На характер масонских воззрений наложили отпечаток и творения отцов церкви, и церковно-реформаторские течения в христианстве, главным образом мистические ереси, а также некоторые данные наук Нового времени и псевдонаук, таких, как магия, каббала, алхимия. В кривом зеркале масонских идей отразились и некоторые современные масонству XVIII века просветительские идеи. Масонское мировоззрение — это эклектическое соединение самых различных религиозно-философских представлений, которое формировалось в поисках неких универсальных оснований мудрости. Старейший русский масон, с именем которого связаны первые успехи распространения масонства в России, И.П.Елагин не случайно определил его как "науку свободных каменщиков, из разных творцов светских, духовных и мистических собранную" /30, с. 92/. Причем эклектизм тесно связан с такими общими особенностями масонских воззрений, как традиционализм и ретроспективность, которые были характерны для средневекового мышления. Чем древнее учение, считали масоны, и чем в более неизменном виде мы его воспримем, тем оно подлиннее и совершеннее. Так, например, тот же И.П.Елагин, претендующий на роль главного идеолога и своеобразного патриарха русского масонства, в противовес новым авторам "богопротивных" сочинений заявляет: "Все, мною написанное, не есть изобретение ума и воображения моего, но истина древняя, мною из разных токмо писателей сообщенная" /30, с. 93/.

Разные теоретические источники масонского мировоззрения занимают в нем далеко не одинаковое место и различаются по

своей значимости. Выявить это в полной мере — задача сложная, но необходимая, в частности при рассмотрении основных философских аспектов концепции человека. Решение этой задачи не только включает в себя выяснение комплекса историко-культурных и религиоведческих вопросов, но предполагает и широкое применение сравнительного анализа с тем, чтобы возможно более строго определить источник той или иной идеи, представления, а также характер их заимствования, т.е. меру оригинальности масонских трактовок. Наиболее важным здесь представляется сравнительный анализ идеологии масонства и христианской философско-теологической традиции, в том числе сравнение с догмами и богословием русского православия XVIII века.

Эклектизм, присущий русскому масонству XVIII века, предопределял особо тесную зависимость его от влияния Запада и западных идей, что уже отмечалось советскими учеными /40, с.31/. В отличие от других течений в русской философской и общественно-политической мысли указанного периода масонству в наименьшей степени был присущ дух критической переработки и творческого усвоения европейской философии. С другой стороны, ни одно течение не имело столь тесных идейно-организационных сношений с европейскими странами. Это, в частности, проявилось в том, что значительный процент масонов России, особенно на первых этапах развития, составляли иностранцы; так называемые работы в ложах часто велись на иностранных языках, главным образом немецком, реже английском, французском, итальянском; и, кроме того, все "акты", все документы формального признания законности масонских организаций в России привозились из Западной Европы. Оттуда же черпали русские масоны пресловутые "тайны" высших "градусов", ревниво оберегаемые их иностранными "братьями".

Отсюда следует, что многие теоретические положения в русском масонстве, в том числе и учение о человеке, вырисовываются гораздо рельефнее в сравнении с их западными "архетипами" у таких влиятельных идеологов масонства, как Х.А.Гаугвиц, А.И.Кирхвегер, Б.Г.Пено, Л.К.Сен-Мартен. Немалую зависимость обнаруживают теоретические "опыты" русских масонов от взглядов теософов и богословов XVII-XVIII веков, стоящих вне ортодоксальной церковно-христианской традиции: Я.Беме, Ф.Парацельса, Э.Сведенборга, Ф.Этингера, К.Эккартсгаузена. Сочинения перечисленных авторов неутомимо переводились на русский язык и в рукописных списках получали широкое распространение среди "вольных каменщиков".

Отмеченные особенности масонского мировоззрения, определяющие специфические методологические принципы и приемы его изучения, необходимо включают в себя и фактор изменчивости масонства в историческом пространстве и времени. Исследовать масонство в полной мере возможно лишь на путях исторической конкретизации его роли в философской, культурной,

общественно-политической сферах на разных этапах его развития, отражающих (нередко с опережением) существенные черты социально-политических движений в жизни русского общества.

В кризисные эпохи, в переходные моменты истории, когда обостряются политические и экономические противоречия и во всех слоях общества распространяются материалистически-деистические и "безбожные" идеи, тогда в среде правящих классов в противовес им растут и крепнут мистические настроения, повышается интерес к религиозной жизни, возрождаются реликты средневекового сознания в их наиболее реакционных и ретроградных формах. Глубокий социальный смысл этого попятного движения общественной мысли состоит прежде всего в том, чтобы служить идеологическим орудием в борьбе против прогрессивных общественных сил, чтобы под видом проповеди ухода от всяких социальных конфликтов в сферу "незаинтересованной" и "чистой" мысли объективно способствовать усилению позиций эксплуататорских классов. Так было в России начала XX века, поразительно похожие признаки можно обнаружить и в социокультурной ситуации России последней четверти XVIII века ⁷.

Рост промышленного производства и постепенная, идущая как бы издалека капитализация экономики медленно и верно подрывали устои русского феодализма. С середины XVIII века намечается процесс "оскудения" русского дворянства. Несмотря на все права и "вольности", которыми щедро одаривала его "матушка-императрица", отечественное "шляхетство" все более вынуждено было защищать свои позиции от поднимающегося купеческого сословия. Отголоски крестьянской войны под началом Е. Пугачева (1773-1775 гг.) грозным эхом отозвались по всей России. Велико было революционизирующее воздействие на русское общество прогрессивных событий в Америке и Французской революции 1789 г., идей левого крыла европейского Просвещения. В этих условиях господствующие классы и слои русского общества вырабатывают "усовершенствованную" систему идеологических контрмер с тем, чтобы эффективно "ответствовать" "вольнотумцам", "суемудрецам" и особенно "афеистам".

Христианская церковная ортодоксия и в Европе и в России не могла осуществить это в полной мере. В XVIII веке, отметил Гегель, "воочию выступает чудовищный формализм и мертвенность, в которые перешла положительная религия" /23, с.388/. Этот процесс "затухания" официальной религиозности и вырождения ее в поверхностный формализм затронул и русское право-

⁷ Общность ряда существенных социально-политических черт того и другого периодов может служить основой для научного сопоставления (обещающего, на наш взгляд, немало интересного) так называемого "нового религиозного сознания" и масонско-мистического идейного течения.

славие, которое в тот период вступило в полосу кризиса. Старообрядчество, евангельское сектантство, деятельность хлыстов, молокан, скопцов, проникновение идей немецкого пиетизма и английского евангелизма были серьезным посягательством на чистоту православного вероучения, подрывали организационную консолидацию и церковную дисциплину.

Как отмечал историк русской церкви Н.М.Никольский, вопрос о религиозной идеологии был большим вопросом в ХVIII веке /71, с. 227/. Кроме того, русское православие этого времени все более дискредитировало себя в глазах большей части российского общества. Представитель масонства, так сказать, "второй волны", ученик И.В.Лопухина М.И.Невзоров с возмущением писал о нравах московского духовенства: "Духовные сделались совершенными торгашами, стараются только умножить свои доходы отдачею в наймы домов, подвалов, огородов и подобного. Свидетельством тому служат все подворья архиерейские и монастырские в Москве, составляющие гнезда трактиров, харчевен, постоялых дворов и лавок, к единой роскоши служащих. Религию же Христову и богопочитание они заключают только в умножение золота и парчей, и жемчугов церковных, почему явные грабители, делающие в монастыри и церкви вклады, становятся у них лучшими христианами" /цит. по: 97, с. 73/. Еще в 1758 году, отражая недовольство определенной части русского аристократического дворянства, писатель и активный масон М.М.Херасков в трагедии "Венецианская монахиня" выступил с решительным осуждением института монашества как изуверского насилия над "естественным законом" человеческой природы. Правящие классы как России, так и Западной Европы были в связи с этим серьезно обеспокоены тем, сможет ли христианская церковь и в новых условиях так же эффективно служить опорой самодержавного строя и крепостнических порядков.

Как реакция на моральное разложение духовенства и неспособность христианской церкви в должной мере противостоять натиску свободомыслия, росту научного знания, развитию прогрессивных социальных идей в среде некоторой части аристократического дворянства, а также и поднимающейся буржуазии получают развитие разного рода внецерковные и полужерковные формы религиозности, часто являющиеся "светским вариантом" новых тенденций внутри самой христианской церкви. Эти тенденции, особенно заметные в указанный период, в целом представляют собой типичное для истории религий движение, стремившееся к "углублению" веры, к пробуждению и обновлению "подлинного" религиозного чувства, тяготеющее по своим истокам к неортодоксальному мистицизму.

В Испании и Франции это, по сути, еретическое движение получило название "квиетизм" и было связано с именами М.Молиноса и Ж.М.Гюйон, в защиту взглядов которой выступил знаменитый, в том числе и в России, Ф.Фенелон. В Англии оно бы-

ло известно под названием "методизм", в Германии – "пиетизм" (под его влиянием находились Гердер и Гете, входивший, как известно, в одну из масонских лож); это, наконец, движение квакеров в Англии и особенно в Америке. В этом общем потоке "христианского обновления" выделяется и масонство как специфическая форма религиозности, выполнявшая в принципе те же самые социальные и идеологические функции, разумеется, с учетом особенностей социально-экономического и культурного развития той или иной страны, где оно получало распространение. Поэтому наряду с собственными отличительными чертами масонство имело ряд общих признаков с методизмом, квакерством и особенно пиетизмом и квиетизмом. Это, во-первых, усиление по сравнению с ортодоксальным христианством религиозно-антропоцентрических моментов, упор на личное духовное возрождение (совершенствование); во-вторых, подчеркивание необходимости обретения личностью "благодати" независимо от посредства церкви, и, в-третьих, масонству, так же как и перечисленным выше движениям, присущ перфектизм – иррациональное убеждение в возможности достижения человеком совершенного состояния, бесконечно близкого евангельскому "идеалу".

Таким образом, несомненно, что масонство непосредственно вливалось в указанные течения религиозной мысли, было с ними теснейшим образом связано. Не случайно поэтому русские масоны активно переводили, издавали и пропагандировали книги М.Молиноса, особенно его "Начертание благоденственной жизни" (1774), а также Ж.М.Гюйон. Наибольшей популярностью пользовалось ее сочинение "Соборное послание Иакова с толкованиями и примечаниями, относительно к внутренней жизни" (1785), изданное в типографии И.В.Лопухина. Пиетические симпатии И.Г.Лафатера получили положительный отзыв в публичных лекциях И.Г.Шварца, прочитанных в Московском университете 17, с. 48/. Показательно, что масон князь Голицын, будучи обер-прокурором Святейшего синода, занимался активным распространением этих и многих других сочинений квиетистов. Что касается близкого к последним движения квакеров, то в масонской литературе имеется специальная статья, где последнему дается самая высокая оценка 179, с. 110–126/. Близость русских масонов к пиетизму заметна не только в их переводческой и издательской деятельности. Одно из основных течений в отечественном масонстве второй половины XVIII века – розенкрейцеровство – не даром называлось "мистическим пиетизмом", его роднило с ним немало общих черт, и прежде всего, конечно, религиозная терпимость, связанная со стремлением избежать конфессиональной узости и догматизма.

Основная цель идеологов масонства состояла в том, чтобы восстановить пошатнувшийся авторитет веры, придать ей более действенный и неформальный характер. Тем не менее масонство, не будучи религией в строгом смысле слова, достигало этой

цели в значительной мере вне церкви, на более широкой культурной и организационной основе. Массонство в более радикальной форме, чем указанные течения религиозной мысли, делало упор на "сердце" человека, стремилось использовать ценности и идеалы интимно-личностного мира, призывало воздвигнуть "в душе" каждого "внутренний храм" богу, тем самым избавляя человека от принудительной внешней религиозности. В изощренной форме масонские идеологи пытались сделать бога неотъемлемой составляющей, постоянным рефреном духовной жизни человека, альфой и омегой его мыслей и поведения. При этом в масонстве в религиозно-идеалистической форме отразились черты популярного в то время культурного течения – сентиментализма с его критикой рассудочных форм мышления и культом свободного, раскованного человеческого чувства.

Современные масоны, так же как и их исторически далекие, но духовно близкие "братья" XVIII века, прекрасно понимают эту свою задачу активного помощника религии в качестве "пятой колонны" светской науки и культуры. Вот как оценивают они свои главные цели и "специфику" своей деятельности. "В большинстве случаев, – пишут русские масоны-эмигранты, – люди, чрезмерно занятые мирскими делами, относятся к религии как к чему-то обособленному от повседневной жизни. Многие о ней не думают, для многих других она становится лишь внешней формой. Массонство же постоянно напоминает человеку о его религии и вместе с тем стремится обратить внимание на ее внутренний сокровенный смысл. Оставляя в стороне различие в деталях и не предъявляя непосильных требований подвижничества, масонство воспитывает человека в духе Единой Божественной Правды и намечает пути, этой правде соответствующие. Таким образом масонство идет с религией рука об руку" /133, с. 17/. Так масоны XX века отчетливо и емко выразили те же самые мысли, которые масоны XVIII века безуспешно пытались втолковать недоверчивым бюрократам самодержавного строя времен Екатерины II.

Русское масонство второй половины XVIII века, несомненно, выступало в одном лагере с православной церковью, отличаясь, однако, от нее большей гибкостью, более "светским" характером, а следовательно, большей опасностью для дела просвещения, науки, прогресса. Отсюда вытекают и некоторые разногласия "вольных каменщиков" с церковью. Так, И.В.Лопухин выражает недовольство по поводу сугубо формального характера религиозного воспитания той поры. При таком воспитании, с его точки зрения, внутренняя суть христианского учения остается не затронутой, не выявленной; церковь перестает убеждать, теряет наступательность, активность и в результате в обществе распространяются "безбожные" мысли, падает нравственность и т.п. "В школах и на кафедрах, – писал он, – твердят: люби Бога, люби ближнего, но не воспитывают той натуры, коей любовь

сия свойственна, как бы расслабленного больного, не вылечив и не укрепив, заставляли бы ходить и работать" /58, с. 16/. Воспитание этой "натуры" как основы "истинной" религии и фанатичной веры в бога как раз и составляет основную задачу масонства. Выполнение ее подразумевало, по их мнению, внутреннее моральное перерождение человека в истинного христианина, что составляет в целом нравственно-практические выводы масонской антропологии и будет рассмотрено нами ниже.

Масонство в России начинает свою официальную документированную историю с 1732 года, когда в стране возникла первая ложа английской системы. Однако некоторые исследователи, основываясь часто на полуполюгендарных и косвенных данных, относят начало его распространения к временам заграничных путешествий Петра I, а ересь К.Кульмана и К.Нордермана, сожженных в Москве в 1689 г., рассматривают как первый проблеск масонских идей в русском общественном сознании. Квирин Кульман – хилиаст и ярый поборник теософии Я.Беме – называется "предтечей Шварца" /17, с. 1/, который, как известно, также заимствовал немало идей у немецкого мыслителя. При этом указывают и на то обстоятельство, что К.Кульман почитался в русской масонской среде не только как последователь Я.Беме, но и как мужественный апостол "истинной веры" и пример для подражания. Недаром некоторые ложи причислили его к лику масонских "святых", а И.В. Лопухин поставил в своей усадьбе его бюст.

В советской литературе традиционно выделяются два основных этапа в развитии отечественного масонства /81, с. 11/. Первый – 50–70-е годы XVIII века – характеризуется как относительно прогрессивный, связанный с культом разума, просвещения, с увлечением Вольтером, Руссо, философией деизма. Однако анализ всех сторон деятельности русских масонов в данный период дает основание считать его не столько этапом развития, сколько временем первоначального становления идеологии масонства. Развитие чего-либо предполагает наличие уже сформированных черт, существенных признаков. В течение же трех указанных десятилетий происходило лишь чисто количественное увеличение лож и их членов. Масонство выступало тогда как крайне аморфное, идейно неопределенное движение, переживавшее "век блужданий, кризиса, унижения" /9, с. 6/. Известна характеристика, данная в те годы деятельности "братства" Н.И.Новиковым: "В собраниях почти играли масонством, как игрушкой, ужинали и веселились" /цит. по: 57, с. 101/. Масонство было похоже тогда скорее на заморскую аристократическую забаву, в среде русского дворянства на него была настоящая мода. К концу 70-х годов XVIII века почти все крупнейшие дворянские фамилии имели в масонстве хотя бы одного представителя. Причем получало развитие лишь масонство низших ступеней, где царствовали профанация "высших градусов", дух плоского морализаторства в стиле вульгаризованного стоицизма, ханжеское смирение и чино-

почитание. В ложи вступали для установления необходимых связей с "сильными мира сего", для карьеры. Именно в этот период идейной и организационной неопределенности в среде русских масонов причудливо сосуществовали просветительские и откровенно мистические, религиозные настроения. Масоны М.М.Херасков, А.П.Сумароков, А.Р.Воронцов, Н.Н.Трубецкой, А.И.Бибииков переводили Вольтера, статьи из знаменитой французской "Энциклопедии". С ними активно сотрудничали и С.И.Гамалея, А.М.Кутузов, И.П.Елагин. Новоанглийские ложи так называемого первого елагинского союза наряду с увлечением Сведенборгом, Вейгелем, Арндтом, несомненно, испытали влияние просветительской, особенно французской, мысли. Однако это влияние оставалось чем-то внешним и чуждым формирующимся собственно масонским мировоззренческим принципам. Это в полной мере обнаружилось в 80-90-е годы XVIII века, когда в масонской среде наметился поворот к мистике и иррационализму, когда, например, того же Вольтера стали называть "полномочным министром ада" (7, с. 29), а также возобладали наиболее реакционные и типично масонские системы - розенкрейцерство и тамплиерство. Именно поэтому последнюю четверть XVIII века можно считать временем начала распространения и развития масонской идеологии как таковой.

Творческая, пропагандистская, издательская деятельность масонства достигает в этот период своего апогея, выдвигаются его наиболее крупные отечественные теоретики - И.П.Елагин, И.В.Лопухин, И.Г.Шварц, И.Д.Шаден, А.М.Кутузов, С.И.Гамалея, И.П.Тургенев, Н.Н.Трубецкой и др. Вместе с тем и определенно обозначалась внутренняя близость масонства и русской православной церкви. Если в первой половине века православные проповедники в лице, например, придворного "витии" Гедена Криновского выступали с обличительными речами против "фреймазонов" (франкмасонов), обвиняя их в аморализме, неверии, идолопоклонстве, то в последние десятилетия положение изменилось. В среде русского духовенства - "черного" и "белого" - появляются "сочувственники" масонства, отдельные имена их порой встречаются в списках лож. Так, священник Григорий Ефимов и черниговский архиепископ Михаил непосредственно входили в состав так называемой ложи "Малого света" (1791 г.). Известная близость масонства к православной церкви выражалась еще и в том, что ряд масонских изданий был посвящен лично некоторым крупным церковным иерархам. Например, журнал "Утренний свет" выходил с "благословения" архиепископа Гавриила. Некоторые публикации посвящались и московскому митрополиту Платону, ставшему тогда своего рода правительственным "экспертом" по оценке благонадежности масонских взглядов и их соответствия "закону Божию". В одном из донесений к московскому главнокомандующему князю А.А.Прозоровскому он проводит детальное сравнение масонских идей с "чистым

учением христианским". В целом одобрительно отзываясь о "вольных каменщиках", Платон тем не менее отмечает ряд положений, которые показались ему "сумнительными". Главное из них состоит в том, что человек "не может исполнить закона Христова, не исполнив закона Моисеева; а закона Моисеева не может исполнить, пока не исполнит закона естественного, закона света" /29, с. 16-17/. Иными словами, для того чтобы стать истинным христианином, по масонскому символу веры, в своем личном духовном "возрождении" необходимо пройти этап язычества (многобожия), на котором якобы царит бессознательная вера в единого бога, и этап иудейского монотеизма (поклонение Иегове). Только после этого возможно обращение к христианству. При этом масонство низших ступеней исключает из своих рядов только атеистов, предоставляя "братьям" полную свободу вероисповедания в начале их "пути к свету", откровенно заявляя, что начать "работу" над человеком как "диким камнем" можно лишь в том случае, если он обладает хоть какой-то религией и хотя бы начатками веры в бессмертие души. В этом случае возможна масонская обработка его сознания в направлении к "истинному христианству", и человек из "дикого камня" превратится в "совершенный многогранник".

Такая "широта взглядов", граничащая с религиозной беспринципностью, естественно, не могла не возмущать наиболее ревностных поборников чистоты православного вероучения. Поэтому митрополит Платон, уже по одному своему положению обязанный искоренять всякий намек на "ересь", следующим образом прокомментировал эти масонские идеи: "Сие с христианским учением не сходственно" /29, с. 22/, поскольку, по мнению Платона, и античные культы и иудейская религия не могут ни в каком смысле ставиться на одну доску с христианством или же рассматриваться как "предуготовление" к его восприятию.

Кроме того, некоторые высказывания масонских теоретиков в духе католицизма, например в защиту догмата о чистилище как промежуточном звене между адом и раем, рассматривались в те годы как совершенно недопустимое для православных веротступничество. Так, И.Г.Шварц обвинялся, в частности, в том, что он в своих публичных лекциях без обиняков заявлял: "Мы (масоны. - А.Б.) не должны отмечать постепенных состояний и в будущей жизни, что суть мытарства или чистилища, в которых каждый человек по мере грехов своих очищается" /17, с.141/. Все это не могло не вызвать резкую отповедь со стороны русского духовенства, подхватившего "высочайшее" обвинение масонов в "новом расколе". Однако эти расхождения не должны затушевывать внутреннюю близость масонства и русского православия. Несмотря на критику масонами священнослужителей, клира, несмотря на расхождения по некоторым вопросам с ортодоксальными богословами и даже обвинения их в элементарном отсутствии логики /18, с. 194/, можно тем не менее сде-

лать вывод, что официальная православная идеология и идеология масонов — "это не антиподы, а лишь оттенки, направления одной и той же феодально-крепостнической идеологии, которые дополняли друг друга" /43, с. 75/.

В полной мере это относится и к масонской концепции человека, которая базируется на основных постулатах христианской антропологии и включает в себя определение сущности человека или его "природы", учение о его познавательных способностях, о внутренней цели его бытия и об отношении человека к миру и богу. В своей основе масонское учение о человеке было, можно сказать, антисциентично. Данным наук о природе и их методам нет места в этом учении. Во всяком знании, и прежде всего в знании о человеке, масонские идеологи сразу выделяют религиозно-этическую сторону. "Первый предмет философии, — заявляет И.Г.Шварц, — есть христианская нравственность. Поэтому если любое изыскание не для того чинится, чтоб люди могли лучшими сделаться (в христианском смысле. — А.Б.), то оно есть суетно" /7, с. 7/. Следует отметить, что такой панморализм христианского толка составляет характерную особенность масонского мировоззрения в целом. Даже в своей натурфилософии масоны учат, что свойства "нравственности" составляют своеобразную субстанцию первоначальных "элементов" или "стихий" и что именно от них происходят добрые и злые начала земли, огня, воздуха и воды /7, с. 8-9/.

Все теоретические рассуждения масонов о человеке принципиально интровертны, т.е. направлены не на познание объективного мира и через него на познание человека как природного существа, части природного целого, а основываются исключительно на данных интроспекции и кропотливого самоанализа, в который входят обязательные "покаяния", так называемая сердечная молитва и т.д. Уже в первой части журнала "Вечерняя заря", в обращении к читателям отмечалось: "Познание себя надобно начинать от познания и исправления своих нравственных действий и после приступать к рассмотрению таинств, находящихся в самом существе человеческом. Когда таковым образом приуготовлен будет наш дух и откроется обитающий в нас свет, тогда можно обратить свое внимание на внешние предметы или природу" /18, с. 3-4/. В результате этого в сознании якобы пробуждаются святой дух, некие "божественные", высшие силы. Столь откровенный и неприкрытый иррационализм масонского самопознания вызывал серьезные возражения у крупнейших мыслителей XVIII века, причем самых разных мировоззренческих ориентаций. И.Кант, в частности, называл масонов и мистиков "гробокопателями мудрости" и иронически советовал им "не слишком увлекаться выслеживанием самих себя и каким-то насильственным испытанием внутренней истории наших мыслей и чувств; это предостережение мы делаем собственно потому, — отмечал далее Кант, — что именно здесь прямая дорога к тому,

чтобы окончательно запутаться среди мнимых высших откровений и сил, влияющих на нас неведомо откуда, без всякого содействия с нашей стороны, и таким образом удариться в иллюминатство" /44, с. 14-15/.

Масонская антропология как философское учение о человеке прямо включает в себя целые фрагменты теологии, или "христологии", т.е. учения о богочеловеке – Христе, который якобы служит образцом человеческого поведения, абсолютным выражением духовного начала в человеке. Познание человеком самого себя становится, таким образом, эквивалентным богопознанию: "Кто теряет из виду пример Христов... тот впадает в глубокий ров незнания самого себя" /62, с. 49/.

Росту авторитета естественнонаучных данных о природе и человеке масоны пытались противопоставить суррогат из тех "наук", которые еще В.Н.Татищев справедливо называл "тщетными". Это астрология, алхимия, тайная медицина, всевозможные хиро-, некро- и аэромантии, а также "натуральная магия", т.е. "наука о небесном влиянии во всех натуральных тварях" /7, с. 33/. В высших розенкрейцерских степенях посвящения культивировалась, кроме того, и "духовно-божественная магия" – откровенно мистическое учение, рассчитанное на самый "избранный" круг масонских вождей. В эту "науку" входило обучение способам общения с духами, практиковались ясновидение, перевоплощение и прочие "тайнства". "Божественная магия" включала в себя два вида каббалы: пифагорову (языческую), или магию чисел, прогрессий, геометрических фигур, и так называемую истинную каббалу – тайное истолкование библейских канонов, символическое богословие и учение о добрых и злых духах.

Несмотря на явный традиционализм масонского мировоззрения, слишком откровенная лженаучность этих "теорий" порой вызывала смущение и желание оправдаться даже у крупнейших идеологов и фанатиков масонства. Лекции И.Г.Шварца, которые читались им в Московском университете и за его стенами, в целом представляли собой опыт популяризации христианизированной каббалы, ориентировали на постижение буквы и некоего тайного "духа" библейских текстов. Вместе с тем в ряде случаев И.Г.Шварц недвусмысленно высказывает сомнение в ее истинности, пытается переформулировать в более наукообразных терминах ее смысл. Так, он лицемерно заявлял: "Не следует нам завидовать познаниям раввинской каббалы, и почти утвердительно сказать можно, что она есть ложная" /7, с. 42/. Очевидно, те же мотивы побуждали И.В.Лопухина – другого крупного отечественного масона – в скептических тонах высказываться о "ясновидящем философе" Э.Сведенборге и об алхимических занятиях ("златоделании") некоторых "братьев" /59, с. 16/. Надо сказать, что отношение масонов к алхимии было неоднозначным. Имеются данные о том, что занятия алхимией в некоторых масонских системах и на определенных степенях посвящения

считались противоречащими масонской этике /91, с. 25-26/.

Все это наглядно свидетельствует о попытках масонов (чаще безуспешных) избежать наиболее опасных и бесплодных тупиков мистицизма, параллельно адаптируясь к бурному росту научного знания, распространению философии деизма и материализма. Цель масонства при этом не расходилась с традиционной для христианства и состояла в том, чтобы подчинить себе науку в качестве предварительного условия для уяснения "духовного" смысла откровения. Откровение, Библия всегда была главным источником масонского учения о человеке. Ведущие теоретики масонства заявляли об этом с подкупающей откровенностью. Работы И.Г.Шварца, И.Д.Шадена, И.В.Лопухина буквально пестрят восторженными цитатами, комментариями к "Священному писанию". "Откровение научает нас познавать самих себя, проникает в сокровеннейшая сердечная", - отмечает И.Масон /62, с. 8/.

Идеологи масонства, так же как и их церковные "коллеги", отстаивали идею субстанциального дуализма в применении к человеку. Человек рассматривался как одухотворение "праха земного", как "последний из духов и первый из существ материальных" /7, с. 2/. Такое положение человека обуславливает двойственность его "состава", в котором существуют столь различные между собой части: душа и тело. Причем для масонства, так же как и для христианской теологии, задача преодоления плоти представлялась не как полное освобождение духа от оков "телесности", но как всестороннее одухотворение самого тела, как рождение нового человека с новым телом и душой. "Мы должны, - писал С.И.Гамалея, - из одного грешного, злого и лукавого человека выродиться в духовного человека по образу Искупителя нашего, как цветок из навозной земли выродается" /22, т. 1, с. 66/.

Сущность человека - это его дух ⁸ (дух и душа нередко отождествлялись) или лишенная пространственных характеристик "невещественная" часть, сообщающая единство частям его тела, которое третируется масонами как "случайность", как "постыдные оковы" и "тягостная храмина". И.Г.Шварц прямо утверждал, что "удовлетворение плоти, включая нужд естественных, есть истинное явление нравственного зла" /110, с. 45/. Превратить человеческое тело из "гробницы" души в "невесту" души - вот основная цель масонских "работ", поскольку именно телу "надлежит быть яслями возрождения и земною обителью истинного человека, внутреннего и духовного, сотворенного по образу и подобию Божескому" /59, 29/. В рукописной масонской брошюре "Теоретический градус Соломоновых наук" подчеркивалось,

⁸ "Душа гораздо более принадлежит к существу человеческому, нежели тело", - подчеркивали масоны в журнале "Вечерняя заря" /18, с. 83/.

что человеческий "корпус", или "тело есть жилище совокупного духа" /7, с. 73/ и потому нуждается в предварительном моральном очищении для последующего целостного возрождения человека. Это возрождение с масонской точки зрения – процесс, связанный со значительными трудностями. Душа, плененная телом и привыкшая к состоянию зависимости от него, в конце концов бывает не в силах протривостоять "демоническому" напору страстей и "похотей", т.е. человек уже более не слышит божественного "гласа" в своей душе. И здесь масоны решительно выступают против теории "антропологического деизма", т.е. учения о том, что бог после акта творения человека не принимает дальнейшего участия в его жизни и не оказывает в какой-либо форме воздействие на его судьбу. В масонской литературе доказывается, что бог, вложив в человека разум и волю, одновременно определил ему и закон следования по воле своего разума, который в основе совпадает с волей бога. Непрерывность божественного вмешательства в дела человека осуществляется при этом не столько прямым путем в виде чуда, вешего сна, благодати, сколько посредством возбуждения в душе особого "чувствования", или "начала", которое как бы подспудно и наполовину бессознательно служит проводником божественных указаний, наставляет на "истинный путь".

Человек, подчеркивают масоны, представляет собой не просто соединение, а своеобразное единство души и тела, близкое к неоплатонической формуле "единство без смешения". "Соединение души с телом, – пишет анонимный масонский автор, – есть такой взаимный их союз, по которому они хотя, впрочем, и различной между собой природы, однако делаются единым существом и составляют человека" /18, с. 169/. Человек как специфическое целое требует и особого целостного подхода к своему изучению. В большинстве масонских теоретических работ встречается мысль о том, что нельзя рассматривать тело, природное начало и душу, духовное начало изолированно друг от друга. Они с точки зрения идеалистического монизма в основе своей тождественны "по духу". На уровне "теоретического градуса" масону должна была открыться та истина, "что душа есть только переменное (измененное, – А.Б.) существо духа, а тело – переменное и плотнейшее существо души" /7, с. 13/. Более того, их соединение рождает некое новое качество, отличное от качеств и свойств составляющих элементов. "Как при всяком соединении двух вещей бывает также соединение и сообщение тех качеств, которыми оные вещи одарены, и оттуда происходит нечто третье, которое прежде соединения ни к одному приложимо быть не может: то же самое происходит и при соединении души с телом, ибо происходит оттуда натуральная жизнь, которой прежде не было" /18, с. 173/. Эта "натуральная", или естественная, жизнь как раз и представляет собой своеобразное, ни с чем ни в природе, ни в "ангельском" мире не сравнимое телесно-духовное бытие человека.

Части целого, вступая во взаимодействие, не только создают новое качество, но под воздействием последнего меняются и сами. Однако при этом их изменения не затрагивают их внутренней природы и в случае нарушения связей целого вполне обратимы. Эта особенность, присущая многим природным явлениям, свойственна также и человеку. Поэтому, говорят масоны, после своей смерти он теряет лишь специфическую "силу", происходящую от соединения души и тела. Душа же превращается в чистый дух, т.е. возвращается без изменений к тому исходному состоянию, в котором находилась до соединения с телом, а тело преобразуется в "персть" (материю). "По смерти, — писал масон шведской системы Г.П.Гагарин, — мы жить не перестаем, а, так сказать, переменяем платье или сбрасываем верхнее измаранное и изношенное" /21, с. 3/. Так в конечном счете метафизическая концепция соединения части и целого служит у масонов одним из важнейших оснований доказательства бессмертия души.

В мартинизме — довольно влиятельном течении русского масонства второй половины XVIII века — концепция человека также включала в себя попытку решения проблемы целостности. Однако отрицание естественной, органической связи между частями и целым, представление о целом как механической их сумме, сплетаясь с откровенно религиозными представлениями, приводили Л.К.Сен-Мартена и его русских последователей-мартинистов к релятивистской трактовке возникновения всякого нового качества. По их мнению, в предметах или "системах" неживой природы, включая самые сложные, а тем более в органических телах все свойства, полученные в результате соединения составляющих частей, на самом деле — лишь субъективная видимость, иллюзия. По существу всякое "новое" качество легко разлагается на ряд уже известных и изначально данных божественной "Премудростью". Именно поэтому соединение души и тела в человеке понимается ими как механическое единство, как рядоположенность элементов. Взаимодействие между ними должно осуществляться по лейбницеvu принципу предустановленной гармонии. Подобные религиозно-идеалистические построения масонов были направлены прежде всего против философии деизма и материализма, против попыток научного, в том числе и естественнонаучного, объяснения взаимосвязи в человеке материального и духовного начал. Масоны стремились доказать невозможность "приписать организации и законам механики мысли и прочие способности человека" /92, с. 17/. И хотя масонские теоретики нередко, особенно в работах, не предназначенных для печати, допускали существование "тех стихий, которые работают в теле, чтобы нечто новое из него произвести" /7, с. 31/, однако сами эти стихии рассматривались ими как модификации некой "мировой души" — посредника между миром и богом, т.е. опять-таки в духе откровенного религиозного мистицизма.

В философских построениях русских масонов, в особенности у И.В.Лопухина, И.Г.Шварца, отчасти И.П.Елагина и некоторых других, получило также своеобразное развитие представление о человеке как микрокосме. Если в античной философской традиции тождество человека со всемирно-космической субстанцией означало, что в человеке дан менее совершенный, количественно уменьшенный и качественно обедненный образ космоса, то, начиная с эпохи Возрождения, микрокосм понимался как высшее средоточие всех сил макрокосма. При этом в истории философии встречаются как натуралистические и материалистические, так и религиозно-идеалистические интерпретации этой идеи. Пантеистическое мировосприятие придает ей антисхоластическую направленность, а гуманистическое, возрожденческое ее звучание подчеркивает целостность человека, единство в нем телесного и духовного. Дух человека, его разум при этом понимаются как высшее его достоинство, неразрывно связанное с его телом, с функцией его органов, а через них и со всей природой⁹. На фоне этих интерпретаций масонское понимание принципа тождества микро- и макрокосма выступает как неприкрыто религиозное, мистическое. С его помощью масоны не только не пытались преодолеть традиционную противоположность души и тела, но еще более ее углубляли. Субстанциальное различие бога и мира дублируется в человеке как в микрокосме. "Человек, — писал И.В.Лопухин, — это малый мир, ибо он есть извлечение, экстракт из всех существ и потому подобится Великому миру. Богу же самому он подобен разумною душою, которая божественно влита в живой небесный дух, управляющий человеческим телом, состоящим из стихий" /59, с. 10/.

Известная близость человека с природой, с миром и в христианском и в масонском антропологических учениях рассматривается, во-первых, не как "естественное происшествие" (природная закономерность), а как "божественное установление"; во-вторых, не как преимущество человека, а как его недостаток. Высшее достоинство человека масоны видели в аскетическом отрицании его природного начала в пользу начала духовного. И в этом проявился в полной мере антипросветительский смысл лицемерных восторгов масонов по поводу "державного положения" человека как властелина природы, как цели всего мира. "Человек есть всесовершеннейшая тварь между всеми" /7, с. 70/, — заявляют масоны "теоретического градуса". Ма-

⁹ В этом можно увидеть своеобразный микрокосмический пантеизм, содержащий в себе теоретическую возможность материалистически-монистической, антропологической интерпретации жизнедеятельности человека, включения его в природный миропорядок, в царство "натурального" закона.

сонские издания, рукописи, речи, песни и стихи наполнены прямо-таки гимнами, прославляющими человека и человечество. Однако истинный смысл этих "гимнов" становится понятным, когда масонские теоретики впадают в неизбежное и типичное для религиозного сознания противоречие, поскольку масонская концепция человека – теоретическая надстройка над известными догмами христианства: творение, грехопадение, искупление. И если первая утверждает богом данное "величие" и, так сказать, "блеск" человека, то вторая в противоречии с ним переносит акцент на "падение", "нищету" человека.

Таким образом, восхищение совершенством и цельностью человека, целесообразным устройством его телесных органов и способностью к духовной деятельности может в равной мере отсылать нас и к премудрости "Творца", к причинам сверхъестественным и находить себе вполне естественное, рациональное объяснение в деятельности самих сил природы. Человек может быть "властелином всему" и в теологическом и в просветительском, атеистическом в своей тенденции смысле. В первом случае человек является "господином природы" в той мере, в какой он отрицает свою человеческую сущность как "раб божий", рассматривая себя в своей биологической и социальной данности как существо ушербное, преисполненное религиозного страха и смирения, т.е. вполне в духе антропоцентрической телеологии, нередко ставившей человека на самую высокую ступень в иерархии божественного миропорядка – "превыше ангелов". А во втором – человек помещается в центр мироздания как познающий природные законы, как хозяин своей судьбы не вследствие своего "богоподобия", а благодаря просвещению и силе накопленных им знаний. Эти идеи в противовес теоцентрической антропологии масонства вдохновляли В.Н.Татищева и А.Д.Кантемира, русских просветителей второй половины XVIII века и нашли свое завершение в смелой попытке А.Н.Радищева на основе принципа материалистического монизма создать внерелигиозное, оригинальное и цельное учение о человеке.

Масонство же в качестве исходного принципа выдвинуло не индивидуальность самостоятельного, активного человека, а его пассивную духовную и богом данную всеобщность. Человек, с этой точки зрения, обретает свое лицо только в боге, в безличной духовной первооснове сущего. В христианской морали масоны не случайно подчеркивали необходимость бороться с грехом "гордыни", с любыми попытками утвердить земное, посюстороннее величие и достоинство человека. "Коль скоро должно знать, – пишут они, – что находится в нас гордость, и толь же скоро надлежит нам вооружаться против сего врага нашего" /62, с. 17/. В работах Шварца, Лопухина, в письмах Гамалеи и прежде всего в многочисленных анонимных внутримасонских речах, сообщениях, уставах постоянно проводится мысль о необходимости забвения человеком своих "натуральных" нужд, потребностей, о

смирении, покорности, о повиновении властям "земным" и "небесным". Сами "работы" в ложах по нравственному совершенствованию преследовали одну цель: заставить человека отказаться от своей "самости", добиться обезличивания его как "брата во Христе", как покорно "ищущего Премудрости". "Самость человеческая есть черенок, привитый к древу самости первейшего врага Божия - Люцифера", - заявляет неизвестный масонский "вития" 17, с. 631.

Субстанциальному дуализму души и тела, взятому в онтологическом плане, соответствует в философии масонства и теоретико-познавательный дуализм. Человек, говорят масоны, принципиально по-разному познает мир: посредством телесно-чувственных восприятий и посредством рассудка, разума. Выделяется также и особый "нутризрительный" тип познания "по благодати", т.е. сверхчувственным образом. Масоны различают низшее познание, внушенное "плотскому" человеку его страстями, чувствами, и высшее познание "чистого", "ментального" человека, происходящее из откровения бога в природе и слове (Библии). "Все познания получаемы бывают или внешним человеком, т.е. внешними чувствами и опытами и суть наружные, материальные и по большей части обманчивые, а следовательно, и основанные на них системы и отвлечения таковы же; или внутренним человеком, т.е. внутренними чувствами, опытами и откровениями и суть внутренние, духовные, высокие и достоверные" 18, с. 162/. "Естественное" знание, имеющее своим источником ощущение, содержит сведения о "натуре", ее свойствах, силах и законах, знание же сверхъестественное ниспосылается человеческому разуму "свыше". Оно направлено на познание духовного первоисточника бытия (бога) и приобретает не через изучение природных закономерностей, а с помощью углубленного чтения "Священного писания".

Первый род знания гипотетичен, страдает неполнотой и неточностью, второй же этих недостатков не имеет, в нем непосредственно содержится истина. Принципиальная несовместимость указанных родов знания заключается в том, что "логика чувственная", или естественный закон, противоречит "логике духовной", в которой, например, не имеет силы закон причинности, присутствует свое ощущение времени: будущее и прошедшее могут восприниматься как настоящее и т.д. В связи с этим ряд масонских теоретиков¹⁰ (немецких, а вслед за ними и русских) подвергает своеобразной критике "справа" философию И.Канта, в которой, по их мнению, неоправданно смешиваются эти два вида знания.

¹⁰ Например, немецкий мистик К.Эккартсгаузен, состоявший в переписке с масоном И.Лопухиным 15, с. 14-18/.

Ввиду невозможности отбросить некоторые общепризнанные научные и философские положения масоны и в теории познания обнаружили немалую гибкость, стремясь, с одной стороны, приспособиться к духу своего времени, а с другой – спасти старые, потерявшие былую власть над умами религиозно-идеалистические формулы. В гносеологии масонства получила отражение и специфически идеалистическая реакция на распространение во второй половине XVIII века, особенно в Германии, рационалистических теорий опосредствованного знания, на вырождение рационализма в плоскую рассудочность и метафизичность, связанное главным образом с именами Х.Вольфа и представителей его школы. Однако главным предметом масонской критики стал сенсуализм деистов и материалистов. Всячески утрируя в нем механистические положения и в то же время паразитируя на его несомненных научных достижениях, масоны пытались в новом религиозно-философском освещении решить основные гносеологические проблемы.

Идеологи "вольных каменщиков" не отрицают, что познание "падшего" человека, "обложенного" телом, состоящим, как сказано в Библии, из "праха земного", в решающей степени зависит от показаний органов чувств. И эта зависимость – неизбежное зло его нынешнего, отягощенного первородным грехом состояния. "Мы не можем на сей земле, – с сожалением отмечает Л.К.Сен-Мартен, – познавать иным образом, как только через чувственное" /92, с. 213/. Недостаток эмпирических данных сказывается прежде всего на рассудочной деятельности, благодаря которой человек производит идеи из ощущений, дает их определения и сравнивает между собой с тем, чтобы посредством умозаключения получить некое новое знание. На страницах журнала "Вечерняя заря" масоны не раз подчеркивали: "Где человеческое чувство начинает терять след тел, там рассудок начинает сомневаться или по крайней мере познавать несовершенно" /18, с. 8/.

Масонские теоретики постоянно подчеркивали вероятностный характер чувственных данных и ориентированных на них опытных наук, научных теорий, гипотез. А поскольку в научном мире второй половины XVIII века метафизическая идея абсолютно достоверного и непреложного знания быстро теряла свою популярность, это нашло отражение и в масонской гносеологии. Так, И.В.Лопухин писал: "Где одна вероятность, там истинный разум не может находить полного уверения, как бы сильна она (вероятность) ни была" /58, с. 4/. Из факта относительности истины, изменчивости наших представлений о ней масонские идеологи делали реакционно-агностические выводы. Самую теорию происхождения наших знаний из ощущений они интерпретировали в духе теоретико-познавательного скептицизма с уклоном в агностицизм. Например, в журнале "Покоящийся трудолюбец" в статье, специально посвященной вопросам челове-

ческого познания, говорилось: "Чувственный мир наполнен такими неисповедимыми тайнами, о бытии которых мы не сомневаемся по их действиям, но которых внутреннее естество понимаем мы столь же мало, сколь и образ их действия" /79, с. 38/. Причем это непонимание носит, по масонской теории, атрибутивный характер и зависит не от количественной недостаточности человеческого знания, информированности человека, остроты восприятия, ограниченности времени исследования и т.д. Причина неполноты человеческих знаний заключается в качественной ограниченности духовной природы человека вообще и главным образом его чувственного восприятия /79, с. 66/. Поэтому в масонской теории познания навязчиво проводится мысль о необходимости религиозно-этического очищения как условия истинного познания. Всякий "ищущий Премудрости" должен для этого подавить в себе страсти и "плотские похотения", отбросить все эгоистические помыслы. Познание должно быть незаинтересованным, максимально независимым от практических нужд человека, его самоцелью должна быть "чистая" истина, которая и есть бог.

Но даже при таком "высшем" познании возможно, как указывает И.В.Лопухин, состояние "испытательной слепоты" или полное разочарование в поисках истины. В этом случае не стоит отчаиваться, надо лишь "всем сердцем" уповать на бога. "Страдательное, безропотное покорение себя святому Уставу Премудрости (Библии. — А.Б.) есть надежнейшая опора во время онного слепотствования, могущего быть предтечею величайшего Света", — писал И.В.Лопухин /59, с. 11/. Так откровенно и грубо выступают в теории познания масонов мистико-теистические "начала" их мировоззрения.

Кроме пяти внешних чувств, которые можно назвать "видимыми", масонские теоретики выделяют еще некие внутренние и "невидимые" чувства, которые находятся в зачаточном состоянии у "падшего" человека и получают развитие только у человека "духовного". Эти чувства не поддаются рациональному постижению, невыразимы в слове, неустойчивы и якобы обладают способностью, минуя органы восприятия, сообщать человеческому духу достоверные сведения о внешнем мире, о боге, которые он безуспешно пытался получить путем умозаключения. В работах И.Г.Шварца эти "внутренние" чувства получили название "сверхчувственности". Они связаны также и с предчувствием как особой познавательной "силой", близкой к "божественному наитию", позволяющей не только ясно понять настоящее, но и мистически прозреть будущее. Эта "сила" и составляет основу всех видов познания. "Предчувствие же будущего, — отмечает И.Г.Шварц, — или инстинкт наш есть особое от разума и воли чувство и потому есть единица (сущность. — А.Б.) между этими двумя, корень, к коему все стекается" /7, с. 13/.

Над рационально-чувственным познанием "ветхого" человека надстраивается в значительной степени независимая от него ра-

зумная деятельность. "Может сила разумения души, — указывается в анонимной масонской рукописи, — в ней самой без вспоможения наружной или материальной чувственности упражняться и действовать" /7, с. 10/, "а также, — добавляет к этому И.Г.Шварц, — рассуждать и делать заключения" /7, с. 71/. Разум, согласно масонскому учению, — это своеобразное микросолнце, т.е. источник света, знания и духовной жизни в микрокосме, озаряющий все стороны человеческого бытия. Разум — та "искра Божия", которая сохранилась в человеке после его грехопадения и служит основным средством познания человеком самого себя, мира и бога, служит залогом бессмертия его души. "Вольные каменщики" не скупилась на броские эпитеты, восхваляющие беспредельную силу и могущество человеческого разума /18, с. 293/. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что "разум более есть доказательство пределов познания нашего. Он должен нас более смирать, чем делать гордыми" /39, т. 2, с. 20/. Все высказывания масонов якобы в защиту разума, просвещения, науки, гуманизма всякий раз выливаются в проповедь воинствующего фидеизма. Не возвысить разум хотят масоны, но ограничить и подчинить его вере, откровению. "При всех своих способностях наибольшей частью своих открытий, которые доставило миру особенное просвещение, он (разум, — А.Б.) обязан не себе, но откровению" /18, с. 293/.

Масоны резко выступали против философии деизма и материализма, против атеистических идей. Б.Спинозу, П.Бейля, Ж.Ж.Руссо, Ж.Ламетри, К.А.Гельвеция, Вольтера они клеймили как "подлых", нравственно развращенных и беспринципных обманщиков. Атеизм в масонстве всегда был синонимом "буйства" (безумия). Как в самих ложах, так и в широкой печати, в так называемом "бумажном масонстве", масонские теоретики доходили до откровенно грубых обличительных выпадов против любых форм "безбожия". К примеру, в журнале "Вечерняя заря" были напечатаны следующие строки:

Овец, собака, конь и всякая скотина
Чтит, знает своего и любит господина,
Безбожник лишь один глупей скота всего,
Не чтит он Господа, создавшего его /18, с. 200/.

Следует подчеркнуть, что масонским идеологам нельзя отказать в определенной исторической прозорливости. Они прекрасно понимали социальную опасность распространения философии материализма и связанных с ней атеистических идей. "Ежели нынешнее вольнодумство будет далее распространяться так быстро, как доньше происходит, то к концу нашей жизни не останется ни одного Монарха на троне, безопасного в своей жизни" /7, с. 92/, — подчеркивалось в популярной масонской рукописи ХУІІІ века. Сами же масонские теоретики в трактовке соотношения веры и знания пытались отыскать средний путь между "Сциллой слепого суеверия" и "Харибдой дерзкого неверия". На-

ука, опыт, разум, с их точки зрения, не в состоянии сами по себе, с помощью собственных сил познать истину бытия, а вера без разума может впасть в "пустосвятство" и суеверие. Поэтому любой вид научного, рационально-эмпирического знания нуждается, по их мнению, в дополнении "высшим", т.е. сверхчувственным и сверхразумным знанием, которое и есть вера, откровение, Библия. Традиционные масонские рассуждения о сотворении Вселенной, о "существовании" бога, бессмертии души и о мифическом первочеловеке ("первородном") Адаме – это не простое теоретизирование, а всегда некая символизация мистических "тайн", своеобразная эмблематика "божественного", интуитивно постигаемого смысла.

Те же многозначительные намеки на "тайну", на якобы "сокровенное" присутствие "высших сил" имеют место в сложных масонских ритуалах, иератических надписях, символах. Расшифровка масонского символа, обязательная для "братьев" всех степеней и званий, – это не просто внешний обряд, а своеобразный способ изложения взглядов, особая гносеологическая процедура. В ходе нее осуществляется некое мистическое "вчувствование" в содержание того или иного символа. "Одни слова и чтение и писание, – отмечает С.И.Гамалея, – не переменяют воли человеческой" /22, т. 1, с. 3/, бывают лишены своей внутренней убедительности. Поэтому для более глубокого проникновения религиозных истин в сознание человека масоны предлагали использовать неформальную, "живую" религию символов со своей специфической обрядовостью, обращенной не столько к разуму, сколько к чувству. "Человеки, – говорится в масонской речи, – суть существа чувствительные, допускающие управлять собой посредством живых впечатлений воображительной силы лучше, нежели посредством хладных рассуждений рассудка" /62, с. 34/. Кроме того, символы, допускающие разноречивое понимание, как нельзя более подходили к фиксации масонских взглядов. Привыкший к определенной символической, ищущий "Премудрости" адепт при переходе на более высокую ступень посвящения узнавал лишь только новое толкование хорошо известных ему знаков, образов, легенд. Так, например, известная любому масону символическая легенда об Адонираме – мифическом строителе соломонова храма – насчитывает десятки совершенно различных истолкований.

В своей теории познания, бывшей органической частью их философской антропологии, масонские теоретики претендовали на то, чтобы подняться над крайностями как сенсуализма, так и рационализма. И тот и другой, по мнению масонов, схватывают лишь часть истины. В перспективе же боговдохновения как главной причины и источника подлинного познания осененный "благодатью Господней" человек якобы в себе самом, в своем духе, изолированный от каких-либо эмпирических впечатлений и без сложных дедуктивных выводов, идет и обретает истину в

максимально возможной для него полноте. Неадекватности "земного", рационально-чувственного познания со всей решительностью противопоставляется адекватность божественного умознания или мистической интуиции. Масонами выдвигались на первый план иррациональные аномалии процесса познания, особые свойства человеческого духа, который якобы может впасть в состояние величайшей "ясности" и всезнания.

Человек, утверждают масоны, как субъект познания всегда в той или иной степени имеет своим объектом бога – абсолютную истину, которая одновременно является и истинным бытием. Онтологический и гносеологический аспекты учения о человеке здесь сливаются, поэтому религиозное "спасение" человека – это в то же время и "гносеологическое спасение" от заблуждений, "совлечение покрывала с Истины".

Как полагали масоны, подобие человека богу – это не какая-то фиксированная данность, а, напротив, духовно-динамический процесс самовоспитания, самостроительства, что получило выражение в наиболее распространенных символах: молотке, наугольнике, необтесанном камне, ватерпасе и др. При этом необходимо подчеркнуть, что в русском масонстве отнюдь не ставились под сомнение традиционные для XVIII века представления о неизменной сущности человека, напротив, они активно насаждались. В ходе так называемого грехопадения вечная и богом данная сущность человека, указывают масоны, качественно не изменяется, а скорее "затемняется", своеобразно отчуждается. Поэтому вслед за "искуплением" происходит восстановление ее "первородного" состояния. В учении о человеке масоны были далеки от каких-либо диалектических догадок, они вдохновлялись метафизической идеей вечного возвращения на "круги своя", мечтой об абсолютно тождественном повторении "золотого века", или царства "Астреи".

Масонской концепции человека в значительной степени присущ религиозный перфектизм: человек понимается как "тварь", способная мистически сблизиться с богом, вернуться к своей изначальной сущности, "вознестись к Источнику своему и центрально слиться с высшим солнцем чистого света" /59, с. 20/. С точки зрения "вольных каменщиков", упорное и самоотверженное познание бога на фоне праведной жизни ("в страхе божьем") уже в этом мире приводит к мистическому слиянию с "творцом-вседержителем": человек "облекается в бога". В этом неустанном движении к богу масоны видели главную цель и основной смысл человеческого бытия. В этой связи крестные муки, смерть и чудесное воскрешение Иисуса Христа трактуются ими символически, как смерть "плотского", или, по выражению Лопухина, "плотяного", человека и как его второе, якобы подлинное рождение в духе, которое приводит к конечной цели всей гносеологии и онтологии масонов – к познанию истины и в то же время к истинному бытию, т.е. "явлению внутри его

(человека. — А.Б.) Царства Божия" 159, с. 261. Отсюда становится очевидным, что иное прочтение евангельского мифа не выводит масонское представление о человеке за пределы христианской антропологии; более того, теоретические построения масонов идут по пути мистифицированного изошрения христианства, осуществляя его своеобразную ревизию "справа", с позиций "христианства истинного".

Из всего сказанного можно, как мы полагаем, сделать некоторые выводы. Прежде всего следует подчеркнуть, что масонство было одним из наиболее заметных религиозно-идеалистических движений в ряде стран Западной Европы и России второй половины XVIII века, имеющим немало общих черт с квиетизмом и методизмом, пиетизмом и квакерством. По сути, оно на протяжении всей своей истории оставалось реакционной попыткой правящего дворянского класса решить стоящие перед обществом реальные социальные проблемы эзотерически суженной проповедью религиозно-философского самостроительства, ориентированного прежде всего на некоторые, особым образом истолкованные положения христианского учения, и прежде всего на идею бога как цели и внутреннего побудительного начала развития человеческого духа. В противовес общему пафосу философии Просвещения масоны открыто провозглашали свою неприязнь к естествознанию и вместо научного опыта опирались на некий религиозный опыт, предпочитая объединять в своем учении о человеке элементы рационализма и мистицизма, фрагменты мифологических представлений и ритуалов с положениями разного рода псевдонаук. В условиях России второй половины XVIII века масонство выдвинуло антипросветительскую по своей сути концепцию человека, которая носила сугубо религиозный, мистический характер. В трактовках онтологического и гносеологического аспектов соотношения души и тела все ведущие масонские теоретики выступали как воинствующие мистики, превозносившие "духовно-божественную" природу человека в ущерб материальной и телесной, стремились доказать независимость души от тела, ее бессмертие и возможность "возноситься" к богу. В теории познания масоны продемонстрировали неприязнь как к рационалистической, так и к сенсуалистической традиции, выдвигая на передний план "сверхчувственные" и "сверхрациональные" способы познания, которые основаны на религиозной вере и откровении.

Концепция человека масонов XVIII века оказала несомненное влияние на русских розенкрейцеров первой четверти XIX века: Виельгорского, Ланского, Лабзина, Батенкова, на ранних славянофилов и православных теистов 30-40-х годов XIX столетия. Отзвуки масонских идей явственно слышатся и в антропологических построениях деятелей "нового религиозного сознания" конца XIX — начала XX века, например, сочинениях Франка и в хаотических пророчествах бердяевского "третьего завета".

В своей философской антропологии многие идеологи масонства, как русского, так и европейского, утверждали, что они призваны решить внеполитическую и надысторическую задачу — открыть человеку "царство божие". Однако практически масонство было на руку самой откровенной реакции, отвлекая передовых представителей просвещенных классов от попыток прогрессивного разрешения все обострявшихся социальных конфликтов, от подлинных нужд и потребностей угнетенных крестьянских масс.

Заключение

Характеризуя XVIII век как "предпоследний шаг на пути к самопознанию и самоосвобождению человечества" /1, т. 1, с. 598/, следует особенно подчеркнуть, что в эпоху Просвещения познание человеком самого себя рассматривалось как основная предпосылка его освобождения от феодальных оков, от внеэкономического принуждения и сословной узости всего строя общественной жизни. Известно, насколько популярным было в то время утопическое представление о том, что только на основе самопознания человек сможет достичь своей "выгоды", т.е. одновременно духовно-нравственного и физического благополучия как условия социальной гармонии, которая есть "прямое благо" и для каждого человека в отдельности, и для всего человечества в целом. Поэтому первостепенной задачей идеологов XVIII века стало всестороннее осмысление вопросов гуманистики; проблема человека, его места во Вселенной, его "природы" (сушности), соотношения в нем физического и духовного заняла центральное место в общественном сознании эпохи.

В России второй половины XVIII века философско-антропологический "круг умозрения" также оказывается в центре теоретических поисков. Развитие в России раннебуржуазных форм хозяйствования при одновременном укреплении старых, феодальных породило наиболее грубые, откровенно бесчеловечные формы эксплуатации народных масс. "...Сочетание "стародворянского" и "новомещанского" наслоений страшно ухудшает положение труда", - писал В.И. Ленин /2, т. 1, с. 355/. Бесправие крепостных, доведенное в годы правления Екатерины II почти до абсолютного, попытка "вытравить" в крестьянине человеческое достоинство, представить его как безгласное животное - придаток орудий труда - вызвали достойный отпор в среде прогрессивных отечественных мыслителей эпохи. Отбрасывая старый хлам феодально-схоластических предрассудков и официальных догм, они смело провозгласили идеи гуманизма, общественного равенства всех людей перед лицом природы. Кроме того, крупнейшие социальные бури той эпохи - крестьянская война под предводительством Е.Пугачева, отголоски американской и французской революций в неменьшей степени стимулировали русскую общественную мысль в направлении философского изучения человека, в том числе в направлении поиска теоретико-философских основ широко распространенной в те годы теории естественного права.

В идеалистической антропологии князя М.М.Щербатова, в религиозно-мистической концепции человека русских масонов, с одной стороны, и в абстрактно-натуралистическом учении о человеке русских просветителей Поповского, Аничкова, Десницкого, Третьякова, Козельского, Новикова, Фонвизина, Батурина,

Словцова – с другой, а также в антрополого–материалистической концепции А.Н.Радищева центральное место занимает психофизическая проблема, выступавшая в форме вопроса о соотношении души и тела, физического и духовного в человеке. Содержательно раскрываясь в онтологическом и теоретико–познавательном аспектах, данная проблема получает в русской общественной мысли развернутое философское осмысление, которое в ряде случаев отличалось немалым своеобразием и творческой новизной. Особенно это относится к развивающейся в те годы материалистически–деистической традиции в русской философии, и прежде всего к творчеству А.Н.Радищева.

Анализ с этих позиций основных концепций человека, проведенный в настоящем исследовании, призван продолжить усилия советских историков отечественной философии по изучению данной проблемы, а также на конкретном примере разоблачить буржуазно–помещичьи фальсификации и искажения истории русской общественно–политической и философской мысли XVIII века.

Проблема человека как объект частнонаучного и философского анализа отразила в себе все основные черты теоретического мышления XVIII столетия в их внутренней взаимосвязи. Прежде всего универсально–энциклопедический характер всего строя научного знания той эпохи при господстве метафизического метода обусловил то, что проблема человека была поставлена и получила решения на стыке различных наук, как естественных, так и гуманитарных. Причем основным и решающим фактором становится в то время особенно тесное единство наук о природе и философии (прежде всего материалистического направления). Оно проявляется, в частности, в попытке анализа человека как сложного органического объекта, сходного с живыми организмами и даже растениями. Таким образом, попытка материалистического решения проблемы части и целого и русской и западноевропейской философией второй половины XVIII века служила основанием учения о целостности индивидуального телесно–духовного бытия человека и его тесной связи со Вселенной. Причем натуралистически истолкованное отношение “человек–природа” служило своеобразной моделью для рассмотрения связи “человек – общество”. Такой подход прогрессивной общественной мысли к анализу человека все более вытеснял схоластическую проблематику бога и человека, однако был еще далек от понимания социальной сущности господнего.

Отмеченные особенности идеологических течений XVIII века в разной степени проявились в рассмотренных нами учениях о человеке. Выделяются идеалистические и религиозно–мистические концепции человека, составляющие общий антипросветительский лагерь. Первые разрабатывались таким крупным выразителем интересов аристократической верхушки русского дворянства, как М.М.Щербатов. Он отстаивал идеи антропологического дуализма, в основе его учения лежит традиционное противопостав-

ление души и тела, "горнего" и "дольнего". При этом абсолютизируется духовное начало как неделимое и, следовательно, субстанциальное основание жизнедеятельности человека, которое в гносеологическом плане делает его в значительной степени независимым от "вещественного чувствования". В целом концепция человека М.М.Щербатова несла в себе немало религиозно-мистических "вкраплений", хотя, в отличие от масонской, строилась прежде всего на принципах рационализма в сочетании с отдельными элементами теоретико-познавательного скептицизма. Творческое наследие М.М.Щербатова как историка, публициста и дворянско-утопического писателя достаточно подробно анализируется в работах И.Я.Щипанова, И.А.Федосова, П.Н.Беркова, З.Рустам-заде. Собственно философские идеи русского князя, в том числе его взгляды на проблему человека, хотя и не всегда отличались своеобразием и глубиной, однако сыграли немалую роль в русской общественной мысли той эпохи главным образом своими социально-нравственными выводами. Отсюда можно заключить, что дальнейший, более детализированный анализ мировоззрения М.М.Щербатова и более четкое вычленение в ходе этого анализа историко-философского аспекта представляют собой важную задачу советской науки.

Русское масонство второй половины XVIII века в лице своих главных идеологов И.П.Елагина, И.В.Лопухина, И.Г.Шварца и других разработало одну из первых в отечественной философии развернутых концепций человека, которая хотя и была в значительной степени рационалистической по своей форме, но вместе с тем глубоко реакционной, мистической по содержанию и конечным выводам. В трактовках онтологического и гносеологического аспектов соотношения души и тела ведущие масонские теоретики выступили как ярые мистики, превозносившие "духовно-божественную" природу человека в ущерб материальной и телесной, доказывали независимость души от тела, ее бессмертие и возможность слияния с богом. В теории познания масоны пытались подняться как над сенсуалистической, так и над рационалистической традицией, выдвигая на первый план особые "сверхчувственные" и "сверхразумные" способы познания, основанные на религиозной вере и мистическом откровении. Своей концепцией человека, равно как и всей совокупностью своих взглядов, масоны играли на руку самодержавию, церкви, выступали как воинствующие защитники крупной земельной собственности. Такая оценка мировоззрения русских масонов в целом продолжает линию советских ученых И.Я.Щипанова, Н.П.Мишакова, А.Я.Панкратова и др. Дальнейшее изучение масонства будет, на наш взгляд, плодотворным прежде всего с религиозно-философской точки зрения. Точное определение места масонства в общем потоке "христианского обновления" XVII-XVIII веков позволит полнее выявить внутреннюю близость масонства к религии, церкви. Актуальность такого подхода продемонстрировали

и события международной жизни последних десятилетий. В буржуазном мире масонство представляет сейчас немалую силу, стоящую на страже интересов крупного капитала. Это показал, в частности, правительственный кризис в Италии 1981 года, обнаруживший, кроме того, внутреннюю близость современного масонства и ряда христианско-демократических партий.

Религиозной идеологии, масонству и мистике по всем основным вопросам противостояло учение о человеке, разработанное русскими просветителями второй половины XVIII века. Широко используя передовые достижения естествознания того времени, русские просветители рассматривали человека как часть природы, на которую распространяется действие ее общих законов. Несмотря на общую метафизическую ограниченность своей позиции, они пытались представить человека как сложное целое, "союз" разнородных субстанций — души и тела, "органов телесных" и их "сил" и качеств. В противоположность Декарту, Мальбраншу, Лейбницу они подчеркивали неразрывное функциональное единство в человеке его духовной и телесной природы, что проявилось в их попытке объединить на сенсуалистической основе идеи рационализма и эмпиризма. Не углубляясь в вопрос о естественном происхождении человеческого сознания, просветители тем не менее указали на общность черт психической жизни животных и человека. Абстрактно-натуралистическая концепция человека стала важным элементом их антикрепостнической программы.

Философскую антропологию А.Н.Радишева, зачинателя революционных традиций в России, по праву можно считать вершиной развития русской философии XVIII века. Развивая взгляды отечественных просветителей, Радишев отстаивал принцип материалистического монизма в понимании природы человека, утверждал не только внешнефункциональное, но и внутреннее единство души и тела, материального и идеального, имеющих один общий генетический исток — природу, "вещественность" во всех ее разнообразных видах и формах. Причем в противовес антропологическому дуализму Радишев утверждал, что именно тело служит основой целостности человеческого существа.

Актуальность всестороннего анализа истории русской философии XVIII века, отдельных фундаментальных проблем, в том числе и проблемы человека, определяется не только необходимостью пополнения наших знаний об истории отечественной культуры и философии. Дальнейшее изучение этого периода важно еще и потому, что проблемы истории русской философии XVIII столетия в значительной степени связаны с идейной борьбой сегодняшних дней.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.
2. Ленин В.И. Полн. собр. соч.
3. Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981.
4. Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14-15 июня 1983 г., М., 1983.
5. К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина. Тезисы ЦК КПСС. М., 1970.
6. Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 23 апреля 1985 г., М., 1985.

7. Архив С.С.Ланского и С.В.Ешевского. - Рукописный отдел, ГБИЛ, ф. 147.
8. Бабкин Д.С. Процесс Радищева. М.; Л., 1972.
9. Барсков Я.Л. Переписка московских масонов ХУШ в. Пг., 1915.
10. Беренс. Масонство или великое царственное искусство братства вольных каменщиков. Спб., 1911.
11. Берков П.Н. История русской журналистики ХУШ в. М.; Л., 1952.
12. Берков П.Н. "Умной разговор" М.М.Щербатова. Из истории русской политической сатиры конца ХУШ века. - Русская литература, 1966, № 3.
13. Болдырев А.И. Проблема части и целого в русской философской мысли 2-й половины ХУШ века. - В кн.: Актуальные проблемы истории философии народов СССР. Вып. 9. М., 1981.
14. Бонне Ш. Созерцание природы. В 4-х т. Смоленск, 1804, т. 1.
15. Бранкевич М.С. Дух Эккартсгаузена. М., 1809.
16. Век Просвещения. Москва; Париж, 1970.
17. Вернадский Г.В. Русское масонство в царствование императрицы Екатерины II. Пг., 1917.
18. Вечерняя заря. В 4-х ч. М., 1782.
19. Вольф К.Ф. Теория зарождения. М., 1950.
20. Гагарин Г.П. Акафист апостолу и евангелисту Иоанну Богослову. М., 1798.
21. Гагарин Г.П. Забавы моего уединения в селе Богословском. Спб., 1813.
22. Гамалея С.И. Письма С.И.Г. В 2-х т. М., 1836.
23. Гегель Г.В.Ф. Соч.. Т. XI. М.; Л., 1935.
24. Гердер И.Г. Избр. соч. М.; Л., 1959.
25. Герцен А.И. Собр. соч.. Т. XIII. М., 1958.
26. Гоббс Т. Избр. соч. М.; Л., 1926.

27. Добролюбов Н.А. Собр. соч. В 3-х т. Т. I. М.; Л., 1950.
28. Документы о масонах в России и масонские рукописи статс-секретаря И.П.Елагина. — ЦГАДА, ф. 8.
29. Донесение главнокомандующему в Москве А.А.Прозоровскому о масонах. — ЦГАДА, ф. 178.
30. Елагин И.П. Опыт повествования о России. Спб., 1803.
31. Елагин И.П. Русский архив. Вып. I. М., 1864.
32. Замойский Л. Каменщики империализма. — Иностр. лит., 1983, № 3.
33. Западов А.В. Новиков. М., 1968.
34. Западов А.В. Поэты ХУШ в., М., 1984.
35. Зыбелин С.Г. Избр. произв. М., 1954.
36. Из истории русской философии. М., 1949.
37. Из истории русской философии. М., 1951.
38. Избр. произв. русских мыслителей второй половины ХУШ века. В 2-х т. М., 1952.
39. Истина религии вообще. В 2-х т. М., 1785.
40. История политических учений. М., 1955.
41. История русской литературы. Т. IУ, ч. II. М.; Л., 1947.
42. История русской экономической мысли. М., 1952.
43. История философии в СССР. В 5-и т. Т. 2. М., 1968.
44. Кант И. Антропология. Спб., 1900.
45. Кантемир А.Д. Сочинения, письма и избранные переводы. М., 1908.
46. Кизеветтер В.А. Русская утопия ХУШ века. Спб., 1901.
47. Коган Ю.Я. Просветитель ХУШ века Я.П.Козельский. М., 1958.
48. Кочеткова Н.Д. Изучение А.Н.Радищева за рубежом. — Русская литература, 1975, № 1.
49. Критика современных буржуазных фальсификаций истории философии народов СССР. М., 1974.
50. Кузнецов Б.Г. Очерки истории русской науки. М.; Л., 1940.
51. Курдюков В.Е. Особенности развития русской философской мысли последней трети ХУШ века. Куйбышев, 1968.
52. Кутузов А.М. Письма. — В кн.: Русский исторический журнал. Ч. I. Пг., 1917.
53. Лейбниц Г. Избр. филос. соч. М., 1908.
54. Ленин В.И. и история философии народов СССР. М., 1970.
55. Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970.
56. Ломоносов М.В. Избр. филос. произв. М., 1950.
57. Лонгинов М. Новиков и московские мартинисты. М., 1967.

58. Лопухин И.В. Записки некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника, сенатора И.В. Лопухина. – В кн.: Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1860, кн. 2.
59. Лопухин И.В. Массонские труды Лопухина. М., 1790–1791.
60. Лотман Ю.М. "Сочувственник" А.Н. Радищева. А.М. Кутузов и его письма к И.П. Тургеневу. – Труды по русской и славянской филологии. Т.4, вып. 139. Тарту, 1963.
61. Любомиров П.Г. М.М. Щербатов. – В кн.: М.М. Щербатов. Неизданные сочинения. М., 1935.
62. Магазин свободно–каменщический. М., 1784.
63. Массон И. Познание самого себя. М., 1783.
64. Массонство в его прошлом и настоящем. М., 1919.
65. Мендельсон М. Федон или разговор о бессмертии души. Тифлис, 1854.
66. Мендельсон М. Рассуждения о духовном свойстве души человеческой. М., 1806.
67. Милюков Н.Н. Главные течения русской исторической мысли XVIII в. Спб., 1913.
68. Моряков В.И. Из истории эволюции общественно–политических взглядов просветителей конца XVIII века: Рейналь и Радищев. М., 1961.
69. Московский университет и развитие философской и общественно–политической мысли в России. М., 1957.
70. Мякотин В.А. Из истории русского общества. – Русское богатство, 1906, № 3.
71. Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983.
72. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. Киев, 1978.
73. Новиков Н.И. Избр. соч. М.; Л., 1951.
74. Озерецковский Н.Я. Начальные основания естественной истории. Спб., 1791.
75. Очерки по истории философской и общественно–политической мысли народов СССР. В 2–х т. Т. I. М., 1955.
76. Паскаль Б. Мысли. – В кн.: Ларошфуко Ф. де. Максими. Паскаль Б. Мысли. Лабрюйер Ж. де. Характеры. М., 1974.
77. Переход от феодализма к капитализму в России. Материалы всесоюзной дискуссии. М., 1969.
78. Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. В 3–х кн. Кн. 1. М.; Л., 1925.
79. Покоящийся трудолюбец. М., 1789.
80. Поп А. Опыт о человеке господина Попия. М., 1754.
81. Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М.; Л., 1961.
82. Против современных фальсификаторов истории русской философии. М., 1960.

83. Пыпин А.Н. Полузабытый писатель. – Вестник Европы, 1896, № 11.
84. Радищев А.Н. Полн. собр. соч., М.; Л., 1941.
85. Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Спб., 1790.
86. Радищев и литература его времени. – В кн.: XVIII век. Вып. 12. Л., 1966.
87. Речи, произнесенные в торжественных собраниях Московского университета профессорами оного. Ч. I. М., 1918.
88. Русский архив, издаваемый при Чертковской библиотеке. М., 1856.
89. Рустам-заде З. М.М.Щербатов, его публицистические и литературно-художественные произведения. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук. Л., 1968.
90. Сборник Императорского русского общества. Спб., 1834.
91. Семека А.В. Русские розенкрейцеры и сочинения императрицы Екатерины против масонов, Спб., 1902.
92. Сен-Мартен Л.К. О заблуждениях и истине. М., 1785.
93. Сковорода Г.С. Соч. В 2-х т. М., 1973.
94. Собрание речей, говоренных в Московском университете при торжественных случаях Антоном Барсовым. М., 1788.
95. Соколов М.В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII вв. М., 1963.
96. Соколовская Т.О. Капитул Феникса. Высшее тайное масонское направление в России. Пг., 1916.
97. Соколовская Т.О. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. Спб., 1910.
98. Соловьев С.М. Н.М.Карамзин и его "История государства Российского". Спб., 1854.
99. Солодкий Б.С. К вопросу об оценке русского масонства в современной советской литературе. – В кн.: Актуальные проблемы истории общественной мысли. Вып. 2. М., 1973.
100. Солодкий Б.С. Проблема человека в русской философии (вторая половина XVIII в.) – Рукоп. деп. в ИНИОН АН СССР 23 нояб. 1977, № 1755.
101. Солодкий Б.С. Проблема человека в русском масонстве. – В кн.: Проблемы гуманизма в русской философии. Краснодар, 1974.
102. Солодкий Б.С. Русская утопия XVIII века и нравственный идеал человека. – Филос. науки, 1975, № 5.
103. Татищев В.Н. Разговор о пользе наук и училищ. – В кн.: Чтения Императорского московского общества истории и древностей. Кн. I. М., 1887.
104. Уткина Н.Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII века. М., 1971.
105. Ученая корреспонденция Академии наук XVIII века. 1766–1782. Научное описание. М.; Л., 1937.

106. Федосов И.А. Из истории русской общественно-политической мысли XVIII столетия. М., Щербатов. М., 1967.
107. Филос. энциклопедия. В 5-и т. Т. 5, 1970.
108. Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. В 15-и т. Т. 2. М., 1949.
109. Чечулин Н.Д. Русский социальный роман XVIII в. Спб., 1901.
110. Шварц И.Г. Внешнее явление нравственного зла. - В кн.: Сионский вестник. Кн. 2. М., 1818.
111. Шкуринов П.С. О специфике философских воззрений А.Н.Радищева. - Филос. науки, 1978, № 4; 1979, № 1, 4.
112. Щербатов М.М. Неизданные сочинения. М., 1935.
113. Щербатов М.М. Соч. в 2-х т. Спб., 1898.
114. Щипанов И.Я. Идеалистическая и религиозно-мистическая философия второй половины XVIII в. - В кн.: История философии в СССР. В 5-и т. Т. 2. М., 1968.
115. Щипанов И.Я. Общественно-политические и философские взгляды А.Н.Радищева (1749-1802). М., 1950.
116. Щипанов И.Я. Общественно-политические и философские воззрения русских просветителей второй половины XVIII в. - В кн.: Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. В 2-х т. Т. 2. М., 1955.
117. Щипанов И.Я. А.Н.Радищев. - В кн.: Избр. филос. и общественно-политические произведения А.Н.Радищева. М., 1952.
118. Щипанов И.Я. Русская материалистическая философия XVIII-XIX веков и ее историческое значение. М., 1953.
119. Щипанов И.Я. Философия русского Просвещения. М., 1971.
120. Эйдельман Н.Я. Александр Радищев: рассказ о жизни-подвиге русского мыслителя. М., 1983.
121. Эйдельман Н.Я. Герцен против самодержавия. М., 1984.
122. Clardy J.V. The philosophical ideas of Alexander Radischev. N.Y., 1968.
123. Dukes P. Catherin the Great and Russian nobility. Cambr., 1967.
124. Essays on Russian intellectual history edited by L.Blair. Texas; London, 1971.
125. Lent in A. Introduction.-In: Shcherbatov M.M. On the corruption of morals in Russia. Cambr., 1969.
126. McConnel. Russian philosopher: Alexander Radischev (1749-1802). The Hague, 1964.
127. Pipes R. Karamzin's memoir on ancient and modern Russia. A translation and analysis. N.Y., 1959.
128. Ralff M. State and nobility in the ideology of M.M.Shcherbatov. - The American slavic and East European review. October 1960.

129. Russian Philosophy. The first historical anthology of Russian philosophical thought. Chicago, 1965.

130. Rogger H. National consciosness in 18th century. Russia. Cambr., 1960.

131. Shcherbatov M.M. On the corruption of morals in Russia. Cambr., 1969.

132. Über die Sittenverderbnis in Russland, von Fürst M.M.Sthcherbatov. Berlin, 1925.

133. Florinsky M.T. Russia: a history and interpretation. Vol.I. N.Y., 1959.

Алексей Иванович Болдырев

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ ХУІІІ ВЕКА

Зав. редакцией Г.С.Ливанова
Редактор Ю.С.Ершова
Технический редактор Г.Д.Колоскова
Корректор И.А.Мушникова

ИБ № 2367

Сдано в набор 30.04.85. Подписано к печати 02.09.85.
Л-68492. Формат 60x90/16. Бумага офс. №1.
Офсетная печать. Усл. печ. л. 7,5. Уч.-изд. л. 8,02.
Тираж 4800 экз. Заказ 1729.
Цена 70 коп. Изд. № 3766.

Набор выполнен на наборно-пишущих машинах
в ордена "Знак Почета" издательстве МГУ
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.
Типография ордена "Знак Почета" изд-ва МГУ
119899, Москва, Ленинские горы,

