

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

*В.И.Приленский*

**ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ  
МИРОВОЗЗРЕНИЯ РАННИХ  
РУССКИХ ЛИБЕРАЛОВ**

**Часть I**

**Москва  
1995**

**ББК 87.3**  
**П 76**

**В авторской редакции**

**Рецензенты:**

*д-ра филос.наук: М.А.Маслин, В.Ф.Пустарнаков*  
*канд.филос.наук А.И.Абрамов*

**П 76**

**ПРИЛЕНСКИЙ В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. - М., 1995. - 312с.**

Данная книга является первой частью монографического исследования, посвященного анализу мировоззрения ранних русских либералов. Кроме чисто методологических размышлений автора об истоках, особенностях и судьбах русского либерализма XIX в., в ней предпринята попытка более или менее углубленного рассмотрения всего того комплекса идей, которые являются доминирующими у таких русских мыслителей как Т.Н.Грановский (который в контексте этой книги предстает как предтеча, провозвестник либерализма в России), К.Д.Кавелин и Б.Н.Чичерин (являющихся наиболее яркими и последовательными проводниками либерального образа мышления в России середины и конца XIX в.).

ISBN 5-201-01867-X

© В.И.Приленский, 1995  
© ИФРАН, 1995

## ***"В либерализме вся будущность России"***

***Чичерин Б.Н. Современные  
задачи русской жизни.***

### **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Русскому либерализму как определенному типу мировоззрения в общем-то не очень повезло в смысле той доли внимания со стороны исследователей, которая ему до сих пор уделялась, по крайней мере в нашей стране. По сравнению с другими направлениями общественной мысли он был незаслуженно отодвинут на второй план. Конечно, для каждого непредубежденного человека, особенно в наше время, вполне ясна та доминирующая причина, которая привела к такому положению. В годы абсолютного господства марксистско-ленинской идеологии любое упоминание о либерализме, а уж тем более о либерализме русском, должно было с необходимостью сопровождаться известной мерой беспощадной критики, и не просто критики, а уничижительным бичеванием. Причем мера эта была достаточно точно определена - в качестве образца служили многочисленные язвительные ленинские "определения" либерализма, сопровождавшиеся иногда превышавшими всякую меру приличия "эпитетами". При слове либерализм лидер русской революции моментально принимал боевую позицию. Все это странным образом напоминает иную диаметрально обратную ситуацию. Я имею в виду начало IV гл. романа "Дар" В.Набокова, где в качестве "мишени" представлен Чернышевский. И в том, и в другом случае набоковская фраза "упражнение в стрельбе" очень точно выражает суть дела.

Вполне естественно, что при существовании такого "социального заказа" мало кто из исследователей ре-

шался серьезно обратиться к русскому либерализму. Я отнюдь не хочу тем самым утверждать, что за прошедшие годы в этой области ничего не было сделано. Но эта тема освещалась как бы походя, косвенно, обычно в связи с какой-либо другой основной темой, или тогда, когда не затронуть ее в какой-либо работе было просто невозможно. В данном случае это имеет отношение главным образом к историко-философским исследованиям. Наряду с этим время от времени появлялись и труды, специально посвященные разработке тех или иных сторон русского либерализма: в основном это работы историков. Но и в том, и в другом случае "социальный заказ" почти всегда удовлетворялся полностью. Но как бы там ни было, а факт остается фактом: тематике русского либерализма находилось лишь минимальное место в литературе по истории русской общественной мысли.

Но кроме названной и бросающейся в глаза причины, заключавшейся в особом идеологическом климате и действовавшей, кстати говоря, только в советский период, существуют и другие, более глубинные основания того, что русский либерализм всегда находился (в качестве объекта исследования) далеко не в центре внимания. Эти основания носят на себе в какой-то мере трагический отпечаток. Это и трагизм крушения самого русского либерализма в 1917 г., и то трагическое положение, которое он занимал в конце XIX - начале XX в. в идейно-политической борьбе. Либерализм критиковался и "слева", и "справа", он был как бы зажат в узкую щель между, с одной стороны, крайне правыми, реакционными силами, опирающимися на правительствующие круги, с другой стороны, всеми леворадикальными, революционными силами, которые с каждым годом заявляли о себе во все более полный голос. К тому же либерализм в России не имел какого-либо достаточно прочного социального фундамента.

Все это, естественно, уже само по себе не могло способствовать тому, чтобы проблемы русского либерализма выдвигались на первый план. Главные политические события, главные политические столкновения видятся в основном как борьба крайне правых и крайне левых. Это противостояние прямых сторонников и прямых противников режима захватывает внимание каждого, образующего внимание на общественно-политическую жизнь России того времени. На фоне этой борьбы главных действующих лиц либералы, с присущей им толерантностью, должны были по идее довольствоваться вторыми ролями. И отсюда совсем недалеко до вывода, что такая мера внимания к либерализму продиктована самими внутренними свойствами этого общественно-политического движения. Конечно, доля истины в этом есть. Но в том-то и дело, что часто, очень часто, в моменты высочайшего политического напряжения именно либеральные идеи оказывались в центре событий. Из этой парадоксальной ситуации нельзя сделать однозначных выводов. С одной стороны, либерализм, не представляя из себя прямой альтернативы правящим кругам, как бы самоустраивается от ведущей роли, с другой стороны, вряд ли можно назвать такую политическую коллизию, в которой он не был бы полноправным действующим лицом.

Следует сразу же подчеркнуть, что тема данной небольшой книги состоит отнюдь не в освещении политических, социальных аспектов либерализма в России, не в показе его судеб, и не в проникновении в перипетии политических баталий. Это поле деятельности для историков, социологов, политологов. Задача этого исследования заключается в другом, а именно, в попытке рассмотреть по возможности все основные теоретические положения, которые содержатся в наследии ранних русских либералов. Причем объектом внимания будут не только те идеи, которые имеют непосредственное отношение к либерализму, но и весь

комплекс общетеоретических концепций, который был присущ тем мыслителям, которых мы называем ранними русскими либералами. Другими словами, речь идет об освещении именно их мировоззрения.

Почему возникла сама потребность подобного подхода? С чем связана необходимость обращения к столь широкому и всеобъемлющему понятию как мировоззрение? Дело в том, что вполне общепринятым и как бы само собой разумеющимся является факт использования во многих историко-философских (и не только историко-философских) текстах таких понятий как "русская либеральная философия" или "философия русского либерализма". В данном случае каждому понятно о чем здесь идет речь. При употреблении этих терминов сразу же возникают ассоциации и с определенными персоналиями, и с определенной общественно-политической проблематикой. Причем заметим: именно общественно-политической. Причем же здесь философия? Может быть действительно существует какая-то особенная (в данном случае русская) "либеральная философия"? Я позволю себе утверждать, что такой философии нет. Как нет и философии либерализма вообще. Термин "философия русского либерализма", кстати, как и подобные ему "философия декабризма", "философия революционного демократизма" и др., употребляется только для удобства, это не более чем номинация. В смысле содержательном все подобные термины пусты, так как никоим образом не указывают на специфику комплекса именно философских идей, лежащих в основе мировоззрения каждого из представителей этих направлений. Эти термины имеют отношение к общественно-политической проблематике, тесно связанной с философской, но представляющей собой все же отдельный от нее ряд понятий. Таким образом, условность и "пустота" термина "философия русского либерализма" вроде бы вполне очевидна. Но, к сожалению, далеко не всегда этот термин так понимается. В преддверии будущего содер-

жания этой книги можно привести следующий пример. Каждому ясно, что говоря о "философии русского либерализма", мы в первую очередь имеем в виду К.Д.Кавелина и Б.Н.Чичерина. Да, действительно, и тот, и другой по своей политической ориентации либералы, хотя и либералы несколько разного толка. Но насколько общи их философские воззрения? Чичерин - правый гегельянец, несколько модифицировавший систему немецкого философа, т.е. в конечном счете рационалист. Кавелин симпатизирует позитивизму, хотя и не во всем с ним соглашается, и строит свою собственную "положительную философию", основанную на психологическом анализе. Таким образом, на основе общих политических симпатий и при явно прослеживающейся совершенно различной философской направленности они почему-то оказываются в одной "обойме". Я представляю себе какую трудную и непосильную задачу пришлось решать авторам "Истории философии в СССР", когда речь зашла о "философии русского либерализма". Попытка связать напрямую либерализм с философией позитивизма (о чем говорит уже само название параграфа I, главы II, 3-го тома: "Позитивизм и либерализм") явно вела к неразрешимым противоречиям. И надо отдать должное авторам, сумевшим обойти возможные в таком случае contradiction criante. Вот небольшой отрывок из этого труда: "Конечно, позитивизм был не единственной философией русского либерализма. Эклектичная по своей сущности, она включала в себя различные оттенки идеалистического спектра. Если Б.Н.Чичерин, В.С.Соловьев и некоторые их единомышленники составляли преимущественно дворянско-помещичье крыло философии либерализма второй половины XIX в., то Е.В.де-Роберти, К.Д.Кавелин и другие мыслители позитивистского толка составляли ее буржуазное крыло. Грань разделявшая эти оттенки, была ус-

ловна и подвижна<sup>1</sup>. Из вышеприведенного высказывания совершенно невозможно составить себе какое-либо определенное понятие о философии русского либерализма. С одной стороны, он вроде бы основывается на позитивизме, с другой, эклектичен. И что имеется в виду под "оттенками"? Позитивизм, абсолютный идеализм? К тому же чисто философские расхождения у перечисленных мыслителей переводятся в область классовых "ориентаций". Но, опять же, будем благодарны авторам этого труда, потому что здесь не видно явных противоречий, и что даже первоначальное утверждение о необходимой связи позитивизма с либерализмом ограничено всеми возможными оговорками.

Несколько слов вообще о термине "философия либерализма". Он довольно часто используется, например, в англо-американской литературе. Но дело в том, что в данном случае ему отводится вполне определенная роль - показать некоторые общие для либерализма как типа политического мышления подходы к философскому осмыслению именно политических процессов. Это понятие имеет отношение не собственно к философии, а к философии политической. Это категория политологии. В нашем же обычном понимании термина "философия русского либерализма" такого акцента, как правило, не делается. Вот и получается, что говоря о философии русского либерализма мы вольно или невольно подразумеваем наследие ряда конкретных мыслителей, философские воззрения которых иногда очень далеки друг от друга.

Я не стал бы более задерживаться на этом терминологическом вопросе, играющем, однако, существенную роль, если бы не вновь повторяющиеся попытки все-таки обосновать связь русского либерализма с тем или иным философским направлением. Приведу совсем недавний пример. Во время проходившей в Москве в

---

<sup>1</sup> История философии в СССР. М., 1968. Т. 3. С. 396.

марте 1993 г. конференции "Русская философия и Россия сегодня" в один и тот же день прозвучали два доклада, в которых в той или иной мере одной из центральных тем как раз и была попытка выяснить проблему взаимосвязи русского либерализма с той или иной философской ориентацией. Речь идет о докладах известнейших специалистов в области истории русской философии профессора университета Нотр-Дам (Индиана, США) А.Валицкого "Русская философская традиция и либерализм" и доктора философских наук (Институт философии РАН, Москва) В.Ф.Пустарнакова "Была ли у русского либерализма своя философия?". В первом докладе А.Валицкого внимание акцентировалось на мыслителях, разрабатывавших в России философию права, таких как Б.Н.Чичерин, П.И.Новгородцев и др. Лейтмотивом выступления звучала идея об антипозитивистской, по своей сути, направленности либеральной мысли в России. И, как результат, в ряду русских либералов (что в таком случае вполне естественно) не был назван К.Д.Кавелин. Совершенно обратную картину можно было наблюдать в выступлении его оппонента В.Ф.Пустарнакова, полагающего, что именно позитивистскую философию можно считать основной, базисной для теорий русского либерализма. Здесь К.Д.Кавелин, естественно, был упомянут, но... каким-то странным и непонятным образом выпал Б.Н.Чичерин, что, собственно говоря, и следовало ожидать. Оба докладчика были логичны, их аргументация, можно сказать, была безукоризненной, и все же выводы оказались противоположными. Огнюдь не отдавая предпочтения тому или другому докладу, мне внутренне хотелось бы быть согласным и с тем, и с другим. Но результат ... Мне кажется, что именно на этом примере со всей убедительностью еще раз продемонстрирована принципиальная невозможность "подыскать" для русского либерализма "соответствующую" философию. Именно поэтому нельзя, на мой взгляд, не только связывать русскую ли-

беральную мысль с той или иной четко определенной философской ориентацией, но даже утверждать о доминировании таковой.

Надеюсь, что теперь понятно, почему в заглавии этой работы речь не идет ни о "философии русского либерализма", ни о "русской либеральной философии", а о мировоззрении. Но в то же самое время, обращение именно к мировоззрению имеет и другие достаточно веские причины. Дело в том, что исповедуя иногда совершенно различные философские симпатии, русские либералы приходили к довольно схожим позициям не только в сфере собственно общественно-политической. Можно найти очень много точек соприкосновения между ними и в общетеоретических вопросах. В качестве примера можно указать на практически идентичное восприятие ими русской истории. Все это и заставляет обратиться к общему комплексу идей, к мировоззрению в целом, и путем анализа попытаться выяснить в чем близки, в чем различаются и как соотносятся между собой их взгляды, каковы те основные идеи, которые всех их приводят к либеральному образу мыслей.

И еще одно предварительное замечание. В данной работе пойдет речь о мировоззрении только лишь трех персоналий: Т.Н. Грановского, К.Д. Кавелина и Б.Н. Чичерина. Попытка расширить круг исследуемых мыслителей, которых со всей определенностью можно отнести к ранним русским либералам (а известно, что в их ряду и В.П. Боткин, и С.М. Соловьев, и И.К. Бабст, и даже ранний М.Н. Катков, и многие, многие другие) предполагает такое расширение материала, изложение которого в одной книге не представляется возможным. Надеюсь, что со временем мне удастся обратиться и к этим персоналиям, а пока приходится довольствоваться лишь наиболее крупными фигурами.

Сразу же следует оговориться и насчет Т.Н. Грановского. Считать его вполне сформировавшимся либералом было бы большим и непозволитель-

ным преувеличением. И хотя многие его современники, а также исследователи XIX в. практически безоговорочно относят Грановского к либералам, все же следует отметить, что в его лекциях и работах мы не найдем последовательного изложения теоретических проблем либерализма, а, тем более, какой-то систематически разработанной модели либеральных воззрений. Более точным, по всей вероятности, было бы чазвать его провозвестником, предтечей теоретического либерализма в России. Все его наследие, вся его деятельность проникнута духом либеральных идей, и не зря его ученик, которому по праву принадлежит самое видное место в истории формирования русского либерализма, Б.Н.Чичерин, писал: "Он (Грановский - В.П.) был либерал в самом возвышенном и благородном смысле этого слова"<sup>2</sup>. И в другом месте: "В политике он (Грановский - В.П.), разумеется, был либерал, но опять же как историк, а не как сектатор"<sup>3</sup>. Следует обратить внимание на последнюю фразу: в ней Чичерин, безоговорочно относя Грановского к либералам, все же делает определенные акценты, достаточно объясняющие своеобразие позиции русского историка. Другими словами, Грановский, не будучи деятелем либеральной "партии" ("секты"), а, тем самым, не вторгаясь в общественно-политическую тематику, развивает либеральные идеи, или же идеи, проникнутые духом либерализма, в своих исторических изысканиях. Эти идеи имманентно присущи ему как исследователю, как человеку.

Есть несколько существенных факторов, которые тесно связывают между собой Грановского, Кавелина и Чичерина. Во-первых, все трое преподаватели в Московском университете, правда, в разное время: Грановский - в 1839-1855 гг., Кавелин - в 1844-1848 гг. (т.е. в течение четырех лет они были коллегами и их лекции, кстати,

---

<sup>2</sup> Чичерин Б.Н. Вопросы философии. М., 1904. С. 384.

<sup>3</sup> Воспоминания Б.Н.Чичерина. Москва сороковых годов. М., 1991. С. 35.

слушал тогда еще студент Чичерин), Чичерин - в 1861-1868 гг. Во-вторых, можно прямо установить связь учитель-ученик между Грановским и Чичериным. Грановский принимал непосредственное участие в подготовке Чичерина к поступлению в университет. В-третьих, (кстати говоря, это один из самых главных моментов, о котором речь пойдет несколько ниже), все они представляют западническую ориентацию в русской общественной мысли. В-четвертых, Кавелин и Чичерин (наряду с С.М. Соловьевым) были признанными лидерами так называемой государственной школы в русской историографии. В-пятых, и Кавелин, и Чичерин (кроме всего прочего) - правоведы, что сыграло немаловажную роль в формировании их либеральных взглядов. Наконец, кроме всего прочего, их связывали личные дружеские отношения. Конечно, можно найти и указать на наличие также общих черт в их мировоззрении, но это, собственно, и составляет одну из частных задач данного исследования.

## **Глава I. ПЕРВЫЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ФОРМУЛИРОВКИ ЛИБЕРАЛИЗМА В РОССИИ**

Историю появления, распространения и развития либеральных идей в России можно представить в двух планах. Первый, наиболее общий, охватывающий любые проявления либеральных тенденций как в общественно-политической мысли, так и в политической практике, позволяет заметить подобные тенденции в русской общественной жизни начиная с XVIII в. Идеи либерализма, зародившиеся в западноевропейской политической действительности, будучи перенесенными на российскую почву, дают себя знать в отдельных высказываниях, в отдельных политических шагах отечественных государственных деятелей. Эти идеи отрывочны, несистематизированы и, более того, "приспособлены" к российской действительности. Они, даже в своих крайних выражениях, не смеют противопоставить что-либо существенно серьезное принципам абсолютной монархии.

Причина этого заключается, собственно говоря, в том, что своих собственных корней в России либерализм тогда не имел. Даже в среде самых прогрессивно мыслящих людей того времени идеи свободы имели совершенно неопределенный, расплывчатый и абстрактный характер. Они еще не достигли той степени конкретности, когда уже можно было бы говорить о понимании значения личных свобод в политическом развитии общества и, тем более, еще не вставала во всей своей определенности проблема строго узаконенных прав личности. Здесь я полностью солидарен с В.В.Леонтовичем, который утверждает: "либерализм - творение западноевропейской культуры", что корни либерализма "в России... отсутствовали", что "и идеологически и практически рус-

ский либерализм в общем был склонен к тому, чтобы получать и перенимать от других, извне<sup>1</sup>. Аргументация В.В.Леонтовича сводится к тому, что двумя главными источниками либерализма были феодальная система (в данном случае имеется в виду определенное равновесие между королевской властью и феодальной аристократией) и независимость духовных властей от светских в Средние века. А, как известно, именно эти факторы были совершенно несвойственны для России: княжеская и боярская аристократия были политически разгромлены, а православная церковь почти никогда не вмешивалась в светскую жизнь, по крайней мере так активно и целенаправленно как это происходило на Западе.

Таким образом, первые семена либерализма, давшие всходы на русской почве, начиная со второй половины XVIII в., имели западноевропейское происхождение и в новой для себя обстановке не могли сразу же привести к возникновению целостного и жизненного либерального мировоззрения. Только отдельные отблески либеральных мыслей, их отражения, притом часто преломленные, находили себе место в русской общественной жизни. Эти слабые и, по большей части, еще неясные, теоретически неосмысленные идеи можно найти даже в эцзерсисах Екатерины II. И в этом смысле первыми проводниками таких пока еще полностью не оформившихся взглядов были замечательные русские государственные деятели Н.С.Мордвинов и М.М.Сперанский. Их заслуга состоит не столько в том, что они внесли какой-то вклад в теоретическую разработку либеральных концепций, сколько в том, что они попытались на практике осуществить те идеи, которые ими овладели и которые во многом были вызваны, или, скорее, спровоцированы, восприятием либеральных воз-

---

<sup>1</sup> См.: *Леонтович В.В. История либерализма в России (1762-1914)*. Париж, 1980. С. 2-3.

зрений. Так, о характере деятельности Сперанского очень точно высказался В.В.Леонтович: "...Сперанский вообще сравнительно мало интересовался чистыми идеями, их теоретическим обоснованием и общественной проповедью. Весь интерес его направлен был на практическое осуществление тех принципов, которые он считал правильными. Поэтому он сосредоточивал все свое внимание на тех требованиях либерализма, которые представлялись ему осуществимыми при данных обстоятельствах"<sup>2</sup>.

Следует особо отметить, что деятельность Мордвинова и Сперанского, вообще говоря, была возможна только в очень короткий по историческим меркам период, период воцарения и первых политических деяний Александра I. Ответная реакция глубоко консервативного в своей основе общества была почти незамедлительной. Само слово "либерал" в высших государственных кругах приобрело оскорбительный характер, оно стало политической инвективой. К тому же в этих высоких сферах в общем-то и не понимали истинного значения и содержания термина "либерализм". Может быть, всему виною этимология этого слова? Ведь, как известно, с понятием свободы (даже в самом абстрактном смысле) в окружении российского трона связывалось всегда нечто бунтарское, мятежное, грозящее существующим устоям. Но, как бы то ни было, к либералам относили всех, кто хоть в малейшей степени пытался либо выказать свою индивидуальность, либо произнести не совсем общепринятые слова, либо какими-то другими действиями (иногда объективно совершенно нейтральными) возбуждавшего к себе подозрительность и недоверие. Почти парадоксом можно считать тот факт, что при дворе российского государя этого, тогда столь неслестного, звания был удостоен В.А.Жуковский, вся вина которого заключалась в отдельных случаях заступниче-

---

<sup>2</sup> Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 94.

ства за близких ему людей. Либералом был назван человек, который и в своих деяниях, и в своем творчестве, и, наконец, в своей душе (об этом свидетельствуют его письма, дневники, интимные записи) был самым правдоверным монархистом, истинным и последовательным консерватором.

Как можно видеть, столь широкий взгляд на восприятие и распространение идей либерализма в России очерчивает лишь ряд внешних признаков, внешних проявлений этих идей в русской государственной жизни. Но существует и другой, более узкий угол зрения на проблему появления и развития либеральных идей в России. В этом случае объектом нашего внимания будет процесс кристаллизации собственно отечественной модели (или, если угодно, моделей) либерального мировоззрения. Такой взгляд сразу же перенесет нас не только из XVIII в., но даже и из первой трети XIX в. в его середину.

Можно также и несколько по-иному сформулировать сказанное. Либерализм как течение общественной мысли имеет свое теоретическое обоснование в системе определенных мировоззренческих постулатов. В то же самое время он находит свое выражение в практических политических действиях. Таким образом, мы можем говорить о либерализме теоретическом и либерализме практическом. Между ними несомненно существует глубокая связь. И говорить об одной стороне, не затрагивая другую, иногда совершенно невозможно. Но, учитывая все это, оставим все же исследование практической стороны либерализма историкам и политологам и обратимся к теоретическим разработкам либеральных концепций в русской общественной мысли.

Как уже говорилось выше, предтечей русского либерализма был замечательный историк и мыслитель Грановский. Но серьезные теоретические разработки русского либерализма впервые представлены в наследии Кавелина и Чичерина.

Идеи либерализма в русской общественной мысли зарождаются и оформляются в лоне западничества. И это отнюдь не случайно. Славянофильство с его постоянным декларированием коллективистских, народных (национальных) и конфессиональных (православие) идеалов, с его идеей соборности (А.С.Хомяков) было принципиально чуждо духу индивидуализма, личной свободы и признания общечеловеческих ценностей. При всем разнообразии воззрений западников именно последние идеи находили у них самый сочувственный отклик. И когда в середине 40-х гг. в среде западников назревает кризис, когда идейные разногласия между двумя крайними течениями внутри западничества достигают своего предела, именно тогда Грановский, будучи до этого как бы связующим центром этих крайних точек зрения, их объединителем и примирителем, делает свой выбор и порывает с радикальным крылом западничества. Именно поэтому, чисто символически, условно, со всеми возможными в данном случае оговорками, можно считать 1846 г. (год разрыва между Грановским и Герценом) годом рождения либерального направления в русской мысли. Этот разрыв свидетельствовал о том, что в отечественном общественном самосознании уже выкристаллизовалась идея о принципиальной несовместимости радикализма и либерализма, что, как известно, является одним из основополагающих определений либерального типа мышления.

Не случайно также, что либеральные идеи находят свое наиболее адекватное выражение именно у Кавелина, Соловьева и Чичерина, т.е. основных деятелей так называемой государственной (или юридической, или цивилистской) школы в русской историографии. В рамках тех построений, которые характерны для этой "школы"<sup>3</sup>,

---

<sup>3</sup> Беря в кавычки это слово, я хотел бы подчеркнуть, что хотя этот термин уже давно является операциональным в исторической науке и принимается, по всей видимости, большинством историков, все же он встречает и серьезные возражения. Стоит в связи

главной, сквозной темой является рассмотрение проблемы "государство - личность". Выделение личностного начала в истории (что, кстати, было характерно и для Грановского), уделение ему особого внимания, анализ типов государственных отношений на Западе и в России - все это так или иначе содействовало более глубокому проникновению в ту проблематику, которая изначально присуща либерализму как образу мыслей.

Одной из центральных тем и у Кавелина, и у Чичерина является рассмотрение проблемы личности, ее статуса в общественном и государственном устройстве. Причем это рассмотрение ведется с привлечением очень широкого материала (не только отечественного, но и западноевропейского) и в исторической ретроспективе. Особенно заметны в этом отношении работы Кавелина. Онтологические и гносеологические вопросы решаются у него только в свете проблематики человека, личности и только с точки зрения индивидуальности, творческих способностей личности. Другое дело, что философские построения Кавелина, которые можно охарактеризовать как психологический позитивизм, или, употребляя терминологию В.В.Зеньковского, как "полупозитивизм", мягко говоря, не всегда достигает того масштаба, чтобы говорить о них как о серьезном и важном вкладе в разработку философской теории. Здесь, кстати, можно сослаться на Чичерина, писавшего, что Кавелин "старался в раскрываемых опытом внутренних стремлениях человека найти точку опоры для нравственных требований... цельного умственного здания он, конечно, не мог воздвигнуть. ...Да и самая точка зрения не давала возможности утвердить на ней прочную нравственную систему"<sup>4</sup>. Однако, факт остается фактом: и в "Задачах

---

с этим, указать хотя бы на ту, по-моему, справедливую критическую аргументацию, которая содержится в книге А.Н. Ерыгина "История и диалектика" (Ростов-на-Дону, 1987). См., например: с. 172.

<sup>4</sup> Воспоминания Б.Н. Чичерина. Москва сороковых годов. С. 90.

психологии", и в "Задачах этики" (основных его философских трудах), и во множестве написанных им статей Кавелин постоянно обращается вокруг личностной тематики, в центре его интересов человек, его отношение к миру, его индивидуальные творческие способности, в конце концов, свободное проявление личности в мире. Казалось бы, что уже одно это должно было бы содействовать формированию у него либерального типа мышления. В какой-то мере это так. Внимание к личности, ее индивидуальности, ее свободному выбору составляет одну из существеннейших сторон либерализма. Но, все же, корни либерализма заключаются не в этом. Они лежат глубже, а именно, в понимании той громадной роли, которую играет в жизни общества право и в осознании необходимости такого совершенствования правовых отношений, при котором, с одной стороны, сохраняется свобода выражения индивидуума, а, с другой, создаются условия для осуществления общественных целей и идеалов. Разработка этих вопросов составляет предмет философии права. И именно поэтому только имея дело с более или менее четкими философско-правовыми концепциями, в которых прослеживается стремление к наиболее возможной степени свободы личности в обществе, мы можем говорить о собственно теоретических основах либерализма.

В этой связи небезынтересно вспомнить некоторые рассуждения классика западноевропейского либерализма Джона Стюарта Милля, который писал: "Предмет моего исследования - не так называемая свобода воли, столь неудачно противопоставленная доктрине, ложно именуемой доктриной философской необходимости, а свобода гражданская или общественная, - свойства и пределы той власти, которая может быть справедливо признана принадлежащей обществу над индивидуумом"<sup>5</sup>. Формулируя принцип свободы индивидуума,

---

<sup>5</sup> Миль Дж. Ст. Утилитаризм. О свободе. Спб., 1882. С. 145.

Милль продолжает: "Власть общества над индивидуумом не должна простирается далее того, насколько действия индивидуума касаются других людей; в тех же своих действиях, которые касаются только его самого, индивидуум должен быть абсолютно независим над самим собою, - над своим телом и духом он неограниченный господин"<sup>6</sup>. Милль здесь прямо не указывает на право как на институт строго ограничивающий область вмешательства общественной власти в свободные действия личности. Но совершенно ясно, что речь здесь идет именно об этом.

О личности, о ее свободе писало множество мыслителей, в том числе и русских, но далеко не каждого из них можно причислить к либералам. Только сознательное отношение к правовой тематике, сопряженное с искренним желанием наиболее полного осуществления личной свободы человека в обществе, рождает те или иные либеральные концепции. Кавелин очень много занимался проблематикой правовых и юридических отношений в старой Руси. Здесь им сделано немало. Во многом благодаря его исследованиям было прояснено место и значение личности в русском государственном строе. И все же взгляд этот был в основном историческим. В отличие от Чичерина, создавшего свою "Философию права" и разрабатывавшего перед тем эту тематику на протяжении многих лет ("О народном представительстве", трехтомный "Курс государственной науки", пятитомная "История политических учений", двухтомный труд "Собственность и государство", а также целый ряд отдельных статей), Кавелин, кроме упоминавшихся исторических разысканий, а также работ, посвященных текущей политике, не оставил после себя фундаментального философско-правового исследования. Его интересы больше склонялись к тому, что несколько выше было названо практической стороной либера-

---

<sup>6</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. О свободе. С. 163-164.

лизма. Этот факт, впрочем, повлиял и на те конкретные формулировки его либеральной позиции, о чем речь несколько ниже. Я хочу, чтобы меня правильно поняли. Наследие Кавелина не только в практическом, но и в теоретическом плане составляет славную страницу в истории русского либерализма. Но он не стал его классиком: эта роль по праву принадлежит Чичерину. В связи с этим небезынтересно будет привести высказывание А.Валицкого о Чичерине, с которым невозможно не согласиться: "Дореволюционная Россия внесла свой вклад в развитие либерализма и либеральной философии права, Борис Чичерин, деятельность которого относится ко второй половине XIX в., был, как мне кажется наиболее последовательным представителем классического либерализма на востоке от Германии; как критик социализма и уступок принципу распределительной справедливости, он стоит в одном ряду с самыми известными либералами XIX века, включая Фридриха Хайека"<sup>7</sup>.

Несколько слов об особенностях русской либеральной мысли, по крайней мере, в тот период, когда она только заявила себя на общественной арене. Вообще говоря, это очень сложный и широкий по объему сюжет, требующий пространного анализа социально-политических условий, сложившихся в России в это время, компаративистских исследований, освещения особенностей русской общественной мысли этого периода. Это тема, требующая отдельной книги. Так что я ограничусь только лишь некоторыми соображениями на этот счет, которые будут, по мере возможности, дополнены и уточнены в последующем изложении.

Во-первых, надо отметить, что у русского либерализма (особенно в его ранний период) не было какой-либо прочной социальной поддержки, прочной социаль-

---

<sup>7</sup> Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX - начала XX века // *Вопр. философии*. 1991. № 8. С. 29.

ной основы. Отсутствие в России в то время вполне самостоятельного, независимого и влиятельного "третьего" или "среднего" сословия, естественно, не могло определенным образом не сказаться на судьбах русского либерализма. Это сословие находилось еще только в ранней стадии формирования. На этот факт, в частности, указывает доктор исторических наук Кельнского университета Л.Люкс: "...либеральный курс должен был опираться на социального носителя, - найти его было очень трудно. В России не было или почти не было среднего состояния - главной опоры политического свободомыслия на Западе"<sup>8</sup>.

Объективно получилось так, что носителями либеральных идей в России явились дворяне. Видимо этот факт сыграл немаловажную роль в возникновении у Кавелина своеобразной концепции об особой роли дворянства в российской истории и, в особенности, его роли в настоящем и будущем России. Известно, что в определенный момент своей эволюции Кавелин связывал все свои надежды на преобразования с деятельностью дворянства. Но уже через короткое время и ему самому стало ясно, что эти надежды были беспочвенны и неоправданны. Чичерин же, более трезво оценивая ситуацию, обращал внимание на факт слабости и неустойчивости среднего сословия в России. Он очень точно сформулировал сложившееся положение: "В России дворянство и крестьяне, до последней минуты, составляли две, бесконечно отстоявшие друг от друга крайности властителей и подвластных; а среднее сословие, относительно малочисленное, представляет, с одной стороны, богатство, не связанное с образованием, а с другой стороны, - слишком еще шаткое и скудное образование, не соединенное с богатством"<sup>9</sup>. Чичерин хорошо понимал, что именно

---

<sup>8</sup> Люкс Л. Интеллигенция и революция. (Летопись триумфального поражения) // Вопр. философии. 1991. № 11. С. 8.

<sup>9</sup> Чичерин Б. 1. Русское дворянство. 2. Что такое среднее сословие. 3. Ответ Русскому вестнику. Б.м., б.г. С. 67.

"среднее" сословие наиболее восприимчиво к идеям либерализма. Но, не видя в современной ему России достаточно авторитетного "среднего" сословия, которое хоть в какой-то мере могло бы сыграть ту роль, которую оно сыграло в Западной Европе, также был вынужден обращать свои взоры к дворянской среде. Чичерин считал, что поскольку дворянство является единственным сословием в России хотя бы мало-мальски осознающим свои права, и что именно для него характерен относительно высокий образовательный уровень, постольку оно является "единственным возможным политическим деятелем в России". "Дворянство, как сословие, - пишет он в газете "Наше время", - не может быть поставлено во главе государства, но, сдержанное высшею властью, оно может сделаться одним из самых полезных политических элементов в России; оно может стать вместе, и опорю престолу и защитником свободы"<sup>10</sup>. Нельзя не отметить, что такой вывод Чичерина был основан на вполне реальном видении той социально-политической ситуации, которая была характерна для России середины XIX в.

Но как бы там ни было, а факт отсутствия упоминавшейся "социальной поддержки" русскому либерализму со стороны "третьего", или "среднего" сословия вполне очевиден. Кстати, упоминание об этом обстоятельстве, а также указание на то, что либерализм развивается в основном в дворянской среде, фигурирует почти что в каждом исследовании по истории русского либерализма.

Так, Ш.М.Левин подчеркивает: "Характерной особенностью русского либерализма периода реформ (включая уже и канун последних) является решительное преобладание среди его носителей и сторонников дворян-землевладельцев, а также тесно связанных с ними представителей дворянско-помещичьей интеллиген-

---

<sup>10</sup> Чичерин Б. 1. Русское дворянство. С. 6.

ции"<sup>11</sup>. В этом же смысле высказывается и В.А.Китаев: "Особенность становления и развития либеральной идеологии в России, в частности, в 50-е годы, заключалась в том, что основным посетелем буржуазно-либеральных тенденций явилось дворянство в лице наиболее дальновидных его представителей. Этим обстоятельством, на наш взгляд, объясняется и неспособность русских либералов быть до конца последовательными в буржуазном смысле, особенно в экономической части своей программы, и компромисс либерального движения с самодержавием"<sup>12</sup>. Оставим на совести автора рассуждение о "непоследовательности" русских либералов в экономической программе: о том, что это далеко не так, будет видно из последующего текста. В данном же случае, суммируя вышесказанное, можно отметить, что в России того времени, в той конкретной обстановке, которая сложилась в середине XIX в., либеральные идеи находили свой отклик только в среде наиболее образованных слоев общества, а для России того времени это практически означало только одно - в дворянской среде.

Во-вторых, в раннем русском либерализме явно прослеживается очень сильная антидемократическая тенденция. Чичерин, рассматривая различные формы правления, обращается и к демократии. Но его оценка этого способа правления настолько негативна, что иной раз кажется, что для него цели либерализма и демократии вообще несовместимы и их объединение недостижимо. Естественно, Чичерин не делает такого вывода, тем более, что у него перед глазами был достаточно позитивный опыт хотя бы таких стран как Североамериканские Соединенные Штаты (по терминологии тех лет) и Швейцарская конфедерация. Однако же внутреннее неприятие демократического правления красной нитью

---

11 *Левин Ш.М.* Очерки по истории русской общественной мысли (вторая половина XIX - начала XX века). Л., 1974. С. 350.

12 *Китаев В.А.* От Фронды к охранительству: (Из истории русской либеральной мысли 50-60-х годов XIX века). М., 1972. С. 84.

проходит через его работы. "Вообще, демократия представляет собою, - пишет он, - по преимуществу, господство посредственности, положение, которое с таким блеском было доказано Токвилем. Конечно, при энергическом и предприимчивом характере народа, такого рода общественный быт может иметь свои хорошие стороны; но он никак не может быть предметом удивления и подражания"<sup>13</sup>. Основная причина подобного отношения заключается в том, что он никак не может согласиться с мыслью, что народ, образовательный уровень которого на несколько порядков ниже, нежели у образованнейшей, но малочисленной части общества, может диктовать свои условия, что доминировать в обществе будет не умственная элита, а посредственное общественное мнение. "Всеобщее равенство, - пишет он, - ведет к отрицанию всяких авторитетов. Тут требуется умственная пища, доступная массе, а не та, которую могут оценить только избранные умы. Поэтому времена владычества демократии, вообще, характеризуются разладом умственных сил и понижением умственного уровня"<sup>14</sup>. Он постоянно утверждает, что демократия не может быть идеалом человеческого общежития. Даже более того, демократия может отвечать вполне определенным запросам какого-либо отдельного общества, но "как общее явление, она может быть только преходящею ступенью исторического развития"<sup>15</sup>. Явно имея в виду современную ему американскую политическую жизнь, Чичерин подчеркивает, что сама политическая борьба в этой стране имеет самые низменные свойства: "Уважающий себя человек неохотно вступает на поприще, где ему приходится вести борьбу с противниками самого низменного свойства, где сам он подвергается грязным нападкам и бессовестной клевете, где каж-

---

13 Чичерин Б.Н. Собственность и государство. М., 1883. Ч. 2. С. 354.

14 Чичерин Б.Н. Философия права. М., 1900. С. 278.

15 См.: Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. М., 1898. Ч. 3. С. 179.

дое его слово толкуется вкривь и каждый поступок представляется в ложном свете, где самая его частная жизнь и репутация близких ему людей становится предметом публичной полемики, язвительных намеков и часто совершенно превратных разоблачений. Чтобы действовать на политическом поприще в демократической стране, нужно сделаться толстокожим; но для этого надобно в значительной степени потерять чувство нравственного достоинства. Многие на это не пойдут. Еще менее станет порядочный человек унижаться до того, чтобы заискивать в массе и льстить толпе, а без этого он не может надеяться на успех. Таким образом, руководителями народа остаются демагоги, которые умеют снизойти к урзюю массы, говорить ее языком, льстить ее самолюбию, потакать ее страстям, возбуждать в ней самые низменные влечения, одним словом, пускать в ход все те средства, которыми гнушается уважающий себя человек<sup>16</sup>. В данном случае мысли Чичерина практически ничем не отличаются от соответствующих рассуждений Алексиса де Токвиля (пожалуй, лишь только большей остротой). Более того, сам Чичерин, как это уже было видно, прямо указывает на французского историка и на полное согласие с ним в этом вопросе. В связи с этим небезынтересно будет для сравнения привести такое высказывание Токвиля: "Природа демократии такова, что она заставляет народные массы не подпускать выдающихся людей к власти, а эти последние, движимые не менее сильным природным чувством, бегут от политической карьеры, где трудно оставаться самим собой и идти по жизни не оскверняясь"<sup>17</sup>. Практически полная идентичность взглядов Токвиля и Чичерина на природу демократии здесь налицо.

Полностью солидаризируясь с Алексисом де Токвилем в том, что "демократия есть господство посред-

---

<sup>16</sup> Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 3. С. 180-181.

<sup>17</sup> Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1992. С. 162.

ственности", Чичерин буквально с чувством глубокого удовлетворения констатирует: "Демократического равенства мы не видим в русской истории ни в какие времена. У нас всегда существовала общественная лестница, и лестница весьма резко определенная"<sup>18</sup>. В том же русле движется и мысль Кавелина: "Демократия и демократизм, радикальный и умеренный, существуют там, где народная масса, в противоположность высшим слоям, представляет собой самостоятельный политический принцип и имеет свой особенный интерес. ...Откуда же у нас взяться демократии и какому бы то ни было демократизму? Для него у нас нет почвы ни в настоящем, ни в исторических воспоминаниях. Демократизм на русской почве так же немислим, как и аристократизм"<sup>19</sup>. Кавелин и здесь верен своему постулату об отсутствии коренных противоречий между высшими слоями общества (дворянство) и основной массой населения (крестьянство), что выгодно, по его мнению, отличает Россию от Западной Европы.

Следует отметить, что эта антидемократическая тенденция, склонность опираться на принцип монархизма (у Чичерина - конституционного) довольно долгое время была преобладающей в русском либерализме. Но, уже на грани веков, сначала достаточно робко, а со временем все ярче и ярче, стала замечаться иная тенденция - постепенное сближение либеральных лозунгов с леворадикальными, демократическими программами. В свое время П.Н. Миллюков, сам являвшийся виднейшей фигурой русского либерализма, отмечал, что "дальнейшая история русского либерализма" представляет собой "его постепенную демократизацию"<sup>20</sup>. Практики русского либерализма начала века направляют его уже явно в сторону демократических принципов, пока,

---

18 Чичерин Б. Конституционный вопрос в России. Спб., 1906. С. 15.

19 Кавелин К.Д. Собр. соч.: В 4 т. Спб., 1898. Т. 2. С. 579.

20 См.: Миллюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вopr. философии. 1991. № 1. С. 137.

наконец, полностью не отказываются от конституционно-монархической ориентации и не сближаются не только с демократами, но и с социалистами. Практически это последнее было концом либерализма в России как течения определенных общественных сил, это было его политической смертью.

*А.И.Солженицын в "Красном колесе" прекрасно описал обстановку съезда кадетской партии 25-28 марта 1917 г. глазами своей героини Веры: "А потом выпустили первым докладом хрупкого изящного Кокошкина - с тонкой задачей доказать, почему 12 лет в кадетской программе стояла конституционная монархия, и это было правильно, а теперь пришло время поставить республику, притом демократическую.*

*И Кокошкин доказал: монархия прежде сохранялась кадетами только из условий политического момента, на уроне понимания масс, а ныне этот символ стал не нужен населению, во время войны монархия разоблачила себя тем, что стала против Отчества. И это самое решительное изменение в программе тут же легко приняли бурными аплодисментами, затем и поднимая делегатские карточки. А профессор Лосский выступил даже так: теперь и октябристы вынужденно станут республиканцами, но буржуазными, а мы - демократы и, если хотите, даже социалисты. (По залу прокинулся как бы испуг). Но мы отвергаем социальную революцию, мы, как фабианцы, за общество эволюционного социализма. ...*

*Два месяца назад кадеты ничего подобного не высказывали, а сейчас - да, это казалось уже несомненным. И высокий, статный, за пятьдесят, а видом свеж, с благородными чертами, даже и на трибуне перед залом углубленно-задумчивый, сам с собой, князь Евгений Трубецкой (очень было смешно, когда Мануйлов назвал его "товарищ Тру-*

бецкой") тоже поддержал, что форма правления России уже решена жизнью, а думать надо только - как упрочить республику от военной угрозы и от анархии. ...

*Худо-унылый клинобородый князь Шаховской: что объявляя республику, мы именно сблизились с нашими соседями слева, разногласия устраняются, их программа-минимум как раз и совпадает с нашей сегодняшней, они благоразумны. И надо с ними блокироваться"*<sup>21</sup>.

Действительно, если те, кто называет себя либералами, готовы идти рука об руку с социалистами, то это полная измена основным принципам либерализма. Были и есть попытки соединить либеральную и социалистическую программы, но, такой симбиоз не может представлять из себя ничего иного как химеру, так как главные устремления этих доктрин абсолютно разнонаправлены. Чичерин в свое время посвятил много страниц для того, чтобы наглядно это доказать. На это же указывал и один из идеологов российского либерализма П.Н.Миллюков: "...и национализм, и социализм были принципиально враждебны либерализму как направлению космополитическому и недемократическому"<sup>22</sup>. О непримиримом противоречии между фундаментальными принципами социализма и либерализма писал и фон Хайек<sup>23</sup>.

*В связи с этим представляет интерес анекдот, который в своих воспоминаниях приводит Чичерин: "В 80-х годах редакторы и сотрудники "Русских ведомостей", "Русской мысли" и их единомышленники собирались, по примеру парижских экономистов, ежемесячно на обед, который со-*

---

21 *Солженицын А.И.* Красное колесо. Узел IV. Апрель семнадцатого // Новый мир. 1992. № 10. С. 11-12.

22 *Миллюков П.Н.* Интеллигенция и историческая традиция. С. 132.

23 См.: *Хайек Ф.А.* Дорога к рабству // Вопр. философии. 1990. № 10. С. 127.

проводился послеобеденными речами. ...В это время приехал в Москву известный писатель Брандес читать публичные лекции о русской литературе. Это был социал-демократ чистокровный, свой брат, делавший честь партии, а потому эти господа тотчас пригласили его на свой ежемесячный обед. Оказалось, однако, что ни один из них не владел достаточно каким-либо иностранным языком, чтобы свободно объясняться с Брандесом. В качестве толмача приглашали Герье, который держался совершенно другого направления. После обеда, когда начали произносить речи, Брандес стал спрашивать Герье о их содержании и о направлении обедавшего кружка. Герье объяснил ему, что они социал-демократы и вместе признают себя либералами. "Как это может быть"? - воскликнул Брандес. Герье стал его уверять, что это именно так. Тогда Брандес не вытерпел, он вскочил и обратился к собранию: "Что я слышу господ?" воскликнул он. "Мой почтенный сосед уверяет меня, что вы социал-демократы и вместе считаете себя либералами. Да ведь это невозможно! Это монстр! это - теленок о двух головах!" Но те, на своем жаргоне принялись доказывать ему, что то, что представляется теленком о двух головах, очень хорошо умещается в русских радикальных мозгах. Связь понятий составляла для них совершенно излишнюю роскошь. Брандес так и уехал озадаченный. Этот анекдот рассказывал мне сам Герье"<sup>24</sup>.

Третьей особенностью русского либерализма было то, что отрицая возможность для России демократического пути развития, первое поколение русских либералов связывало свои надежды с монархической формой

---

<sup>24</sup> Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Земство и Московская дума. М., 1934. С. 67-68.

правления. Идеалом государственного устройства Чичерин считал конституционную монархию. "Оставаясь на почве свободы, - пишет он, - мы должны признать идеалом человеческого развития в политическом отношении сочетание всех общественных элементов в общий гармонический строй, то есть конституционную монархию, а в общественном отношении, преобладание имущих и образованных классов над неимущими и необразованными"<sup>25</sup>. Под сочетанием всех общественных элементов он подразумевает, с одной стороны, аристократическое собрание, осуществляющее закон, с другой стороны, народное представительство, осуществляющее свободу, а над ними - верховная власть в лице монарха. При таком сочетании, по мнению Чичерина, демократическому собранию противопоставляется аристократическое. Высшим же умерителем является монарх. Насколько монархическая идея владела всеми мыслями Чичерина прекрасно видно из вырвавшегося у него чистосердечного признания: "...я... предпочитаю честное самодержавие несостоятельному представительству"<sup>26</sup>. Вообще говоря, Чичерин, считая введение представительного начала одной из основных, ближайших задач российской государственности, все же постоянно подчеркивает необходимость создания для этого прочных предпосылок, которые можно свести к приготовлению русского общества к такому акту. Поспешные шаги с введением этого начала находили у него резко негативную реакцию. В практическом смысле, наряду с другими факторами, начало таких приготовлений он видел, в частности, в деятельности земства, местных органов управления. В своей знаменитой речи 16 мая 1883 г. в Москве, на обеде в честь коронации Александра III, Чичерин, будучи в то время Московским городским головой, утверждал: "По всей русской земле созданы само-

---

25 Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. М., 1892. С. 302-303.

26 Чичерин Б.Н. О народном представительстве. М., 1899. С. XIX.

стоятельные центры жизни и деятельности. Эти учреждения нам дороги; мы видим в них будущность России"<sup>27</sup>. Но даже эти вполне умеренные и довольно лояльные слова в адрес большей самостоятельности местной власти были сочтены правительствующими кругами слишком либеральными. Последствием этой речи была отставка Чичерина.

Уверенность в жизненности и необходимости для России монархического начала разделял и Кавелин, считая, что "несомненный залог мирных успехов в России есть твердая вера народа в царя"<sup>28</sup>. В отличие от Чичерина, Кавелин не только не был сторонником конституционной монархии, но даже полностью отвергал какую-либо пользу от конституции в России. Его аргументация заключалась в следующем. Конституция в Европе, как она выработалась в процессе исторического развития, представляет собой договор между народом (а под ним он понимает в данном случае высшие сословия, как выразителей воли всего народа) и правителем. Показывая действие внутреннего механизма конституции, он пишет: "...конституционная теория, выставляющая на первый план равновесие властей, распределенных между государем и народом, в действительности только возводит в принцип момент борьбы, или начало перехода власти от государя к высшим сословиям. Прочность конституционных учреждений покоится, на самом деле, на единстве власти, сосредоточенной или в руках правительствующего слоя общества или в руках действительно правительствующего государя"<sup>29</sup>. Таким образом, это не "равновесие", а "момент борьбы" и прочность конституции зависит от степени власти того или иного субъекта управления. Поскольку в русском обществе нет прогибов (по версии Кавелина) между государем и вы-

---

27 Речь Б.Н. Чичерина, московского городского головы 16 мая 1883 г. В., 1883. С. 20.

28 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 54.

29 Там же. С. 934.

сшими слоями, то, следовательно, здесь не нужна и конституция. Такова логика Кавельна. Более того, по его мнению, конституция даже вредна: "Сама по себе, помимо условий лежащих в строе народа и во взаимных отношениях различных его слоев, конституция ничего не дает и ничего не обеспечивает; она без этих условий, - ничто, но ничто вредное, потому что обманывает внешним видом политических гарантий, вводит в заблуждение наивных людей"<sup>30</sup>. Какие же политические формы приемлемы для России? Оценивая настоящее России, Кавелин характеризует его как "самодержавную анархию". В этом определении выразилось все его недовольство существующим порядком вещей, в особенности же, засилием централизованной бюрократии, которая нигде не находит ни малейшего сопротивления (в этом и заключается, по его мнению, "анархичность" бюрократического управления). Каков же выход, какая политическая форма управления должна придти на смену существующей? "Самодержавная республика"! В это неудобоваримое понятие Кавелин вкладывает свой особый смысл: единство интересов государя, высших слоев общества, ведущих его вперед по пути прогресса, и основной массы населения, представленной крестьянством.

Вобщем говоря, Кавелину свойственны постоянные утверждения, что для России насущный вопрос - это не вопрос политический, а административный: "У нас настоятельно необходима коренная административная реформа"<sup>31</sup>. Это окончательный его вывод. Отсюда становится ясной та роль, которую он отводил дворянству, в частности, провинциальному: правильное административное управление при наличии хорошо разработанного законодательства, управление земское, опирающееся именно на это сословие общества, и могут хоть как-то сдвинуть с места "косную", но несущую в себе истинно

---

<sup>30</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 894.

<sup>31</sup> Там же. С. 986.

русский вариант развития, массу крестьянства. Эта своеобразная идея патернализма дворянства над массой населения представляет собой глубоко укоренившееся в сознании Кавелина убеждение.

Четвертой особенностью раннего русского либерализма можно считать наличие в нем чрезвычайно сильного консервативного начала. Не нужно видеть в термине "консервативный либерализм" нечто несогласное с логикой. Это отнюдь не так. Наоборот, без присутствия консервативных элементов сама либеральная теория теряет почву под ногами и либо полностью растворяется во множестве прогрессистских течений, либо трансформируется в одну из разновидностей радикализма. Либерализм и консерватизм, в данном случае, не представляет собой контрадикторной пары. Если уж искать истинной противоположности либерализму, то нужно остановиться на радикализме и социализме. В первом случае либеральным методам преобразования общества (реформы, постепенные регулируемые изменения в государственном механизме, в конечном счете, плавный и спокойный переход общественных и государственных структур от одной формы к другой) будут противостоять методы радикальной идеологии (революция, бунт, восстание, террор, полное низвержение существующего общественного строя с неясной и расплывчатой целью построить нечто новое на обломках старого). Во втором случае, основной цели либерализма - построению такого общества, в котором в основном осуществляются права и свободы личности, будет противостоять основная цель социализма - создание такого строя, при котором главное значение имеют общественные, коллективные интересы, а личность становится полностью социализированной, теряя при этом и свои права, и любые возможности для проявления своей индивидуальной свободы. В.В.Леонтович, затрагивая данную тему, совершенно справедливо считает, что с "консервативной теорией о прогрессе" глубоко связана сама суть либерализма.

Четко различая радикализм от либерализма, он считает "настоящим либерализмом... лишь либерализм консервативный"<sup>32</sup>.

В статье "Еще несколько слов о современном положении русского дворянства" (Ответ князю П.Н.Трубецкому) Чичерин акцентирует внимание на собственном видении консерватизма: "Консервативное направление, к которому я принадлежу, и которое я считаю самым крепким оплотом государственного порядка, воспрещает всякую бесполезную, а тем более вредную ломку. Оно равно отдалено, и от узкой реакции, пытающейся остановить естественный ход вещей, и от стремления вперед, отрывающегося от почвы в преследовании теоретических целей. Ему одинаково противны упорное старание удержать то, что потеряло жизненную силу, и посягательство на то, что еще заключает в себе внутреннюю крепость и может служить полезным элементом общественного строя. Его задача состоит в том, чтобы внимательно следить за ходом жизни и делать только те изменения, которые вызываются насущными потребностями"<sup>33</sup>. Понимаемый таким образом консерватизм, консерватизм не только противостоящий разрушительным тенденциям, выражаемых радикально-прогрессистскими идеями, но и отделяющий себя от узкой и слепой реакции, составляет органическую часть либеральной теории. Причем важность присутствия этого элемента в либеральной теории настолько велика для Чичерина, что он произносит такие слова: "Сохранение приобретенного еще важнее, нежели его усовершенствование"<sup>34</sup>. Конечно, этот афоризм выражает личную позицию Чичерина, но именно он и подобные ему выражения и позволяют мне говорить о "чрезвычайно сильном консервативном начале" в рус-

---

32 См.: *Леонтович В.В.* История либерализма в России. С. 22.

33 *Чичерин Б.* Вопросы политики. М., 1903. С. 31.

34 *Чичерин Б.* Курс государственной науки. Ч. 3. С. 507.

ском либерализме, полагая в этом особенность именно ранней русской либеральной мысли.

Роль консервативного элемента, как это будет видно из последующих рассуждений Чичерина, состоит не только в сохранении того старого, что еще жизненно и необходимо для нормального функционирования общественных отношений, но и в укреплении того нового, что привносится в общественную жизнь ходом прогрессивных (с либеральной точки зрения) изменений. "Если в истории, - пишет по этому поводу Чичерин, - либералы нередко водворяли свободные учреждения, то упорчивали их всегда консерваторы. И сама либеральная партия, достигшая торжества, если она обладает политической мудростью, всегда выдвигает из себя консервативный элемент, который охраняет приобретенное, как от посягновений реакции, так и от нетерпеливых порывов толпы"<sup>35</sup>.

Консервативный элемент, "узаконенный" Чичериным в либеральной теории, назывался им иногда и охранительным. Сам термин "охранительный" в отечественной литературе последних десятилетий имел только лишь один символ - реакционный. Для Чичерина же, не связанного и не обремененного подобной традицией, он не обладал столь мрачной репутацией. Он понимал его как сохранение определенных общественных учреждений, нужда в которых не вызывает сомнений. В этой связи небезынтересно будет познакомиться со своеобразной "типологией" либерализма, которая приведена в воспоминаниях Чичерина: "Я различал (в статьях в газете "Наше время" "Что такое среднее сословие?", "Что такое охранительные начала?" и "Различные виды либерализма") либерализм уличный, который умеет только ругаться, либерализм оппозиционный, который ограничивается одной критикой, и либерализм охранительный;

---

<sup>35</sup> Чичерин Б. Собственность и государство. Ч. 2. С.367.

который стремится сочетать свободу с положительными или связующими элементами общества, не держась непременно известной, данной историей организации, а стремясь, по мере изменения потребностей, заменить одну организацию другою, столь же прочною и надежною<sup>36</sup>. В понятие охранительного либерализма Чичерин вкладывает и поиск "зигждущих", положительных начал, и трезвый анализ сложившихся и складывающихся общественно-политических условий, и понимание тех условий, в которых приходится действовать власти. Последнее, по его мнению, должно удерживать от систематических враждебных отношений к власти, от безрассудных к ней требований. Позиция охранительного либерализма предполагает, в конечном счете, сохранение "беспристрастной независимости", исследование истины "хладнокровным обсуждением вопросов"<sup>37</sup>.

Любопытно сравнить рассуждения Чичерина о роли консервативных элементов в либеральной теории с почти идентичными мыслями, высказанными еще Дж.Ст.Миллем. "Так в политике, - пишет Милль, - теперь стало уже почти общим местом, что партия порядка или сохранения *statu quo* и партия прогресса или преобразования суть два элемента, равно необходимые для здорового состояния политической жизни, пока та или другая из этих партий не достигнет наконец такой умственной широты, что будет вместе и партией порядка и партией прогресса, будет способна распознавать и различать, что надо сохранить и что надо уничтожить"<sup>38</sup>. Милль здесь очерчивает контуры такой партии, которая не может называться иначе как либеральной. Тот же идеал, как можно было видеть, проповедует и Чичерин. В этом смысле он следует за Миллем, и, тем

---

36 Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Московский университет. М., 1929. С. 71.

37 См.: Чичерин Б. Несколько современных вопросов. М., 1862. С. 196-197.

38 Милль Дж.Ст. Утилитарианизм. О свободе. С. 239.

самым, продолжает классическую либеральную традицию западноевропейских мыслителей.

Консервативный элемент имманентно был присущ и либеральным взглядам Кавелина. Но, в отличие от Чичерина, он не анализировал специально этот вопрос. Зато у Кавелина можно найти очень интересные и неординарные рассуждения по поводу консерватизма. Он выделяет два значения понятия "консерватизм" и на этой основе делает свои, далеко идущие выводы: "Существенная разница, - пишет Кавелин, - между консерватизмом - в том смысле, какой мы ему придаем, и в том смысле, какой ему приписывается у нас весьма часто - заключается в том, что в последнем он опирается на какой-нибудь идеал, начало, и во имя их отстаивает и охраняет существующее; консерватизм же, как принцип, стоит за существующее не во имя какого-нибудь идеала или начала, а потому только, что нет ввиду лучшего, или не выяснилось, как к нему перейти. Не будучи доктриной, консерватизм - великая сила, с которой на каждом шагу приходится считаться. У нас публика и народ - величайшие, неумолимые консерваторы"<sup>39</sup>. Великая сила, о которой говорит Кавелин, заключается в том, что "отрицательная" сторона консерватизма, будучи направленной на зарождающееся новое как бы "высвечивает" это новое, способствуя тем самым его "выяснению и вызреванию до степени неотразимой и неотложной потребности", потребности, которая становится очевидной для всех, по крайней мере, для большинства. Интересно, что в то время как Чичерин акцентирует внимание на охранительной и укрепляющей роли консерватизма, Кавелин, проделывая немислимую хирургическую операцию, выделяет в консерватизме некую "отрицательную" сторону и направляет ее как прожектор на нечто "новое", которое тем самым не только лучше уясняется, но и начинает восприниматься как "потребность". Но, как бы

---

<sup>39</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 1037.

там ни было, а на основании всего сказанного достаточно очевидно, что в ранней русской либеральной мысли консервативные начала не только являются органичной составной частью собственно либеральной теории (что характерно для многих подобных концепций и что, в конце концов, является одним из существенных признаков либерализма вообще), но выдвигаются на одно из самых главных мест в этой теории.

В связи с этим вызывает недоумение вывод, сделанный профессором политической философии Университета Хоэнхайма (ФРГ) Гюнтером Рормозером: "Хотелось бы добавить, что в России за последние 200 лет отношения между консерватизмом и либерализмом были, по сравнению с Западом, прямо противоположными"<sup>40</sup>. Вполне возможно, что в данном случае термины "консерватизм" и "либерализм" понимаются автором в каком-то особом смысле (к тому же на размышления наводит и цифра "200 лет"). Но из контекста статьи этого с логической необходимостью не вытекает. В этой работе, правда, есть несколько странное замечание о полной противоположности либерализма и власти как таковой (что само по себе является очевидным искажением действительных отношений: либерализм - власть). Но такое толкование отнюдь не меняет смысла вышеприведенного высказывания. Вообще говоря, многие положения этой статьи вызывают несогласие. Так, Г.Рормозер пишет: "В России, помимо всего прочего, нет ни либеральной традиции, ни либеральной философии; нет и каких-то благоприятных для развития либерального сознания общественных условий"<sup>41</sup>. (Так и хочется спросить: а в России середины XIX в. были такие уж благоприятные условия?). Можно соглашаться или не соглашаться с его оценкой настоящего положения в российской общественно-политической

---

<sup>40</sup> Рормозер Г. Пути либерализма в России // Полис. 1993. № 1. С. 35.

<sup>41</sup> Там же. С. 33.

жизни, это право каждого, но утверждать, что в России нет либеральной традиции - это явное преувеличение. Традиция была, но ее официальная жизнь была прервана на родной почве. В то же самое время идеи либерализма продолжали жить в русской мысли, и в работах тех, кто был вынужден эмигрировать, и в самосознании нонконформистски настроенной интеллигенции здесь, в России.

Что же касается самого термина "консервативный либерализм" и того его смысла, который был приведен выше, то, видимо, следует сделать одно небольшое замечание. Иногда в современной литературе проскальзывают мысли о том, что "консервативный либерализм" представляет собой некое детище Запада, причем рожденное относительно недавно. Об этом пишут и специалисты по "неолиберализму", и специалисты по "неоконсерватизму". Вообще говоря, в среде политологов эта идея в последнее время пользуется постоянным вниманием. Так, А.Мигранян пишет: "В современном консерватизме органически сочетаются две тенденции: уважение классического либерализма к свободе отдельного индивида и традиционная для консерватизма защита таких ценностей, как религия, семья, закон и порядок, протестантская этика и т.д. Хотя на начальном этапе становления капиталистических обществ на Западе эти принципы, относящиеся к разным традициям мысли, казались взаимоисключающими, но в процессе социального развития западного мира вместе с изменениями реальной жизни, модифицировались и теоретические установки двух основных течений западной мысли - консерватизма и либерализма - вплоть до практического оформления, в оппозиции марксизму и социал-демократии на Западе, либерально-консервативного консенсуса"<sup>42</sup>. Я позволю себе прокомментировать

---

<sup>42</sup> Мигранян А.М. Переосмысливая консерватизм // *Вопр. философии*. 1990. № 11. С. 122.

это высказывание и попытаюсь сделать несколько замечаний. Во-первых, консервативный либерализм отнюдь не является "изобретением" исключительно Запада, что можно видеть хотя бы на примере уже цитировавшихся работ Чичерина. Последнее, кстати, ставит под сомнение и "новизну" этого "изобретения". Во-вторых, в России он появляется как раз на "этапе становления капиталистического общества". В-третьих, уже у Дж.Ст.Милля можно обнаружить вполне определенные указания на важность и необходимость охранительного или консервативного элемента в либерализме (что также было показано выше). В-четвертых, и это наиболее принципиально, любая либеральная доктрина в той или иной мере всегда включает в себя консервативный элемент. Между либерализмом и консерватизмом существуют отношения не контрарного (отношения противоречий), а контрадикторного (отношения противоположностей) характера. Т.е. эти понятия не взаимоисключают друг друга (как, например, либерализм и социализм, либерализм и радикализм, действительно являющихся противоречивыми в своей основе), а лишь в определенной степени противоположными, а еще лучше сказать, разнонаправленными. Но, будучи противоположными по своей сути, и консерватизм, и либерализм предполагают наличие между ними массы различных оттенков, большого количества переходных состояний, ступеней и т.д. В конечном счете, если бы автор вышеприведенного высказывания повнимательнее познакомился с работами Чичерина, хотя бы основными, ему не пришлось бы отдавать приоритет разработки "консервативного либерализма" Западу, да еще на его довольно развитой ступени развития. Все эти соображения уже были сформулированы русским мыслителем во второй половине XIX в. и, что самое главное, базировались на фундаментальных положениях философско-правовой теории. Что, в свою оче-

редь, позволяет говорить о классическом типе этих теоретических построений.

И, наконец, последняя особенность либерализма в России. В момент его зарождения Россия еще оставалась крепостной страной. Другими словами, в России еще не были осуществлены, хотя бы номинально, гражданские свободы, а в недрах развивающейся либеральной мысли уже фигурировали свободы политические. Конечно же, это особое социально-политическое положение России не могло не оставить отпечатка и на теоретических, и на собственно практических программах ранних русских либералов. Отсюда и особое внимание к крестьянскому вопросу, которое особенно заметно у Кавелина, и теоретические изыскания, связанные с общинным владением земель, и обсуждение роли отдельных сословий в гражданской жизни общества, а также некоторые другие вопросы.

Таким образом, из приведенного беглого анализа можно вывести пять наиболее заметных особенностей, характеризующих раннюю русскую либеральную мысль. Это - отсутствие у либеральной мысли прочной социальной поддержки в обществе, ее антидемократический характер, принцип монархизма, сильное и ярко выраженное консервативное начало и отсутствие в первоначальный период гражданских свобод в российском обществе.

Перечисленные выше особенности, конечно же, отнюдь не исчерпывают собою все те отличия, которые были свойственны именно русской либеральной мысли, и именно на ее раннем этапе. Я полагаю, что это основные, бросающиеся в глаза в процессе исследования, черты и особенности, и, если угодно, свойства раннего русского либерализма. Это, на мой взгляд, предполагает наличие и других объектов внимания, и других подходов в данном вопросе.

В связи с этим можно привести примеры. Так, А.Н.Медушевский утверждает: "В отличие от классичес-

кого западноевропейского либерализма русский (как и германский) выступал за активное преобразование общества государством, которому не было никакой реальной альтернативы в России". И далее: "Суть их (либералов - В.П.) теоретических, правовых и исторических взглядов в целом как раз и сводилась к тому, чтобы побудить государство или передовых его представителей - просвещенную бюрократию - к последовательному проведению демократизации страны, невзирая на трудности и сопротивление консерваторов"<sup>43</sup>. В чем-то здесь А.Н.Медушевский и прав. Особенно, если иметь в виду тот факт, что в России, в отличие от Западной Европы, в то время не было каких-либо конституционных институтов (парламент, независимая судебная власть). Но, с другой стороны, вряд ли возможно сводить всю деятельность русских либералов только лишь к роли некоего стимулятора правительства. Они разрабатывали теоретические основы либерализма, отнюдь не оглядываясь на действия правящих кругов. К тому же, и это очень важно, нужно помнить, что главные свои надежды на пути либеральных преобразований Чичерин, например, связывал с земским движением, с самостоятельной работой местных органов управления, а Кавелин, в определенный период, апеллировал к самосознанию дворянского сословия. И еще одно замечание. В конечном счете, любая либеральная программа в определенной мере всегда обращена к субъектам власти (в этом ее существенное отличие от лозунгов и действий радикалов!), будь то монарх, парламент, Верховный суд или что-либо еще подобное. А ведь все эти инстанции представляют собой не что иное как государственные образования. И в этом смысле вряд ли русские либералы каким-либо кардинальным образом отличались от своих западноевропейских коллег.

---

<sup>43</sup> Медушевский А.Н. Общество и государство в русском историческом процессе // Вест. Моск. ун-та. Сер. 12. Соц.-полит. исслед. 1993. № 1. С. 29.

Другой пример. В одной из своих книг А.Валицкий указывает на такую особенность как акцент, который делали русские либералы "на автономии права от политики, на логический и аксиологический приоритет правовой культуры над политической свободой". Он отмечает, что русские либеральные мыслители "создавали правовую культуру и защищали ее от чрезмерной политизации", они были совершенно уверены, "что правовой порядок может быть достигнут без полной политической свободы, но не наоборот", они хотели "политическую борьбу ввести в строгие правовые рамки, другими словами, они сделали выбор в пользу правового общества"<sup>44</sup>. Эти рассуждения А.Валицкого представляются довольно интересными и существенными для анализа мировоззрения русских либералов. И хотя сам А. Валицкий в данном случае только лишь указывает на общую черту, которая связывает таких русских мыслителей как Б. Чичерин, В. Соловьев, Л. Петражицкий, П. Новгородцев, Б. Кистяковский и С. Гессен, не называя ее особенностью русской либеральной мысли, мне кажется, что все же, со всеми возможными здесь оговорками, эту черту, эту характеристику можно рассматривать и как особенность русского либерализма.

Хотелось бы еще раз повторить, что вопрос об особенностях русского либерализма чрезвычайно обширен и многоаспектен и в полной мере осветить его здесь не представляется возможным.

Что же касается практических программ ранних русских либералов, в частности, Кавелина и Чичерина, то они во многих своих пунктах совпадают, отличаясь только нюансами. В центре тех требований, которые выдвигаются ранними русскими либералами находятся: отмена крепостного права (50-е гг.), свобода совести,

---

<sup>44</sup> *Walicki A. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame; I., 1992. P. 5.*

свобода общественного мнения, свобода книгопечатания, свобода преподавания, публичность и гласность судопроизводства, публичность всех правительственных действий и др. Естественно, что к концу века эта программа существенно изменяется и дополняется. Так, Чичерин в своей знаменитой программной статье "Россия накануне двадцатого столетия", которая представляет собой в одно и то же время и краткий, но при этом очень насыщенный генерализованными обобщениями, обзор общественно-политического развития России в XIX в., и анализ состояния русского общества на грани веков, и представление публике тех задач, которые необходимо решить в ближайшем будущем с целью вывода России на дорогу общечеловеческого прогресса, считает главным требованием дня замену абсолютной монархии конституционной. "Если законный порядок, - пишет Чичерин, - составляет самую насущную потребность русского общества, то эта потребность может быть удовлетворена только переходом от неограниченной монархии к ограниченной. В этом и состоит истинное завершение реформ Александра II. Иного исхода для России нет"<sup>45</sup>. Сам факт достижения гражданских свобод в России (отмена крепостного права, административная и судебная реформы, возникновение и деятельность земских учреждений), совершенного после 1861 г., по мнению Чичерина, свидетельствует о том, что "общество созрело" и "может стоять на своих ногах", а потому за достижением свободы гражданской с необходимостью должна последовать и свобода политическая.

Касаясь конкретных шагов по этому пути, Чичерин считает, что "не нужно много ломать себе голову": "...для этого достаточно созвать в столицу собрание выборных, например по два или по три человека от каждого губернского земства, и дать ему обсуждение законов и бюд-

---

<sup>45</sup> Чичерин Б.Н. Россия накануне двадцатого столетия. Берлин, 1901. С. 147.

жета. Если, рядом с этим, преобразовать Государственный Совет в Верхнюю Палату, очистив его от тех элементов, которые находятся там только по чину, то конституционное устройство готово<sup>46</sup>. Единственное, что он к этому добавляет, так это то, что выборное собрание должно быть облечено правами, а не ограничиваться только совещательной ролью.

Особо следует заметить, что и Кавелин, и Чичерин занимались не только сугубо теоретической разработкой вопросов либерализма, но принимали практическое участие в тех преобразовательных процессах, которые происходили в России в середине и второй половине XIX в. Известна та роль, которую сыграл Кавелин в обсуждении и выяснении всех практических вопросов, связанных с подготовкой и проведением освобождения крестьян от крепостной зависимости, а также его деятельность в земских учреждениях; известна и та практическая деятельность Чичерина, которая высказалась и в его участии в работе Тамбовского земства, и в Московской городской думе (в качестве городского головы). И все-таки не это было главным для них. Оба они были по преимуществу теоретиками и в деле складывания либерального образа мыслей в русском обществе им по праву принадлежит первое место.

---

<sup>46</sup> Чичерин Б.Н. Россия накануне двадцатого столетия. С. 153.

## Глава II. ГРАНОВСКИЙ Т.Н.

### 1. Краткий библиографический очерк

Эпоха 40-х годов XIX в. в России, характеризующаяся небывалым интересом к общественно-политической проблематике со стороны наиболее образованной части русской публики, спорами и дискуссиями о роли России в мировом историческом процессе, ее общечеловеческом призвании; эпоха, хотя и окрашенная диктаторски-бюрократическими эксцессами правления Николая I, но, в то же самое время, выдвинувшая на поле общественной деятельности целую плеяду блестящих, оппозиционно настроенных по отношению к существующему режиму мыслителей, не может быть хоть как-то понята и хоть в какой-то мере осознана без обращения к такой замечательной фигуре как Тимофей Николаевич Грановский (1813-1855). Любой русский, да и не только русский, исследователь этой эпохи, каких бы теоретических или политических ориентаций он ни придерживался, не мог (в прошлом), да и не может (в настоящем) не отдать дань должного уважения имени этого достойного ученого и человека, просветителя и общественного деятеля, сыгравшего значительную роль в становлении и развитии русского общественного сознания второй трети XIX в.

Ученая деятельность Грановского, в течение пятнадцати лет бессменно возглавлявшего кафедру всеобщей истории Московского университета, в основном сосредоточивалась на истории западного средневековья. Не случайно поэтому, что почти в каждом справочном

издании он характеризуется как историк-медиевист. Но его научные интересы были значительно шире. Читая в течение многих лет в университете курс истории средних веков в Западной Европе, он каждый такой курс предварял лекциями, в которых с достаточно большой полнотой изложены его представления о понятии, сущности и назначении всеобщей истории, прослежена история воззрений на этот особый отдел исторического знания, высказаны его заветные мысли о том, чем должна стать всеобщая история в будущем, каковы ее задачи в настоящем. Это позволило в свое время некоторым его исследователям, причем вполне справедливо, считать Грановского одним из зачинателей современного изучения всеобщей истории в русской исторической науке.

Его особый интерес к проблемам всеобщей истории был в определенной мере связан и с его постоянным вниманием к проблематике философии истории. Здесь следует отметить, что эти два понятия (всеобщая история и философия истории) для Грановского практически совпадали, он часто употреблял их как синонимы, что, кстати, было вполне обычным явлением в то время. И только лишь позднейшие исследователи творчества Грановского (в результате более или менее установившихся терминологических различий между этими понятиями) смогли специально выделить в его наследии то, что сейчас мы называем философией истории. Но в данном случае это не столь важно. Гораздо важнее сам факт, что Грановский недвусмысленно указывал на то значение, которое для истории имеет философия: "Быть может ни одна наука не подвергается в такой степени влиянию господствующих философских систем, - пишет он, - как История. Влияние это обнаруживается часто против воли самих историков, упорно отстаивающих мнимую самостоятельность своей

науки<sup>1</sup>. Следует обратить внимание в этой цитате на написание Грановским слова История - с заглавной буквы. Такая История представляется для него должествующим образом исторической науки, претендующей на всеобщность и общезначимость. В своем же курсе лекций по истории средних веков 1839-1840 гг. (первом, прочитанном им в Московском университете) он указывал, что в нынешнее время философия стала необходимым пособием для истории, дала истории направление к всеобщему, усилила ее средства и обогатила ее идеями, которые из самой истории не могли бы скоро развиться<sup>2</sup>. Но не только вопросы всеобщей истории и философско-историческая проблематика (о чем будет сказано несколько ниже), не только его глубокие и обширные исследования западноевропейского средневековья составляли круг его интересов как ученого-историка. Он много и небезуспешно занимался древней историей, ему принадлежат довольно оригинальные идеи по поводу истории Византии, косвенно он касался и вопросов русской истории.

Но не менее, если не более важной в общественном смысле явилась деятельность Грановского в качестве просветителя. Сама его преподавательская деятельность, лекции, читанные им с кафедры студентам Московского университета, восторженно принимавшиеся и собиравшие полные аудитории; лекции, которые действительно по праву можно считать новым словом в исторической науке России того времени, так как они основывались на самых последних достижениях передовой западноевропейской мысли, - уже только одно это позволило бы квалифицировать Грановского как распространителя идей просвещения и проповедника новейших прогрессивных идей.

---

<sup>1</sup> Грановский Т.Н. Соч. М., 1856. Т. 1. С. 21.

<sup>2</sup> См.: Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961. С. 42.

Но деятельность Грановского не ограничивалась строго академическими рамками. Он, пожалуй, первым попытался разрушить те реально существовавшие стены, которые разделяли университет и широкие круги образованной публики. Об этом свидетельствуют его публичные курсы, которые он читал в 1843-1844, 1845-1846 и 1851 гг. Их воздействие на умственную жизнь того времени было столь велико, что они долгое время оставались в центре внимания широких кругов общественности. Именно эту черту деятельности русского мыслителя особенно выделил в свое время Н.Г. Чернышевский, считавший Грановского не столько служителем своей частной науки, сколько служителем просвещения вообще. Отмечая, что на Западе прогресс состоит в дальнейшей разработке самой науки, Чернышевский подчеркивал, что в России основная потребность состоит в просвещении, и, по его словам, Грановский это прекрасно понимал. "Он (Грановский - В.П.) был одним из сильнейших посредников между наукою и нашим обществом, - пишет Чернышевский, - очень немногие лица в нашей истории имели такое могущественное влияние на пробуждение у нас сочувствия к высшим человеческим интересам; наконец, для очень многих людей, которые, отчасти благодаря его влиянию, приобрели право на признательность общества, он был авторитетом добра и истины"<sup>3</sup>. Просветительская деятельность Грановского, причем деятельность, выражавшая собою наиболее прогрессивные идеи своего времени, очень высоко оценивалась и А.И.Герценом, писавшим, что "в Москве кафедра Грановского выросла в трибуну общественного протеста"<sup>4</sup>. Вообще говоря, если обратиться к истории русской общественной мысли XIX в., то уже только лишь при упоминании термина "просветитель" перед глазами сразу же возникает свет-

---

<sup>3</sup> Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. М., 1947. Т. 3. С. 352-353.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Полн. собр. соч. и писем. Пг., 1919. Т. 15. С. 184.

лый образ Грановского. Это определение является, пожалуй, ключевым при попытке охарактеризовать в целом его деятельность.

Довольно многочисленные свидетельства современников создают образ обаятельного, обладающего ясным умом человека, мягкого и внимательного в общении с друзьями и близкими. Широко известна его отзывчивость на нужды других людей. Об этом говорят факты. Так, например, это его чувство ясно проявилось в отношении к своим сестрам, которых он буквально взял под свою опеку. Эту же черту его характера хорошо знали и его студенты, которые запросто приходили к нему домой либо за советами по занятиям, либо по своим личным делам: каждый знал, что получит от Грановского помощь. Но, пожалуй, самой его отличительной чертой, на которую указывают все, кому довелось его знать или слышать с кафедры, был его необыкновенный дар общения с аудиторией, умение словесно сформулировать и донести до слушателя, нередко в художественно-поэтических образах, одушевлявшие его идеи. А.Я. Панаева в своих воспоминаниях отмечает: "Голос у него был не сильный, но необыкновенно гармоничный, и его симпатичное лицо озарено было вдохновением"<sup>5</sup>. Грановскому присущи замечательная способность воодушевить и увлечь за собой слушателей, несколькими штрихами, чертами и подробностями создать образ целой эпохи, о которой он говорил, проникновенность в изложении исторических событий и судеб как отдельных личностей, так и целых народов. В связи с этим представляется чрезвычайно важной краткая стихотворная характеристика Грановского, данная Н.А. Некрасовым в его "Сценах из лирической комедии "Медвежья охота":

"Великий ум! счастливая природа!  
Но говорил он лучше, чем писал"<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Панаева А.Я. (Головачева). Воспоминания. М., 1948. С. 161.

<sup>6</sup> Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. и писем. Л., 1982. Т. 3. С. 20.

И если мы даже сегодня не можем не отметить несомненных достоинств художественно-образного стиля его изложения, руководствуясь только тем небольшим литературным наследием, которое он оставил, то можно себе представить какое впечатление на современников производила речь Грановского, ведь "говорил он лучше, чем писал".

Многие черты характера Грановского как человека и как ученого, его теоретические исследования, его научный и общественный авторитет привлекали к нему одаренных и способных людей, в том числе и более младшего поколения, многие из которых впоследствии гордились тем, что являются его учениками. К их числу, в первую очередь, следует отнести П.Н. Кудрявцева, С.В. Ешевского, И.К. Бабста, Б.Н. Чичерина, К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева, К.Н. Бестужева-Рюмина, Н.С. Тихонравова, И.Е. Забелина и др. Все они составили славу русской исторической науки позднейшего времени.

Биография Грановского не изобилует эффектными внешними событиями и крутыми переломами в его жизни. Скорее, это жизненный путь человека, всецело посвятившего себя служению науке и просвещению, постепенно добивающегося признания со стороны академической науки и широких кругов прогрессивной общественности. Тимофей Николаевич родился 9(21) марта 1813 г. в г. Орле в дворянской семье. Первым его учебным заведением был пансион Кистера в Москве, куда он был отдан тринадцатилетним юношей и в котором провел около двух лет. Нельзя сказать, чтобы этот факт сыграл значительную роль в его дальнейшей судьбе как ученого. Образование здесь было по большей части поверхностным и отнюдь не систематическим. Главным источником его знаний этого периода было чтение книг или то, что мы сейчас называем самообразованием.

Некоторое время Грановский проводит в Петербурге (1831 г.), где служит в департаменте Министер-

ства иностранных дел. Именно в этот период, сознавая всю недостаточность своего образования, он принимает решение поступить в Петербургский университет. С 1832 г. он студент юридического факультета, а в 1835 г., успешно сдав экзамены, получает степень кандидата. Затем следует недолговременное присутствие в стенах 1-го отделения Гидрографического департамента при Морском министерстве в качестве секретаря. К этому же периоду относятся и его первые опыты переводов и статей для различных изданий. Впервые он окунается в светскую жизнь.

Но вот, в январе 1836 г., в его жизни намечается серьезная перемена: Грановский получает очень лестное предложение от графа С.Г. Строганова, попечителя Московского университета, готовиться к поездке за границу для приобретения необходимого багажа знаний, с целью в дальнейшем занять кафедру всеобщей истории Московского университета. Протекция Строганова явилась счастливым моментом и в судьбе самого Грановского, и в истории русской общественной мысли, так как в то время ознакомление с последними достижениями западноевропейской исторической науки, пребывание в основных центрах ее развития было единственным шансом для молодого начинающего русского ученого достичь того уровня, с которого открывались широкие перспективы развития исторической науки, соответствовавшие требованиям современности. И хотя Грановский некоторое время все же колебался (что было связано с определенными нерешенными проблемами его частной жизни), в мае 1836 г. он все же отплывает в Любек.

Здесь следует отметить один существенный момент в его биографии. Буквально перед отъездом, в Москве происходит его знакомство с В.Г. Белинским и Н.В. Станкевичем. Роль последнего в его жизни была очень велика. Будучи руководителем кружка, Станкевич интересовался общественно-теоретическими вопросами и особенно много внимания уделял изучению филосо-

фии. Пристрастие к последней ему удалось в определенной мере привить и Грановскому. "Твой предмет - жизнь человечества, - писал Станкевич Грановскому в Германию 14 июня 1836 г. из Пятигорска, - ищи же в этом человечестве образа божия, но прежде приготовься трудными испытаниями - займись философией!"<sup>7</sup>. Хотя они и были ровесниками, отношения их были не только дружескими: в какой-то мере сам Грановский признавал впоследствии то огромное влияние, которое Станкевич оказал на формирование его мировоззрения. Их удивительно теплые отношения были позже продолжены в Берлине, куда Станкевич приехал вслед за Я.М. Неверовым (их общим другом) в 1837 г. после многочисленных писем-приглашений Грановского. Наследие Станкевича очень невелико - этот чрезвычайно талантливый человек умер 27 лет от роду, что в свое время глубоко потрясло его друга и ученика.

Прибыв в Берлин, Грановский с головой уходит в ученые занятия, лишь изредка позволяя себе посещение театров. Он слушает лекции таких выдающихся для своего времени ученых как немецкий историк и политик Фридрих фон Раумер (1781-1873) (соединявшего романтическую идеализацию средневековья с некоторыми идеями просвещения), известный историк Леопольд фон Ранке (1795-1886), Карл Риттер (1779-1859) (придерживавшегося идей географического детерминизма), основатель исторической школы права Фридрих-Карл фон Савиньи (1779-1861) (трактовавшего право как продукт некоего мистического и спонтанно развивающегося "народного духа"). С весны 1837 г. русский историк начинает (явно следуя совету Станкевича) штудировать Гегеля.

Здесь следует сделать очень небольшое, но важное отступление. В литературе о Грановском существуют различные точки зрения по поводу вопроса о влиянии

---

<sup>7</sup> Станкевич Н.В. Избранное. М., 1982. С. 141.

гегелевских идей на Грановского как историка. Существует даже такое крайнее мнение, что это влияние "следует считать в основном отрицательным"<sup>8</sup>. Неправомысленность этого утверждения слишком очевидна, чтобы здесь пространно его опровергать. К счастью, далеко не все советские исследователи придерживались подобных взглядов: достаточно вспомнить абсолютно противоположную позицию А.Галактионова и П. Никандрова, высказанную ими в "Истории русской философии" (М., 1961. С. 211). Но, как бы то ни было, хотелось бы обратить внимание на те объективные, сдержанные и взвешенные оценки, которые давались в свое время этому факту такими замечательными русскими учеными и мыслителями как А.И. Герцен ("он (Грановский - В.П.) смотрит на Гегеля, как на исторический момент науки, - а вовсе не как на последний предел..."<sup>9</sup>), Б.Н. Чичерин ("из гегельянской философии он заимствовал не теоретическое сцепление понятий, не отвлеченный схематизм, которого он, как историк, был совершенно чужд, а глубокое понимание существа и целей человеческого развития..."<sup>10</sup>), Н.И. Кареев ("то гегельянство, какое еще проявляется в нем (Грановском - В.П.) в начале его деятельности, к концу ее совсем исчезает"<sup>11</sup>).

Влияние Гегеля на Грановского несомненно, но гегельянцем в полном смысле этого слова он никогда не был. Несомненно также и то, что это влияние может быть оценено только в позитивном плане. Не случайно, что именно реакционная часть профессуры Московского университета вместе со своими союзниками из среды

---

8 См.: *Андрианов А.А.* Т.Н. Грановский и общественное движение 40-х и первой половины 50-х гг. XIX в. в России: Автореф. дисс. канд. ист. наук. М., 1956. С. 4.

9 См.: *Герцен А.И.* Собр. соч.: в 30 т. М., 1965. Т. 30, кн. 2. С. 486.

10 См.: *Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина.* Москва со- роковых годов. М., 1929. С. 42.

11 См.: *Кареев Н.И.* Собр. соч. Спб., 1912. Т. 2. С. 11.

публицистов ставили Грановскому в вину якобы "проповедь" гегельянства. К тому же не следует забывать, что это влияние было весьма ограниченным. Гегелевские идеи не овладели умом Грановского, они лишь расширили его кругозор, позволили ему в дальнейшем более углубленно относиться к различным, порой очень сложным, перипетиям исторической жизни. И отголоски этих идей порой встречаются в его работах. Не более того. Грановский не ассимилировал в своем сознании грандиозную схему Гегеля, он лишь иногда использовал опыт гегелевского метода в своих исследованиях. Что же касается его отношения к философии истории Гегеля, то, имея в виду одноименную его работу ("Философия истории"), он недвусмысленно определил свое к ней отношение: "Это произведение знаменитого мыслителя не удовлетворило самых горячих его почитателей, потому что оно есть не что иное, как отрывочное и не всегда в частностях верное изложение всеобщей Истории, вставленной в рамку произвольного построения"<sup>12</sup>. Для Грановского был неприемлем жесткий схематизм философии истории Гегеля, зависимость исторической закономерности от умозрительной логической необходимости, полностью закрывавшей поле для творческой деятельности исторического субъекта, личности. А последнее, как будет видно несколько дальше, составляло для русского историка одно из неприменных условий исторической жизни.

Логику и метафизику Грановский изучал на лекциях Карла Вердера (1806-1893), а философию истории - у известного немецкого юриста и философа, последователя Гегеля, Эдуарда Ганса (1798-1839).

Год спустя он совершает поездки в Дрезден, Вену и Прагу. Именно в Праге он знакомится с известными учеными-славистами Павлом Йосефом Шафариком, Франтишеком Ладиславом Челаковским, Франтише-

---

<sup>12</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. I. С. 22-23.

ком Палацким и др., которых объединяла идея сравнительно-исторического метода по отношению к изучению истории славянских народов.

Наконец, летом 1839 г. Грановский, закончив свою научную командировку, отбывает в Россию, и уже в сентябре читает свою первую лекцию на кафедре всеобщей истории.

К этому времени в стенах Московского университета складывается группа "молодых профессоров", прошедших учебу в Германии. На юридическом факультете эту группу представляли П.Г. Редкин и Н.И. Крылов, на историко-филологическом - А.И. Чивилев и Д.Л. Крюков. Позднее (в 1847 г.) к ним присоединится П.Н. Кудрявцев. Последним, в качестве их основной оппозиционной силы, противостоял декан историко-филологического факультета И.И. Давыдов, конфронтация с которым вылилась позже в открытый конфликт (зимой 1844 г.).

Но не только университетские дела занимают в это время Грановского. Он деятельно включается в бурную кружковую жизнь московской интеллигенции. Появляется масса новых знакомств. Грановский посещает кружок Н.В. Станкевича, его собеседниками становятся В.П. Боткин, Н.Х. Кетчер, М.Н. Катков, М.А. Бакунин и др. Он проводит вечера в доме у братьев И.В. и П.В. Киреевских, встречается с П.Я. Чаадаевым, Н.П. Огаревым, Е.Ф. Коршем. Вообще говоря, вся интеллектуальная жизнь Москвы была сосредоточена в этих кружках и салонах<sup>13</sup>. Здесь велись бесконечные споры на общественно-политические, философские и

---

<sup>13</sup> В воспоминаниях Б.Н. Чичерина есть слова, которые точно отражают это явление: "Спертая атмосфера замкнутого кружка без сомнения имеет свои невыгодные стороны; но что делать, когда людей не пускают на чистый воздух? Это были легкие, которыми в то время могла дышать сдавленная со всех сторон русская мысль". (Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Москва сороковых годов. М., 1929. С. 6).

литературные темы. При всем различии подходов участников этих частных собраний к тем или иным проблемам, при всем различии мировоззренческих позиций, все они были заняты обсуждением главного вопроса: прошлое, настоящее и будущее России. Это был переломный этап в русской общественной жизни: зарождалось то, что можно было бы назвать русским самосознанием. Находясь в оппозиции к существующему режиму, осознавая, что настоящее положение вещей неудовлетворительно, эта активная часть прогрессивной интеллигенции в жарких диспутах, иногда даже в спорах на очень отвлеченные темы, искала те пути, которые могли бы привести к изменению рутинной русской жизни 30-х годов. В 1840-х г. в Москву приезжает А.И. Герцен, надо ли говорить, что он также оказывается в центре этих дискуссий. Происходит знакомство Грановского с Герценом, сыгравшее очень заметную роль в биографии русского историка. В письме к своим близким друзьям Фроловым 17 октября 1845 г. он пишет: "Это одна из самых чистых умных и твердых натур (речь идет о Герцене - В.П.), какие мне встретились несмотря на его наружное легкомыслие"<sup>14</sup>.

Здесь вполне уместно указать на одну очень интересную черту характера Грановского, а именно, на его способность быть примирителем между различными (хотя, в сущности, и идущими в одном направлении) кружками, между мнениями людей, хотя и расходящихся в деталях, но устремленных к одной и той же цели. Так, Герцен в "Былом и думах" вспоминает, что вначале между кругом, составлявшим Белинского, Бакунина, Грановского и Герцена и кружком Станкевича особой симпатии не наблюдалось. Первые считали, что деятельность кружка Станкевича слишком умозрительна, а вторым не нравилось исключительно политическое направление первых. И первым человеком, кото-

---

<sup>14</sup> Т.Н. Грановский и его переписка. М., 1897. Т. 2. С. 420-421.

рого признали и те, и другие, который к тому же дружески подал обоим руки и убрал последние следы недопонимания был именно Грановский. На эту же черту русского мыслителя указывают и другие современники. И действительно, даже в литературных работах Грановского вы не заметите жесткой непримиримости, ярко выраженной враждебности в мнениях и оценках. Для него скорее характерно вдумчивое и достаточно мягкое отношение к чужим идеям, попытка их понять, а не отвергнуть, не разобравшись в их сущности. Он не был таким бойцом как Белинский, и его дулевная теплота, а также умение тактично примирить спорящих привлекали к нему очень многих людей.

Но не забываются и академические дела. С 1841 г. Грановский приступает к магистерским экзаменам. 15 октября того же года он женится на Елизавете Борисовне Мюльгаузен. Нельзя не сказать хотя бы несколько слов об этом браке. Это был по-настоящему счастливый союз. Герцен в "Былом и думах" писал о том, что "что-то спокойное, трогательно-тихое царило в их молодом доме"<sup>15</sup>. Еще более откровенно он высказывается по этому поводу в письме к Н.П.Огареву (18/30 апреля 1843 г.): "Сверх ожидания, иногда высшая гармония венчает своим браком (как меня, как Грановского, который чудесно счастлив дома); но это - удел очень немногих. Для этого, сверх того и сего, нужно духовное развитие, одинаковое и на одной степени, особая заключенность всех сторон бытия"<sup>16</sup>. Семьи Герцена и Грановского были очень дружны. После возвращения Герцена из его второй ссылки в Новгород, в 1842 г., они проводили вместе много времени, вместе снимали дачу в Соколове (близ Химок, под Москвой). Именно в это время Белинский в Петербурге, Грановский, Герцен и др. в Москве самым направлением своих мыслей, общим

---

<sup>15</sup> См.: Герцен А.И. Указ. соч. Т. 13. С. 112.

<sup>16</sup> Там же. Т. 3. С. 234-235.

подходом к решению кардинальных общественных вопросов как бы "оформляют" то течение русской общественной мысли, которое получает название западничества.

В 1843-1844 гг. (а еще более точно: с ноября по апрель) в Москве происходило событие, всколыхнувшее всю общественную жизнь, затронувшее все сколько-нибудь интеллектуальные слои московского общества. Речь идет о первом публичном цикле лекций Грановского, посвященного истории средневековой Европы. В его лекциях, собиравших толпы людей, затрагивались вопросы развития науки истории, оценивалось современное состояние философии истории. Материалом же, как уже было сказано, служило западноевропейское средневековье. Это событие было настолько неординарным, что вельзя хотя бы вкратце не остановиться на тех событиях, которые были с ним связаны.

Великая заслуга Грановского-просветителя как раз и состояла в том, что он сумел перекинуть мост между строго академической, университетской наукой и широкой публикой, интересующейся общественно-историческими вопросами. Свидетельствует Герцен: "Лекции Грановского, - сказал мне Чаадаев, выходя с третьего или четвертого чтения из аудитории, битком набитой дамами и всем московским светским обществом, - имеют историческое значение". Я совершенно с ним согласен<sup>17</sup>. Именно Герцену принадлежит аналитическое обозрение лекций Грановского, изложенное им в двух письмах в Петербург: "Публичные лекции г. Грановского" и "О публичных чтениях г-на Грановского". Уже после первых лекций он отмечает "благородный, прекрасный язык" Грановского, который выражает "благородные и прекрасные мысли" (слова из дневника Герцена)<sup>18</sup>. В чем же увидел Герцен чрезвы-

---

<sup>17</sup> Герцен А.И. Указ. соч. Т. 13. С. 113.

<sup>18</sup> Там же. Т. 3. С. 143.

чайную притягательность чтений Грановского и его грандиозный успех? Главным фактором он считает то обстоятельство, что эти чтения явились как раз в тот момент, когда вопрос об истинном отношении западной цивилизации к отечественному историческому развитию оказался в центре внимания, и Грановский на обширном анализе западноевропейского средневековья, судеб которого не испытала самобытно развивающаяся Россия, сумел убедительно показать, что не правы те, кто видит в европейском нечто враждебное, чуждое, что необходимо постигнуть великое единство развития рода человеческого, так как только общечеловеческое раскрывает в мнимом враге брата. Заклучая характеристику чтений Грановского в своем втором письме Герцен писал: "...чрезвычайно развитая человечность, сочувствие, раскрытое ко всему живому, сильному, поэтичному, - сочувствие, готовое на все отозваться; любовь широкая и многообъемлющая, любовь к возникающему, которое он радостно приветствует и любовь к умирающему, которое он хоронит со слезами. Нигде ничему не вырвалось слова ненависти в его чтениях: он проходил мимо гробов, вскрывал их, но не оскорбил усопших"<sup>19</sup>.

Вполне естественно, что такое событие вызвало волнение в умах современников. Одни с энтузиазмом аплодировали Грановскому, другие, в силу различных обстоятельств, реагировали несколько по-иному. Даже покровитель Грановского и его защитник в деле проведения публичных лекций граф Строганов, боясь за последствия, был вынужден иметь с ним разговор. Другой характер реакции был у "Москвитянина": на его страницах издатели (Погодин и Шевырев) негодовали на то, что Грановский не читает об истории России, а посвятил свои лекции средним векам в Европе, и не понравилось, что он не толкует о православии, а полностью стоит на позициях западной науки и что он вообще мало говорит

---

<sup>19</sup> Герцен А.И. Указ. соч. Т. 3. С. 404.

о христианстве. И чуть ли не главным обвинением служит у них то, что Грановский читает "по Гегелю". В данном случае я использовал дневниковые записи Герцена, а также статью С.П.Шевырева "Публичные лекции об истории средних веков г. Грановского (письмо в губернию)", опубликованную в "Москвитянине" в 12 номере за 1843 г.

На это Грановский был вынужден отвечать публично, с кафедры, по окончании одной из его лекций.

*В дневнике Герцена за 21 ноября 1843 г. приводятся эти слова Грановского: "Я считаю необходимым оправдаться перед вами в некоторых обвинениях на мой курс. Обвиняют, что я пристрастен к Западу; я взялся читать часть его истории, я это делаю с любовью и не вижу, почему мне должно бы читать ее с ненавистью. Запад кровавым потом выработал свою историю; плод ее нам достается почти даром, какое же право не любить его? Если б я взялся читать нашу историю, я уверен, что и в нее принес бы ту же любовь. Далее меня обвиняют в пристрастии к каким-то системам; лучше было бы сказать, что я имею мои ученые убеждения; да, я их имею, и только во имя их явился на этой кафедре..."<sup>20</sup>.*

Эти слова, судя по всему, дают очень объемное и содержательное представление о стиле и характере мыслей Грановского.

Но, несмотря ни на что, курс лекций Грановского успешно завершился в апреле 1844 г. Его завершение было ознаменовано довольно курьезным событием. В честь окончания чтений был устроен обед, на котором присутствовали не только единомышленники Грановского, но также и славянофилы, и даже Шевырев. Обед проходил весело и непринужденно. В момент произнесения одного из очередных тостов в честь Грановского

---

<sup>20</sup> Герцен А.И. Указ. соч. Т. 3. С. 147.

по Москве раздался колокольный звон, призывавший прихожан к вечерне, ясно услышанный всеми присутствующими, так как окна были открыты. Кто-то из участников обеда воскликнул в том смысле, что сама первопрестольная приветствует данное торжество. Все это произвело необычайное воодушевление и дело дошло до целования по-русски Грановского с его идейно-теоретическими прогивниками. Здесь, кстати, еще раз проявилась та черта характера Грановского, на которую уже указывалось выше, а именно, его примирительная натура. Узнав об этом, Белинский прислал в Москву из Петербурга негодующее послание - но это было в его натуре и его можно понять. Ведь недаром Белинского называли "неистовым Виссарионом".

В продолжение долгого времени, практически с момента приезда в Москву из-за границы, Грановский пытался осуществить свою мечту - издавать свой собственный (естественно, в кампании своих единомышленников) историко-общественный журнал. Но все его попытки добиться осуществления этого на практике оканчивались неудачей. Основная причина - отношение властей к периодическим изданиям. По мнению власть предержащих - и тех журналов, которые издавались, хватало с избытком. Разрешения властей Грановский так и не получил: окончательный отказ последовал в 1845 г. Можно только сожалеть об этом и лишь представлять себе какой бы это был журнал.

Осенью 1844 г. Грановский заканчивает свою магистерскую диссертацию "Волин, Йомсбург и Винета", посвященную исследованиям норманнского поселения Йомсбурга и существовавшего в том же районе славянского города Волина. Народное предание создало из этих городов на балтийском побережье общий образ города Винеты, которую называли северной Венецией. Грановский, используя обширный исторический материал, опровергает эти легенды. В одно время судьба диссертации была под вопросом: И.И. Давыдов и

С.П. Шевырев при пособии О.М. Бодянского хотели возвратить эту диссертацию Грановскому. Но, в конце концов, их попытки не увенчались успехом - 21 февраля 1845 г. диссертация была успешно защищена. Герцен об этом событии писал так: "История с диссертацией Грановского послужила на пользу: все сняли перчатки и показали настоящий цвет кожи. Грановский отказался от всякого участия в "Москвитянине"<sup>21</sup>.

В конце того же года Грановский начинает свой второй курс публичных лекций по сравнительной истории Франции и Англии, который продолжился до 1846 г.

Продолжая свою профессорскую деятельность, Грановский, примерно с 1847 г., все больше и больше внимания начинает уделять литературной деятельности. Его статьи и рецензии появляются в "Библиотеке для воспитания", "Живописной энциклопедии", "Современнике". Судя по всему, хотя это всего лишь предположение автора, немаловажную роль в этом уходе в историко-публицистический жанр сыграл идейный разрыв Грановского с Герценом, произошедший в 1846 г.

Осенью 1849 г в свет выходит докторская диссертация Грановского "Аббат Сугерий", посвященная настоятелю (с 1122 г.) аббатства Сен-Дени под Парижем. Годы его жизни - ок. 1081-1151. Был знаменит тем, что являлся советником французских королей: сначала Людовика VI, а затем Людовика VII. Очень активно участвовал в управлении государством, одно время (в период участия Людовика VII в очередном крестовом походе) был даже регентом Франции (1147-1149). Его деятельность была сконцентрирована на стремлении полностью подчинить королевской власти светских и духовных феодалов. Кроме того, Сугерий - автор ряда сочинений, являющихся ценным источником по истории Франции. В этом исследовании Грановский осветил

---

<sup>21</sup> Герцен А.И. Указ. соч. Т. 3. С. 362.

историю образования государства во Франции с той точки зрения, которая ранее была выдвинута О. Тьерри и Гизо. Ее основной тезис - в этот период во Франции на первый план выходит церковь и именно она является той основной действенной силой, которая и привела к этому государственному образованию.

Эта диссертация вызвала незамедлительную реакцию со стороны ортодоксальных кругов, как светских, так и духовных. Грановскому пришлось иметь очень нелицеприятный разговор с московским митрополитом Филаретом (в миру Василий Михайлович Дроздов (1783-1867)).

Филарет потребовал от Грановского "объяснений", связанных с упоминанием последним православных догматов. Грановский в своих ответах пытался четко разделить богословие и научную работу. Вряд ли это произвело впечатление на московского митрополита. Вполне определенные выводы были сделаны и светскими властями: Грановский, также как и его друг, коллега и последователь П.Н. Кудрявцев, были поставлены под полицейский надзор, который продолжался более двух лет.

В 1849 г. Грановский предпринимает попытку (поддержанную в то время Министерством народного просвещения) написать "Учебник Всеобщей истории". По этому поводу он совершает поездку в Петербург (1850 г.). К сожалению, кроме стдельных конспективных записей и начала "Программы учебника Всеобщей истории", этот замысел Грановский так и не осуществил.

В марте 1851 г. состоялись последние публичные чтения Грановского - "Четыре исторические характеристики". В свое время А.В. Станкевич, великодушный биограф, пропагандист и издатель трудов Грановского, написал слова, которые могут во многом прояснить отношение к русскому историку и этим его чтениям со стороны его современников: "Когда исторические характеристики появились в печати, нашлись читатели, недо-

умевавшие, - не слишком ли они хорошо написаны для ученых сочинений"<sup>22</sup>. Ч. Ветринский в монографии о Грановском, хотя и во многом спорной с теоретической точки зрения, называет русского историка "художником-поэтом", с которым "не многие писатели могут равняться... в умень образам представлять отвлеченную мысль, в способности немногими чертами и подробностями воссоздавать целую картину исторического события или портрет исторической личности"<sup>23</sup>.

К этому времени Грановский достигает вершины своей славы, которая сопровождает его практически в течение всего XIX в. 12 января 1852 г. он произносит знаменитую речь "О современном состоянии и значении всеобщей истории" на торжественном собрании Московского университета. Те мысли, которые в ней содержались, явились как бы его творческим итогом в области исследования методологических проблем как всеобщей истории, так и философии истории.

В мае 1855 г. Грановский, наконец-то, был утвержден деканом историко-филологического факультета Московского университета. Но смерть была близка - она последовала 4 (16) октября 1855 г. Из жизни ушел человек, с именем которого связывают славную, в интеллектуальном смысле, эпоху 40-50-х гг. О Грановском вполне возможно сказать его же собственными словами, которыми он характеризовал Нибура: "Не все приговоры Нибура справедливы, не все мнения его верны. Но можно смело сказать, что ни одна из его несправедливостей не исходит из незнания или недобросовестности. Он владел всем материалом науки и распоряжался им честно. В самых ошибках его есть нечто глубоко поучительное для всякого мыслящего писателя"<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Т.Н. Грановский и его переписка. Т. I. С. 240.

<sup>23</sup> *Ветринский Ч.* (Вас. Е. Чешихин). Т.Н. Грановский и его время. Спб., 1905. С. 141.

<sup>24</sup> *Грановский Т.Н.* Соч. (1856). Т. 2. С. 134.

## 2. Западники, славянофилы и Грановский

Обращение к наследию Грановского уже внутренне подразумевает освещение и рассмотрение темы славянофильства и западничества, так как он был классическим примером сторонника западнической ориентации.

Славянофильство и западничество представляют собой единый феномен в истории культуры России первой половины XIX в. Оба эти направления общественной мысли (традиционно, шаблонно, по-школьному разводимые до полярного противостояния) имеют общие истоки, корни и их формирование невозможно представить, проводя между ними строгую разграничительную линию. Славянофильство без западничества также непредставимо, как и западничество без славянофильства. Этот феномен характерен только для России и нигде не имеет аналогов.

В интеллектуальной обстановке 30-40-х гг. XIX в. практически вся умственная жизнь, все, что еще могло думать и иметь свое собственное мнение, было сконцентрировано в тесных кружках, салонах. Из наиболее известных кружков того времени можно упомянуть кружки Н.В.Станкевича и А.И.Герцена, а наиболее посещаемые салоны - Елагиной и Свербеевых. Б.Н.Чичерин в воспоминаниях пишет: "Это было самое блестящее литературное время Москвы. Все вопросы, и философские, и исторические, и политические, все что занимало высшие современные умы, обсуждалось на этих собраниях, где соперники являлись во всеоружии, с прогнвоположными взглядами, но с запасом знания и обаянием красноречия"<sup>25</sup>. В атмосфере дискуссий и бесконечных споров, истинный смысл которых очень редко мог быть представлен широкой публике (исключение - "Философические письма" Чаадаева), возникали совершенно новые, рожденные интенсивной в то время де-

---

<sup>25</sup> Воспоминания Б.Н. Чичерина. Москва сороковых годов. С. 11.

тельностью самосознания, идеи. Главными вопросами были: кто мы, откуда, какова наша роль и предназначение в истории и каким будет или должно быть будущее России.

Здесь сразу же следует отметить ту колоссальную роль, которую сыграл в истории развития русского самосознания П.Я. Чаадаев. Он явился сильнейшим раздражителем для русских умов и своим первым "Философическим письмом", и другими своими произведениями, и своим непосредственным участием в салонных спорах. Его точно и блестяще сформулированные вопросы, его идеи, которые балансировали над пропастью парадоксальности, были действенным толчком для русской мысли.

Довольно многие исследователи считают Чаадаева "чистым" западником. Этой же точки зрения придерживался и столь почитаемый мною философ Вл. Соловьев, который даже представил своеобразную классификацию западничества: теократическое (Чаадаев), гуманитарное (Белинский) и натуралистическое или естественно-научное (Чернышевский). К западникам относит Чаадаева Н.О. Лосский, хотя и пишет, что "идеи, близкие к мировоззрению славянофилов, Чаадаев выразил еще до того, как последние развили свое учение"<sup>26</sup>. Западником его считает и В.В. Зеньковский, хотя и утверждает, что "при оценке философского построения Чаадаева нужно... отодвинуть на второе место "западничество" Чаадаева, которое имеет значение лишь конкретного приложения его общих идей"<sup>27</sup>. Более же осторожно о Чаадаеве пишет Г.В. Флоровский: "Чаадаева принято называть первым западником, и с него именно начинать историю западничества. Первым назвать его можно только в не пря-

---

26 См.: Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 72. Кстати, следует запомнить это высказывание в свете тех положений, которые будут изложены далее.

27 См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 182.

мом смысле, - в его поколении все были западниками, часто просто западными людьми. И западником он был своеобразным. Это было религиозное западничество<sup>28</sup>. Но, как бы там ни было, а на мой взгляд, считать Чаадаева западником (да к тому же "чистым", "классическим") не совсем верно. Я полностью солидаризируюсь с В.Г. Хоросом, который утверждает: "Многие современники и потомки воспринимали Чаадаева как "чистого" западника, ниспровергателя национальных традиций. Это, конечно, в значительной мере историческое недоразумение"<sup>29</sup>. Совсем другое дело, если взглянуть на Чаадаева как на родоначальника и западничества, и славянофильства. Кстати, именно к такому пониманию вплотную подходит Флоровский<sup>30</sup>. Еще более определенно об этом говорит А. Валицкий, полагающий, что Чаадаев "сформулировал ряд центральных проблем, разрабатывавшихся позже столь различными мыслителями как славянофилы и западники"<sup>31</sup>. Говоря же о возникновении славянофильства, он прямо утверждает: "Идеи Чаадаева, особенно его философия русской истории, сыграли в формировании славянофильской идеологии роль катализатора"<sup>32</sup>. С этими положениями нельзя не согласиться. Действительно, Чаадаев, будучи оригинальным мыслителем, представлял собой одинокую фигуру в умственном движении того времени. Но все те вопросы и идеи, которые были им выдвинуты, причем в великоленной литературной форме, явились для интеллектуалов той поры превосходным материалом для споров и дискуссий, а, тем самым, и к даль-

- 
- 28 Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 247.  
29 Хорос В.Г. Из неопубликованного наследия П.Я. Чаадаева // Вопр. философии. 1983. № 12. С. 127.  
30 См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 249.  
31 См.: Walicki A. The Slavophile controversy. (History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Centure Russian Thought). Notre Dame, 1989. P. 83.  
32 Ibid. P. 10.

нейшему их развитию, интерпретации. И именно в этих спорах как раз и зарождаются те два направления мысли, которые были условно названы западничеством и славянофильством.

Те, кого мы сегодня называем "славянофилами" и "западниками" (или, по терминологии тех лет, "московская" и "петербургская" партии, хотя географическое различие в данном случае далеко не отражает сути дела, так как кроме Белинского и некоторых других, основные "силы" западников находились все же в Москве), были объединены одним чувством - чувством недовольства существующим режимом и все их помыслы были направлены к поиску тех путей, которые могли бы привести к исправлению ненормального положения вещей в России. В этом смысле и те, и другие были в оппозиции к российской самодержавной политике.

И правящие верхи об этом очень хорошо знали. А потому гонениям (правда, в наш столь жестокий век, кажушимися просто символическими) подвергались и те, и другие. Так, под полицейский надзор, как уже упоминалось выше, были поставлены Т.Н. Грановский и П.Н. Кудрявцев, А.И. Герцен был несколько раз ссылаем. В январе 1849 г. была запрещена статья А.С. Хомякова, в марте - Ю.Ф. Самарин был посажен в крепость за ходившие в рукописи "Рижские письма". В том же месяце арестован И.С. Аксаков за резкие выражения в письмах к родным, перлюстрированным тайной полицией. Правда, государь, беседовавший лично с Самариным и прочитавший "ответы" И.Аксакова, удовлетворился и тем, и другим, и оба были скоро выпущены на свободу, но подозрительное отношение к славянофильству усилилось. В 1853 г. запрещено было С.Т. Аксакову (отцу братьев Аксаковых), известному писателю, даже издать "Охотничий сборник". После этого славянофилы должны были отказаться от публичной деятельности, им оставалось

только одно - рукописная литература. Хомяков в письме к Самарину пишет, что "мы в одно время и признаны (полицией, "Отечественными записками" и "Библиотекою для чтения") и не сосланы"<sup>33</sup>.

Что же касается теоретических взглядов западников и славянофилов, то, при внимательном их рассмотрении, можно придти к выводу, что между ними было более сходства, нежели различий. И те, и другие признавали факт особенностей русской истории, ее неадекватности по отношению к западноевропейской истории. В отношении к прошлому, в восприятии настоящего они были практически солидарны. И прав был П.В. Анненков, когда писал: "Западники, что бы о них ни говорили, никогда не отвергали исторических условий, дающих особенный характер цивилизации каждого народа, а славянофилы терпели совершенную напраслину, когда их упрекали в законности к установлению неподвижных форм для ума, науки и искусства"<sup>34</sup>.

Основным внешним пунктом расхождений был вопрос об отношении к петровским преобразованиям. Западники приветствовали деяния Петра I, а славянофилы считали, что этот великий преобразователь насильственно разрушил веками создававшийся особый уклад русской государственной жизни и варварскими методами вводил "иностранщину", никоим образом не соответствующую русской натуре. Это был очевидный для всех (а особенно для неискушенной "широкой" публики того времени, да, пожалуй, и для сегодняшней того же типа) фрагмент разногласий двух уже четко обозначившихся "партий". Но разве допетровская Русь для славянофилов была идеалом? Разве они хотели вернуть вре-

---

33 Все эти данные приводятся П. Милюковым в его статье о славянофильстве в "Энциклопедическом словаре" Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона (Спб., 1900. Т. XXX).

34 Анненков П.В. Замечательное десятилетие (1838-1848) // Вест. Европы. 1880. Т. 2, кн. 3-4. С. 7-8.

мена Алексея Михайловича Тишайшего? Отнюдь нет. Они искали корни, истоки народного самосознания в этих относительно далеких исторических временах. Но этот пункт разногласий (подчеркну еще раз) носил все же чисто внешний характер. Внутренние расхождения лежали намного глубже. Это расхождение заключалось в отношении к западноевропейской образованности, науке, просвещению. Хотя, как это ни покажется парадоксальным, именно И. Киреевский в своей знаменитой программной статье "XIX век" встает как бы на западническую позицию, полагая, что наука Запада не может быть отвергнута русской мыслью, отечественной культурой<sup>35</sup>. Здесь он как бы повторяет слова Грановского о том, что наука Запада - это единственное, что может принести пользу России, и что только это и нужно России от Запада. Не быт, не нравы, не нравственность, а только наука! К этому можно добавить и другое, развитое "поздними западниками" (Кавелин, Чичерин) положение - возродить в России, а, скорее, привить ей, чувство личности, которое в отечестве совершенно задавлено "государственностью".

Западников обвиняли в преклонении перед всем западноевропейским, а это было далеко не так. Надеюсь, что это уже стало ясно из вышеприведенных слов. Славянофилов же обвиняли в том, что они хотят вернуть порядки XVII в., ностальгически мечтая о полной изолированности от всего мира, и обрекают тем самым Россию на застой. И это обвинение не имеет под собой никакой почвы. Славянофилы также были сторонниками образованности и просвещения, но только образованность эту они искали на путях нахождения "истинной народности" в науке, а не в заимствовании западноевропейских образцов. Это был действительно

---

<sup>35</sup> Таких, якобы парадоксальных высказываний, не связанных на первый взгляд с основными догматами того или иного течения, можно встретить много, если внимательней приглядеться к текстам и западников, и славянофилов.

серьезный пункт разногласий, так как западники с порога отвергали возможность существования какой-то особенной национальной, или, пользуясь славянофильской терминологией, "народной" науки. Они не мыслили понятия науки вне общечеловеческой культуры. В конце концов и сами славянофилы так толком и не смогли объяснить, что же все-таки имелось в виду, когда ими провозглашалась "народность" науки. По меткому замечанию П.Г. Виноградова, "в известном смысле сталкивались философия бессознательного и философия сознательности"<sup>36</sup>. Точки соприкосновения между западниками и славянофилами практически уравнивали их расхождения. Кроме всего прочего их довольно крепко связывали дружеские отношения. Так, Грановский (которого можно с чистой совестью назвать самым ортодоксальным западником, центром этого движения, поскольку Герцен, Огарев, Бакунин, Белинский в какой-то мере склонялись к радикализму, были "левыми западниками", а Боткин, Катков, Кетчер и др. - "правыми", учитывая, конечно же, всю условность таких определений и их лишь эвристическую значимость) был в прекрасных отношениях с братьями Киреевскими, К.С. Аксаковым, был знаком с А.С. Хомяковым. Кстати, последний в одном из своих писем Ю.Ф. Самарину писал, что ему досадно, что Грановский против, а не за них<sup>37</sup>. Вообще говоря, как в свое время замечал П.В. Анненков, западники "считали себя втайне только временными врагами нашей национальной партии и ждали от лучших ее представителей только разъяснения их программы, чтобы протянуть им руку"<sup>38</sup>. Лишь один Белинский являлся абсолютно непримиримым противником славянофилов.

---

36 Виноградов П.Г. Т.Н.Грановский // Рус. мысль. 1893. Кн. 4. С. 65-66.

37 См.: Рус. архив. 1883. № 1. С. 90.

38 См.: Анненков П.В. Замечательное десятилетие (1838-1848). С. 29.

В свое время П. Милюков отмечал, что славянофильство было в очень затруднительном положении. Дело в том, что это учение было менее доступно широкой публике и при тогдашних цензурных условиях не было возможности развить эти взгляды по существу. Можно вспомнить печальную историю "Московских сборников" (3 выпуска), закрытие на втором номере "Европейца", который начал было выпускать И. Киреевский. Когда благодаря энергии и хлопотам А.И. Кошелева и содействию московского попечителя В.И. Назимова славянофилы получили наконец-то разрешение издавать с 1856 г. свой журнал - "Русскую беседу", то Грановский, за три дня до своей кончины, писал по этому поводу: "...я до смерти рад, что славянофилы затеяли журнал... Этому воззрению надо высказаться до конца, выступить наружу во всей красоте своей. Придется поневоле снять с себя либеральные украшения... надобно будет сказать последнее слово системы, а это слово - православная патриархальность, несовместная ни с каким движением вперед". (Эти данные приводятся в статье П. Милюкова о славянофильстве в Энциклопедическом словаре И.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. XXX).

Намного раньше Грановский совершенно откровенно писал своему другу Я.М. Неверову (13 июля 1840 г.): "Я от всей души уважаю этих людей (славянофилов - В.П.), несмотря на совершенную противоположность наших убеждений. В них так много святости, прямоты, веры, как я еще не видал ни в ком. Жаль только, что богатые дары природы и сведения, редкие не только в России, но и везде, - гибнут в них без всякой пользы для общества. Они бегут от всякой деятельности. Петр (Киреевский - В.П.) того и гляди, пойдет в монахи"<sup>39</sup>. И хотя здесь упоминается Петр Киреевский, все же данная характеристика вполне правомерна

---

<sup>39</sup> Т.Н. Грановский и его переписка. Т. 2. С. 402.

и для его брата Ивана. И вот почему. Известно, что И. Киреевский после своей женитьбы (в 1834 г.) уединился в своем поместье Долбино и близко сошелся со старцами Оптиной пустыни, последователями Паисия Величковского. Он был близок со схимником Новоспасского монастыря о.Федором и особенно со своим духовником о.Макарием. Именно Паисий Величковский принес в Россию из Афона и пропагандировал учение восточно-христианских теоретиков мистицизма, известных под именем исихастов. Он был архимандритом Нямецкого монастыря в Молдавии (с 1790 г.). Вера в несозданный, Фаворский свет, явившийся афонским монахам в XIV в., сосредоточение для поддержания этого света в себе, внутреннее спокойствие - были отличительными чертами этого христианско-мистического течения. Не стоит забывать, что последователями исихазма были такие влиятельные люди как Григорий Палама, впоследствии архиепископ фессалоникский и, пожалуй, самый знаменитый богослов того времени Николай Кавасила. В пользу этого движения высказался даже Константинопольский собор 1341 г. Упоминание об этом факте чрезвычайно важно для лучшего понимания идейных истоков славянофильства. Это, конечно, косвенный источник, не в пример шеллингианству, которое действительно оказалось основным философским исходным пунктом славянофильской доктрины. Но существенный интриг в общую картину идейных влияний на славянофильство этот факт все же привносит. Из вышесказанного отнюдь не следует, что И.Киреевский полностью воспринял идеи исихазма, причем не только в их первоначально мистическом, а позже (благодаря писаниям Николая Кавасилы) и в более рационализированном виде. И все-таки факт остается фактом, и он имеет в данном контексте вполне определенное значение. Как бы мы об этом ни думали, но принцип некоей отстраненности от мира (имеет ли к этому в данном случае отношение исихазм - не имеет определяющего

значения) в какой-то мере присущ именно славянофилам.

Но вернемся к оценкам Грановского славянофильства. Его принципиальное отношение уже было ясно видно, но оно будет совершенно неполным и односторонним, если не упомянуть здесь его слова из письма к И. Киреевскому 1845 г.: "Вы сами не раз говорили мне, что в России собственно только две партии - людей благородных и низких. В этом смысле я принадлежу к Вашей партии, и потому самому не могу принадлежать к партии старого Москвитянина"<sup>40</sup>. Чудесные слова. Не западники и славянофилы, а "партия благородных" и "партия низких". Из этого видно, что Грановский, будучи самым видным западником, в своих идейных расхождениях со славянофилами не видел политической подошпки, они не были для него "другой партией". Это был чисто теоретический спор идейных сподвижников. И в этом он был, несомненно, прав. А "партия старого Москвитянина" - это, в первую очередь, М.П. Погодин и С.П. Шевырев, сторонники так называемой теории официальной народности, которые в своих устремлениях были действительно противоположны идейно-теоретическим позициям западников.

Здесь следует сделать одно очень существенное замечание. Довольно часто к славянофилам относят Погодина и Шевырева, что совершенно неправомерно. В их программу не входили планы изменения существующего порядка вещей. И правительствующие верхи это прекрасно осознавали. Об этом свидетельствует хотя бы такой факт - "Москвитянин" издавался беспрепятственно, а "Европеец" (детище И. Киреевского) был закрыт на втором номере. И хотя в отдельных вопросах они сходились с основными идеологами славянофильства того времени (А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский), ну хотя бы в признании знаменитой

---

<sup>40</sup> Т.Н. Грановский и его переписка. Т. 2. С. 442.

уваровской формулы: "самодержавие-православие-народность", то толковали ее совершенно различно. По словам П. Милюкова "как те, так и другие взгляды сводились на практике к защите начал "православия, самодержавия и народности", - но в теории под вероисповедной формой восточного христианства славянофилы разумели свободную общину чуть не духовных христиан, к государственному началу относились как к внешней, мертвой форме, важной только тем, что она дает народу возможность посвятить себя всецело осуществлению в жизни "внутренней правды", и, наконец, в народности видели не объект административного воздействия, а саморазвивающуюся по своим внутренним законам активную силу, свобода самоопределения которой может быть изнасилована, но не может быть уничтожена"<sup>41</sup>. Все это было глубоко чуждо сторонникам "официальной народности". В свое время даже высказывалась мысль, в какой-то мере спорная, в какой-то - заслуживающая внимания, о том, что славянофильство представляло собой тот феномен, который описан К. Марксом в его "Манифесте коммунистической партии" и назван "феодальным социализмом". И если по отношению к славянофилам этот термин (хотя и далеко не безусловно, спорно) может быть приложен хоть в какой-то степени, то употребление его по отношению к идеологам "официальной народности" в лучшем случае может вызвать лишь улыбку. Все это красноречиво свидетельствует о принципиальной несводимости идеалов "официальной народности" и славянофильства при есей кажущейся их внешней близости.

Судя по всему, основным поводом к тому, чтобы сблизить их позиции было скорее даже не некоторое сходство в отдельных пунктах, а факт сотрудничества славянофилов в журнале "Москвитянин",

---

<sup>41</sup> Милюков П. Славянофильство // Энцикл. словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. Т. XXX. С. 309.

который в 40-е гг. редактировался Погодиным при участии Шевырева. В то время антиподом этого журнала были "Отечественные записки", издававшиеся в Петербурге при активном участии В.Г.Белинского. "Москвитянин" довольно часто позволял себе отдельные выпады против западников, но ведь это было делом рук редакции... В свое время К. Бестужев-Рюмин в своих "Биографиях и характеристиках" довольно оригинально, и, надо сказать, достаточно точно, объяснял расхождения между западниками и славянофилами. Он считал, что "при тогдашнем отсутствии гласности так называемые партии, т.е. немногочисленные кружки образованных людей, играли в жмурки, не понимая друг друга, ибо по многим вопросам изъясниться окончательно было нельзя в печати"<sup>42</sup>.

Что же касается личных отношений западников и славянофилов, то до их разрыва в 1845 г. они не только поддерживали дружеские отношения, не только дискутировали в салонах, но и вполне серьезно совместно занимались разработкой философской проблематики. Так, К.С. Аксаков принимал непосредственное участие в кружке Н.В. Станкевича, горячего поклонника гегелевских идей. А ведь этот кружок составляли и Бакунин, и Грановский, и другие западники (в том числе и Герцен, буквально приведенный туда "великим примирителем" Грановским).

Но, как бы там ни было, а факт идейной борьбы западничества со славянофильством - это факт исторический. И все дело в том как трактовать это противостояние. В процессе поиска новых путей даже бывшим единомышленникам приходится иногда высказывать противоположные мнения по отдельным вопросам. Борьба этих мнений многое уясняет и позволяет двигаться вперед. В этом и состоит суть логики развития. Сначала в

---

<sup>42</sup> Бестужев-Рюмин К. Биографии и характеристики. Спб., 1882. С. 248.

среде интеллектуальной элиты, в процессе дискуссий и споров формируются два направления общественной мысли, два ответвления от одного общего корня, которых начали именовать славянофилами и западниками. Это расхождение достигает апогея в 1845 г. и приводит к разрыву отношений между ними. А годом позже аналогичный процесс с аналогичным результатом разыгрывается уже в западническом "лагере".

Конфликт 1845 г., положивший конец дружеским отношениям между еще совсем недавно единомышленниками, западниками и славянофилами, был спровоцирован наделавшими в свое время много шума стихами сочувствовавшего славянофилам поэта Н.М. Языкова "К не нашим" (дата написания - 6 декабря 1844 г.). Поскольку это стихотворение сыграло столь значительную и драматическую роль в разрыве западников и славянофилов, я позволю себе его процитировать:

"О вы, которые хотите  
Пресобразить, испортить нас  
И обнемечить Русь! Внемлите  
Простосердечный мой возглас!  
Кто б ни был ты, одноплеменник  
И брат мой: жалкий ли старик,  
Ее торжественный изменник,  
Ее надменный клеветник;  
Иль ты, сладкоречивый книжник,  
Оракул юношей - невежд,  
Ты, легкомысленный сподвижник  
Беспутных мыслей и надежд;  
И ты, невинный и любезный,  
Поклонник темных книг и слов,  
Восприиматель достослезный  
Чужих суждений и грехов;<sup>43</sup>  
Вы, люд заносчивый и дерзкой,

---

43 В этих строках явно прорисовываются образы Чаадаева, Грановского и Герцена.

Вы, опрометчивый оплот  
Ученья школы богомерзкой,  
Вы все - не русский вы народ!  
Не любо вам святое дело  
И слава нашей старины;  
В вас не живет, в вас помертвело  
Родное чувство. Вы полны  
Не той высокой и прекрасной  
Любовью к родине, не тот  
Огонь чистейший, пламень ясный  
Вас поднимает; в вас живет  
Любовь не к истине и благу!  
Народный глас - он божий глас -  
Не он рождает в вас отвагу:  
Он чужд, он страстен, дик для вас,  
Вам наши лучшие преданья  
Смешно, бессмысленно звучат;  
Могучих прадедов деянья  
Вам ничего не говорят;  
Их презирует гордость ваша.  
Святыня древнего Кремля,  
Надежда, сила, крепость наша -  
Ничто вам! Русская земля  
От вас не примет просвещенья,  
Вы страшны ей: вы влюблены  
В свои предательские мненья  
И святотатственные сны!  
Хулой и лестью своею  
Не вам ее преобразить,  
Вы, не умеющие с нею  
Ни жить, ни петь, ни говорить!  
Умолкнет ваша злость пустая,  
Замрет неверный ваш язык:  
Крепка, надежна Русь святая,  
И русский бог еще велик!"<sup>44</sup>

---

44 Языков Н. Стихотворения. М., 1978. С. 248-249.

Эти строки дают полное представление о том, какова была степень озлобленности и насколько оскорбителен был сам тон, с которым Языков обращался к западникам и, чуть ли не в первую очередь, к Грановскому. Эти стихи большинством публики были восприняты как прямой донос. Сам факт появления этого стихотворения в свое время чуть не привел к дуэли Грановского с Петром Киреевским. Грановский и дуэль! Что может быть несовместимее! Особенно, учитывая миролюбивый, примирительный характер русского мыслителя. Можно себе представить до какой степени эти стихи возбудили взаимное недовольство, если речь пошла о сохранении чести! И все же, несмотря на столь явно наметившуюся конфронтацию не только в идейно-теоретической области, но и в личных отношениях, К.С. Аксаков посчитал своим долгом тепло и торжественно попрощаться с Грановским и Герценом.

*В дневнике Герцена за январь 1845 г. сохранилась запись: "Стихи Языкова с доносам на всех нас привели к объяснениям, которые, с своей стороны, чуть не привели к дуэли Гран. и Петра Киреевского. ...Аксаков (Константин - В.П.) торжественно расстался с Гран. и мною; видно было, что ему жаль; он благороден, чист, но односторонен, ограничен в своем расколе. Мы дружески сказали друг другу, что служим иным богам и что потому должны разойтись - один направо, другой налево; в уважении ему, как характеру, я не могу отказать"<sup>45</sup>.*

*В "Литературных воспоминаниях" же П.В. Анненкова можно прочесть следующее: "С Грановским дело было еще знаменательнее. К.С. Аксаков приехал к нему ночью, разбудил его, бросился к нему на шею и, крепко сжимая в своих объятиях, объявил, что приехал к нему исполнить*

---

<sup>45</sup> Герцен А.И. Указ. соч. Т. 3. С. 443.

*одну из самых горестных и тяжелых обязанностей своих - разорвать с ним связи и в последний раз проститься с ним как с потерянным другом, несмотря на глубокое уважение и любовь, какие он питает к его характеру и личности. Напрасно Грановский убеждал его смотреть хладнокровнее на их разномыслия, говорил, что, кроме идей славянства и народности, между ними есть еще другие связи и нравственные убеждения, которые не подвержены опасности разрыва, - К.С. Аксаков остался непреклонен и уехал от него сильно взволнованный и в слезах<sup>46</sup>.*

Как можно видеть, в то время люди, имевшие даже самые противоположные убеждения, нетерпимые к мировоззрению друг друга и вынужденные обстоятельствами к личным разрывам, все же с честью расставались, сохраняя, по крайней мере в душе, теплые и уважительные отношения к своим нынешним идейным противникам.

Но оставим в стороне формальную сторону разрыва западников и славянофилов, и попытаемся еще раз разобраться в идейно-теоретических причинах, которые со временем привели их к полному расколу на два лагеря. Выше уже говорилось, что одной из основных таких причин было неприятие западниками тезиса славянофилов о "народности" науки. Действительно, это ключевой момент их расхождений, так как именно из него объясняются такие фундаментальные мировоззренческие вопросы как соотношение общечеловеческого и национального (народного) в историческом процессе, как оценка роли того или другого народа в качестве субъекта истории в человеческом обществе, как решение вопроса о "замкнутости" или "открытости" отдельного человеческого сообщества (народа, национальности) в общем историческом движении, и, наконец, вопрос о мессиан-

---

<sup>46</sup> Анненков П.В. Литературные воспоминания. М., 1989. С. 202.

ской роли отдельного народа в этом движении. Именно в силу вышесказанного я и полагаю, что вопрос о "народности" науки оказался как бы вершиной айсберга, основную массу которого составляли такие вопросы как исключительность русского и вообще славянского племени в мировом развитии, а отсюда и его мессианское предназначение, как утверждения и искренняя вера славянофилов по поводу особой роли и превосходстве православной церкви в христианском мире, подчеркивание исключительного и особенного характера русского народа, который описывался Хомяковым как "соборность" и многие другие, не менее важные.

Но существуют и другие точки зрения. Например, мнение, что главный пункт расхождений - это отношение к религии вообще и к православию, в частности. При всей важности и неоднозначности этой проблемы считать все же ее главной было бы явным преувеличением. И не только в силу уже приведенной аргументации, а и потому, что, во-первых, среди западников, кроме таких довольно явно тяготевших к атеизму личностей как Белинский (и то с оговорками!), а также Бакунин и Герцен, преобладали люди с достаточно ясными и довольно глубоко укоренившимися религиозными убеждениями; во-вторых, у нас нет ни малейших оснований для сомнений в их православии; в-третьих, многие из них (и Грановский здесь представляет прекрасный пример, о чем еще будет сказано) довольно интересно (и во многом достаточно близко к славянофильской точке зрения) трактовали и оценивали историческую роль православия.

Есть также и более аргументированная версия основного различия доктрин славянофильства и западничества. Это различие, в данном случае, приписывается совершенно разному подходу тех и других к проблеме личности. А. Валицкий пишет об этом прямо, утверждая, что "спор (или конфликт) между славянофилами и западниками в основном был выражен в различном

концептуальном отношении к личности"<sup>47</sup>. Действительно, понимание личности и ее места в процессе общественного развития, в какой-то мере, можно считать неким разделительным пунктом у славянофилов и западников. И если для первых этот вопрос был и второстепенным, и не имеющим исключительной важности (исключая, пожалуй, при этом сферу индивидуального религиозного мировосприятия), то для вторых проблема личности, ее роли в обществе, ее отношений с властвующими, причем не только государственными, но и общественными институтами, всегда была одной из центральных.

Но здесь мы опять возвращаемся "на круги своя": от принципиального понимания национальности или "народности" зависит также и объяснение отношений к личности, ее месту в обществе. В славянофильской доктрине она "коммунальна", в конце концов, "соборна", а в западной - это субъект, который уже требует себе некоторых правовых гарантий как от произвола государства, так и от общественных притязаний на образ своих действий и мыслей.

И в этом смысле просто замечательна попытка (насколько мне представляется, очень удачная) А. Валицкого, при сравнении славянофильской и западной ориентаций, использовать терминологию Карла Маннхейма. В данном случае мы оказываемся настолько близки к истине, насколько вообще к ней возможно подойти в столь запутанном вопросе как вопрос о

---

47 *Walicki A. The Slavophile Controversy. P. 336.* Правда, несколько далее этот же автор смягчает, а, в некотором смысле, и просто устраняет все главные акценты, только что выраженной точки зрения: "Однако, актуальным в споре славянофилов и западников была не столько проблема личности (хотя она постоянно присутствовала в словесных выпадах обеих сторон), сколько внимание к таким проблемам как "нация" и "народ", национальность и "народность" литературы, философское осмысление русской истории" // *Ibid. P. 396-397.*

славянофильстве и западничестве. Он пишет: "...перефразируя маннхеймовские слова по поводу немецкой консервативной мысли, можно сказать, что славянофильство было идеологической защитой *Gemeinschaft* против *Gesellschaft*"<sup>48</sup>. Первое понятие представляет собой тот тип или образ мыслей, при котором на первый план выдвигаются задачи общежития или существования какой-то одной, вполне определенной национальной (или "народной") общности. Эта парадигма предполагает в качестве основного ориентира такое понятие как "органическое общество", для существования и самоосуществления которого характерно стремление к подчеркиванию исключительной роли национальной традиции, национальных корней религии, а также народных обычаев. Естественно, что в этом случае мы имеем дело с таким пониманием социального устройства, в котором общественным, традиционным и религиозным "народным" корням отдается явный приоритет перед личностным началом. Это, в конечном счете, приоритет общественного, социального, коммунального перед личностным, индивидуальным. Последнее, как раз, и составляет основу парадигмы *Gesellschaft*, характеризующуюся стремлением к построению такого общества, в котором личность обретает свои права, устанавливая вполне определенные юридические нормативы в отношениях "личность - общество", "личность - государство". В этом последнем случае право получает свой, независимый (конечно же, относительно) от морали статус. Смещение же моральных (или нравственных) принципов с правовыми, их тесное переплетение характерны именно для типа *Gemeinschaft*. Славянофильская доктрина при таком освещении предстает как один из вариантов "романтического неприятия частных-правовых интересов" ("romantic antilegalism"), а западничество - как "правовой рационализм" ("juridical rationalism").

---

48 *Walicki A. Legal Philosophies of Russian Liberalism. P. 34.*

Как можно видеть, в том или ином решении проблемы личности действительно заключалось вполне определенное расхождение в мировоззренческих установках славянофилов и западников. И все же считать именно это изначальным зерном раскола между ними все-таки было бы преувеличением. Это не причина, а логическое следствие того или иного понимания термина "народность".

Были также и попытки разделить славянофилов и западников по принципу их патриотичности (одна из таких попыток представлена цитируемым выше стихотворением Н.М. Языкова). Но эта идея, в отличие от некоторых других, вообще не выдерживает никакой критики. Об этом блестяще сказал Н.А. Бердяев: "Герцен говорил о западниках и славянофилах того времени: "У нас была одна любовь, но не одинаковая". Он назвал их "двуликим Янусом". И те, и другие любили свободу. И те, и другие любили Россию, славянофилы, как мать, западники, как дитя"<sup>49</sup>. Сказать лучше не представляется возможным.

В конце концов, можно сколько угодно обращаться ко всем возможным точкам расхождения между западниками и славянофилами, находя при этом все новые и новые факты, и аргументы. Но как бы там ни было, а я вернусь к своей исходной мысли о едином происхождении феномена западничества и славянофильства, неразъединенности его понимания. Идея эта отнюдь не новая и, по-моему, хорошо сформулирована А. Скабичевским: "При всем том, что разделение мыслящих людей на славянофилов и западников стояло на первом плане в сороковые годы, и при всей ожесточенной борьбе этих партий, замечательно, что они в том виде, как существовали в сороковые годы, имели гораздо более точек соприкосновения, чем разделения"<sup>50</sup>. Тема

---

<sup>49</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 76.

<sup>50</sup> Скабичевский А. Соч. Спб., 1890. Т. I. С. 715.

общности славянофильской и западнической точек зрения, общности, которая лежала внутри каждого из этих течений, прекрасно осознавалась многими, кто обращался к этому истинно русскому феномену. Постараюсь более не утруждать читателя многочисленными цитатами и указаниями на подобное видение проблемы, но не удержусь от того, чтобы не привести здесь рассуждения по этому поводу К.Д. Кавелина, западнические симпатии которого очень хорошо известны:

*"Несмотря на кажущееся непримиримое противоречие, оба учения, славянофильское и западническое, имели одну общую почву - одну, если можно так выразиться, логику и метод, одно и то же содержание, одни и те же заслуги и слабые стороны. ...оба учения поставили во главу угла идеальные стремления и цели, совершенно одинаковые по своему существу и содержанию, носившие общечеловеческий, всемирный характер"<sup>51</sup>. И еще его же слова: "Идеалы и славянофилов, и западников, при всем различии, были одинаково чисты, возвышенны и безукоризненны"<sup>52</sup>.*

Можно также отметить и такое интересное наблюдение со стороны многих исследователей как по своей сущности западное происхождение и славянофильской, и западнической ориентаций. В свое время еще Чичерин отмечал: "И тут мы не можем не заметить того значительного влияния, которое воззрения богословской школы (речь идет об Адаме Мюллере, Карле-Людвиге Галлере, Фридрихе Шлегеле - В.П.) имели на наших славянофилов. Мы встречаем у них те же неопределенные толки о "жизни", о "цельности человека", то же подчинение науки религии и стремление примирить жизненные противоположности положительную догмой, наконец, то же фантастическое построение истории и

---

51 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 1033.

52 Там же. С. 1161.

поклонение прошедшему. То, что выдавалось за само-  
бытное произведение русской мысли, в сущности, было  
только бледным отражением философских учений За-  
пада<sup>53</sup>. Г.П. Федотов также пишет о германском  
"источнике свободолюбия" славянофилов<sup>54</sup>. Говоря о за-  
падниках и славянофилах, Я. Лаврин считает  
"парадоксом", что мышление и тех, и других не может  
быть представлено без немецкой философской мысли<sup>55</sup>.  
На явно западноевропейское происхождение и западни-  
ческой, и славянофильской доктрины указывает  
Б.В. Вейдле, замечая при этом, что сам феномен запад-  
ничества и славянофильства и их борьбы свидетель-  
ствует о принадлежности России к Европе, причем к Ев-  
ропе не старой, а к "новой, проблематической Европе  
XIX-го столетия"<sup>56</sup>. Во всех выше приведенных выска-  
зываниях нельзя не заметить одной доминирующей  
мысли, а именно об обращенности к западноевропей-  
скому историческому опыту как западных, так и  
славянофильских идейных исканий. К тому же опора на  
западноевропейское теоретическое наследие составляет  
отличительную черту и тех, и других. Довольно точно  
эта ситуация обрисована Ф.А. Степуном:  
"Противопоставляя ранних славянофилов западникам, не  
должно забывать, что в известном смысле они отнюдь  
не менее западники, чем их противники. Разница только  
в том, что для славянофилов истинный запад - запад  
христианского средневековья и пореволюционной фило-  
софии традиционализма и романтики; для западников  
же подлинный запад - запад уже преодоленного в ро-

---

53 Чичерин Б.Н. История политических учений. М., 1877. Ч. 4.  
С. 265.

54 См.: Федотов Г.П. Россия и свобода // Знамя, 1989. № 12.  
С. 208.

55 Lavrin J. Chaadayev and the West // The Russian Rev. 1963. July,  
Vol. 22, No. 3. P. 277.

56 См.: Вейдле В.В. Россия и Запад // Вопр. философии. 1991. №  
10. С. 69.

мантизме просвещенческого рационализма и грядущего социально-политического господства народных масс...<sup>57</sup>.

Исторический опыт дискуссий 40-х гг. XIX в. в России между западниками и славянофилами имеет непреходящее значение. Отзвуки тех дебатов в разной форме, в различной терминологической упаковке проходят и через весь последующий XIX в. (вспомним неославянофильство, почвенничество, либеральные и радикально-демократические концепции) и продолжают вновь возникать и в веке XX.

Что же касается собственно западничества (а это понятие в контексте данной книги играет одну из ключевых ролей), то можно отметить одну его примечательную черту, которая великолепно сформулирована Вл. Соловьевым и о которой я обещал рассказать несколько ранее. Соловьев полагал, что западники "стояли только на том, что великие преимущества даром не даются и что когда дело идет не о внешнем только, но и о внутреннем духовном и культурном превосходстве, то оно может быть достигнуто усиленную культурную работу, при которой невозможно обойти общих, основных условий всякой человеческой культуры, уже выработанных западным развитием. Западники желали действительного величия России и их девизом в борьбе против славянофильских притязаний могли служить следующие слова Бэкона Веруламского (в предисловии к "Instauratio magna"): "...воображаемое богатство есть главная причина бедности; довольство настоящим препятствует заботиться о насущных потребностях будущего"<sup>58</sup>. Здесь удивительно точно подмечена "действенная" сторона западнической концепции (не в пример уже отмеченной некоей "отстраненности" славянофилов от конкретной практической деятельности).

---

57 *Степун Ф.А.* Мысли о России // Новый мир. 1991. № 6. С. 227.  
58 *Соловьев Вл.* Западники, западничество // Энцикл. словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Спб., 1894. Т. XII. С. 244.

Примерно то же самое говорит и В.Г. Шукин, доктор филологических наук, доцент Ягеллонского университета в Кракове: "Создав нормативную конструкцию homo occidentalis - они (западники - В.П.) не окружили ее священным ореолом. В отличие от романтиков славянофилов любая сакрализация была им в корне чужда. Западной культуре носила мирской, посясторонний характер - в ней не было места для слепой веры в святыню"<sup>59</sup>. Кстати, этот же автор довольно оригинально использовал рассуждения польской исследовательницы Анны Павэлчиньской о "статичном священном времени (czas swięty), в котором сосуществуют трансцендентные субстанции, и о времени мирском (czas swięcki), сферой действия которого является реальный мир", для характеристики западной модели культуры. В.Г. Шукин полагает, что в такой модели отвергается существование священного статичного времени и, наоборот, допускается только лишь время мирское. Правда, при этом он оговаривается, что у некоторых западников, в частности, и у Грановского (что для нас в данном случае представляется особенно важным) вера в священное время все же допускалась в качестве "внемодельного" элемента, но носила при этом "сугубо личный, интимный и зачастую неустойчивый характер"<sup>60</sup>. Вообще говоря, западничество, как течение общественной мысли, в отличие от славянофильства, характеризующегося большей доктринальностью, сплоченностью его участников, более ясным и четким представлением поставленных перед ним сверхзадач<sup>61</sup>, представ-

---

<sup>59</sup> Шукин В.Г. Культурный мир русского западника // Вопр. философии. 1992. № 5. С. 78.

<sup>60</sup> Там же. С. 79.

<sup>61</sup> Этим я отнюдь не хочу сказать, что в славянофильстве совершенно не было внутренних расхождений по тем или иным вопросам, что все его представители имели совершенно идентичное мировоззрение. Это, конечно же, было бы заблуждением. Но в сравнении с западничеством славянофильство "выигрывает"

ляло собой внутренне очень разнородную мировоззренческую смесь. Об этом различии и писал в свое время Чичерин: "...у так называемых западников никакого общего учения не было. В этом направлении сходились люди с весьма разнообразными убеждениями: искренно православные и отвергавшие всякую религию, приверженцы метафизики и последователи опыта, социал-демократы и умеренные либералы, поклонники государства и защитники чистого индивидуализма. ...Славянофилы, напротив, выработали весьма определенное учение, которое разделялось ими всеми. Это была настоящая секта"<sup>62</sup>. Действительно, разделение шло внутри этого лагеря по многим параметрам. Так, в частности, по политическому - от радикала, революционера-демократа и социалиста Н.Г. Чернышевского до монархиста-ультрапатриота М.Н. Каткова (со второй половины 60-х гг.), причем между этими крайними точками находился весь возможный в то время спектр политических симпатий и устремлений. Практически то же самое можно сказать и о философских ориентациях. Все это, конечно, же рано или поздно и должно было привести к серьезным внутренним расхождениям и дальнейшему распаду этого направления, что и последовало в ближайшее время. И все же одной из истинных заслуг западничества можно считать тот факт, что именно в его среде зародились, а впоследствии развились и оформились столь многочисленные и разнородные по своей сути учения, которые, что бы там ни говорили, а составляют славу русской культуры XIX в.

Итак, уже к середине 40-х гг. в лагере западников назревает внутренний кризис. Среди деятелей западнической ориентации явно начинает наблюдаться тенденция к тяготению либо вправо, либо влево. "Левое" крыло составили А.И. Герцен, Н.П. Огарев, М.А. Бакунин (это

---

именно своей большей определенностью в целях, более четким осознанием своей собственной доктрины.

62 Воспоминания Б.Н. Чичерина. Москва сороковых годов. С. 156.

только в Москве, имея же в виду Петербург, нельзя, конечно же, забывать и В.Г. Белинского, и это только наиболее крупные фигуры). "Правое" западничество составили В.П. Боткин, Н.Х. Кетчер, Е.Ф. Корш и др. До некоторых пор в центре, как бы объединяя и примиряя и тех, и других, находился Т.Н. Грановский. Но когда расхождения достигли своего апогея и ему пришлось сделать свой выбор.

В виду того, что этот факт имеет очень важное значение и для биографии русского историка, и для лучшего понимания его мировоззрения, и для истории западнического направления вообще, необходимо кратко остановиться на этом эпизоде. Обострение отношений Грановского с Герценом началось в мае 1846 г. на подмосковной даче в Соколове. Существуют разные мнения, несколько различающиеся друг от друга, по поводу этого конфликта. Но все при этом сходятся в одном - разногласия носили чисто идейный характер и не смогли до конца уничтожить дружеского взаимного чувства. Так П.В. Анненков считает, что причина расхождений заключалась в отношении к социалистическим учениям<sup>63</sup>. Он указывает, что Герцен и Белинский уповали на разложение старой Европы и грозивший ей кардинальный переворот, который подспудно созревает в ее недрах. Катализатором этого переворота (а в каком-то смысле и ведущей идейной силой) является распространение в Европе социалистических идей. Они с оптимизмом ждали этого переворота, в результате которого должен возникнуть принципиально новый порядок вещей, долженствующий увенчать тысячелетнюю историю развития Европы. А потому они с явной симпатией относи-

---

<sup>63</sup> См. здесь и далее: *Анненков П.В.* Замечательное десятилетие (1838-1848) // *Вест. Европы.* 1880. Т. 2, кн. 3-4. Кроме того, ситуация, сложившаяся в Соколове, и разрыв Герцена с Грановским довольно подробно описаны тем же автором: *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. С. 237-251.

лись к идеям социализма. Совершенно другая реакция на возможность этого переворота была у Грановского. Предчувствие этого взрыва, в результате которого подвергнется испытанию на прочность само понятие европейской цивилизации, все эксцессы и катастрофические последствия такого переворота для европейской культуры, все это очень тревожило Грановского, а потому он отнюдь не вызывал у него ни малейших симпатий, никаких радужных надежд или ожиданий.

Другую интерпретацию этим событиям дает профессор Р. Виппер: "...разногласия между ними (Грановским, с одной стороны, и Герценом и Белинским, с другой - В.П.) касались религиозного вопроса"<sup>64</sup>. Этим он явно намекает на атеизм Герцена и предрасположенность к религии Грановского. Но вот что интересно. В той же статье Виппер высказывает такую оценку деятельности Грановского, которая входит в противоречие с выдвинутой им версией: "...в публичной деятельности Грановского нигде нет ни одного намека на опасность анализа и критики, нигде нет ни малейшей попытки объявить религию неприкосновенностью; все личные чувства у него отступают там, где надо было признать неумолимое действие исторически необходимого принципа"<sup>65</sup>. К этому можно добавить и то, что Грановскому часто приходилось отвечать на обвинения в "безбожии". Трудно судить о личном духовном мире человека. Иногда, правда, он тем или иным образом находит свое выражение в произведениях ученых, литераторов, публицистов. В том же, что касается Грановского, его религиозное чувство (а оно, судя по всему, у него было) не нашло отражения в его научной деятельности. Но, одно дело, религиозное чувство, личная вера в Бога, другое - отношение к религиозным институтам и их деятельности на историческом поприще.

---

<sup>64</sup> Виппер Р. Общественно-исторические взгляды Грановского // Мир божий. 1905. Ноябрь. С. 187.

<sup>65</sup> Там же. С. 186.

Но, как бы там ни было, факт расхождений между Грановским и Герценом был отнюдь не случайным. И сам разрыв имел свою предысторию. С определенной долей уверенности, можно считать, что этот конфликт был логически предопределен. Как уже говорилось, в среде западничества к этому времени явно наметилась тенденция к размежеванию на два лагеря, которые, используя современную терминологию, можно было бы определить как радикальный и либеральный. Грановский долгое время занимал центристские позиции. Но, в конце концов, он избрал либеральную ориентацию. Повод же, как всегда в подобных случаях, появляется внезапно и неожиданно. С полной достоверностью (именно - с полной) мы не знаем того, что произошло в Соколове, хотя по этому вопросу и есть кое-какие скудные сведения. Но причина разрыва сегодня уже кажется довольно ясной: в рамках западничества зарождаются и оформляются две будущие мощные ветви прогрессивной общественной мысли России последующего времени - революционный радикализм и либерализм. Поэтому я и упоминал о 1846 г. как о символической дате рождения русского либерализма.

Но, обратимся к первоисточникам. В письме Герцену 1851 г., покинувшего в начале 1847 г. Россию и подвергнувшего себя вечной эмиграции, Грановский, хотя и в очень туманной форме, но все же достаточно определенно высказывается о причинах расхождений между ними: "Какой огромный талант у тебя и какая страшная потеря для России, что ты должен был оторваться от нас и говорить чужим языком. Но, с другой стороны, я не могу помириться с твоим воззрением на историю и на человека"<sup>66</sup>. Обратите внимание на последние слова - "воззрения на историю и на человека". Ведь это же целое мировоззрение. Различия были, судя по всему, настолько глобальны, что искать причину их

---

<sup>66</sup> Т.Н. Грановский и его переписка. Т. 2. С. 447.

расхождений в каком-то отдельном, вырванном из общего контекста, вопросе (отношение ли это к социализму или к религии, различное ли это понимание роли естественных и общественных наук, а, как известно, в отличие от Герцена, Грановский полагал, что именно последние имеют решающее значение в историческом процессе, хотя и настаивал на особом внимании со стороны историков к "естествоведению") было бы по меньшей мере некорректно.

Что же касается личных отношений Грановского и Герцена, то они, хотя и были омрачены идейным конфликтом, до конца оставались поистине дружескими. Об этом говорит и отрывок из только что процитированного письма Грановского, и из следующих слов из письма Герцена Грановскому 21 сентября 1849 г., посланном им из Женевы: "...ты останешься, как был, самый любящий и самый близкий из друзей мне и Ог. (Огареву - В.П.); он тебя называл некогда "нашей сестрой", и именно по тому элементу нежности, который сохранился в тебе; не будь же строг, - я чрезвычайно переменялся в этом отношении; сцены и слова 46 года были бы для меня невозможны. Я иногда раскаиваюсь за тогдашнюю нетерпимость. Меня тут утешает (вот тебе натура человека), что и вы были жестоки"<sup>67</sup>.

*Позже, в "Былом и думах" Герцен писал: "Страшно мне и больно думать, что впоследствии мы надолго расходились с Грановским в теоретических убеждениях, - они для нас не составляли постороннее, а истинную основу жизни. Но я тороплюсь вперед заявить, что, если время доказало, что мы могли разное понимать, могли не понимать друг друга и огорчать, то еще больше времени доказало вдвое, что мы не могли ни разойтись, ни*

---

<sup>67</sup> Герцен А.И. Указ. соч. Т. 4. С. 279-280.

*сделаться чужими, что на это и самая смерть была бессильна*"<sup>68</sup>.

Заключая только что рассмотренный вопрос, следует заметить, что этот разрыв не был последним в среде западников. И, хотя все более и более явно обозначившиеся расхождения все же чаще не носили такого драматического характера, все же процесс разложения западничества набирал силу и очень часто недавние сподвижники оказывались по разную сторону баррикад и в прямом, и в переносном смысле.

### 3. Несколько общих предварительных замечаний

В русской дореволюционной историографии, да иногда и позже, высказывалась точка зрения о Грановском как о несамостоятельном мыслителе. Наиболее прямо об этом писал В.В. Григорьев: "Грановский же, и в лекциях, и в немногих сочинениях своих, является почти совершенно пассивным передатчиком усвоенного им материала, не судьей дела, а докладчиком фактов и выработанных другими воззрений на них. Я не нахожу в нем самостоятельности, тем менее оригинальности мысли"<sup>69</sup>. В этом же ключе высказывался и М.О.Гершензон: "Он (Грановский - В.П.) не был сильным мыслителем и не оставил в наследие потомству ни одной из тех идей, которые становятся вполне понятными и животворными лишь спустя десятилетия"<sup>70</sup>. А мнение В.Бузескула и вовсе категорично: "Грановский не был самостоятельным исследователем и в общеевропейскую науку своего вклада не внес. Он выступил в русском обществе "миссионером западной науки"

---

<sup>68</sup> Герцен А.И. Указ. соч. Т. 13. С. 112.

<sup>69</sup> Григорьев В.В. Т.Н. Грановский до его профессорства в Москве // Рус. беседа. 1856. № 3. С. 56-57.

<sup>70</sup> Гершензон М.О. История молодой России. М.; Пг., 1923. С. 210.

(В.И. Герье)<sup>71</sup>. Подобные высказывания, иногда, правда, несколько смягченные и завуалированные, можно было бы и продолжить (здесь можно для примера указать на Д.М. Левшина, Ч. Ветринского)<sup>72</sup>. И, хотя подобные воззрения отнюдь не были доминирующими (достаточно обратиться к оценкам А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Б.Н. Чичерина и многих других авторов), все же необходимо вполне определенно сказать, что Грановский был не только совершенно оригинальным и самостоятельным мыслителем, но и творцом нового взгляда на философию истории в России, что непосредственно подтверждается как конкретным анализом его наследия, так и тем фактом, что в числе его последователей были наиболее знаменитые в XIX в. в России историки. Самым блестящим ответом на все обвинения Грановского в несамостоятельности могут служить слова замечательного русского историка и мыслителя Н.И. Кареева: "Но это миросозерцание (Грановского - В.П.) имеет не одно историческое значение. В нем есть и доселе дивные элементы, есть идеи, которым принадлежит бессмертие, ибо идеи эти выработывались веками исторической работы человечества и не умирают со смертью отдельного человека, как не умирают и с окончанием отдельных исторических эпох. Это вечное и бессмертное в историческом миросозерцании Грановского - его заслуга, дающая ему право на то, чтобы поминать его имя не в одни знаменательные годовщины"<sup>73</sup>. Что же касается самой возможности появления у некоторых исследователей определенных сомнений в оригинальности идей Грановского и в

---

71 *Безескул В.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX и в начале XX века. Л., 1929. Ч. I. С. 56.

72 См.: *Левшин Д.М.* Т.Н. Грановский (Опыт исторического синтеза). СПб., 1901; *Ветринский Ч.* (Вас. Е. Чешихин). Т.Н. Грановский и его время. СПб., 1905.

73 *Кареев Н.И.* Собр. соч. СПб., 1912. Т. 2. С. 4.

"миссионерском" характере его деятельности, то достаточно ясное объяснение этому феномену можно найти у П. Милюкова: "Исследователи, занимавшиеся этим вопросом, судили обыкновенно о научном направлении Грановского главным образом по его отзывам о современных Грановскому течениях исторической мысли. ...В результате, легко могло получиться впечатление о Грановском, как о каком-то бледном эклектике, вечно хлопотавшем о том, чтоб удержаться на разумной середине. Нечего и говорить, что такое впечатление, - которого, вероятно, не имели и в виду означенные сопоставления, - далеко не соответствуют действительности"<sup>74</sup>. Думаю, что Милюков сумел очень правильно оценить ситуацию, которая сложилась в отношении наследия Грановского.

Еще об одном факте в деле оценок Грановского как ученого и мыслителя, который квалифицировать иначе как недоразумение, на мой взгляд, просто невозможно. Речь идет о попытках напрямую соотнести мировоззрение Грановского с позитивистской теорией. Так, Р. Виппер считает, что к концу жизни русский историк переходит на позиции позитивизма. "Но настоящим выражением перехода Грановского к позитивизму, - пишет он, - служит речь "О современном состоянии и значении всеобщей истории", сказанная на университетском акте 1852 г."<sup>75</sup>. Следует напомнить, что в этой речи одним из вопросов, причем вопросов важных, является указание Грановского на необходимость союза истории с "естествоведением". Но разве такая постановка вопроса имеет что-либо общее с основами позитивистской доктрины? Нигде, в том числе и в данной речи, Грановский никогда не обращался к позитивистской методологии. Его воззрения тяготели к тому, что сейчас мы называем объективным идеализмом. Все дело в том, что к

---

<sup>74</sup> Милюков П. Из истории русской интеллигенции. Спб., 1902. С. 258.

<sup>75</sup> Виппер Р. Общественно-исторические взгляды Грановского. С. 190.

началу 50-х гг. у Грановского довольно серьезно меняется отношение к Гегелю, и отдельные его выпады этого времени, направленные против гегелевской философии истории считать позитивизмом по меньшей мере не серьезно. Странно, но и в уже близкое к нам время высказанная Виппером мысль вновь обрела второе дыхание. "Гегельянство, - пишут А. Галактионов и П. Никандров, - в своих основных чертах было принято Грановским и составляло преобладающий элемент в его мировоззрении до конца 40-х гг., когда он начал переходить к позитивизму"<sup>76</sup>. К счастью, эта точка зрения не столь распространена и не нуждается, судя по всему, в какой-либо основательной критике. Тем более, что уже М.М. Григорьян в свое время писал: "Высоко оценивая завоевания современного естествознания, неустанно отмечая его большое значение для истории, Грановский не впадал в крайность, не сделал из него позитивистских выводов. Более того, он, как бы предвидя широкое распространение впоследствии подобного взгляда, предупреждал об этой опасности, критиковал и отмежевывался от нее. Естествознание, сколько бы оно ни расширяло круг исследований, не может, по его мнению, вытеснить историческую науку, брать на себя решение задач, которые входят в компетенцию этой науки"<sup>77</sup>. К этому можно лишь добавить, что Грановский при рассмотрении естественных и исторических наук всегда отдавал приоритет именно историческим.

Но еще дальше в оценке речи Грановского 1852 г. пошли Е.В. Гутнова и С.А. Асиновская. "Все содержание речи 1852 г., - пишут авторы, - свидетельствует о том, что ученый к этому времени сделал определенный шаг в сторону признания материального фактора в истории.

---

<sup>76</sup> Галактионов А., Никандров П. История русской философии. М., 1961. С. 210-211.

<sup>77</sup> Григорьян М.М. Философские и социологические взгляды Т.Н. Грановского // Русская прогрессивная философская мысль XIX века (30-60-е годы). М., 1959. С. 73.

Однако материалистические тенденции сосуществовали у Грановского с идеалистическими. Его общеисторическое мировоззрение приняло форму дуализма, характерного в это время и для наиболее передовых буржуазных историков на Западе, также стремившихся превратить историю в науку<sup>78</sup>. Во-первых, роль материального фактора в истории Грановским никогда не отрицалась. Во-вторых, его историческое мирозерцание глубоко идеалистично и ни о каком дуализме здесь не может быть речи. В-третьих, для Грановского характерно стремление ввести "материальный фактор" в общую ткань исторического процесса, но это отнюдь не позволяет говорить о каких-либо "материалистических тенденциях" в его мировоззрении. Вообще говоря, любые подобные попытки "приукрасить" того или иного мыслителя (в данном случае Грановского) являются на самом деле явным "притягиванием" и "подтягиванием" до той позиции, которая представляется авторам наиболее "выгодной". Конечным результатом таких действий, таких оценок является только лишь внесение путаницы в и без того достаточно сложное, порою даже противоречивое мировоззрение русского историка.

И последнее. Очень кратко об одной замечательной черте воззрений Грановского, которая красной нитью проходит через все его работы. Речь идет о той чрезвычайно большой роли, которую у него играет аксиологический аспект. Грановский достаточно объективен и в своих лекциях, и в своих статьях, и в своих письмах. Но он никогда не остается бесстрастным наблюдателем - все его наследие буквально пронизано нравственными оценками, касается ли это отдельных исторических событий, или отдельных исторических личностей. Сам Грановский писал: "Пристрастие бывает постыдное, когда кушлено какой-нибудь выгодой или обещанием; но

---

<sup>78</sup> Гутнова Е.В., Асиновская С.А. Грановский как историк // Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. М., 1986. С. 341.

пристрастие, проистекающее из убеждения, будет ли оно основательно или нет, не только не предосудительно в истории, но даже придает ей больший интерес"<sup>79</sup>. И Грановский четко следовал этому принципу. "Всегда оставаясь верным научному пониманию истории, - пишет А.А. Левандовский, - Грановский органично сочетал с ним нравственную оценку прошлого"<sup>80</sup>. Какую бы сферу жизни и деятельности этого русского мыслителя мы ни взяли, именно вопросы нравственности, вопросы нравственных оценок везде находят свое, подобающее им место. И здесь не столь уж важно будут ли это его отношения с друзьями и оппонентами, его исторические характеристики или что-либо еще иное.

*Небезынтересны в этой связи те наблюдения, которые сделаны П.В. Анненковым и относящиеся к полемике между западниками и славянофилами 1852-1855 гг.: "Душой этой полемики, после того как уже не стало и Белинского, был тот же самый Грановский, заподозренный некогда петербургскими друзьями в послаблении врагам, хотя он сам редко выходил на арену. Правда, что это всегда был враг великодушный. Известно, что в разгаре спора много было сказано дельных положений с обеих сторон и много обнаружилось талантов, успевших приобрести себе впоследствии почетные имена. Ни один из них не прошел незамеченным Грановским спервоначала. Человек этот обладал в высшей степени живучей совестью, понуждавшей его указывать на достоинство и заслугу везде, где он ни встречал их, не стесняясь никакими посторонними, кружковыми или тактическими соображениями. Нередко приходилось нам всем слышать от него такую оценку его личных врагов и врагов его*

---

<sup>79</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. (1856). С. 305.

<sup>80</sup> Левандовский А.А. Время Грановского: у истоков формирования русской интеллигенции. М., 1990. С. 86.

*направления, какую могли бы принять самые благорасположенные к ним биографы на свои страницы*"<sup>81</sup>.

Каждый раз Грановский смотрит как на окружающую его действительность, так и на предмет своего исследования через призму нравственной оценки. Такой, аксиологический, как мы бы сегодня сказали, подход - явление не столь часто встречающееся в истории общественной мысли. Стремление к объективному подходу, объективному освещению исторических событий, других явлений общественной жизни всегда было доминирующим в среде тех, кого мы называем мыслителями. Отнюдь не чуждо это и Грановскому. Но, в отличие от тех, кто останавливается на этой позиции, уклоняется от моральных оценок, считая свою миссию на этом законченной, Грановский очень часто прямо и недвусмысленно высказывает свое собственное мнение, свою оценку тем или иным факторам, тем или иным личностям. Последнее, к примеру, прекрасно видно в "Четырех исторических характеристиках", когда он, относясь с глубокой симпатией к личности и характеру Людовика IX Святого, в то же самое время осуждает моральное поведение Ф. Бэкона. Даже там, где он вроде бы остается на "объективистских" позициях, всегда проглядывает та или иная его нравственная позиция.

Более того, в мировоззрении Грановского нравственный фактор в истории человечества занимает одну из ключевых позиций. По его мнению, историческая жизнь складывается из объективных обстоятельств, подчиняется объективным законам. И все же, несмотря на это, субъективная деятельность людей, основанная на той или иной шкале нравственных ценностей, играет свою немаловажную роль в историческом процессе. Для Грановского нравственная позиция того или иного исторического деятеля не какая-то абстрактная, неопре-

---

<sup>81</sup> *Анненков П.В. Литературные воспоминания. С. 267.*

деленная категория, которая может быть приложена, а может быть и проигнорирована в процессе исследования. Для него эта нравственная позиция - настоящий, действующий фактор истории.

В своей докторской диссертации "Аббат Сугерий" Грановский писал: "История может быть равнодушна к орудиям, которыми она действует, но человек не имеет права на такое бесстрашие. С его стороны оно было бы грехом, признаком умственного или душевного бессилия. Мы не можем устранить случая из отдельной и общей жизни, но нельзя допустить его там, где дело идет об оценке людей, на которых лежит великая ответственность исторической роли"<sup>82</sup>. Эта идея проходит через все творчество Грановского. Эта черта его отношения к историческим событиям и историческим деятелям не была замечена и его современниками. Герцен в своем дневнике (7 марта 1844 г.), отмечая, что "Грановский заключил последнюю лекцию превосходными словами" (после рассказа о гибели Тамплиеров от французского короля), приводит слова русского историка: "Необходимость гибели их (Тамплиеров - В.П.), их виновность даже ясны, но средства употребленные гнусны; так и в новейшей истории мы часто видим необходимость победы, но не можем отказать ни в симпатии к побежденным, ни в презрении к победителю"<sup>83</sup>. Таких примеров можно привести множество.

Все это позволило Н.И. Карсеву в свое время сказать: "Содействие историческому прогрессу нравственными средствами - вот что выше всего ценил Грановский в историческом деятеле"<sup>84</sup>. Любая несправедливость, излишняя жестокость или какие-то другие отрицательные, в смысле моральном, действия исторических личностей вызывают у него чувство внутреннего протеста, которое всегда становится известным читателю или

---

82 Грановский Т.Н. Соч. Т. 1. С. 280.

83 Герцен А.И. Указ. соч. Т. 3. С. 315.

84 Карсеев Н.И. Собр. соч. Спб., 1912. Т. 2. С. 39.

слушателю. Имея в виду именно эту черту его мировоззрения, можно, со всеми возможными в этом случае оговорками, назвать Грановского совестью Истории, ее рыцарем.

#### 4. Философия истории

Прежде чем непосредственно обратиться к основной теме, необходимо, судя по всему, хотя бы очень сжато показать тот смысл, который вкладывал сам Грановский в такие близкие по объекту своего исследования, во многом пересекающиеся и дополняющие друг друга, но, при всем этом, все же различные понятия как философия истории, всеобщая история, всемирная история.

Для Грановского "всеобщая история должна восходить от отдельных явлений к общему, к неизменному, к закону..."<sup>85</sup>. Он полагает, что "всеобщая история имеет по понятию своему предметом не весь род человеческий, а только общее, существенное в нем"<sup>86</sup>. Нетрудно видеть стремление Грановского к различению истории всеобщей и фактической истории человечества (то, что бы мы сегодня назвали всемирной историей). Основная мысль Грановского, приводящая его к таким определениям всеобщей истории, заключается в подчеркивании им влияния философии на историю: "Теперь философия стала необходимым пособием для истории; она дала ей направление к всеобщему, усилила ее средства и обогатила ее идеями, которые из самой истории не могли скоро развиваться"<sup>87</sup>. Итак, для Грановского всемирная история - это "по возможности отчетливое изложение судеб всех племен, обитающих на

---

85 Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 42.

86 Там же. С. 47.

87 Там же. С. 42.

земном шаре", т.е. фактическая история всех племен и народов. В отличие от всемирной, всеобщая история "соединяет в одно целое разрозненные семьи человеческого рода", она обращается только к наиболее существенному в истории человечества, она "не есть только наука прошедшего", так как, занимаясь и настоящим, выводит из известных, уже совершившихся явлений вечные законы, которым подчинена судьба человеческих обществ. Здесь нетрудно заметить, что с понятием всеобщей истории у Грановского тесно связывается один из его основополагающих мировоззренческих принципов - принцип единства исторического процесса, а, тем самым, и единство основных законов развития человеческого общества. Иногда Грановский употребляет и такой термин как История с большой буквы. Судя по контексту его произведений, под этим термином им подразумевается как раз всеобщая история.

Понятие "философия истории" не совсем однозначно проявлялось в работах русского мыслителя, относящихся к различным периодам его творчества. Если в конце 30-х - начале 40-х гг. он иногда берет его в кавычки, как бы несколько сомневаясь в корректности его употребления, то в начале 50-х гг. он уже вполне сознательно вводит его в обиход и даже точно определяет ее место и назначение в системе наук о человеческой истории. В своей речи "О современном состоянии и значении всеобщей истории" Грановский утверждал: "Быть может, ни одна наука не подвергается в такой степени влиянию господствующих философских систем, как История. Влияние это обнаруживается часто против воли самих историков, упорно отстаивающих мнимую самостоятельность своей науки"<sup>88</sup>. Неоднократно подчеркивая значимость философии для истории, Грановский все же видел те границы, в которых это влияние

---

88 Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 1. С. 21.

философии плодотворно для Истории. В самом общем виде философия истории представлялась мыслителю как определенная логическая схема, приложенная к истории человечества (как на яркий пример этого он указывал на "Философию истории" Гегеля).

В уже упомянутой речи он говорит, что нельзя проводить четкой границы между философией истории и всеобщей историей: "С конца прошедшего столетия, философия истории не переставала предъявлять прав своих на независимое от фактической истории значение. Успех не оправдал этих притязаний. Скажем более, философия истории едва ли может быть предметом особенного, отдельного от всеобщей Истории, изложения. Ей принадлежит по праву глава в феноменологии духа, но спускаясь в сферу частных явлений, нисходя до их оценки, она уклоняется от своего настоящего призвания, заключающегося в определении общих законов, которым подчинена земная жизнь человечества, и неизбежных целей исторического развития. Всякое покушение с ее стороны провести резкую черту между событиями логически необходимыми и случайными может повести к значительным ошибкам и будет более или менее носить на себе характер произвола..."<sup>89</sup>. Здесь же Грановский указывает на две крайности, закономерно следующие из такой, по его мнению, искусственной дифференциации философии истории и собственно Истории. Показывая к чему приводит абсолютизация философии истории, он пишет: "Смутно понятая, философская мысль о господствующей в ходе исторических событий необходимости или законности, приняла под пером некоторых, впрочем весьма даровитых писателей, характер фатализма"<sup>90</sup>. Но, с другой стороны, "противники систематического построения Истории" сводят ее фактически к летописательству<sup>91</sup>.

---

89 Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 1. С. 22.

90 Там же. С. 23.

91 См.: там же. С. 24.

Именно это внутреннее убеждение о необходимости единства философии истории и всеобщей истории и послужило, по всей вероятности, причиной того, что сам Грановский иногда подменяет один термин другим, а еще чаще употребляет тождественно звучащий термин - История, в котором у него это единство и находит свое осуществление. Об этом факте довольно интересно высказался П. Миллюков: "Если философское понимание исторического процесса указало Грановскому на то, в чем должно состоять существенное содержание истории, то его поэтическое чувство подсказало ему форму ее изложения. ...Ему трудно было представить себе, чтобы "философия истории" могла быть чем-нибудь отдельным от изложения всеобщей истории в фактической связи. Только в такой связи Грановский рассчитывал удержать в изложении то "чувство жизни", "чувство действительности", без которого для него не могло существовать понимания истории"<sup>92</sup>. Таково в самом кратком виде понимание Грановским некоторых основных областей исторического исследования.

Грановский уделял очень серьезное внимание вопросам методологии исследований и поискам новых методов Истории с большой буквы. Он критически осмысливает современное ему состояние философско-исторической науки. Будучи сторонником широкого привлечения филологических данных в исторические исследования, он, в то же самое время, предостерегает: "Наша наука уже много потерпела от неуместного употребления этимологии для объяснения запутанных вопросов посредством случайного сходства имен и слов"<sup>93</sup>.

Основное методологическое требование Грановского сводится к его идее о том, что "история, по необходимости, должна выступить из круга наук филологическо-юридических, в котором она так долго была заключена,

---

<sup>92</sup> Миллюков П. Из истории русской интеллигенции. С. 262.

<sup>93</sup> Грановский Т.Н. Соч. М., 1900. С. 601.

на обширное поприще естественных наук<sup>94</sup>. Союз с "естествоведением", обращение к заимствованию "свойственного ему способа исследования" - постоянная тема русского мыслителя. Он полагал, что открытия натуралистов рассеяли вековые и вредные предрассудки, затмевавшие взгляды человека на природу", - то же необходимо сделать и в области общественной жизни. Грановский подчеркивает значение географического фактора ("землеведения"), роль "обширной сферы наук политико-экономических": "в наше время статистические цифры играют великую роль и дают ключ к разумению явлений"<sup>95</sup>. Он настойчиво предлагает "действовать за одно с антропологиею". Отсюда становится ясным его повышенное внимание к идее "органической жизни". Считая, что философия дала истории направление к всеобщему, обогатила ее новыми идеями, он полагал: "самая плодотворная из этих идей есть взятая из естествознания идея органической жизни. ...Она сообщила внутреннее единство, существенное условие всеобщей истории"<sup>96</sup>. Идея "органической жизни" является одним из основополагающих мировоззренческих постулатов Грановского, в ней как бы сплетаются многие высказанные им отдельные положения более или менее общего характера. В конечном счете, как полагает мыслитель, "история принятая как развитие органической жизни, получает единство и средоточие, из которого исходят все отдельные явления и силы"<sup>97</sup>.

Эти и подобные им высказывания дают повод и к такому выводу, который сформулирован доктором философских наук З.А. Каменским: "Многократное употреб-

---

<sup>94</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 1. С. 13.

<sup>95</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории позднего средневековья. М., 1971. С. 33.

<sup>96</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 43.

<sup>97</sup> Сб. в пользу недостаточных студентов университета Св. Владимира. Спб., 1895. С. 320 (Публикация П. Виноградова).

ление Грановским термина "органическая жизнь" и понимание истории как "развития органической жизни", как "органического развития" дает нам основание называть и саму концепцию философии истории Грановского органической теорией"<sup>98</sup>. Я бы не стал употреблять такого определения философско-исторической концепции Грановского по причине слишком уж одиозного значения термина "органицизм" в исторических науках, хотя, конечно же, сам Грановский был далек от подобных идей. К тому же и З.А. Каменский уточняет: "Исходной идеей органической теории является шеллинг-гегелевская концепция тождества бытия и мышления..."<sup>99</sup>. И, в конечном счете, "органическая теория является разновидностью объективно-идеалистической и диалектической философии истории"<sup>100</sup>. Такое толкование философско-исторической концепции Грановского я полностью разделяю. Но, повторяю, меня в данном случае смущает лишь сам термин "органическая теория", претерпевший со времен Грановского столь существенные изменения<sup>101</sup>.

В решении проблемы единства исторического процесса, единства законов, в нем действующих, Грановский придерживается монистической позиции: "Человечество одушевлено одним духом, который обособляется в большие или меньшие круги, и идет правильным путем развития"<sup>102</sup>. Единство человеческого рода - основной тезис русского историка. Он даже утверждает, "что глубокое и подробное исследование исто-

---

<sup>98</sup> Каменский З.А. Тимофей Николаевич Грановский. М., 1988. С. 88.

<sup>99</sup> Там же. С. 89.

<sup>100</sup> См.: там же. С. 100.

<sup>101</sup> Так, например, было бы совершенно недопустимым сравнение "органической теории" Грановского с так называемой органической школой в социологии и, в частности, с таким ее представителем в России как П.Ф. Лилиенфельд.

<sup>102</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 47.

рии и учреждений одного народа, как бы ни маловажно было его политическое значение, служит лучшим проводником и комментарием к истории других, даже более значительных народов"<sup>103</sup>. Эта идея ярко иллюстрирует понимание Грановским того факта, что независимо от места того или иного народа в общечеловеческом развитии, общественные процессы, характерные для данного народа, подчинены действию тех же исторических законов, которые распространяются и на весь человеческий род. Более того, он недвусмысленно признает не только единство исторических законов, но и принципиальное единство законов природы и общества: "Жизнь человечества подчинена тем же законам, каким подчинена жизнь всей природы, но закон не одинаково осуществляется в этих двух сферах. Явления природы совершаются гораздо однообразнее и правильнее, чем явления истории"<sup>104</sup>. Таким образом, лишь форма проявления, а не сущность, отличает природные законы от исторических. Рассматривая исторический процесс и законы в нем действующие как единые для всего человеческого общества, Грановский точно так же, только уже на другом уровне, квалифицирует процессы, характерные для отдельного народа. "Народ не есть скопление внешне соединенных лиц, но живое единство, - считает он, - система многообразных сил, над которыми властвует одна основная сила. Причины его существенных изменений лежат в нем самом. Основная сила есть народный дух, который при бесконечном разнообразии лиц и кругов, к которым они принадлежат: племена, общины, кланы, отражается во всем и, несмотря на разнородность частных целей, удерживает одно общее направление"<sup>105</sup>. В этом же ключе решается Грановским и вопрос о соотношении общечеловеческого и национального, где приоритет им отдается первому (совершенно

---

<sup>103</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 2. С. 7.

<sup>104</sup> Там же. С. 320.

<sup>105</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 43.

естественно, не в ущерб последнему - русский мыслитель был настоящим патриотом своей родины). Для него неприемлемы идеи национальной исключительности, он не может понять "озлобления против целых племен"<sup>106</sup>. Это был один из главных пунктов его критики славянофильства.

В отношении к вопросу об общей направленности общественного развития Грановский придерживался прогрессистских воззрений: "Прогрессивное движение человечества перестало быть вопросом для большинства мыслящих людей нашего века..."<sup>107</sup>. Критикуя "защитников попятного движения", считая их односторонними и недобросовестными, он квалифицирует их позицию как "добровольную слепоту". В этой связи интересны его мысли по поводу "излучистого хода этого (прогрессивного - В.П.) движения", "его внешней неправильности". Грановский не ограничивается лишь указанием на неправильность, неравномерность прогресса в истории. Он уделяет значительное внимание "двойственному", как он выражается, характеру прогресса. В обращении к анализу двойственности прогресса с большой силой сказалась аксиологическая установка русского мыслителя. С одной стороны, прогресс, т.е. появление нового, стоящего в основном на более высокой стадии развития, не вызывает сомнений. С другой стороны, он "всегда является порчею чего-нибудь существующего, известного, в пользу еще не существующего, не вызванного к жизни"<sup>108</sup>. Он даже допускает, что в этом случае "искажение формы, осужденной на смерть, может быть тем более "оскорбительным", чем "прекраснее она была в пору своей зрелости", "чем неопределеннее выступают наружу очертания новой, несложившейся формы"<sup>109</sup>. Но, подчеркивая этот, действи-

---

<sup>106</sup> См.: Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 2. С. 379.

<sup>107</sup> Там же. С. 293.

<sup>108</sup> См.: там же.

<sup>109</sup> См.: там же.

тельно иногда имеющийся факт в процессе смены одних форм другими, Грановский не только не абсолютизирует его, не только существенно ограничивает его место в истории, но и считает, что смена форм неизбежна, и, в конечном счете, даже с точки зрения нравственно-оценочной, подобная смена форм оправдана. Частный пример этого иллюстрируется им изменением семейных отношений в Риме: "Освобождение женщины из-под гнета юридического семейства, где ее душевные требования не находили никакого признания, было разумно и необходимо для существования другого нравственно-религиозного семейства..."<sup>110</sup>. И здесь он подчеркивает, что этот процесс совершился сначала "как отрицание и порча прежнего порядка" (имеется в виду так называемое падение нравов в Риме этого времени), а не как непосредственное возникновение нового. Таким образом, прогресс необходим и неизбежен, хотя ход его далеко не прямолинеен. "Но это круговращение, - пишет он, - периоды силы и упадка не исключают прогресса, шествия вперед человечества, ибо закон природы равнодушен к содержанию"<sup>111</sup>. Сущность же прогресса Грановский видит в следующем: "...весь прогресс истории заключается в том, что человечество становится сознательнее и цель бытия его яснее и определеннее"<sup>112</sup>. Просветительская основа мировоззрения русского мыслителя здесь выражена с полной очевидностью.

Таким образом, Грановский отрицает наличие в истории эпох полного упадка и застоя, несмотря на неравномерность исторического процесса. Он пишет, что "есть времена переходные, когда вырабатываются новые формы и начала для жизни. Римская империя составляет такой переход от древней к новой, от языческой к

---

<sup>110</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). С. 296.

<sup>111</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 48.

<sup>112</sup> Там же. С. 90.

христианской истории"<sup>113</sup>. Вообще говоря, переходные эпохи представляют особый интерес для русского историка, - и потому он очень часто обращается к этому предмету. Этой теме Грановский хотел посвятить отдельную работу, которая так и называлась "О переходных эпохах в истории человечества". Но, к сожалению, она так и не была написана: остался лишь небольшой черновой набросок. Примечательно то, что те небольшие отрывочные мысли, которые в нем содержатся, относятся к 1848 г., году революционных потрясений в Европе. Можно лишь с той или иной степенью предположительности говорить о тех "особенных", "исключительно их (т.е. переходные эпохи - В.П.) обозначающих признаках", о том смысле, который мыслитель вкладывал в это понятие. Несомненно лишь то, что "не всякое время, ознаменованное переменами в судьбе народов, можно назвать пер/еходными/ эпохами"<sup>114</sup>. По этому поводу Грановский пишет: "История Востока не беднее, даже богаче европейской событиями и переворотами, но в ней нет почти переходных эпох"<sup>115</sup>. Из этого можно заключить, что переходные эпохи - это весьма широкая философско-историческая категория (даже в чисто хронологическом плане), далеко не сводимая к переворотам, революциям или каким-либо другим заметным (в смысле перемен) явлениям в общественной жизни.

Грановский не отрицает идеи преемственности в ходе исторического процесса: "...вообще в Истории нет резких отделов: упадок старого и происхождение нового взаимно условливают одно другое и отличаются особенностью характера уже в эпохи полного развития"<sup>116</sup>. Идея преемственности, непрерывности, взаимообуслов-

---

<sup>113</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории... (1961). С. 49.

<sup>114</sup> См.: Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1861). С. 202.

<sup>115</sup> Там же.

<sup>116</sup> Сб. в пользу недостаточных студентов. С. 319.

ленности выражена мыслителем следующим образом: "Как отдельные народы существуют при непрерывной перемене индивидов чрез рождение и смерть и поколения наследуют поколениям, так вносят борьбы народов, которые кончаются победою одного, падением другого, новую жизнь в Историю, результаты их - смешение народностей и обмен их умственных сокровищ"<sup>117</sup>. В "Конспекте университетского курса лекций по истории средних веков (1839/40)" Грановский непосредственно касается вопроса о смене старого новым (в данном случае одного "народа" другим, одной "цивилизации" другой) и восприятию достояния первого вторым. Смысл его схемы таков: последняя ступень развития определенного народа совпадает со временем распространения его цивилизации, которая легко передается другим народам; легкость этой передачи связана с утерей оригинальности и особенности этой цивилизации для породившего ее народа; последующий "законный наследник" (или победитель) этого "сокровища" делает его плодотворной основой для создания более высокой цивилизации. Грановский отмечает в этой смене примечательный факт: "Замечательно, что еще до появления такого нового народа, до возможности его влияния на других духовное его начало уже начинает показываться у его предшественника в последнем периоде бытия"<sup>118</sup>. Здесь Грановский выступает критиком теорий завоевания, для него "завоевание и возрождение обоюдны", и примером, в данном случае, для него является падение Римской империи. К этому следует добавить, что сама идея преемственности, оставаясь основополагающим принципом философско-исторической концепции Грановского, имеет свои особенности. Так, он ограничивает понятие "преемственности всемирно-исторических народов" только лишь древним периодом.

---

<sup>117</sup> Сб. в пользу недостаточных студентов. С. 321.

<sup>118</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С.49.

В "Программе учебника всеобщей истории" (1850 г.) им дается обширный историографический обзор, в котором он, рассматривая теории "всемирных монархий" (Ассирийской, Персидской, Македонской, Римской) считает необходимым указать: "В основании этого деления лежала верная, но не ко всем временам приложимая идея о преемственности всемирно-исторических народов. Эта идея, вполне оправданная древностью, никак не может быть приложена к новой истории, которая слагается из совокупной деятельности нескольких народов, стоящих почти на равной высоте могущества и просвещения"<sup>119</sup>. Таким образом, идея преемственности в историческом развитии отнюдь не сводилась Грановским исключительно к смене одного "народа" другим.

У Грановского нет четкой дефиниции цивилизации. Но его отдельные рассуждения на этот счет позволяют составить вполне определенный образ этого понятия. Цивилизация для Грановского - это отдельный "период в истории человечества", который "носит на себе особенный характер, особенные признаки". У него есть довольно разработанная историческая схема смены цивилизаций: Древний мир, Средние века, новое время (совершенно отдельно, изолированно он указывает на цивилизацию Востока). Это - исторический тип цивилизации. Но у него есть и более широкое понятие этого термина, характерное для общественной мысли XVIII - начала XIX вв. К этому более широкому понятию (явно навеянному просветительской мыслью) Грановский обращается тогда, когда он рассматривает современность. Но здесь нужно сделать очень существенное замечание. Цивилизация, даже в этом широком смысле, отнюдь не связывается им лишь с определенной ступенью образованности, грамотности, достижениями науки (что было доминирующей

---

<sup>119</sup> Грановский Т.Н. Соч (1900). С. 603.

тенденцией в его время). "С цивилизацией не надобно смешивать распространение грамотности: в наше время грамотность распространилась более, чем у древних греков, а между (тем) ни один из теперешних народов Европы не стоит наряду с греками времен Перикла; у греков сумма идей распространилась по всем слоям общества, тогда как у нас она преимущественно достояние привилегированных классов"<sup>120</sup>. Понимание цивилизации как "суммы идей", выражающей характерные особенности того или иного народа, той или иной эпохи (независимо от степени распространенности образованности), составляет существенную черту воззрений Грановского в этом вопросе. Судя по всему, "сумма идей" - это термин, который в какой-то степени адекватно выражает то, что мы сегодня назвали бы типом культуры. Русский историк отмечал, "что была особенная феодальная цивилизация; она высказалась в богатой литературе"<sup>121</sup>. Тип цивилизации определяется им в основном в терминах нравственных, политических и, можно сказать, в терминах "идеальной культуры". Определяя господствующие черты древней цивилизации, он писал: "...эти черты - цивилизация национально-политическая..." А обращаясь к средневековью, полагал, что "первый из указанных элементов средневековой цивилизации - была наука. Другой элемент... - религия"<sup>122</sup>. Грановский в каждом типе цивилизации пытается найти его характерные, отличительные мировоззренческие особенности, и эти особенности складываются в определенный идеальный образ. В курсе его лекций 1839/40 г. встречается выделение русским мыслителем во внутренней истории каждого народа трех периодов: "младенчество" (тихое и однообразное существование), "из юности к возмужанию"

---

<sup>120</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961) С. 118.

<sup>121</sup> Там же. С. 176.

<sup>122</sup> Там же. С. 96-99.

(пробуждение духа) и "старость" (замирание, равнодушие). И здесь он отмечает, что далеко не всем народам суждено было пройти через все эти этапы развития: такой путь полностью прошли только греки. Эта явно заимствованная у некоторых западных историков схема в дальнейшем была оставлена Грановским, так как в более поздний период своего творчества он к ней больше не обращается.

В решении вопроса о сущности исторического процесса Грановский придерживается последовательно просветительской точки зрения. Процесс истории заключается в "разложении масс мыслью"<sup>123</sup>, т.е. высочайшие достижения человеческого ума, достигнутые вначале только лишь отдельными личностями, постепенно овладевают все большим кругом людей. И в этом суть движения человечества в истории. Грановский уделяет большое внимание понятию "народный дух", которое является у него как бы совокупным выражением деятельности человечества на том или ином этапе его развития. "Дела народа, его судьбы, учреждения, религия, язык, искусство - суть откровения народного духа, органы его деятельности, деятельные силы истории"<sup>124</sup>. Грановский далек от признания абсолютной независимости человеческой деятельности, "народного духа" от тех естественных, природных условий, в которых осуществляется исторический процесс. И все же он пишет: "Природа противник ему (человеку - В.П.) не равносильный: ее сопротивление страдательное. Она есть только подножие истории, в сфере которой совершается главный подвиг человека, где он сам является зодчим и материалом"<sup>125</sup>. Грановский, постоянно подчеркивая важное значение природных факторов в истории человечества, признавал наличие в этой истории как "естественной необходимо-

---

<sup>123</sup> См.: Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 2. С. 254.

<sup>124</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 43.

<sup>125</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 2. С. 243.

сти", так и "логической"<sup>126</sup>. Это подавало иногда повод некоторым исследователям его наследия (например, В. Мякотину в его работе "Из истории русского общества". Спб., 1902) квалифицировать русского мыслителя как дуалиста, что далеко не соответствует истине. Грановский - объективный идеалист в понимании сущности и хода исторического развития. Об этом свидетельствует анализ всех его основных философско-исторических воззрений. А если уж обратиться к самому Грановскому, то он недвусмысленно утверждал: "Известно, что каждый порядок общественный тесно связан с лежащими в основе общества идеями, которых он есть результат и продукт"<sup>127</sup>.

Одно из его положений заключается в том, что рассуждая о ходе исторического процесса, он отводит большое место борьбе противоположностей. Причем Грановский не ограничивается только лишь констатацией этого всеобщего принципа: "Всякая жизнь условлена борьбою противоположных сил, которая наконец заключается каким-нибудь продуктом, полезным для целого, которому принадлежат эти силы. В великом организме народа совершаются такие же борьбы не только лиц, но и кругов, на которые подразделяется народ"<sup>128</sup>. Таким образом, принцип борьбы противоположных сил пронизывает собою все уровни исторической жизни человечества (отдельные лица, "кланы", общины, племена, народы и т.д.). Конечные результаты этой борьбы порождают новые противоположности и этот процесс бесконечен: "Вечно новые противоположности, и никогда не возвращаются они к прежним пунктам, из борьбы их

---

<sup>126</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 1. С. 20.

<sup>127</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории позднего средневековья. С. 90.

<sup>128</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 43-44.

исходят вечно новые результаты. ...Эти колебания от одного к другому до крайностей суть шаги истории"<sup>129</sup>.

Чрезвычайно важное значение в философии истории Грановского имеет проблема соотношения объективной закономерности и субъективной деятельности людей, и, особенно, тесно примыкающий к ней вопрос о роли личности в истории. Это одна из наиболее сложных философско-исторических проблем, и к чести Грановского в ее решении (или, вернее, в попытках ее решения) он был на передовых для своего времени позициях. Явно склоняясь к объективно-идеалистическому пониманию исторического процесса, русский мыслитель сумел все-таки избежать его крайностей. Его анализ этой проблемы отличаются стремление к объективности и взвешенности суждений.

Объективность исторической закономерности никогда не подвергалась Грановским сомнению. В своей работе "Реформа в Англии" он критикует историков XVIII столетия, подчинивших судьбу человечества "своенравному влиянию личной воли и личных страстей": "Новая наука, философия истории, поставила на его (случай - В.П.) место закон, или, лучше сказать, необходимость"<sup>130</sup>. Это, объясняет Грановский, привело к утрате большей части того значения, которое ранее отводилось личности. Личность стала лишь орудием истории. Но именно это и позволило истории как науке принять "более строгий и величавый характер: они (события - В.П.) явились не результатом человеческого произвола, а неизбежным, роковым выводом прошедшего, началом, наперед определяющим будущее"<sup>131</sup>. Но Грановский не удовлетворяется такой крайней постановкой вопроса: "Ей (истории - В.П.) дан закон, которого исполнение неизбежно, но срок исполнения не сказан - десять лет, или десять веков, все равно. Закон стоит как

---

<sup>129</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории... (1961). С. 44.

<sup>130</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 2. С. 319.

<sup>131</sup> См.: там же.

цель, к которой неудержимо идет человечество; но ему нет дела до того, какую дорогою оно идет, и много ли потратит времени на пути"<sup>132</sup>. Именно здесь в вопросе о том много или мало времени потребуется для исполнения неизбежного закона и в том, каким образом это исполнение будет осуществлено "вступает во все права свои отдельная личность". Содержательно исторический процесс неизменен и подвержен действию закономерности, формально же только человеческая деятельность определяет конкретность исторической жизни.

Это довольно объективное суждение Грановского все же получило у него своеобразную интерпретацию, связанную как с его теорией органической жизни, так и общим просветительским настроем мыслителя. На первый план у него выходит не человеческая деятельность как таковая, не "воля народа", а личность, без воздействия которой, деятельность эта носит "неясные стремления". Он полагает: "Народ есть нечто собирательное. Его собирательная мысль, его собирательная воля должны, для обнаружения себя, претвориться в мысль и волю одного, одаренного особенно чутким нравственным слухом, особенно зорким умственным взглядом лица"<sup>133</sup>. Грановский уделяет очень большое значение роли личности, считая, что это "одна из сил, действующих в природе", он даже сравнивает ее с одним "из органов человеческого тела" (в контексте его теории "органической жизни"). Выше уже говорилось, что исторический закон делает личность лишь орудием истории. Но, вступая в свои права в вопросе о том скоро ли и каким образом осуществится действие исторического закона, а, в конечном счете, в вопросе быть ли ей поборником или противником исторического закона, лицо уже выступает не как орудие, а как вполне самостоятельный субъект. Эта сторона вопроса как раз и занимает

---

<sup>132</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 2. С. 320.

<sup>133</sup> Там же. Т. 1. С. 396.

больше всего внимания со стороны Грановского: "Вот почему его характер (исторического деятеля - В.П.), страсти, внутреннее развитие, становится для мыслящего историка важным и глубоко занимательным предметом изучения"<sup>134</sup>. Здесь нужно еще раз подчеркнуть, что в данном случае речь идет о довольно ограниченных возможностях исторической личности, о ее скорее формальном, нежели содержательном влиянии на ход событий. Говоря о Стефане Батории, русский историк прямо высказывается: "Но, когда государственные учреждения где-либо носят зародыш разложения, тогда отдельные личности властителей не в состоянии бывают сдержать этого разложения"<sup>135</sup>.

Таким образом, в концепции Грановского личности и ее роли в истории отводится достаточно большое место. Но этот его интерес носит в основном аксиологический характер. Была ли та или иная историческая личность в согласии с историческим законом или нет, была ли ее деятельность прогрессивной или тормозящей историческое движение человечества - вот те вопросы, которые волновали его больше всего. Следует добавить, что оценка Грановским роли и значения отдельной великой личности не ограничивается только лишь указанием на соответствие или несоответствие ее исторической необходимости. Он идет дальше, внося ярко выраженный нравственный смысл в эту оценку.

Итак, закономерность исторического развития является принципиальной основой философско-исторической концепции Грановского, но он не вкладывал историю в узкие рамки формальной схемы, его интересовала историческая жизнь во всех своих проявлениях. В своем отзыве "О публичных чтениях г-на Грановского" Герцен отметил: "Необходимость являлась в его рассказе какою-то сокровенной мыслью эпохи; она ощущалась

---

<sup>134</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 2. С. 320.

<sup>135</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории позднего средневековья. С. 229.

издали, как некий *Deus implicitus*, предоставляющий полную волю и полный разгул жизни"<sup>136</sup>.

## 5. История философско-исторических идей

Грановский, начиная (либо заканчивая) какой-либо из своих курсов, вводит своих слушателей в область историографии рассматриваемого предмета. Для него также характерны попытки осветить в целом ход развития идей всеобщей истории, философско-исторических концепций. Отдельной работы, посвященной этому вопросу, он не оставил. Но сохранились конспекты его лекций, сделанные его слушателями, в которых именно эта тема занимает доминирующее положение. Кстати, здесь Грановский выступает как некий систематизатор (что, в общем, для него не совсем обычно). Все это, видимо, может служить основанием к тому, чтобы рассмотреть этот вопрос подробнее (насколько это, конечно, здесь возможно).

"Понятие всеобщей истории, - писал Грановский, - соединяющей в одно целое разрозненные семьи человеческого рода было чуждо языческому миру и могло возникнуть не иначе, как под влиянием Христианства"<sup>137</sup>. Объясняя этот феномен, Грановский пишет, что и азиатским народам было свойственно обращаться к своей истории, но это обращение ограничивалось генеалогиями или летописями. К тому же он подчеркивает тот факт, что на этих памятниках лежит "печать исключительности религиозной или национальной". Во времена классической древности история стала, как он пишет, "наставницею жизни, *magistra vitae*, по выражению Цицерона". "Прагматизм древних, представляющий факты в связи причин и следствий и ограничивающийся сфе-

---

<sup>136</sup> Герцен А.И. Указ соч. Т. 3. С. 408.

<sup>137</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 1. С. 7-8.

рою политических явлений, заменял собою то, что в настоящее время называется философией истории"<sup>138</sup>. В исторических трудах греческих и римских писателей мыслитель видел не что иное как "превосходные монографии, объемлющие более или менее значительные периоды". Средневековье характеризуется им как эпоха летописная.

Грановский указывает на первую попытку изложить всеобщую историю, которая была предпринята в 1532 г. Иоанном Карионом, берлинским придворным астрологом, которого дополнил его ученик Меланхтон. Основная идея труда Кариона состояла в том, что он разделил всю историю на четыре периода: Ассирийский, Персидский, Македонский и Римский.

Он также выделяет труд Жака Бениня Боссюэ "Рассуждение о всеобщей истории" (представляющий собой обзор истории человечества до эпохи Карла Великого в духе христианской традиции) и отмечает его неполноту.

Особое внимание уделяется русским историком Джамбаттиста Вико: "Его новая наука (*Principi di una scienza nuova*; Неар. 1725), не оцененная современниками, исполненная странностей и темная по изложению, - пишет он, - сохранит однако навсегда высокое значение, как первый и притом глубокомысленный опыт указать в игре вечно изменяющихся явлений истории такие же незывлемые, божественные законы, каким подчинена высшая природа"<sup>139</sup>. Основную же ошибку Вико Грановский усматривает в ориентации неаполитанского историка на нормы римской жизни.

Отмечен Грановским и лорд Болингброк, рассматривавший историю с точки зрения государственного мужа, подвергавший "строгой и насмешливой критике

---

<sup>138</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1900). С. 602.

<sup>139</sup> Там же. С. 603.

сухие компиляции, из которых большинство тогдашних читателей черпало свои исторические сведения".

XVIII столетие является у Грановского как время, когда всеобщая история получает новое содержание и новые формы. Основной причиной этого он считает великие географические открытия, расширившие познавательные рамки человечества, заставившие европейцев, познакомившихся с бытом отдаленных племен, задуматься над тем, чем были их предки. Это привело к возникновению двух школ историков: первые (сторонники всемирной истории) обратились к точному воспроизведению истории всех племен и народов, вторые (сторонники всеобщей истории) не допускали в историю все народы и выбирали только основные, главнейшие. Возник спор о критериях.

Эти споры были решены вне рамок самой истории, в сфере философии. Грановский пишет: "Лессинг, принимавший историю за воспитание рода человеческого Провидением, Гердер, восставший против сухого учения о прогрессе... Кант, искавший цели гражданских обществ, сообщили нашей науке движение, которое не остановилось доселе и исход которого трудно предвидеть"<sup>140</sup>. И здесь же он указывает на еще более значительную роль "системы тождества" Шеллинга. Заканчивая этот очерк, Грановский как бы подводит итог: "Таким образом оправдались целым рядом великих трудов и многосторонних исследований гениальные предположения Вико о законности в мире. Но признавая вполне тесную связь и даже некоторую зависимость последней (истории - В.П.) от философии, мы должны отстаивать ее (историю - В.П.) против произвольного построения ее фактов, которое так часто позволяют себе философы"<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1900). С. 604.

<sup>141</sup> Там же.

Этот небольшой экскурс Грановского в область истории возникновения и развития идей всеобщей истории и философии истории, совершенный им в программе "Учебника всеобщей истории", был бы далеко не полон, если бы мы не обратились к его более ранним высказываниям по этому поводу, в частности, к его конспекту университетского курса лекций по истории средних веков (1839/40 г.). Дело в том, что, во-первых, здесь даны более обстоятельные характеристики целого ряда уже упомянутых персоналий из истории философии истории, и, во-вторых, здесь видно его отношение к Гегелю и его философии истории, влияние которого на самого Грановского, как известно, было довольно значительным.

Тот факт, что Грановский в программе своего учебника всеобщей истории не упоминает Гегеля объясняется тем, что это его произведение писалось в 1850 г. (когда упоминание имени Гегеля не только не поощрялось, а осуждалось), да еще к тому же по поручению Министерства народного просвещения и, тем самым, носило официальный характер. Эти два обстоятельства и явились причиной того, что Грановский посчитал "некорректным" упоминание о Гегеле.

Во вступительной части этих конспектов Грановский указывает на швейцарца Изелина, напечатавшего в 1764 г. первую историю человечества (последние слова выделены в тексте самим Грановским), но он характеризует ее не как собственно историю, а как "размышления, отвлеченные от фактов": "Цель такой истории вообще показать как человек при известных влияниях климата, образа жизни, общества переходит от состояния дикости к образованности"<sup>142</sup>. Заслугой XVIII века русский историк считает то, что "во-первых, было выставлено, хотя поверхностно, понятие о челове-

---

<sup>142</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 38.

честве, потерявшееся в подробностях всемирной истории; во-вторых, высказана идея о совершенствовании, прогрессе человечества<sup>143</sup>. В связи с этим интересно его высказывание о Кондорсе: "Таким образом, в 1795 г. Кондорсет математически вычислил необходимость прогресса"<sup>144</sup>. Долгое время над историей человечества, по его словам, властвовала рассудочная философия Локка и Кондильяка. И главным оппонентом этой "сухой теории прогресса" явился Гердер. Грановский выделяет в его идеях "признание индивидуальных особенностей национальных характеров вместо абстрактного представления об общей человеческой природе", указание на живую, по внутреннему закону развивающуюся силу, определяющую вместе с обстоятельствами ход событий, отрицание простой внешней причинности.

Окончательное же торжество над понятиями XVIII в. в приложении их к истории Грановский ставит в заслугу классической немецкой философии. Говоря о Канте, он подчеркивает основную идею немецкого мыслителя, которая должна служить "для соединения безобразного агрегата человеческих дел в стройную систему", а именно: "...полное развитие всех способностей человечества есть требование разума, которого исполнение возможно только при совершенном государственном устройстве и правильных внешних отношениях государств между собою"<sup>145</sup>. Но, тут же, Грановский уточняет: "Система, которая не признавала познаваемости предметов, которая переносила из субъекта на них соединяющие формы причинности, могла произвести внешнюю схему, а не философию истории"<sup>146</sup>. Творцом последней он считает Шеллинга, хотя и признает, что у последнего "только намеки".

---

<sup>143</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья (1961).

<sup>144</sup> Там же.

<sup>145</sup> Там же. С. 40.

<sup>146</sup> Там же. С. 41.

Главное же внимание Грановский уделяет Гегелю. "Философию истории" Гегеля он считает одним из его слабых произведений. Но, по словам русского историка, "он сам дополнил и исправил себя в философии религии, эстетике, истории философии"<sup>147</sup>. Грановский описывает гегелевскую идею сознающего себя внутреннего духа, который обладает полным и ясным уразумением истории и природы, идею полного самосознания. Он определяет цель, к которой стремится Гегель: "Извлечь из глубины этого, стоящего выше всякого опыта, самосознания, общие понятия, лежащие в основании исторических явлений, - разумное, существенное, с их внутренней, логической необходимостью, показать, что случившееся должно было случиться по внутреннему логическому закону, оправдать историю - вот задача философии истории"<sup>148</sup>. Было бы совершенно неверно полагать, что гегелевское понимание философии истории было для Грановского полностью приемлемым. Более того, его совершенно не устраивал именно абстрактный логицизм Гегеля, и все же немецкий мыслитель во многом оказал существенное влияние на философию истории Грановского. Не без влияния гегелевских идей Грановский признавал как один из основных принципов исторического процесса борьбу противоположных сил, разрабатывал теорию "переходных эпох в истории человечества" и т.д.

Заключая этот краткий обзор, нужно сказать, что немалая заслуга Грановского состоит в том, что он, по словам Н.И. Кареева, "первый создал в нашей исторической литературе понятие о всеобщей истории не как о простой сумме частных историй, а как о едином всемирно-историческом целом, создал всемирно-историческую точку зрения"<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 1. С. 22-23.

<sup>148</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 42.

<sup>149</sup> Кареев Н.И. Собр. соч. Т. 2. С. 60.

Грановский, пожалуй, один из самых первых русских мыслителей, который попытался проследить ход развития философско-исторических знаний, проанализировать современное ему состояние этой дисциплины и очертить контуры той новой науки, которую он называл Историей.

## 6. Своеобразие исторических путей России и Запада

Конкретная историческая эпоха, которую избрал в качестве главного материала для своих научных изысканий Грановский - это история западноевропейского средневековья. Казалось бы, что вопросы своеобразия русской истории в данном случае как бы должны уйти, по крайней мере, на второй план. Но это далеко не так. Именно в конкретном анализе западноевропейского средневековья заложены основы тех его немногочисленных высказываний о русской истории, которые встречаются и в его лекциях, и в отдельных его работах.

Вообще говоря, хоть в какой-то мере отрицать интерес Грановского к прошлому своего отечества было бы совершенно несправедливо. Сама его натура, сама обстановка, окружавшая его, те споры, которые велись между западниками и славянофилами, способствовали тому, что эти вопросы постоянно находились в поле его зрения. Другое дело, что Грановский, посвятив себя в основном изучению западноевропейского средневековья, не оставил после себя развернутых и фундаментальных работ по русской истории. Кстати, именно это обстоятельство (наряду с другими) послужило поводом для нападок на него со страниц "Москвитянина", вдохновляемых М.П. Погодиным и С.П. Шевыревым.

Чтобы перейти непосредственно к рассматриваемой теме, необходимо затронуть такой важный аспект исторических воззрений Грановского, как его понимание деления истории. Во введении к готовившемуся им

"Учебнику всеобщей истории" Грановский делит историю на два отдела: языческий и христианский, водоразделом между которыми служит время Константина Великого. В свою очередь второй, христианский, отдел подразделяется на среднюю и новую историю. Переход от первой ко второй совершается в конце XV - начале XVI вв., во время, которое характеризуется возрождением наук, географическими открытиями, Реформацией.

Проводимое им различие между древним миром и средневековьем аргументируется двумя основными факторами. Первый состоит в том, что в древнем мире личность теряется в государстве, а в средние века личность становится "бесконечно выше государства". Второй носит религиозный характер: "...в древнем мире каждый народ имел свою религию, религия была народною, продуктом национальности, как искусство; в древней мифологии каждый народ выразил сам себя, создавал ее по своему образу. Отсюда свирепая вражда народов древнего мира; сражаются не только люди, но и божества"<sup>150</sup>. Совершенно другое можно видеть в "средневековом мире": "...здесь одна религия, соединяющая все человечество в одно великое братство, обещающая ему единую будущность"<sup>151</sup>. Последнее обстоятельство, т.е. общность религии, обусловило вообще возможность единой европейской цивилизации.

В "Программе всеобщей истории" содержится очень примечательная характеристика средневековой общности: "Составные стихии средневековой общности: феодализм (рыцарство); город (община); церковь. Здесь должно показать, что таких явлений, как феодализм, у нас не было вовсе, а церковь и города носили совсем другой характер"<sup>152</sup>. Вот и первое упоминание о своеобразии русской истории! Грановский совер-

---

<sup>150</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. (1986). С. 6.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1900). С. 595.

шенно однозначно трактует вопрос о феодализме в России - его не было. Это центральный пункт его размышлений о различиях в русской и западной истории, заключающийся в особом понимании феодализма и феодальной цивилизации. Но об этом несколько позже.

Но в чем же причина того, что феодализма в России, как утверждает Грановский, не было? Может быть, все дело во влиянии географического фактора, роль которого действительно им подчеркивалась? Достаточно вспомнить такие слова Грановского: "Как ни сглаживает европейская образованность племенные различия, позволяя их под один общий уровень, она не в силах стереть главных, природою поставленных, рубежей. Юг и север, горы и равнины, близость или отдаленность моря и вообще водных сообщений остаются, несмотря на все усилия человека, определяющими деятелями его истории. Итальянский быт так же невозможен под небом Скандинавии, как невозможен для населения обширных равнин России образ жизни Англичанина, находящегося в постоянном сношении с морем"<sup>153</sup>. Как можно видеть здесь упоминается и особое географическое расположение России. Но делать вывод о решающей роли географического фактора в данном случае было бы просто неуместно. Мало того, что Грановский указывает на факт постепенного, в связи с ростом образованности, уменьшения роли этого фактора в истории, он считает, что вообще географическое положение страны - это только одна из частных и отнюдь не основных в ряду тех действующих причин, которые формируют то, что он называет сложившимися "историческими обстоятельствами". Последнее тесно связано у него с понятием "органической жизни", в которой тесно переплетаются факторы природные и духовные.

Итак, факт отсутствия феодализма в России объяснялся Грановским отнюдь не географическим фактором

---

<sup>153</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1906). С. 600.

или какой-либо другой чисто природной причиной. Происхождение западноевропейского и славянского путей развития Грановский усматривает в различном культурном наследии, доставшимся германцам и славянам: "Большая часть благ древнего мира досталась в удел германским племенам; славяне пришли позже и не нашли на почве, занятой ими, тех поучительных развалин, которые достались германскому племени: что же досталось в удел им? Цивилизацию свою они должны были выждать и выстрадать; но и для них был источник образования, другой - Византия"<sup>154</sup>. Следует сказать, что сама идея об особенностях русской исторической жизни, связанная с первоначальным непосредственным культурным влиянием Византии на молодую Русь, была чрезвычайно распространена в русской общественной мысли того времени, и, естественно, не представляла собой последнего слова в исторической науке. Но те выводы, к которым пришел Грановский, его особый подход к роли Византии на мировой арене представляли несомненный интерес. В свое время это позволило К. Бестужеву-Рюмину написать: "...чуткая художественная природа подсказывала ему (Грановскому - В.П.), что в русской жизни есть свои особенности, что будущность русского народа велика, что русский историк на многое должен взглянуть иначе, чем европейский и что взгляд его будет правилен. Не Грановский ли первый (не из славянофилов) высказал то мнение, что нам нужно перестроить историю Византии (это сказано в его статье о книге Медовикова)"<sup>155</sup>. Критика Грановским западноевропейских историков в трактовке истории Восточной Римской империи, его вывод о пестром и неоднородном этническом составе Византийской империи и отсутствии в ней единого национального начала, выдвижение

---

<sup>154</sup> Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. (1961). С. 100.

<sup>155</sup> Бестужев-Рюмин К. Биографии и характеристики. Спб., 1882. С. 294.

на первый план проблемы роли славян в истории Восточной Римской империи и обращение особого внимания на значение русско-византийских и славяно-византийских отношений являются его существенным вкладом в византиноведение<sup>156</sup>.

Какова же была роль Византии для будущих исторических путей России? "Мы приняли от Царьграда, - пишет Грановский, - лучшую часть народного достоинства нашего, т.е. религиозные верования и начатки образования. Восточная империя ввела молодую Русь в среду христианских народов. Но кроме этих отношений нас связывает с судьбою Византии уже то, что мы Славяне"<sup>157</sup>. Последнее положение требует пояснений. Грановский полагал, что невозможно говорить о "византийском народе", этнический состав империи был разнороден, в населении Восточной Римской империи нельзя усмотреть какого-либо доминирующего влияния отдельной народности, отсутствовал и общий всем национальный дух. В подтверждение этого он говорит: "Исавры, Славяне и Армяне сидят на престоле Константина и Феодосия"<sup>158</sup>. Таким образом, славяне являются частью "византийского" народа. И для него это обстоятельство представляется немаловажным фактором при оценке славяно-византийских отношений.

И еще одно замечание. Указывая на эпоху иконоборства как на перелом в византийской жизни, дающей ключ к пониманию всех ее последующих явлений, он пишет: "Но успешное решение этой задачи возможно в настоящее время только русским, или вообще славянским ученым. Они ближе к ней потому, что она связана с историею их собственного племени и требует знаний в тех областях церковной истории и филологии, которые

---

<sup>156</sup> См.: *Бороздин И.Н.* Т.Н. Грановский и вопросы истории Византии // *Византийский временник*. 1956. Т. 11. С. 274-277.

<sup>157</sup> *Грановский Т.Н.* Соч. (1856). Т. 2. С. 138.

<sup>158</sup> Там же. С. 139.

менее других доступны западным ученым"<sup>159</sup>. Не правда ли, здесь западник Грановский говорит как славянофил! Но парадоксальность здесь чисто внешняя - Грановского серьезно интересовал вопрос о роли и месте русского историка, о его призвании, и несколько ниже нам еще придется вернуться к этому предмету.

Выше уже приводилось высказывание Грановского о "составных стихиях средневековой общественности", к которым относится и церковь. При этом он подчеркивал, что церковь у нас носила совсем другой характер, нежели в западноевропейском средневековье. И дело здесь не только во внешней форме, которую носят католицизм и православие, и не в их принципиальных расхождениях в толковании основ христианского вероучения. Значение разделения церквей для Грановского имеет глубокий философско-исторический смысл. В какой-то мере его понимание этого вопроса может прояснить свидетельство его ученика, впоследствии ставшего одной из самых выдающихся фигур в истории русской общественной мысли, Б.Н. Чичерина: "Когда мы дошли до разделения церквей, он (Грановский - В.П.) сказал: "Вы сами впоследствии увидите, в чем состоит существенное различие в характере и призвании обеих церквей: Восточная церковь гораздо глубже разработала догму, но Западная показала гораздо более практического смысла"<sup>160</sup>. О том, каков точный смысл, который вкладывал Грановский в такое понимание исторической роли двух основных христианских конфессий, мы сегодня можем только догадываться. Но если следовать логике его философско-исторических построений, то, с определенной долей уверенности, можно предположить, что "практическая" сторона, развиваемая в большей степени западной церковью, представлялась ему в виде ее попыток непосредственного воздействия на светскую

---

<sup>159</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 2. С. 140.

<sup>160</sup> Воспоминания Бориса Николаевич Чичерина. Москва сороковых годов. (1929). С. 14.

жизнь. Здесь и ее борьба за светскую власть, и монополизация всей духовной жизни, и стремление к регламентации общественного поведения. Что же касается разработки "догм" восточной церковью, то здесь он, видимо, имел в виду ее самоуглубление в богословскую тематику и литургическую практику, определенную ее устраниенность от активного и самостоятельного участия в текущей политической жизни. Последнее обстоятельство было как бы навязано со стороны государства. Другими словами, православная церковь в своей каждодневной политической деятельности должна была постоянно оглядываться на государственную власть, координировать свои действия с высшими государственными интересами. Но, как бы то ни было, сам факт различного характера западной и восточной церквей, их различной роли в жизни западноевропейского и русского средневековья налицо. И он является одним из составляющих моментов в общей картине своеобразия в исторических судьбах этих двух сообществ.

И все-таки основная причина, позволяющая говорить о своеобразии средневековья в Западной и Восточной Европе, по мнению Грановского, это отсутствие феодализма как особой исторической формы в русской исторической действительности того времени. В связи с этим на первый план выдвигается вопрос о том, каким же образом трактуется это понятие Грановским?

В своем отношении к феодализму Грановский как бы выходит за рамки традиционных представлений об этом историческом феномене. И первое, что бросается в глаза - это аксиологический аспект. "С именем феодализма, - подчеркивает Грановский, - соединено в Западной Европе множество воспоминаний, большей частью враждебных. Между тем, феодализм, как мы увидим, принес богатые плоды для европейской цивилиза-

ции<sup>161</sup>. Грановский далек от того, чтобы не видеть те причины, которые оправдывают ненависть к феодализму. Вот, к примеру, его слова о феодальном обществе: "Никогда состояние низших классов не было так тягостно и унизительно, никогда личность отдельных властителей и одного сословия не получала такой неограниченной свободы. Никогда не было более недостойного общества: были законы, но они были только обязательны для слабых; условий порядка, понуждений уважать закон не было"<sup>162</sup>. И все же он склонен в нем видеть нечто исторически новое, сыгравшее заметную положительную роль в европейской истории.

В вопросе о сущности феодализма русский историк придерживается своей особой точки зрения. Ее исходный пункт - критика тех историков, которые сравнивают феодализм с восточными учреждениями. Здесь он, в частности, выступает оппонентом Шлецера, говорившего о турецких участках земли, дававшихся за военные услуги, как о явлении, характерном и для Европы. "Это правда, - утверждает Грановский, - во всей Европе и у славян мы видели этот обычай платить участками земли за службу. Но не в этом существенный характер феодализма"<sup>163</sup>. Вообще говоря, для Грановского характерно понимание феодализма скорее не как социально-экономического феномена, а некоего политического и, в большей степени, нравственного явления в общественной жизни. Его основная позиция здесь: "но феод/ализм/ имеет глубокое нравственное значение, а не одно политическое"<sup>164</sup>. Это, конечно, отнюдь не значит, что он не рассматривает юридические и гражданские отношения феодального общества, и что он полностью отвлекается от социально-экономического уклада

---

<sup>161</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. (1986).

С. 244.

<sup>162</sup> Там же. С. 252.

<sup>163</sup> Там же. С. 245.

<sup>164</sup> Там же.

общества. Эти сюжеты раскрываются им достаточно полно и подробно. Но он полагает, что это лишь одна сторона феодализма, создавшая те условия жизни, "которые должны были миновать в истории". Более существенной он считал другую его сторону, а именно, ту нравственную атмосферу, в которой рождалась новая цивилизация.

Первый существенный момент феодализма выражается, согласно Грановскому, в тех новых условиях, которые способствовали всестороннему развитию личности. В следующем небольшом отрывке в полной мере выражено понимание русским историком тех изменений, которые происходят с ролью и местом личности при переходе от мира древнего к средневековому: "Древний мир не признавал самостоятельности, самоуправства личности; он признавал только гражданина; лицо как таковое для него не существовало. Когда распалось древнее общество, древнее государство с своею неограниченной властью над личностью, на место его явилось другое общество, где нет государства, а есть только лицо. Это лицо должно было сначала определиться в чрезвычайно грубых, жестких и резких формах. Это лицо эгоистическое, презирающее все, что вокруг него, подавляющее все около, но вместе лицо, сознающее свое право, или, лучше, не признающее никакого другого права, кроме своего"<sup>165</sup>.

Второй существенный момент, который выделяет Грановский, вполне логично вытекает из первого - это феномен рыцарства. Он считает его замечательным явлением средневековой жизни. Следует отметить, что Грановский не разделяет мнения некоторых авторов, в частности, Гизо, о том, что "рыцарство существовало только в романах, что это мечта, призрак, форма, во имя которой совершалось в действительности несколько не

---

<sup>165</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. (1986). С. 253.

похожее на нее"<sup>166</sup>. Для него это реальный исторический феномен. И роль этого феномена оценивалась Грановским довольно высоко: "Рыцарство соединило в себе все благородные элементы феодального мира"<sup>167</sup>. Раскрывая его основные черты и указывая на его роль для будущего исторического развития, он считает, что "в нем воспиталось особенное воззрение, особенное чувство чести, понятие о достоинстве человека, обычай защищать слабого против сильного. Эти-то понятия достались от феодализма народам Западной Европы; за такое наследство многое, конечно, можно простить феодальному миру"<sup>168</sup>. Итак, чрезвычайно широкое развитие личности, пробуждение чувства собственного достоинства, осознание своих прав человеком - вот основные нравственные характеристики феодализма, которые наряду с юридическими и гражданскими отношениями определяют облик феодализма.

И чтобы вполне закончить описание того образа феодализма, который сложился у Грановского, можно привести такие его слова: "Мы знаем характер феодализма. В нем было что-то гордое, энергическое: непреклонная личность, с одной стороны, с другой - потребность деятельности преимущественно воинственной, готовность на самые страшные и опасные предприятия, что-то суровое, жестокое, оскорбительное для нравственного чувства, если посмотреть на отношение феодального владельца к вилланам, и вместе что-то поэтическое, если посмотреть на его отношения к равным"<sup>169</sup>. Как можно видеть, те позитивные элементы в феодализме, которые подчеркивает Грановский, являются для него исходным пунктом и основой последующего развития европейской цивилизации. Но, что очень важно, он пре-

---

<sup>166</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. (1986). С. 254.

<sup>167</sup> Там же. С. 256.

<sup>168</sup> Там же.

<sup>169</sup> Там же. С. 265.

красно понимает, что осознание своих прав коснулось лишь немногих: "...под феодализмом, церковью, под господствующими сословиями средневековой общности есть еще огромная масса людей, до которой не доходила цивилизация; права не доставались ей в удел, отдельные лица спасались от этого положения бегством, отдельные попытки, вызванные примером городов, оканчивались поражением вилланов и наложением более тяжкого ига"<sup>170</sup>. Грановский раскрывает перед своими слушателями (все предыдущие цитаты приведены из записей его лекций по средневековой истории, сделанных студентом В. Собчаковым в 1848-1849 г.) свое особое видение феодализма как феномена, присущего именно западноевропейскому средневековью.

Подход Грановского к раскрытию понятия "феодализм" несколько необычен, и, судя по всему, это достаточно очевидно следует из вышеприведенных его высказываний. Для него, в первую очередь, важны те нравственные основания, которые послужили базисом дальнейшего развития западноевропейской цивилизации. Не отстраняясь от социальных, экономических, а в более узком плане, от гражданских и юридических отношений, которые могут хоть в какой-то мере определить лицо феодализма как особой стадии в развитии человеческой цивилизации (а Грановский прямо вводит термин "феодалная цивилизация")<sup>171</sup>, он все же делает акцент на нравственной стороне этого явления.

Но, подведем некоторые итоги. Итак, Грановский совершенно по особому представляет такой феномен средневековья как феодализм. Чрезвычайно важно при этом его основополагающее замечание об отсутствии этого феномена в русском средневековье. Отсюда уже можно сделать определенные выводы, которые, хотя прямо и не базируются на высказываниях самого рус-

---

<sup>170</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. (1986). С. 269.

<sup>171</sup> См.: там же. С. 256.

ского историка, но совершенно логично вытекают из контекста его понимания проблемы своеобразия западноевропейского и русского средневековья. Указывая на факт отсутствия феодализма в русской истории, Грановский тем самым как бы подчеркивает и отсутствие (или, по крайней мере, чрезвычайно малое развитие) здесь и личностного начала, как основной характеристики феодальной цивилизации. Следовательно, и здесь мы, судя по всему, нимало не погрешим против правил логики, если примем положение, что для русского средневековья и последующей русской истории он полагал основным формообразующим началом государственность. В этом смысле Грановского, в какой-то мере, можно считать своеобразным предвестником появления так называемой государственной школы в русской историографии, представленной такими именами как К.Д.Кавелин, С.М.Соловьев, Б.Н.Чичерин. И не случайно, что среди последователей этого направления столь много его учеников и слушателей. Действительно, идея об относительном отсутствии всестороннего развития личностного начала в средневековой истории России и о доминирующей роли государственного начала составляли одно из центральных положений этого направления в русской исторической мысли.

Таким образом, Грановский довольно определенно подчеркивает своеобразие исторических путей России и Запада, отдавая последнему должное за успехи, достигнутые в развитии цивилизованного общества. Но не забудем при этом и его основной философско-исторический постулат о единстве рода человеческого. Нет ли здесь противоречия? Судя по всему, нет. И объясняется это тем, что для Грановского успехи, достигнутые в развитии цивилизации тем или иным обществом, рано или поздно становятся достоянием всего человечества. И если в прошлом исторические судьбы разных народов довольно различны, носят иногда ярко выраженный своеобразный характер, то в настоящее время и особенно в

будущем их пути должны все больше сближаться, служа общечеловеческим целям и идеалам. Это его основная мысль. Больше того, имея в виду будущее, Грановский указывает на историческое призвание, к которому вызывается славянский мир. Отмечая же относительную неравнозначность по отношению к целям всеобщей истории вклада народов Восточной и Западной Европы в прошлом, он лишь хочет подчеркнуть то значение, которое имели в этой истории те цивилизационные процессы, которые характеризуют западноевропейскую историческую жизнь.

*Очень хорошо эти мысли иллюстрируются строками из письма Грановского к В.В.Григорьеву из Праги, еще в период его пребывания и обучения в Европе (конец 30-х гг. XIX в.), которые цитирует в своих воспоминаниях сам Григорьев: "Из ученых Чехов я познакомился с Шафариком и Челяковским. У первого провел вчсра целый вечер. Чудесный человек! Велик и ученостию и характером... Я поспорил с ним на счет Немцев, которым он впрочем отдает полную справедливость в ученном отношении. Но, при всем моем уважении к его огромным сведениям, я не могу согласиться, что Славяне не менее Немцев участвовали во всемирной истории. Мне кажется, что нам принадлежит будущее, а от прошедшего мы должны отказаться в пользу других. Мы не в убытке при этом разделе. Как ни говори, а все-таки история Германцев теперь важнее Славянской, в связи со всеобщею. Через два, три столетия - другое дело"<sup>172</sup>.*

Вообще говоря, для Грановского характерно внимание к вопросу о будущей роли России в мировом историческом процессе, которая оценивается им достаточно высоко, и, в частности, к тому значению, которое дол-

---

<sup>172</sup> Григорьев В.В. Т.Н. Грановский до его профессорства в Москве // Рус. беседа. 1856. № 4. С. 40-41.

жна сыграть в этом русская историческая наука. Он постоянно призывает к овладению плодами просвещения и цивилизации, которые были выработаны западноевропейской исторической жизнью. Для него это является основным и единственным добром, которое Запад может передать России. И только полностью овладев этим неоценимым богатством, Россия сможет в дальнейшем сказать свое собственное слово в кругу европейских народов. А о том, что этот момент приближается свидетельствуют следующие его слова: "Никогда призвание русского историка не было так важно, как в настоящую минуту... (здесь следует заметить, что это писалось в 1848 г. - В.П.). Ринутым в отчаянную борьбу страстным умам старой Европы теперь не до науки. Им некогда сверять прошедшее с настоящим, они предоставили это дело нам, младшим братьям европейской семьи, не причастным /к/ раздору старших. Подвиг трудный, которого результатом должно быть не одно удовлетворение ученого любопытства, а полное, имеющее определить жизнь, разумение истории и ее законов"<sup>173</sup>. Рассуждения Грановского о "русском взгляде" на историю и его постоянное внимание к этому вопросу станут более понятными, если рассмотреть их в тесной и неразрывной связи с его общими представлениями о своеобразии исторических судеб России и Запада, а также и его пониманием задач настоящей эпохи. Это обстоятельство достаточно ясно прослеживается на примере такого его высказывания: "...устраненные от движения, которое захватило все народы, бросив их на пути, тогда как конец далеко не виден, устраненные от этого движения, мы стоим на пороге, т.е. Европы, наблюдателями /движения/, и притом не праздными: движения европейской жизни находят отголоски и у нас, мы стараемся понять их и из них извлечь поучительный пример, в

---

<sup>173</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. (1986). С. 315-316.

чем и состоит собственно русское воззрение на историю. Это, впрочем, не значит, чтобы мы смотрели на историю Запада с исключительной мелконациональной точки зрения; нет, мы должны наблюдать<sup>174</sup>. Как можно видеть, разработка Грановским такого понятия как "русское воззрение" или "русский взгляд" на историю отнюдь не носит оттенка национальной исключительности, наоборот, это понятие достаточно хорошо вписывается в его общую концепцию об общечеловеческом характере исторического процесса.

В заключение хотелось бы заметить, что вопрос о своеобразии исторических путей России и Запада являлся для русской публики первой половины XIX в. чуть ли не центральной темой дискуссий. Именно в этом пункте наблюдались порой диаметрально противоположные точки зрения. Свое собственное слово сказал и Грановский. В статье о публичных лекциях Грановского в Московском университете А.И.Герцен отметил: "В самом событии этого курса есть что-то чрезвычайно поэтическое: в то время, когда трудный вопрос об истинном отношении западной цивилизации к нашему историческому развитию занимает всех мыслящих и разрешается противоположно, является один из молодых преподавателей нашего университета на кафедре, чтобы передать живым словом историю того оконченного отдела судеб мира германо-католического, которого самобытно-развивающаяся Россия не имела"<sup>175</sup>. То, как подходил к этому вопросу Грановский, мы видели выше. Естественно, что будучи западником, он по своему трактовал его. Но несомненны те достоинства его концепции, в которых он делает акцент на общечеловеческом характере ценностей и идеалов, двигающих развитие мировой цивилизации. В той же самой статье Герцен выразился об этом так: "...в наше время глубокое уваже-

---

<sup>174</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. (1986). С. 241.

<sup>175</sup> Герцен А.И. Указ. соч. Т. 3. С. 280.

ние к народности не изъято характера реакции против иноземного; многие смотрят на европейское, как на чужое, почти, как на враждебное, многие боятся в общечеловеческом утратить русское. Генезис такого воззрения понятен, но и неправда его очевидна. ...мы должны постигнуть то великое единство развития рода человеческого, которое раскрывает в мнимом враге брата..."<sup>176</sup>. Сказать лучше о том, что ставил во главу угла Грановский в решении одного из сложнейших вопросов своего времени, вряд ли возможно. Но ведь это можно и понять: Герцен многие годы был во многом единомышленником и другом Грановского.

В решении довольно запутанной проблемы о своеобразии исторических судеб России и Запада, проблемы, вызвавшей в свое время появление крайних, радикальных точек зрения, Грановский продемонстрировал, как следует избегать крайних пристрастий в оценках исторического прошлого, в особенности именно своего исторического прошлого, ведущих к односторонним и предвзятым выводам. И поскольку проблема исторических путей России и Запада, никогда не уходящая от внимания исследователей со времени своего возникновения, и в наше время является достаточно актуальной, оборачиваясь новыми гранями и новыми вопросами, постольку и мысли Грановского, высказанные по этому поводу, мысли неординарные, основывающиеся на определенной философско-исторической позиции, внутренне стремящейся к объективности и отвергающей радикалистские решения, могут и сегодня дать нам пищу для размышлений.

---

<sup>176</sup> Герцен А.И. Указ. соч. Т. 3. С. 280.

## 7. По направлению к либерализму

Мировоззрение Грановского носит ярко выраженный просветительский характер. Можно даже сказать, что именно в Грановском просветительство в России нашло своего самого яркого выразителя. Это был мощный и, судя по всему, практически последний аккорд просветительской мысли в России. С определенной долей уверенности, можно также утверждать, что именно в рамках просветительского мышления начинают проявляться те концептуальные положения, которые со временем все более и более явственно будут свидетельствовать о рождении русского либерализма. Кстати, об этом прямо пишет З.А. Каменский: "Из просвещения выходит и еще одно направление русской общественной мысли, которое, правда, в эти годы (40-50-е гг. - В.П.) проходит стадию формирования и определенно заявит о себе лишь в пореформенную эпоху. Это так называемый либерализм"<sup>177</sup>. С этим высказыванием нельзя не согласиться.

Выше было показано, какую важную роль отводил Грановский в истории личностному началу. Этот вопрос не представлял для него лишь сугубо академической проблемы (в конце концов эта проблема встает рано или поздно перед любым историком). Он вошел в плоть и кровь его сочинений, он отражал личную позицию русского историка. Можно также вспомнить тот пафос, с которым он говорит о появлении личности в средневековой Европе, о заявлении ею своих прав, о ее борьбе за эти права, а это уже один из главнейших исходных пунктов, своеобразная стартовая позиция для перехода к либеральному образу мыслей.

И все же главным, основным и определяющим моментом, который позволяет нам говорить о Грановском как о провозвестнике либерализма в России, даже как о

---

<sup>177</sup> Каменский З.А. Тимофей Николаевич Грановский. С. 7.

человеке внутренне проникнутым либеральным духом, - было его резкое отрицание радикализма и как логическое следствие - его размежевание с радикальными настроениями в среде западничества. Конечно, здесь большую роль сыграло его душевное неприятие любого насильственного действия, что очень хорошо видно по его историческим работам. Причем для него насилие было неприемлемо в любом его проявлении, будь это революционное выступление масс или какие-либо государственные действия, носящие такой характер.

*В "Петре Рамусе" Грановский пишет: "Говорят, что народный организм подвергается болезням, требующим иногда страшных, кровавых лекарств. Есть школа, которая возвела это мнение в историческую аксиому. Основываясь на опытах истории, мы думаем иначе. Такие лекарства как Варфоломеевская Ночь, изгоняя один недуг, за- рождают несколько других, более опасных. Они вызывают вопрос: заслуживает ли спасения организм, нуждающийся в таких средствах для дальнейшего существования? Государство теряет свой нравственный характер, употребляя подобные средства и позорит самую цель, к достижению которой стремится"<sup>178</sup>.*

Но дело не только в этом. Для Грановского антирадикальная позиция - это не только отрицание конкретных насильственных действий и неприятие определенных крайних точек зрения. Это для него также и вполне осмысленное и осознанное отношение к миру. И здесь очень важно, что отвергая радикализм левый, Грановский столь же недвусмысленно отрицает и радикализм правый, реакционный.

Антирадикальные настроения Грановского особенно ярко проявились в революционном 1848 г. И здесь мы уже невольно переходим к еще одному фактору, так же

---

<sup>178</sup> Грановский Т.Н. Соч. (1856). Т. 2. С. 436-437.

сближающему Грановского с традиционно либеральным мировоззрением. Речь идет о его негативном отношении к социализму. В свое время П.Струве писал: "Нисколько не удивительно, что западник и историк Грановский не мог сочувствовать "разрушению" западно-европейской цивилизации. Современный читатель, пожалуй, удивится, что Грановский серьезно боялся такого вздора. Но дело в том, что в 40-х годах вздорность толков о "разрушении цивилизации" далеко не была так ясна, как теперь. Упрек Грановского, обращенный к социализму, что он оставляет поле политики, также был справедлив"<sup>179</sup>. Вообще говоря, вопрос об отношении Грановского к социализму не так прост. И поскольку эту ситуацию прекрасно описывает и объясняет Чичерин, то в данном случае следует, видимо, обратиться именно к нему.

*Вот небольшой отрывок из его воспоминаний: "...он (Грановский - В.П.) сочувствовал и первым проявлениям социализма, который в то время не представлялся еще тою злобною софистикой, какою он сделался впоследствии в руках немецких евреев. Вполне признавая несостоятельность тех планов, которые социалисты предлагали для обновления человечества, Грановский не мог не относиться сочувственно к основной их цели, к уменьшению страданий человечества, к установлению братских отношений между людьми. ...Но когда в 48-м году социализм выступил на сцену, как фанатическая пропаганда, или как дышащая злобою и ненавистью масса, Грановский не последовал за радикальными увлечениями Герцена, а, напротив, приходил в негодование от взглядов, выраженных в "Письмах с того берега" или в "Полярной звезде"<sup>180</sup>.*

---

<sup>179</sup> Струве П. На разные темы (1893-1901). Спб., 1902. С. 106.

<sup>180</sup> Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Москва сороковых годов. (1929). С. 43-44.

Продолжая описывать ситуацию 1848 г., Чичерин указывает, что в это время Грановский, как истинный историк, воспользовался развертывающейся перед его глазами картиною, чтобы окончательно выработать в себе трезвый и правильный взгляд на политическое развитие народов, взгляд равно далекий и от радикальной нетерпимости, и от реакционных стремлений, проникнутый глубоким сочувствием к свободе, но понимающий необходимые условия для осуществления ее в человеческих обществах<sup>181</sup>. Данная здесь характеристика Чичерина рисует перед нами образ человека явно становящегося на либеральные позиции. С Чичериным можно согласиться буквально во всем, особенно в том, как он понимал отношение Грановского к социализму. И все-таки есть маленькое замечание, которое, как мне кажется, сможет дать несколько более точное представление о сроках и формах перехода Грановского к такой, уже очень близкой к либеральной, позиции. Дело в том, что Чичерин считает таким переломным моментом 1848 г. И если это в полной мере оправданно в вопросе об отношении Грановского к социализму, то не в полной - по отношению к его антирадикализму. Стоит только вспомнить, что разрыв Грановского с Герценом произошел за два года до этого. Так что антирадикальные настроения русского историка возникают отнюдь не на пустом месте. Эти настроения, это отношение были выработаны Грановским значительно раньше, в процессе его исторических занятий.

И, наконец, еще об одной типичной черте Грановского - о его толерантности. Выше было приведено достаточно примеров для того, чтобы по этому поводу не возникало никаких сомнений. И повторять их здесь просто излишне. С другой стороны, толерантность можно считать чуть ли не родовой чертой либерализма.

---

<sup>181</sup> Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина... (1929). С. 75.

*Кстати, о толерантности как о черте присущей всем западникам, пишет В.Г.Щукин: "В аксиологическом сознании западников особое место занимала группа ценностей, связанных с понятием терпимости (толерантности). Западники всегда подчеркивали свой интернационализм, чуждались партикулярности и провинциальности, предостерегали от излишнего увлечения самобытностью. Они были горячими сторонниками свободного обмена идеями и культурными достижениями разных народов, включая неевропейские.*

*Терпимость в России была в значительной степени связана с традициями космополитической дворянской культуры XVIII - начала XIX вв. Она противостояла традиционной авторитарности, т.е. той линии в истории русской гуманитарной культуры, которая шла от протопопа Аввакума к славянофилам, Толстому и далее в XX век"<sup>182</sup>.*

Из всего вышесказанного перед нами вырисовывается образ либерального мыслителя. И мы с полным правом могли бы назвать Грановского первым либералом в России (в теоретическом плане), если бы не отсутствие у него самого главного и определяющего признака либерализма, а именно, теоретического обоснования прав личности. Только философско-правовое понимание отношений между личностью и обществом, личностью и государством позволяет со стопроцентной уверенностью утверждать, что перед нами действительно либеральное мировоззрение. Но, что не успел сделать учитель (Грановский), сделал его ученик (Чичерин).

---

<sup>182</sup> Щукин В.Г. Культурный мир русского западника. С. 77.

## Глава III. КАВЕЛИН К.Д.

### 1. Краткий библиографический очерк

Очень заметной фигурой в истории русской общественной мысли второй половины XIX в. является К.Д.Кавелин. Его интересы как мыслителя чрезвычайно широки: вопросы русской истории, правоведение, этика и собственно философская проблематика. Не ограничиваясь чисто теоретическими исследованиями, он активно участвовал в общественно-политической жизни своего времени, проявив себя к тому же незаурядным публицистом.

В.В.Зеньковский, которого трудно заподозрить в излишней склонности к превознесению заслуг того или иного деятеля русской общественной мысли, тем не менее писал: "Кавелин был одним из самых видных и достойных представителей русской интеллигенции, в частности, русского либерализма"<sup>1</sup>. Действительно, Кавелин явился на интеллектуальной сцене русской общественной жизни как один из выдающихся деятелей. Первоклассный специалист-правовед, вдумчивый и глубокий исследователь русской истории, блестящий публицист, довольно оригинальный философ, он выделялся и на профессорской кафедре. В.В.Зеньковский не зря упомянул о либерализме - Кавелин был одним из первых виднейших представителей этого течения общественно-политической мысли. Кроме того, Кавелиным написан целый ряд философских работ, в которых он

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 2. С. 152.

разрабатывал свою собственную концепцию. Его философские взгляды очень кратко можно охарактеризовать как "психологический позитивизм" (В.В.Зеньковский определял воззрения Кавелина как одну из разновидностей "полупозитивизма"). Вместе с Б.Н.Чичериным и С.М.Соловьевым он явился одним из создателей так называемой государственной школы в русской историографии.

Константин Дмитриевич Кавелин родился 4(16) ноября 1818 г. в Петербурге, в дворянской семье. В 1829 г. семья Кавелиных пересехала в Москву. Среди первых его учителей в доуниверситетский период можно отметить К.А.Коссовича и В.Г.Белинского (с 1834 г.). С последним Кавелин сохранил дружеские отношения и впоследствии. В 1835 г. он поступает на первое отделение философского факультета Московского университета, но в ноябре того же года переводится на юридический факультет. Среди его преподавателей - П.Г.Редкин, Д.Л.Крюков, А.И.Чивилев, Н.И.Крылов. В это время Кавелин знакомится с П.В.Киреевским и начинает посещать елагинский литературный салон. В 1839 г. он оканчивает университетский курс и получает золотую медаль за сочинение "О римском владении". Первые его печатные работы датируются 1841 г. В этом же году Кавелин успешно сдает магистерские экзамены и приступает к работе над диссертацией. В 1842 г. он ненадолго посещает Петербург. Возобновляется его знакомство с Белинским. Кавелин сближается с В.П.Боткиным, И.С.Тургеневым, И.И.Панаевым.

24 февраля 1844 г. состоялся диспут по представленной Кавелиным диссертации "Основные начала русского судостройства и гражданского судопроизводства в период времени от Уложения до Учреждения о губерниях". Успешно защитив диссертацию, он получает в мае того же года назначение адъюнктом по кафедре истории русского законодательства. Рядом с ним преподавали Грановский, Кудрявцев, Соловьев, Редкин. Его

курс представлял собственную концепцию русского исторического процесса. Основные идеи, которых он придерживался в этом курсе, достаточно полно выражены в его работе "Взгляд на юридический быт древней России" (1846). В 1845 г. Кавелин женится на сестре Е.Ф.Корша, редактора "Московских новостей" и участника кружка А.И.Герцена.

Весной 1848 г. у Кавелина происходит резкое столкновение с профессором Крыловым, вследствие чего он покидает Московский университет и переезжает в Петербург. Здесь он служит сначала в Министерстве внутренних дел, затем (с 1850 г.) переходит на должность начальника учебного отделения военно-учебных заведений, а с 1853 г. он - начальник отделения в канцелярии кабинета министров и член учебного комитета военно-учебных заведений. В это время он сближается с Ю.Ф.Самариным, Н.А. и Дм.А.Милютиными, что дает ему возможность доступа ко двору великой княгини Елены Павловны. На него возлагается выработка положения для крестьян великой княгини в имении Карлово Полтавской губернии.

В период 40- 50-х гг. Кавелин опубликовал целый ряд критических статей по русской истории, этнографии и правоведению в основном в журналах "Современник" и "Отечественные записки". Среди них выделяются "Взгляд на юридический быт древней России" (1846), "Ответ "Москвитянину" (1847), "Исторические труды М.П.Погодина" (1847), "Исследования С.М.Соловьева" (1846-1851). Именно в этот период у Кавелина складывается и формулируется его концепция русской истории. Будучи одним из главных "государственников", он признавал особенный характер русской истории, подчеркивая ее в основном государственный, политический характер.

В 1857 г. Кавелин был приглашен на кафедру права в Петербургском университете. В период же подготовки к проведению реформы 1861 г. он активно включается в

обсуждение крестьянского вопроса, занимая последовательно либеральные позиции. Его перу принадлежит знаменитая "Записка об освобождении крестьян в России" (1855), на которую обратил внимание Н.Г.Чернышевский и подробно ее проанализировал в своей статье "О новых условиях сельского быта" (1858). Последний факт послужил к отставке Кавелина от преподавания правоведения наследнику престола великому князю Николаю Александровичу, которое было ему поручено за год до этого события.

После волнений 1861 г. в Петербургском университете Кавелин был вынужден покинуть университет вместе со своими коллегами А.Н.Пыпиным, М.М.Стасюлевичем, В.Д.Спасовичем и Б.И.Утиным. Запрет на преподавание продлился до 1877 г. В 1862-1864 гг. Кавелин был командирован за границу с целью изучения преподавания и состояния западноевропейских университетов. Одним из результатов этой поездки была такая его работа как "Свобода преподавания и учения в Германии" (1862-1864). После этого он поступил на службу юрисконсультom в Министерство финансов. С 1878 г. Кавелин занимает кафедру гражданского права в Военно-юридической академии.

В течение 70-х гг. Кавелиным написан ряд философских работ, среди которых наиболее важное значение имели "Задачи психологии" (1872). Здесь в наиболее концентрированном виде им изложено его понимание онтологической и гноссологической проблематики, тех путей, которые, на его взгляд, могут привести к созданию "положительной науки", горячим приверженцем которой он был.

Вторая значительная философская работа Кавелина "Задачи этики" (1884) логически продолжала первую. Основываясь на тех выводах, к которым он пришел в "Задачах психологии", русский философ предпринял попытку дать анализ понятия свободы воли, определить

этику как науку, рассмотреть соотношение права и нравственности.

Осенью 1880 г. Кавелину было предложено занять пост попечителя дерптского учебного округа, но он от этого отказался. В 1883 г. некоторое непродолжительное время Кавелин был президентом Вольно-экономического общества. 3(15) мая 1885 г. его не стало.

## 2. Философия

Философские воззрения Кавелина чрезвычайно трудно точно и однозначно определить. Его философская система (если вообще возможно в данном случае говорить о наличии у Кавелина какой-то вполне законченной, стройной и строгой системы - скорее можно отметить наличие совокупности системообразующих принципов), основывающаяся на отрицании идеализма и материализма как основных форм философского мышления и на попытке построить новую теорию, базирующуюся на своеобразно понятом психологическом анализе, представляет собой совершенно особое, отдельное явление в контексте истории русской философии. Несомненно, что во многом взгляды Кавелина сформировались под влиянием философии позитивизма. Но считать его последовательным сторонником этого течения философской мысли нет никаких оснований - слишком многое разделяет его мировоззрение и систему, созданную О.Конттом.

Итак, Кавелин подвергает критике традиционное идеалистическое мышление в философии и с той же степенью неприятия относится к материалистическому миропониманию: "Идеализм и материализм, - вот самые обычные и общеизвестные названия, под которыми выступали в науке оба пути, - и до сих пор ни один из них не дал удовлетворительного ответа на поставленную

задачу<sup>2</sup>. В чем же видит Кавелин недостатки того и другого? Идеализм, по его словам, пытается "построить весь мир а priori из мысли, развивающей из самой себя, по необходимому закону, все богатство и разнообразие форм бытия"<sup>3</sup>. Вполне последовательно, обдуманно и систематически этот взгляд проведен Гегелем. Но, как считает Кавелин, эта первая посылка оказалась неверной, и вот почему. У Гегеля нет никакой связи, никакого перехода между мыслью и действительностью; мысль и мыслящая способность у него совпадают, в то время как мысль есть продукт последней; и именно этот продукт произведен в начальное основание, в исходный пункт, тогда как, будучи результатом, он сам нуждается в анализе. Именно это, по мнению Кавелина, и убило гегелеву систему, а с ней и философский идеализм. Вообще говоря, критика Кавелиным Гегеля представляет вполне определенный интерес, в ней есть рациональное зерно. В качестве примера можно привести следующее его соображение: "Придуманый Гегелем переход от "бытия" к "ничто" не есть, как он старается доказать, естественное и необходимое превращение самого бытия в противоположное ему, а искусно замаскированный прыжок от объекта к субъекту, от предмета наблюдения к лицу, производящему наблюдение. Гегель спрашивает: что есть безразличное бытие, не имеющее ни формы, ни содержания? - и отвечает: "ничто". Но это "ничто" есть суждение, произносимое о бытии тем, кто его рассматривает, а не переход самого бытия в другую форму"<sup>4</sup>. Кавелин считает Гегеля последним метафизиком, его "отрешенная мысль есть основание и исходная точка его учения, альфа и омега всей его философской системы"<sup>5</sup>. Как можно видеть, главной причиной неприятия Кавелиным идеализма служит разрыв между мыслью и действи-

---

2 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 246.

3 См.: там же.

4 Там же. С. 570-571.

5 См.: там же. С. 516.

тельностью и вознесение первой в основание всего остального.

Столь же неприемлем для него и материализм, причем по тому же самому основанию: возведение материального фактора в основополагающий принцип всего остального мира. Он пишет: "С такими же притязаниями, и в таком же всеоружии науки и знания, выступил на смену ему (идеализму - З.П.) материализм. Опираясь на огромные успехи естественных наук и всякого вообще положительного изучения, он стал искать разрешения той же задачи, на которую не ответил идеализм, во внешней стороне явлений человеческой природы..."<sup>6</sup>. Следует заметить, что успехи современного материализма связываются Кавелиным не только с достижениями естественных наук, но также и с реакцией на односторонность, недостаточность и несостоятельность идеализма, и, что особенно важно, со все более укореняющимся убеждением в том, что человек может властвовать не только над внешней природой, но и над условиями своего общественного и нравственного существования.

Критика Кавелиным материализма (как можно видеть, именно материализма вульгарного) не отличается оригинальностью, она следует традиционным образчикам: "В самом деле, если душа не есть самостоятельный и самодеятельный организм, если все психические явления не более как произвольные отправления мозгового и нервного аппарата, вызываемые одними внешними, материальными толчками и влияниями, то каким образом могут в человеке появиться какие бы то ни было общие понятия или начала, да и к чему они ему?"<sup>7</sup>.

В конце концов для Кавелина "идеализм и современный материализм, - это родные братья, дети одной семьи, враждующие между собою, забыв, что вышли из

---

<sup>6</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 246-247.

<sup>7</sup> Там же. С. 635.

одного гнезда. Их вражда - признак, что почва, на которой они выросли, приходит в запустение, что род, от которого они ведут свое начало, падает и разрушается<sup>8</sup>. Обе эти формы философского осмысления мира Кавелин считает метафизическими по своей сути. А именно против традиционной метафизической точки зрения и направлена его основная критика. Полагая, что безусловная истина не является уделом разума, он считает, что мы можем удовлетворяться одним лишь положительным знанием, т.е. "исследованием законов явления, доступных наблюдению и опыту". В целом же его отношение к метафизике достаточно хорошо видно из следующих строк его статьи "Возможно ли метафизическое знание" (1875 г.): "Метафизическая точка зрения кажется мне ошибочной именно потому, что она не принимает в расчет иллюзий ума, считает их за действительные внешние явления и на таком неправильном основании строит философскую систему"<sup>9</sup>. В данном случае под "иллюзиями ума" Кавелин понимает мыслительную деятельность человека, выражающуюся в представлениях о сущности тех или иных внешних объектов. Естественно, что при такой позиции Кавелин не мог не обратить внимания на позитивизм, который, также отвергая метафизику и критикуя идеализм и материализм, пытается опереться на "положительное знание".

Позитивизм был воспринят Кавелиным с явной симпатией: "Провозгласив необходимость заменить метафизику положительным знанием, Конт высказал великую истину, к осуществлению которой мы приближаемся с выходом каждого нового серьезного психологического исследования"<sup>10</sup>. В.В.Зеньковский по этому поводу справедливо писал: "Кавелин не примыкает к Конту, но общий дух позитивизма всецело владеет

---

<sup>8</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 248.

<sup>9</sup> Там же. С. 330.

<sup>10</sup> Там же. С. 318.

им<sup>11</sup>. Но эта симпатия имела и свои пределы. Русский философ указывает на то, что О.Конт был математиком и естествоведом, а потому, придя к новой мысли, использовал предпосылку, взятую из естественных наук о том, что каждое явление вполне определяется одной его материальной стороной. И эта предпосылка была положена Контом в основание всей его теории, даже тех ее частей, к которым она неприменима. Это и позволило Кавелину сделать такой вывод: "Что касается до позитивизма, то его коренная ошибка состояла только в том, что он признавал за действительные реальности одни материальные явления и не придавал самостоятельного значения психическим фактам, наравне с материальными"<sup>12</sup>. Для Кавелина признание за психическими фактами своеобразной реальности являлось совершенно необходимым принципом, отрицание которого, по его мнению, не давало в системе позитивизма возможности указать место человеческому индивидууму, личности, с чем он никак не мог согласиться.

Критически воспринимая позитивистские идеи, Кавелин в то же самое время как бы указывает тот путь, которым следует идти позитивизму дальше: "С той минуты, когда позитивизм, отбросив всякие предпосылки и аксиомы, перенесенные из области естественных наук, начнет изучать мир психических явлений как положительный факт, его отрицательное отношение к метафизике превратится в ясное знание и понимание так называемых метафизических фактов. Круг позитивизма, т.е. положительного знания, завершится тогда вполне; позитивизм заменит философию и вместе с тем не будет больше иметь теперешнего, специфического значения между другими философскими учениями, а вполне сольется с положительным знанием, с положительной наукой"<sup>13</sup>. Как можно видеть, отношение Кавелина к по-

---

11 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1, ч. 2. С. 153.

12 *Кавелин К.Д.* Указ. соч. Т. 3. С. 338.

13 Там же. С. 320.

зитивизму неоднозначно: с одной стороны, он принимает многие его постулаты, его критическое отношение к идеализму и материализму, с другой - отмечает его ограниченность, его узость как философской доктрины. Он вполне воспринимает методологию позитивизма, но отказывается от его системы. Для него характерно стремление дополнить позитивистскую теорию анализом фактов психической жизни, признать за ними реальное, действительное существование. Такой подход, со всеми возможными оговорками, можно было бы охарактеризовать как попытку построения своеобразного "психологического позитивизма".

Очень важное значение в философских рассуждениях Кавелина занимают понятия "положительное знание" и "положительная наука". Положительным русский философ называет то знание, которое доступно нашей проверке, а совокупность этого положительного знания и может составить фундамент прокламируемой им "положительной науки". Эта наука "так же мало отрицает психическую, как и материальную реальность, но не принимает в свой круг ни той, ни другой, потому что не имеет никаких средств проверить и доказать действительное отдельное бытие той или другой реальности"<sup>14</sup>. В тех явлениях, считает Кавелин, которые доступны научному исследованию и проверке, материальное и психическое начала неразрешимо соединены друг с другом, и мы, хотя и различаем их до известной степени, не имеем возможности "выделить одно из другого без остатка". Это положение он считает выводом из научной несостоятельности материализма и идеализма, которые не могут доказать своих оснований. "Положительная наука, - пишет Кавелин, - есть беспрестанная критика, непрерывная проверка, не несущая с собою никаких готовых, непреложных, застрахованных убеждений. Крайне строгая к себе, она в высшей степени терпима ко

---

<sup>14</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 813.

всему и ко всем"<sup>15</sup>. Здесь следует заметить, что Кавелин очень строго различает положительную науку и позитивизм, считая последний только первой серьезной попыткой создать такую науку.

Та особая роль, которая отводится Кавелиным психологии, связана, по его мнению, с тем, что она представляет собой центр, к которому сходятся все науки, изучающие человека. А изучение человека, личности - это для него самая основная задача, стоящая перед человеческим познанием. Об этом хорошо сказал В.В.Зеньковский: "Конечно, для Кавелина очень типичен его антропоцентризм, - его интересует человек, и только человек. Он наивен в своей несколько патетической вере в психологию и, конечно, он не избег опасности "психологизма". Однако, существенно для всей философии Кавелина то, что он решительно признает реальность творческого начала в личности..."<sup>16</sup>. Вообще говоря, Кавелину присуще особое отношение к роли и значению личности. В его мировоззрении личность является центральным пунктом, тем творческим импульсом, который является главным действующим лицом исторической жизни, касается ли это вопросов этики и философии истории, или же проблем общепhilosophического характера.

В самом начале своей основной философской работы "Задачи психологии" он прямо указывает, что еще в 40-е гг., занимаясь юридическим бытом древней России, эта проблема обратила на себя его внимание (Кавелин писал тогда об отсутствии в России ярко выраженного личностного начала). К этой теме он возвращается снова, через двадцать пять лет, чтобы еще раз указать на "нравственное ничтожество у нас личности" и объяснить причину этого положения, заключающуюся,

---

15 Там же. Этой мысли Кавелина удивительно точно соответствует тот методологический подход, который явно прослеживается в работах К. Поппера.

16 *Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 2. С. 153.*

по его мнению, в ошибочном понимании психической жизни и ее значения среди окружающего материального мира.

Итак, Кавелин считает, что "в психологии лежит ключ ко всей области знания". Его понимание психологии как научной дисциплины достаточно свособразно: "...обыкновенная тема и предпосылка всех психологических работ нашего времени состоит в объяснении психических явлений из деятельности нервов и мозга. Такое направление отрицает психологию в принципе"<sup>17</sup>. Для него психология является наукой о душе, ее свойствах и проявлениях. Но душа чрезвычайно тесно связана с телом. И этот факт создает огромные трудности для разграничения фактов психических от материальных. Сама по себе тесная связь психической и материальной жизни, по мнению Кавелина, показывает на их единый источник, что и приводило к неудачным опытам идеализма и материализма искать его либо в психической жизни, либо в материальной. Точка же зрения самого Кавелина такова: "Для непредубежденного ума психические и реальные явления суть факты двух различных порядков. Их единство - искомое науки, неизвестное X, и не может быть объяснено одним из них, а разве обими вместе"<sup>18</sup>. Именно в выполнении этой задачи и должна сыграть свою роль психология. Но для этого ей необходимо перестать быть философской и стать положительной наукой, считает Кавелин. Другими словами, она должна исследовать факты и явления психической жизни при помощи точного научного метода и, тем самым, разрешить задачу, на которую не дают ответа ни современная философия, ни естествознание.

Кавелин довольно категоричен, когда утверждает, что мы не знаем, что такое психический мир и душа. Это для него метафизические вопросы, которые он ре-

---

17 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 382.

18 Там же. С. 407.

шать не собирается. Но вместе с тем, объективность этих двух миров не вызывает у него сомнений: "Как внешний мир существует независимо от того, знаем ли мы его или нет, точно также и мир психический"<sup>19</sup>. В конечном счете, психические явления происходят при посредстве внешнего мира, вообще "психическая жизнь совершается в материальных органах", но эти явления нельзя, как считает Кавелин, полагать тождественными с внешними предметами и явлениями. Он отрицает непосредственную связь между психическими и материальными явлениями. Единственное же, что он полагает достоверным, - это постоянное соответствие и правильное отношение между материальным и психическим. Отсюда Кавелин делает обобщающий вывод: "...нет прямого, непосредственного перехода из материального мира в психический; науке доступно только постоянное соответствие, правильное соотношение фактов и явлений того и другого; исследовать это соответствие и соотношение, объяснить законы, которыми они управляются, составляет пока высшую цель и задачу знания"<sup>20</sup>. Анализируя понятия психического и материального, Кавелин выделяет их характеристические черты. Материальное для него - единично, бессознательно, произвольно; психическое - идеально, сознательно, произвольно. Противоположение единичного идеальному он объясняет так: "...в природе материального, каким оно отражается в душе, лежит обособленность, свойство существовать в виде отдельного предмета и этим довольствоваться, тогда как психическое, по природе своей, есть единичное или обращенное или стремящееся обратиться в общее и подчиненное общему, - отдельное, обособленное, возведенное или возводимое в общее"<sup>21</sup>. Но, при всех этих различиях, Кавелин все же считает, что мы напрасно стали бы расследовать, где оканчиваются

---

<sup>19</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 308.

<sup>20</sup> Там же. С. 434.

<sup>21</sup> Там же. С. 441.

взаимное влияние и действие души и тела: "...следы их взаимного влияния проходят так далеко, что самый тонкий анализ не в состоянии открыть, где именно они оканчиваются"<sup>22</sup>.

Кавелин отрицает существование непосредственного знания. Для него даже чувственная достоверность является результатом очень сложных, хотя и бессознательных психических процессов. И в этом смысле "высшее сознательное научное знание" отличается от чувственной достоверности только большей отвлеченностью - это понятия одного порядка. Его мысли по этому предмету предельно точно выражены в следующих словах: "...все, что мы знаем о внешнем мире, есть знание не самого этого мира, а тех впечатлений, которые он на нас производит. Между действительным миром, который нас окружает, и нами всегда непременно стоит наше представление о нем, которое мы рассматриваем, воображая, что видим самый предмет"<sup>23</sup>. Но, следует заметить, что при этом Кавелин вовсе не отрицает бытия предмета для себя, т.е. того состояния предмета, когда он не является предметом познания<sup>24</sup>. В конечном счете, утверждает русский философ, "наше знание имеет значение только для нас, а не для предмета; оно относится к нам, а не к нему, определяет нас, а не предмет, и остается потому при нас, не переходя на предмет"<sup>25</sup>. С этими соображениями тесно согласуется критика Кавелиным положения о том, что будто в предмете, кроме его феноменального бытия, содержится еще и сущность, которая нам неизвестна.

---

22 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 454.

23 Там же. С. 329.

24 Этот фрагмент рассуждений Кавелина заслуживает, по-моему, особого внимания. Не крайний агностицизм, а некое интериоризированное ограничение познавательных способностей человека. К такой трактовке определенным образом "урезанного" релятивизма я не могу не относиться с симпатией и пониманием.

25 Кавелин К.Д. Указ соч. Т. 3. С. 330.

Познание по существу для него вообще вещь невозможная. А связано это с его пониманием сущности как таковой. "Сущность, - пишет Кавелин, - есть создание нашего ума, которому нет соответствующего факта и которое мы, по недоразумению, принимаем за такой факт. Сущность есть такая же иллюзия ума, как бесконечное время, беспредельное пространство, бесчисленное количество"<sup>26</sup>. Таким образом, не существует в реальном мире сущности вещей, и то, что мы называем сущностью представляется ему психическим явлением, следствием отделения признаков от представления целого предмета.

Отказываясь от понимания знания как познания именно сущности, Кавелин полагает, что "знание есть не что иное, как психическое состояние, в котором действительность представлена соответствующими ей знаками или символами, выработанными сообразно с свойствами и особенностями нашей психической природы"<sup>27</sup>. А о том, что это знание не является призраком, фантазией, свидетельствуют, по его мнению, наши наблюдения и опыт, которые постоянно удостоверяют нас, что знание имеет дело с действительно существующими фактами, - мы имеем возможность отличать представления об этих фактах от созданий ума, не соответствующих действительности.

Достигая наибольшего соответствия между нашим психическим состоянием и действительными фактами (т.е. продвигаясь к конечной цели знания), мы тем самым, как бы подготавливаем почву к выполнению основной функции знания в нашей жизни - сделать для человека возможной сознательную творческую деятельность. Такова роль знания - она позволяет человеку пересоздавать окружающий мир и себя самого, "изменяя данные сочетания фактов и условий ввиду своих психи-

---

26 Кавелин К.Д. Указ соч. Т. 3. С. 335.

27 Там же. С. 337.

ческих и материальных потребностей и согласно с условиями и законами психической и материальной природы<sup>28</sup>. Основная трудность, которую здесь видит Кавелин, заключается в том, каким образом мы можем различить собственно знание от представлений, не соответствующих действительности. Его ссыла на точные исследования, которые могут разрешить этот вопрос, не представляется убедительной. Пожалуй, это понимал и сам Кавелин, считая одной из задач философии как положительной науки такой вопрос: "где оканчивается знание и начинаются миражи ума?"

Таким образом, возможность объективного знания, в смысле знания фактов, находящихся вне нас, Кавелиным отвергается. Знание об этих фактах складывается у нас посредством психических фактов. На этой основе он делает вывод, что "наука покоится не на объективных, предметных, а на психических, субъективных, выработанных до возможной, но во всяком случае не до совершенной объективности"<sup>29</sup>. Другими словами, наука представляется фактом не реальным, а психическим, и все данные науки существуют только в нас, а не вне нас. В конечном счете, наука предстает как специфическая принадлежность человеческой природы. Здесь очень заметен релятивистский подход Кавелина к проблеме познания. "Ему (Кавелину - В.П.) особенно импонирует, - пишет В.В.Зеньковский, - принципиальный релятивизм, - он, можно сказать, на каждом шагу уверяет себя и читателя в том, что "в мире нет безусловных начал или принципов - все в нем условно и относительно"<sup>30</sup>. Этот релятивистский подход базируется на уже упомянутых представлениях, которые отрицают непосредственный характер знания и на его постулате, что "достоверность и истина знания покоятся на том, что предмет производит одно и то же впечатление на большинство людей, име-

---

28 Кавелин К.Д. Указ соч. Т. 3. С. 337.

29 Там же. С. 341.

30 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 2. С. 153.

ющих нормальные умственные способности"<sup>31</sup>. И потому совершенно не удивителен окончательный вывод Кавелина: "...наша умственная деятельность и наши знания так же относительны и условны, как все в мире"<sup>32</sup>.

Считая сознание основной предпосылкой, основным условием научного знания, Кавелин считает его психическим актом. Он, правда, не отрицает того факта, что свои корни сознание имеет в биологических условиях, но для него совершенно неприемлемо понимание его только как "воспроизведения нервных возбуждений". Сознание он называет "внутренним психическим зрением", дающим способность видеть особенным образом, т.е. видеть то, что невидимо заключается или происходит в нашей душе.

Душа, в рассуждениях Кавелина, сосредоточена в себе и отделена от внешнего мира. С последним ее связывают впечатления, которые, в свою очередь, и возбуждают ее деятельность. Человек представляется живым, воплощенным противоречием: "Он, в одно и то же время, - пишет русский мыслитель, - сознает и чувствует и свое различие со своим телом и окружающей средой, и свое единство с ними; господство свое над своим телом и внешней природой и свою зависимость от них; свою свободу и власть над собою роковой необходимости"<sup>33</sup>. И все же именно наличие души, ведущее к самой возможности сознательно воздействовать на внешний мир, является отличительным признаком человека. "Человек, преследуя свои цели, - пишет Кавелин, - изменяет естественную группировку физических явлений и данных и вводит другую, какая ему нужна; он заставляет внешнюю природу производить то, и таким образом, как ему лучше, и достигает этой цели, внося в физический мир те перегруппировки естественных условий, которые сложились в его мысли, в науке, вслед-

---

31 См.: Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 932.

32 Там же. С. 933.

33 Там же. С. 393.

ствии пристального изучения внешнего мира<sup>34</sup>. Но в чем же заключается сама эта возможность сознательного воздействия на внешний мир? Кавелин полагает, что эта возможность содержится в особых свойствах души, т.е. в ее способности обращаться к самой себе (другими словами, "раздваиваться") и ко всему, что в ней заключается, как к предмету познания. Этот процесс описывается им следующим образом: "...она (душа - В.П.) содержит в самой себе предмет, к которому становится в отношения; предмет находится в той же самой среде, которая к нему обращается; в самосознании, предметы, между которыми устанавливаются отношения, даже совершенно совпадают; душа раздвоясь в себе, вступает в отношения с самою же собой. В этом и заключается причина психической инициативы и вместе свободной воли"<sup>35</sup>. Таким образом, самодеятельность и самопроизвольность, как источники свободной воли, объясняются Кавелиным (причем очень туманно) особыми свойствами души.

Кавелин подчеркивает, что свободная и произвольная деятельность человека не нарушает закон необходимости, так как "самая энергическая воля не может чего произвести во внешнем мире иначе, как в условиях этого мира и сообразуясь со всеми его законами"<sup>36</sup>. Необходимость признается им как основной закон всего существующего. И все же объяснение факта сочетания признания необходимости и произвольной деятельности представляет для него довольно трудную задачу. Кавелин решает ее так. "В действительности данные условия бесспорно являются роковыми причинами явлений и фактов, - пишет он и продолжает, - но сочетания условий беспрестанно изменяются, а с тем вместе изменяются и их необходимые, роковые последствия. Данные причины не успели еще произвести то, что необходимо

---

34 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 396.

35 Там же. С. 496.

36 Там же. С. 416-417.

должно было от них произойти, как они уже видоизменились, вследствие изменения сочетания условий<sup>37</sup>. Эти "сочетания условий" образуются тройко: прямым путем цепи причин и следствий (необходимые явления), взаимным пересечением таких цепей (случайные явления), преднамеренной группировкой условий (произвольные явления). В конечном счете, Кавелин полагает, что произвольность и необходимость исключают друг друга только в отвлеченном смысле, а "в действительности они существуют рядом, не мешая друг другу, потому что в ней на первом плане не отвлечения и обобщения, а единичные факты и их взаимные единичные отношения. Но эти факты и отношения, пройдя через процесс мышления, отпадают"<sup>38</sup>. Другими словами, тайна произвольных действий заключается не в отрицании законов природы (материальной и психической), а в разложении и сочетании условий, которые уже в свою очередь производят необходимые явления и факты. Более того, именно большее или меньшее умение разлагать и составлять эти сочетания и определяют степень культуры. Вся история человечества, по мнению Кавелина, есть долгий и трудный путь постепенного накопления и наслоения условий необходимых, случайных и произвольных, причем с возрастающим стремлением уменьшить или ослабить действие сочетаний необходимых и случайных и как можно более умножить и усилить сочетания произвольные, образуемые самим человеком.

Итак, возможность произвольной деятельности человека, его сознательного воздействия на внешний мир объясняются рядом психических факторов, среди которых основное место занимают особые способности души. Мышление же является тем психическим процессом, который перерабатывает психические факты в но-

---

37 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 641.

38 Там же. С. 642.

вые формы. Эта категория имеет большое значение в теоретических построениях Кавелина. "Пройдя через процесс мышления, - пишет он, - жизнь, действительность являются в другом виде, в других сочетаниях частей"<sup>39</sup>. Кавелин сравнивает его с органическим зеркалом, которое не только отражает, но и перерабатывает своеобразно воспринимаемый образ: "Его (мышления - В.П.) единственная задача, - разлагать, посредством сопоставления и сравнения, всякого рода представления, возникающие вследствие впечатлений внешних и внутренних, и потом воссоздавать эти представления в новой группировке, в новых сочетаниях"<sup>40</sup>.

Выше уже упоминалось отрицательное отношение Кавелина к априоризму. Все так называемые априорные, прирожденные, логически-всеобщие формы являются для него общими и отвлеченными схемами, полученными в результате мыслительных операций: "...так называемые всеобщие логические формы и категории не суть априорные, а выработаны процессами мышления"<sup>41</sup>. В данном случае отрицается не всеобщность этих форм, а их безусловная всеобщность.

В полном соответствии с такой точкой зрения Кавелин полагает, что такие категории как время и пространство независимо от тел существуют только в нашем уме. Он считает, что время и пространство - это психические продукты, они не существуют реально, как нечто особое и самостоятельное, "они - принадлежности реальных предметов и притом прошедшие через психическую переработку; они действительно существуют только как психические продукты, в психической, а не в реальной среде"<sup>42</sup>. То же самое он говорит о необходимости и случайности и вообще обо всех так называемых всеобщих логических формах.

---

39 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 257.

40 Там же. С. 566.

41 Там же. С. 304.

42 Там же. С. 552.

К таким формам Кавелин относит и понятие истины. Он считает обманом ума такое понимание процесса познания, при котором в конце этого процесса может быть достигнута какая-либо безусловная истина. "Истина, - пишет русский философ, - не есть какой-нибудь предмет, а полное, совершенное соответствие выработанных психическими процессами отвлечений и обобщений с представлениями, из которых они выработаны. Такое соответствие исключает понятие о безусловном и есть совершенно положительное, результат тщательного и точного изучения фактов"<sup>43</sup>. Соответственно и категория "закон" не имеет абсолютного, безусловно-всеобщего характера. Законы, по Кавелину, это отвлеченные и обобщенные признаки представлений, и не более. Их степень обобщенности определяется степенью обобщенности и отвлеченности представлений, из которых нами извлекаются признаки этих представлений и, в свою очередь, обобщаются.

С логической последовательностью Кавелин полагает, что и понятие "воля" является отвлеченным, а не действительным предметом. Он определяет волю как "обобщенное обозначение отличительных особенностей или характеристических признаков деятельного состояния души". Кавелин противопоставляет произвольную деятельность процессу мышления. В процессе мышления единичные впечатления перерабатываются в общие и отвлеченные понятия; в процессе же произвольной деятельности эти общие и отвлеченные понятия переводятся в единичные впечатления, которые им соответствуют. Но, что очень важно для Кавелина, вместе с тем произвольная деятельность группирует иным образом факты, от которых такие впечатления получаются. В конечном счете, "всякий произвольный поступок начинается, как сказано, от какой-нибудь общей или отвлеченной мысли и оканчивается известной новой группиров-

---

<sup>43</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 571.

кой материальных или психических данных"<sup>44</sup>. В этом и состоит, по мнению русского мыслителя, "тайна" произвольной деятельности. В рассуждениях Кавелина между внешними влияниями и психической деятельностью посредником выступает душа. Именно способность души (или "психического расположения") овладевать влияниями, которые она получает извне, и создает возможность произвольной творческой деятельности, которая выражается в произвольных поступках. Кавелин пишет: "...весь ход психической жизни есть ряд постепенных освобождений души, воспитывающих ее к произвольной деятельности"<sup>45</sup>. Итак, душа, являясь посредником борьбы представлений и мыслей с чувствами, стремлениями, желаниями, становится как бы вершителем этой борьбы.

Главным пунктом философских исканий Кавелина было выяснение и объяснение факта произвольной деятельности человека. О том, что это так, свидетельствуют и его собственные слова по поводу его книги "Задачи психологии": "...вся моя книга есть лишь опыт выяснить научные основания самопроизвольности, и если мне это не удалось, то самая книга не имеет никакой цены и никакого значения"<sup>46</sup>.

Борьба мыслей и чувств, роль души как посредника в этой борьбе, противопоставление "психической деятельности" и "внешних влияний" - все это представляло для Кавелина трудную задачу объяснения и аргументации. Пытаясь подчеркнуть равноудаленность своей концепции от принципов идеализма и материализма, он пишет: "...для принципа психической самостоятельности и свободы, как особого начала человеческой деятельности, нет места в науке. Все первые движения психической жизни запечатлены материальными элементами, совершаются под влиянием материального мира и по

---

44 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 599.

45 Там же. С. 606.

46 Там же. С. 846.

его законам; только существование психического организма с его особыми свойствами дает этому действию и этим влияниям другой оборот, производя ряд новых явлений, неизвестных в материальном мире"<sup>47</sup>.

Попытка Кавелина обосновать равноправность существования и мира реального, и мира идеального встретила еще при его жизни критическую оценку со стороны как идеалистической, так и материалистической философской мысли: "Задачи психологии" были подвергнуты критике Ю.Ф.Самариным и И.М.Сеченовым. Каждый из оппонентов выдвинул свои аргументы, указывая, в первом случае, на уступки Кавелина материализму, во втором - идеализму. Кавелин на страницах "Вестника Европы" отвечал своим критикам. Так возникла полемика, представляющая несомненный интерес в контексте истории русской философии.

Вторая значительная философская работа Кавелина - "Задачи этики". Еще в 1878 г. ("Задачи этики" впервые опубликованы в журнале "Вестник Европы" в 1884 г.) Кавелин писал: "Справиться с миром нашей свободы можно не иначе, как действуя на него не одним развитием ума, не одною твердостью, непоколебимостью внешних условий, но и постепенным воспитанием психических предрасположений и склонностей, образованием психических привычек, располагающих к добру, делающих нас по крайней мере не слишком падкими к злу"<sup>48</sup>. Уже из этой фразы видно, что задачи нравственного воспитания связывались Кавелиным с явлениями психической жизни. В "Задачах этики" Кавелин пишет: "Этика имеет предметом одни отношения поступка к действующему лицу, к его душевному строю, ощущениям, убеждениям и помыслам"<sup>49</sup>. И как утверждает русский мыслитель далее: "по этому своему содержанию этика имеет ближайшую связь с психологией". Психо-

---

47 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 607-608.

48 Там же. С. 1214.

49 Там же. С. 908.

логия и этика среди всех наук, по мнению Кавелина, всего глубже проникают в тайны психической жизни и деятельности человека и ближе всего подходят к источникам, где психическая жизнь непосредственно зарождается.

Очень важную роль в нравственной философии Кавелина играет понятие свободы воли. Он полагает, что свобода воли не является иллюзией, а представляет собой действительное явление. Но, по его мнению, до сих пор наука смотрела на этот феномен не соответствующим действительности образом и потому не могла его объяснить. Свобода воли, как и другие всеобщие логические формы, по Кавелину, не является чем-то безусловным и безотносительным: это явление возможно только лишь при наличии определенных условий. Отрицая безусловность свободы воли, Кавелин аргументирует это свое положение следующими четырьмя пунктами. Во-первых, свобода воли проявляется только лишь при наличии каких-либо мотивов. Во-вторых, свобода воли всегда имеет отношение к определенным явлениям и фактам (и здесь не важно какого они характера: психического или материального). В-третьих, свободная воля ничего не производит из ничего, она приводит в определенные сочетания имеющийся в наличии материал, или, другими словами, комбинирует его в новые формы. В-четвертых, и это самое главное, "деятельность свободной воли не может изменить общих условий и законов существования".

"Под свободною волею, - пишет Кавелин, - разумеется деятельность, вызываемая и направляемая внутренними побуждениями, мотивами, в противоположность деятельности чисто рефлексивной, а также деятельности, вызываемой непосредственно внешними возбуждениями или впечатлениями"<sup>50</sup>. Сама возможность рождения понятия свободной воли связывается

---

<sup>50</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 924.

им именно с относительной самостоятельностью психических движений, их относительной независимостью и уж, по крайней мере, отсутствием их непосредственной зависимости от внешних возбуждений.

В некотором смысле свободная воля является у Кавелина способностью действовать по мотивам или внутренним побуждениям, а не по одним внешним впечатлениям или непосредственным внешним толчкам. Но как появляется сам мотив? Кавелин считает, что определенное явление, становясь предметом сознания, теряет в этом новом виде непосредственную силу и принудительность внешнего толчка: "уже нечто другое, становится внутренним побуждением для деятельности", а это и есть мотив. "Как сознательность, - пишет Кавелин, - представляет высшую степень сосредоточения психической жизни, так и мотив, неразрывно связанный с сознательностью, может зарождаться только в стремлениях и наклонностях личной, индивидуальной природы и жизни человека"<sup>51</sup>. Таким образом, получается, что мотив рождается внутри нас, вытекает из нашей индивидуальной природы и принимает в сознании определенным путем сформировавшийся образ, а основой этого образа является тот материал, который поступил в сознание, стал для него доступным. Кавелин считает бесспорным факт борьбы и столкновения мотивов, а борьба эта "решается по законам механики": наиболее сильный мотив одерживает верх над другими и становится целью и задачей, которые выражаются в действиях и поступках.

Этика, в сознании Кавелина, представляет собой учение о нравственной деятельности и нравственных идеалах. Ее суть - "это субъективные идеалы, которые она ставит сознательной жизни и деятельности человека"<sup>52</sup>. Среди этих этических идеалов он прежде всего

---

<sup>51</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 926.

<sup>52</sup> Там же. С. 961.

выделяет стремление к истине, правде и душевной красоте. Подлинный идеал этики Кавелин видит в этике христианской: "В цели, указанной христианским учением индивидуальному человеку, выражен полный, законченный смысл личной жизни, выше, совершеннее которого нет и нельзя себе представить"<sup>53</sup>. Более того, он даже утверждает, что христианская этика является такой же неопровержимой правдой личной духовной жизни, как математические, химические и другие формулы в области положительного, реального знания.

Рассматривая соотношение религии и нравственности, Кавелин полагает, что у них одна цель: нравственное развитие и совершенствование каждого человека. Но вероучение и этика идут к этой цели разными путями. Первый путь, предполагающий ограниченность и неспособность человека самостоятельно постичь нравственные истины, предлагает ему откровение и священное предание с их толкованием нравственной жизни, как истину открытую свыше. Второй путь, признающий за человеком способность к самостоятельному постижению нравственных идеалов, предполагает, что учение о нравственности может быть создано собственными, свободными усилиями человека. В конце концов оба пути правомерны: "Отбрасывать тот или другой путь, значило бы отворачивать от истины и правды массы людей только потому, что они способны принять ее лишь в том, а не в другом виде"<sup>54</sup>. Таким образом, в том, что касается нравственности, христианская религия (которую Кавелин считает высшей из всех) и научное мировоззрение, в главном и существенном, приводят разными путями к одинаковым результатам. Нельзя считать, чтобы Кавелин не понимал существенного различия мировоззрения научного и религиозного. К тому же он и не пытается синтезировать религию и науку. Он видит корен-

---

<sup>53</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 939.

<sup>54</sup> Там же. С. 992.

ные различия этих двух типов осмысления мира, но считает, что все расхождения лежат вне области нравственности.

Заключая рассмотрение этики Кавелина, нельзя не привести здесь замечательных слов, сказанных В.В.Зеньковским: "Если, с одной стороны, этика у Кавелина является "гигисной духа", определяется "законами" психики, то, с другой стороны, Кавелин высоко ставит этическое вдохновение, чистоту и благородство морального сознания. ...эстетический мотив, отвращение к пошлости и грубости определяют стиль его эстетического гуманизма"<sup>55</sup>. Пафос творческой, свободной и морально чистой личности действительно составляет лейтмотив этических убеждений Кавелина. Но В.В.Зеньковский пронизательно подмечает и еще одну очень существенную для мировоззрения Кавелина черту. Речь идет об определенном разрыве между созданной русским философом "научной" этикой и прокламируемыми им высокими нравственными идеалами: "Строгая моральная оценка действительности, - пишет В.В.Зеньковский, - у Кавелина никак не может быть выведена из его "научной" этики, - на самом деле эта оценка вытекает у Кавелина из чисто морального идеализма, то есть не связана ни по существу, ни в своем генезисе с его мнимо научным построением этики"<sup>56</sup>. Действительно, между "эстетической" моральной проповедью Кавелина и его научными, "положительными" исследованиями в области психической жизни определенно чувствуется вполне ощутимый диссонанс, так как одно, все-таки, никак с логической необходимостью не вытекает из другого. Но, как бы там ни было, а этические принципы Кавелина, базирующиеся на его внутренней устремленности к личности творческой, свободной и нравственно

---

<sup>55</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 2. С. 155.

<sup>56</sup> Там же.

совершенной, являются той стороной его учения, которую можно назвать наиболее привлекательной.

### 3. Философия истории

Для Кавелина "история - не собрание данных в их хронологической последовательности и фактическом сцеплении, так же как художественное произведение, не есть одно правильное сочетание теней, красок, звуков или слов: она живое откровение народного духа, его характера и склонностей, достоинств и недостатков, как они определялись в действительности, под влиянием тысячи внешних условий. История в этом высшем значении есть не только повесть о бывшем, но разумение настоящего, чаяние будущего"<sup>57</sup>. Как можно видеть, здесь речь идет не об истории как определенной, строго ограниченной дисциплине, а скорее о философии истории, так как именно для последней одной из главных характеристических черт является обращение (во "временном" плане) к континууму "прошлое-настоящее-будущее". И очень часто, говоря об истории, Кавелин имеет в виду именно "историю в высшем значении". Определяя в одной из своих статей философско-историческое направление как таковое, он подчеркивает, что задача этого направления - найти единство и последовательность развития в разнообразнейших событиях, отдаленнейших между собой эпохах, а, главное, - в прошедшем разглядеть настоящее, а в настоящем - будущее.

Кавелин не приемлет попыток искать в истории прямые уроки: история - не наставница; отвергает использование исторического материала для доказательства различных систем и направлений: история опровергает и подтверждает вместе все эти доказательства и

---

<sup>57</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 947.

тем самым ни одно из них не отстаивает и ни одно не исключает. Столь же негативно он относится и к стремлениям построить историю по готовым схемам. А потому его вывод таков: "История не дает готовой формулы на вечные веки, не создаст определенной системы, не вмешивается в прения и распри людей, не снабжает кодексом нравственных правил"<sup>58</sup>. В другом месте Кавелин был еще более категоричен: "...история не есть раскрытие алгебраической формулы"<sup>59</sup>. Истинное значение истории, по мнению русского мыслителя, состоит в том, что она является одним из сильнейших двигателей цивилизации, в ней обозначается и со временем будет все более и более обозначаться развитие человеческого самосознания.

Будучи сторонником общечеловеческого начала в развитии общества, Кавелин все же, с свойственной ему симпатией к плюрализму мнений, пишет: "Каждый народ смотрит на одну и ту же истину с своей, ему свойственной точки зрения. Чем больше таких различных точек зрения, таких различных способов понимания, - тем лучше, тем полнее, многостороннее открывается истина"<sup>60</sup>. По его мнению, все народы земли стремятся к одному идеалу, но только различными путями. И именно история исследует эти явления, ее задача - "выяснить событие, период, эпоху, так, как будто бы мы сами в ней жили и действовали". И в случае, если эта цель будет достигнута, продолжает Кавелин, то в качестве действующего лица мы обнаружим такого же человека, как и мы сами. Разница будет состоять только лишь в степени развитости. В конечном итоге, Кавелин видит движущее начало истории в стремлении человека к полному, всестороннему нравственному и физическому развитию.

---

58 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 948.

59 Там же. С. 653.

60 Там же. С. 721.

Кавелин относится к тем мыслителям, которые в решении одной из основных философско-исторических проблем, а именно проблемы единства и многообразия исторического процесса, неукоснительно придерживаются понимания исторического развития человеческого общества как процесса в своей основе единого. Все многообразие исторической реальности не может закрыть от нас основного характера исторического процесса - он един по своей сущности, едины законы, действующие в любом обществе. В этом заключается одна из основных содержательных характеристик исторического процесса в трактовке Кавелина. Придерживаясь этого основного методологического принципа, он при этом уделяет очень большое внимание своеобразию исторического прошлого разных народов, связывая его с особым характером сложившихся в том или ином обществе социально-политических связей и отношений. В истории любого древнего или нового народа, считает Кавелин, мы непременно найдем связность и стройность явлений. Исследуя эту связь и стройность, всегда можно отметить одно или несколько главных начал, оснований, которыми объясняются все явления в жизни этого данного народа.

Другой основной характеристикой понимания Кавелиным исторического процесса, является его абсолютная уверенность в закономерном характере этого процесса. Он пишет, что история "доказывает, что общественная жизнь совершается сообразно с составными ее элементами, на основании неизменных законов, которых люди не могут переделать, против которых не могут действовать без вреда самим же себе, к которым им остается, следовательно, только зорко присматриваться, и сообразовать с ними свои желания и свою деятельность"<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 766.

Полностью признавая, что развитие отдельных лиц и целых человеческих обществ совершается по одному и тому же закону, и что этот закон в разнообразных формах определяет все наиболее существенные изменения в индивидуальной и общественной жизни, Кавелин выделяет два различных, но органически соединенных между собой элемента: "элемент самодеятельной, свободной, творческой мысли" и "элемент необходимой, обязательной действительности, управляемой непреложными законами, независящими от нашей воли". Здесь речь идет еще об одной главнейшей философско-исторической проблеме, проблеме соотношения субъективной деятельности и объективной закономерности в истории. Кавелин считает, что в разные эпохи развития эти два элемента находятся между собой в различных взаимных отношениях, которые последовательно изменяются известным образом. С момента, когда эти два элемента начинают различаться друг от друга, свободная, творческая мысль постепенно становится преобладающей, стремится стать господствующим деятелем. Но, став на свою высшую точку развития, истощив весь запас своего содержания, свободная мысль начинает терять творческий характер, и мир необходимой действительности вступает в свои права. "Главной задачей, - пишет Кавелин, - становится восстановление между обоими элементами нарушенной гармонии, сведение их опять к единству, которое от века соединяет их в одно органическое целое"<sup>62</sup>. В некотором смысле, русский философ пытается прорвать объективную необходимость с помощью "свободной, творческой мысли", а сама возможность активности этой "свободной мысли" заключается в своеобразно трактуемой им самопроизвольности, выяснению и объяснению которой он посвятил свою основную философскую работу.

---

62 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 49.

Базируясь на понятии произвольной деятельности, с помощью которой человек преобразует мир, Кавелин решает и вопрос о роли личности в истории. "Деятельное участие человека в ходе истории, - пишет Кавелин, - в развитии общественности, отнимает у них характер безусловной необходимости, значение механического процесса"<sup>63</sup>. Возможность человека выбирать между различными вариантами воздействия на окружающий мир как раз и позволяет подвергать деятельность человека суду. Таким образом, альтернативность в поведении человека является для Кавелина основой для возможных оценок самого его поведения. И именно поэтому он считает, что вопрос, что было бы, если бы исторические деятели поступили не так, а иначе, представляется ему не совсем уж суетным и бесплодным. "Наука, - пишет он, - рано или поздно, должна признать за историческими деятелями личную инициативу, их способность и право вводить в действительность новые сочетания условий и данных, как это давно уже признается за людьми в ежедневной жизни простым здравым смыслом и общим сознанием"<sup>64</sup>. Но Кавелин идет еще дальше. Он полагает, что не только крупные исторические фигуры деятельно участвуют в судьбах человечества, точно так же и каждый отдельный человек, как бы незаметна ни была его деятельность, как бы микроскопически мало он ни творил в своей сфере, вносит свой вклад в историю человечества.

У Кавелина есть и такие примечательные строки: "Мы обманываем себя, думая, что идеи двигают и творят историю; ее творят люди, которых труд и работа, в их результатах, слагаются в условия исторической жизни. Идеи только выражают эти условия; они потому только тогда и бывают сильны, когда условия служат им

---

63 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 643.

64 Там же. С. 644.

могучей подкладкой. Оттого-то одни и те же идеи сегодня - великие двигатели, завтра - пустые фразы<sup>65</sup>. Как можно было видеть и ранее, Кавелин уделяет очень большое внимание личности, ее деятельности на историческом поприще. Идея личностного начала ярко проявляется и в его философских, и в его исторических, и в его этических, и в его политических воззрениях.

Еще одной чертой понимания Кавелиным исторического процесса является его убежденность в прогрессивном характере этого процесса. Он указывает: "...когда мы думаем, что в народной жизни лучшее сменяется худым и неудовлетворительным, мы жестоко себя обманываем: это лучшее только кажется нам таким; ближе его рассматривая, мы заметим в нем те органические недостатки, которые величайший критик и физиолог - действительная жизнь - открывает гораздо прежде ученых исследований и обнаруживает практически, уничтожая это лучшее и заменяя его другим - недостаточным для нас, потому что мы стремимся вперед, но лучшим, сравнительно с тем, что им упразднено"<sup>66</sup>. Специфической чертой понимания Кавелиным прогресса в истории является его вера в то, что этот прогресс может совершаться лишь постепенно, путем реформ и отдельных изменений в общественной жизни. Для него неприемлем революционный путь преобразования общества. И вот по какой причине: "Революции всегда задерживают прогресс. Вызывая реакции, они могут сокрушить даже самый организм, или надолго сделать его больным и немощным"<sup>67</sup>. Такой подход, конечно же, лежит в основе его политической ориентации.

---

<sup>65</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 644.

<sup>66</sup> Там же. Г. 1. С. 67-68.

<sup>67</sup> Там же. С. 1000.

#### 4. Русская история

Кавелин уделяет очень большое внимание своеобразию исторического прошлого разных народов, связывая его с особым характером сложившихся в том или ином обществе социально-политических отношений. Главный объект его внимания - популярная в начале и середине XIX в. проблема "Россия - Запад". Отмечая противоположные черты истории западной и русской, Кавелин приводит множество отдельных контрадикций: дружинное начало привело в Европе к созданию феодальных государств, а у нас создает удельное государство; в Европе есть сословия, а у нас - нет; в Европе - аристократия, у нас - нет; в Европе - особенное устройство городов и среднее сословие, у нас - одинаковое устройство городов и нет среднего сословия; в отличие от Европы у нас нет рыцарства; в Европе церковь, облеченная светской властью, находящаяся в борьбе с государством, у нас - церковь, которая не имеет светской власти и в мирском отношении зависит от государства; у нас - местничество, в Европе его нет; в Европе сначала нет общинного быта, а затем он создается, у нас, наоборот, сначала общинный быт, потом он падает; в Европе женщины понемногу выходят из-под власти мужчин, у нас - вначале равные мужчинам, потом ведут жизнь восточных женщин и т.д.<sup>68</sup> Такое положение, по Кавелину, наиболее характерно для периода IX-XVII вв. "С XVIII века, - пишет он, - наше отчуждение, холодность к Европе вдруг совершенно исчезают и заменяются тесной связью, глубокой симпатией"<sup>69</sup>. Этот переход связывается им с эпохой преобразований Петра I, когда "исчерпавши все свои исключительно национальные элементы, мы вышли в

---

<sup>68</sup> См.: Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 6-7.

<sup>69</sup> Там же. С. 7.

жизнь общечеловеческую, оставаясь тем же, чем были и прежде - русскими славянами<sup>70</sup>.

Но, вернемся к указанным противоположностям. Что их объединяет? Что является тем основным фактором, из которого вытекают все остальные? Для Кавелина - это отсутствие начала личности у русско-славянских племен, в отличие от племен германских. Отсюда и различные исторические задачи: для западных народов предстояло развить историческую личность в личность человеческую, а для нас - задача создать личность. В 1874 г. Кавелин так сформулирует эти мысли: "Там надо было выдвинуть вперед те общие основания, на которых зиждется общественный строй и которые беспрестанно оттеснялись чрезмерно выдающимися притязаниями отдельных личностей и созданных ими добровольных товариществ и союзов. У нас, наоборот, главные направления внутренней истории выражают потребность вызывать к деятельности и жизни личность, ввести ее тоже в общую экономику развития"<sup>71</sup>.

Тезис о необходимости "поисков" или "создания" личности как насущнейшей задаче современного состояния российской действительности пролодит красной нитью через многие работы русского мыслителя. Индивидуальность, начала личности, простор для действий этой личности - вот что составляет основу европейской жизни. У нас же такого начала не было. И поскольку "...мы - европейский народ и способны к развитию, то и у нас должно было обнаружиться стремление индивидуальности высвободиться из-под давящего ее гнета, - считает Кавелин, - индивидуальность есть почва всякой свободы и всякого развития; без нее немыслим человеческий быт"<sup>72</sup>. Но к этой основной формуле необходимо сделать несколько существенных замечаний. Во-первых, собственно начало личности в древней Руси Кавелиным

---

70 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 65.

71 Там же. Т. 3. С. 282.

72 Там же. Т. 1. С. 574.

не отрицается, а понимается не в положительном и деятельном значении (как в Европе), а в негативном, пассивном смысле. Следуя его словам, личность в то время стояла особняком, отдельно и от крепкого родового союза, и от прочного гражданского союза. Сам этот факт Кавелин считает историческим: другого не могло быть. Во-вторых, что очень важно, при сложившихся исторических обстоятельствах это положение вещей он считает полезным и благодетельным. Причина этого в том, что этот факт "помог образоваться и установиться политическому телу"<sup>73</sup>. В этом заключается один из основополагающих принципов подхода Кавелина к рассмотрению русской истории: личность - пассивна, таким образом, в обществе явно преобладает государственное начало. В конечном счете, образование сильного централизованного Русского государства вполне объясняется этим историческим обстоятельством. В-третьих, в непосредственной связи с этими рассуждениями, и во многом опираясь на них, находится утверждение Кавелина, что в Европе все общественное развитие "делалось снизу", а у нас "сверху". В этом он полностью солидаризируется с Б.Н.Чичериным. В рецензии на книгу последнего "Областные учреждения России в XVII веке" можно прочесть: "Г.Чичерин несколько раз возвращается, и, весьма правильно, к той мысли, что в Европе все делалось снизу, а у нас сверху, указывает на другие явления, столь же резко выказывающие противоположный ход европейской и нашей истории"<sup>74</sup>. Конкретизируя и объясняя это положение в работе "Крестьянский вопрос" (1881 г.), Кавелин утверждает: "У нас консерваторы - это народные массы, а движение испокон века сосредоточивалось в верхних наслоениях русского общества"<sup>75</sup>. Как можно видеть здесь не только теоретический постулат, но и основание для политической программы...

---

<sup>73</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 574.

<sup>74</sup> Там же. С. 566.

<sup>75</sup> Там же. Т. 2. С. 422.

Кавелин, указывая на особенности русской истории, подчеркивает ее в основном государственный, политический характер. Вот как он формулирует этот тезис: "Вся русская история, как древняя, так и новая, есть по преимуществу государственная, политическая, в особенном, нам одним свойственном значении этого слова. Областная, провинциальная жизнь еще не успела сложиться, когда стало начинаться и расти государство"<sup>76</sup>.

Кавелин очень своеобразно определяет в "Кратком взгляде на русскую историю" (чтение в профессорском клубе в Бонне в 1864 г.) тот тип государства, который сложился в России: "Исторический тип, который лег в основание этого нового государственного тела, есть тип *des Guts- und Hausherrn*"<sup>77</sup> ("тип двора или дома" - в переводе самого Кавелина). Объясняется этот тип тем обстоятельством, что царь, являясь безусловным господином, осуществляет свою власть как владелец усадьбы, а все его подданные - от самых низших слоев вплоть до высших сановников - обязаны нести какую-либо службу. (Отсюда становится понятным и факт отсутствия аристократии). Подданные становятся "сиротами" царя, а потому слуга - это высший титул и награда. Русский мыслитель полагает, что этот тип, охватывая собой все общество - от царя до последнего подданного - представлял собою удивительное единство.

Но подлинно государственной русская история становится не сразу. Кавелин отмечает, что первоначальным историческим элементом Руси была патриархальность (также, кстати, как и для многих других народов). На это обстоятельство, по его мнению, указывали уже давно, но в основном бессознательно. Этому понятию не придавался глубокий и всеобъемлющий смысл, которое он имеет именно в русской истории. Он указывает, что сущность патриархальности состоит в преобладании

---

<sup>76</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 277.

<sup>77</sup> Там же. С. 572.

"естественных, прирожденных" "на кровном родстве основанных отношений" над юридическими и личными. Таким образом, главная отличительная черта патриархальности - "совершенная неопределенность взаимных отношений между людьми, и вследствие этого страшный произвол, бессознательность и необеспеченность всех и каждого"<sup>78</sup>. Такое положение противоречит природному стремлению человека к определенному, известному, постоянному бытию. Именно это и выводит с необходимостью патриархальное общество в юридический и гражданский быт. Вся ранняя русская история представляет собой постепенное вытеснение родовых отношений государственными. Решительный перевес государственных отношений в России связывается Кавелиным с эпохой "кровавой борьбы Иоанна IV с вельможеством". Тем самым Россия вступает в новую стадию исторического существования.

Выше уже говорилось о том, что Кавелин сторонник идеи единства истории человеческого общества. Он полагал, что "от одного конца земли до другого все народы стремятся к одному идеалу, только многоразличными путями"<sup>79</sup>. В чем заключается этот идеал? Кавелин отвечает: "Стремление человека к полному, всестороннему нравственному и физическому развитию и есть движущее начало истории, главная причина изменений, реформ и переворотов"<sup>80</sup>. Здесь русский мыслитель не только указывает на общий для человечества идеал, но и полагает, что стремление к его достижению составляет основу исторической действительности. При всем различии исторических судеб России и Запада они, в конечном счете, движутся к одной цели и потому, рано или поздно, их пути должны пересечься. Главное современное требование видится Кавелиным в принципе "гуманности, проводимом всюду и которого последним

---

78 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 280.

79 Там же. С. 221.

80 Там же.

словом является благосостояние и нравственное развитие каждого человека в особенности и всех вместе<sup>81</sup>. А сам этот принцип представляется ему результатом развития германского элемента, сложившегося под влиянием христианства и греко-римского мира. Именно в этом и проявилось западничество Кавелина. Он вступает в полемику со славянофилом Ю.Ф.Самариным, критикуя последнего за утверждение некой "абсолютной нормы", "абсолютного закона". Поиски такой "абсолютной нормы", такого "абсолютного закона" он сравнивает с исканиями философского камня или "той блаженной, но нигде не бывалой земли, где люди - воплощенные ангелы, не знающие ни зла, ни законов". Кавелин утверждает: "...во всех переменах общественного быта в наше время я вижу одно высказанное стремление: дать человеку, личности, сколь возможно более развития, сколько позволяют условия общественной безопасности и спокойствия. В конце такого развития предвидится не царство абсолютного закона, а совершенно свободная деятельность лица; абсолютный закон все более и более сводится к самой общей внешней категории: - не мешай другим, не стесняй их, ибо без этого невозможно общежитие"<sup>82</sup>. Развитие личностного начала для Кавелина - это основная задача современности. Причем задача и для российской действительности, и для западной. Вспомним: на Западе историческая личность должна стать человеческой, а в России личность должна создаться. Обращаясь к Самарину, Кавелин формулирует историческую альтернативу дальнейшего общественного развития России: "Что славянский мир новая почва в истории, и по всем видимостям не бесплодная - это бесспорно. Но что за роль ему предстоит: устыдить ли Европу блеском своего развития и величия, или стать с нею рядом и дружно идти по дороге, общей всем чело-

---

81 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 82.

82 Там же. С. 75.

веческим племенам, разумеется сохраняя свои особенности национальные и другие...<sup>83</sup>. Нетрудно заметить какой выбор здесь предлагается сделать.

Итак, подведем некоторые итоги. Исходя из тезиса о противоположности исторических судеб России и Запада, Кавелин все же склонен видеть эти различные пути в контексте более широкого, общечеловеческого исторического процесса. Конечные цели у всех обществ едины и когда-нибудь этим разным вариантам поисков достижения общечеловеческого идеала суждено встретиться на общей почве.

*Довольно ясно и полно эти идеи изложены в "Кратком взгляде на русскую историю": "Наше движение историческое - совершенно обратное с европейским. Последнее началось с блистательного развития индивидуального начала, которое более и более вставлялось, вдвигалось в условия государственного быта; у нас история началась с совершенного отсутствия личного начала, которое мало-помалу пробудилось и под влиянием европейской цивилизации начало развиваться. Конечно, должно наступить, рано или поздно, время, когда оба развития пересекутся в одной точке и тем выравниваются"<sup>84</sup>.*

Противопоставление западноевропейской и русской истории не приобретает у Кавелина абсолютного характера, что, естественно, полностью разводит его со славянофилами и М.П.Погодиным. Уверенность в том, что исторические пути России будут в дальнейшем все менее и менее расходиться с западноевропейской исторической жизнью, что Россия уже вступила на эту дорогу, что Европе в будущем придется по-новому взглянуть на русское общество кратко выражена им в словах: "Европе готовится сюрприз видеть в мнимых ордах - способное

---

83 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 77.

84 Там же. С. 581.

к развитию спокойное племя"<sup>85</sup>. Как можно видеть, Кавелин не сомневается в том генеральном направлении, по которому движется история России, а именно, к осуществлению общечеловеческих идеалов в общей семье европейских народов.

Это движение непосредственно связывалось русским мыслителем с процессом самосознания: "Люди и народы приходят к самосознанию через сравнение себя с другими, и чем предмет для сравнения лучше, краше, развитей, совершенней, тем полней и глубже человек и народ вникают в самих себя, открывают в себе неизвестные им самим, дремлющие в бездействии силы"<sup>86</sup>. Какой предмет для сравнения имел здесь в виду Кавелин совершенно ясно - это современная ему западноевропейская цивилизация. Но не должно из этого делать вывод, что европейская цивилизация для него являлась каким-то вполне определенным образцом: он видел в ней очень много негативных черт и предостерегал от повторения многих ошибок, допущенных в истории западноевропейских народов. Так что европейская цивилизация для современной ему России - отнюдь не эталон, даже не приблизительный образ, который мог бы быть осуществлен на отечественной почве, а лишь только другой вариант исторического пути, не более, это, в конечном счете, только "предмет для сравнения", сравнения, из которого необходимо извлечь уроки для самих себя, для своего самосознания, для более адекватного понимания общечеловеческих основ исторического существования.

В 1866 г. в "Мыслях и заметках о русской истории" Кавелин вновь возвращается к своей концепции понимания своеобразия русского исторического процесса, анализируя недавние события отечественной общественной жизни: "Постепенное упразднение крепостного права и дарование гражданских прав русскому народу

---

85 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 584.

86 Там же. С. 674.

совершились, как и все движение нашей жизни, сверху вниз, начиная с высших слоев общества и оканчивая низшими, и шло, не прерываясь, до настоящего времени. Сперва получили гражданские права дворянство, духовенство и купечество, потом разнородные средние слои общества, затем казенные крестьяне, наконец помещичьи<sup>87</sup>. Кавелин отмечает те черты, которые на его взгляд выгодно отличают ее от западноевропейской действительности: "Выработавши почву, возможность нравственного развития в свободной личности, мы начинаем внутреннюю жизнь, внутреннее развитие, не имея за собой преданий сильной аристократии, сильной и самостоятельной церкви с светской властью, с огромным землевладельческим сельским населением, которого социальное положение и привычки делают нас надолго, если не навсегда, обеспеченными против самых страшных из всех волнений, - волнений народных масс против высших, образованных, владеющих классов"<sup>88</sup>. При всей приверженности мыслям о своеобразии исторических судеб России, Кавелин, как уже можно было видеть выше, включает их в более широкое русло общечеловеческого исторического процесса. Именно поэтому он вступает в полемику со славянофилами во второй половине 40-х гг., которых критикует за превознесение всего славянского, за предубеждение ко всему европейскому, за прокламирование несуществующей славянской науки. При этом Кавелин не скрывает, что одной из самых симпатичных сторон славянофильских учений для него является то, "что они выдвинули на первый план вопрос о внутренней, душевной, нравственной правде, о нравственной красоте, забытой и пренебреженной"<sup>89</sup>. Вообще говоря, Кавелина можно, со всеми возможными в данном случае оговорками, назвать тем западником, который наиболее близко стоял к славянофилам, наиболее

---

87 Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 1. С. 672.

88 Там же. С. 583.

89 См.: там же. Т. 2. С. 1032.

чутко, и часто сочувственно, реагировал на многие их концептуальные положения.

И все же главный пункт его расхождений со славянофилами - это подход к национальному вопросу. Он пишет: "Настанет время, обозначится духовная физиономия славянского племени, и так как оно в самом деле заключает в себе великие нравственные силы, они скажутся, - за это нечего бояться. И скажутся они не в рассуждениях о том, какое племя лучше, и как бы этак сделаться великим и создать новую науку, и как так погибнут другие племена: они прямо и просто обнаружатся в самом действовании, как обнаруживается все великое"<sup>90</sup>. Вообще говоря, Кавелин ни в каком виде не принимает идей исключительности той или иной нации, того или иного вероучения. В 1878 г. он высказался вполне определенно: "Повальное оглушение людей по их вероисповеданию или национальности есть худшее из всех наших недоразумений. Оно сбивает все понятия, перемешивает друзей с врагами, ведет к совершенной бессмыслице, потому что вытекает не из принципа, а из случайности рождения и принадлежности к той или другой вере, в которой нас воспитывают от колыбели"<sup>91</sup>. Общечеловеческое у Кавелина явно превалирует над особенным и специфическим. Здесь следует только добавить, что он прямо указывал на смешение общечеловеческого с европейским в русской общественной мысли, считая это слабой стороной западников.

В определенной мере, хотя и в преломленном виде, эти идеи нашли свое отражение и в полемике Кавелина с Ф.М. Достоевским. Критикуя тезис Достоевского о том, что нравственные идеи породили идеи гражданские и общественные, он полагает, что "напротив, условия правильного общежития, составляя насущную практическую потребность людей, живущих вместе, породили об-

---

<sup>90</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 705.

<sup>91</sup> Там же. С. 1065.

щественные идеи, а общественные идеи воспитали уже отдельных людей в нравственные личности, развили и укрепили в них чувство добра и зла"<sup>92</sup>. Этот спор не был чисто академическим - его внутренняя подоплека лежит в различном подходе к оценке "духовной физиономии русского народа". Для Достоевского отличительная черта русского народа состоит в его "духовном единении", а отсюда и апелляция к нравственным идеям, как основополагающим в процессе общественной жизни. Подход Кавелина иной - он видит единение "племенное, церковное, государственное, языка" у русского народа, но единение "духовное", в смысле нравственного, сознательного он отрицает, считая, что вообще в "духовной физиономии русского народа" нельзя определительно указать ни на одну основную, типичную черту<sup>93</sup>. Все основные типичные черты народного характера определяются историческим возрастом данного народа, обстоятельствами и обстановкой, в которой он жил и живет. А это уже категории общечеловеческие.

## 5. Общественно-политические и социальные идеи

Особый интерес представляют оценки Кавелиным настоящей русской действительности. Следует сразу сказать, что отдельные, высказанные им здесь мысли иногда со временем претерпевали изменения, а потому в каждом конкретном случае необходимо постоянно помнить, когда и в каких обстоятельствах они были выражены (особенное значение, в данном случае, приобретает такой, имеющий для Кавелина необычайно важный характер, исторический факт, как отмена крепостного права в России в 1861 г.).

---

<sup>92</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 1046.

<sup>93</sup> См.: там же. С. 1035.

Еще до реформы, в 1855 г., в "Записке об освобождении крестьян в России", Кавелин, анализируя бедственное внутреннее положение России, приводит много причин этого состояния общества, среди которых и "ошибочная система управления", и "отсутствие строгого правосудия и правильного кредита", и "целый кодекс стеснительных для промышленности и торговли правил", и "гибельное начало хозяйственных заготовлений и хозяйственного управления вообще", и "глубокое невежество всех классов народа, не исключая и высших". Как можно видеть причин такого ненормального положения вещей, которое сложилось в России к середине XIX в., здесь названо достаточно много. Но, что очень важно, Кавелин все же считает их второстепенными: "Но ни одна (причина - В.П.) не проникает так глубоко в народную жизнь... ни одна так не убивает всякий нравственный и материальный успех в России, как крепостное право, которым опутана целая половина сельского народонаселения империи"<sup>94</sup>. К чести Кавелина его критика крепостного права не была просто риторикой, он не ограничился выражением своего мнения и попытался практически содействовать решению этого большого вопроса России. Крепостное право критиковали многие, требование освобождения крестьян буквально витало в воздухе и глубоко осознавалось широкими кругами русской общественности, оно стало насущным требованием дня, это понималось и правительственными кругами, в среде которых постоянно дискутировался этот вопрос во второй половине 50-х гг. Вкладом Кавелина явилась его знаменитая "Записка об освобождении крестьян в России", которая распространялась в рукописных списках и содержала конкретную программу освобождения крестьян от крепостной зависимости с позиций умеренного либерализма. Чернышевский, придерживавшийся совершенно другого, более радикального подхода к реше-

---

<sup>94</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 6.

нию этой проблемы, все же считал возможным использовать материалы Кавелина в своей статье "О новых условиях сельского быта", опубликованной в "Современнике" в 1858 г. Появление этой статьи привело к правительственному распоряжению о запрещении публиковать статьи о праве собственности на землю, о выкупе земли и т.д. и негативно повлияло на преподавательскую деятельность Кавелина.

Признавая необходимость отмены крепостного права в России, Кавелин, верный своей реформистской идеологии, предостерегает от пути революционных, насильственных изменений в общественном строе. В той же самой "Записке" он пишет: "Кто знает Россию, кто понимает ее великое призвание, тот не сомневается, что ей прежде всего необходимы мирные успехи, которые, впрочем, не только у нас, но и везде вернее и прочнее развития сомнительным и тяжким путем переворотов и смертельных опытов; а несомненный залог мирных успехов в России есть твердая вера народа в царя"<sup>95</sup>. Значительно позже, в 1875 г., Кавелин утверждает, что политическая революция у нас невозможна в принципе, а причину этого он видит в отсутствии в основе русского государства взаимно враждующих элементов. Реальную угрозу он видит не в революции, а в смутах, вызываемых бессмысленным управлением, беспомощностью невежественных, полудиких масс, задавленных поборами и бесправием, а также раздраженностью имущих и образованных слоев, которое сближает их в недовольстве с массами. Логическое и моральное осуждение революций Кавелиным сводится в самом общем виде к указанию на стремление любой революции к безграничной индивидуальной свободе. Но ни одна идея или мысль, по его мнению, как бы они ни были верны и правильны сами по себе, не могут осуществляться вдруг, сразу и насильственным путем, так как насилие порождает от-

---

<sup>95</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 54.

ветное насилие. Для него любая политическая и социальная программа всегда есть лишь ответ на самый ближайший вопрос, а отнюдь не безусловная, вечная истина. Отсюда и его приверженность к реформистскому пути развития.

Как указывалось выше (и неоднократно), Кавелин понимает движение отечественной общественной жизни, как движение "сверху вниз". Другими словами, главную, определяющую роль играют лишь наиболее образованные и состоятельные слои общества, роль широких масс - пассивна, а если она становится активной, то сразу же возникает угроза смуты и бунтов, что для Кавелина совершенно неприемлемо. Эти положения логично вытекают из такой его теоретической генерализации: "Различие сословий, различное участие их в государственной и общественной жизни есть явление общее всему человеческому роду, от начала мира до нашего времени"<sup>96</sup>. Более того: "Без высшего, руководящего сословия не бывало и не может быть благоустроенной страны"<sup>97</sup>. Поэтому понятна та роль, которую отводит Кавелин в общественной жизни дворянству - именно оно призвано вести за собой весь народ. Но, в то же самое время, он реалистически оценивает современное ему положение, указывая на то, что "исключительность, привилегия, узкий, близорукий эгоизм" не позволяют выполнять дворянству свое историческое предназначение: "Дворянство должно быть первым между равными, а оно, сложившись, почти всюду становилось господином и, как всякий господин, постепенно обленивалось, тупело и ограждало свое видное и выгодное положение не заслугами, а привилегиями и насилем, в ущерб другим классам народа"<sup>98</sup>. Противоположная ситуация сложилась, по мнению Кавелина, в Англии, где существует

---

<sup>96</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 111.

<sup>97</sup> Там же. С. 156.

<sup>98</sup> Там же. С. 114.

"правильное, нормальное отношение между низшими и высшими классами, органическое единство всех народных элементов, открывающее возможность бесконечного мирного развития посредством постепенных реформ". К этому он добавляет: "...все это будет и у нас, если только дворянство поймет свое теперешнее положение и благоразумно им воспользуется"<sup>99</sup>. В работах Кавелина явно прослеживается его стремление "облагоразумить" русское дворянство, указать ему на его ответственность перед обществом и историей. Примечательно, что свои основные надежды он возлагает именно на провинциальное дворянство: "По моему глубокому и глубочайшему убеждению, ключ к лучшему порядку дел в России в руках провинциального дворянства"<sup>100</sup>. Упомянем здесь, что эти мысли в основном высказаны сразу же после реформы 1861 г. Но вот через двадцать лет, в 1881 г., в работе "Крестьянский вопрос" Кавелин сознается, что он был "непрактическим идеалистом", когда мечтал о том, что владельцы воспользуются отменой крепостного права для коренного изменения существовавших до того отношений с сельским населением. Этим мечтам не суждено было сбыться. В действительности, как сам осознает это Кавелин, огромное большинство владельцев, не заботясь о будущем, не отказываясь ни от одной своей привилегии, продолжало жить по-старому и вело беспощадную экономическую борьбу со своими бывшими крепостными.

Да, Кавелин прямо сознается в несостоятельности своих упований на сознательность дворянства в пореформенный период, но при всем этом, отнюдь не отказывается от своей идеи, что только высшие и образованные слои и являются главным, направляющим элементом общества. В 1875 г., в "Проекте поземельной реформы", он вновь утверждает: "Таким образом зачинате-

---

<sup>99</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 127-128.

<sup>100</sup> Там же. С. 160.

лями и носителями движения вперед преобразований являются в таком обществе высшие, образованные слои. Они ведут государство вперед, в них сосредоточивается знание, культура, наука, искусство и вся умственная жизнь общества. Так у нас всегда было, есть и будет, пока, как доселе, крестьянство сохранит свое самостоятельное значение в общественном организме"<sup>101</sup>. Последнее обстоятельство очень важно. Здесь идет речь об особенностях русской общественной жизни, связанной с преобладанием в населении крестьянских масс.

По мнению Кавелина, Россия и в этом представляет собой антипод Европе: здесь он замечает беспримерную в истории человечества особенность, а именно, то, что ни городской, ни владельческий элементы здесь не получили первенствующего значения, а крестьянство не было разрушено, и хотя и занимает низшее положение, но все же имеет свое самостоятельное место наравне с другими общественными элементами. Продолжая далее развивать свою мысль, Кавелин подчеркивает, что владеющие крестьяне в отличие от горожан представляют собой самый косный, неподвижный, рутинный общественный элемент, упорно отстаивающий старину и заведенный порядок. Естественно, что в таком случае подвижность и готовность к новизне и усовершенствованиям должны исходить от высших, образованных слоев общества.

Опираясь на эту историческую особенность, Кавелин даже полагает, что высшие слои в России, в отличие от Европы, не имеют ни условий, ни оснований для противопоставления себя народной массе, не являются особым, чуждым и посторонним ей элементом. Оставляя за Кавелиным право на такой вывод, обратим лишь внимание на то значение, какое он придает крестьянскому вопросу: "В том-то и дело, что у нас все интересы, все направления, все общественные слои, все теории и

---

<sup>101</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 212.

воззрения, все общественные положения, словом, все разнообразные явления русской жизни имеют свой центр тяжести в крестьянстве, из него исходят и к нему сходятся...<sup>102</sup>. Таким образом, Кавелин основным общественным интересом в России в настоящем и в обозримом будущем считает вопрос об устройстве крестьян.

Этому вопросу Кавелин посвятил многие страницы своих работ. Не вдаваясь в подробности, можно указать на то, что он стремился осознать и разработать те пути, которые могли бы привести к улучшению положения крестьянства в России. При этом он замечал: "Меры для улучшения положения крестьян должны обнимать все стороны их быта - материальную, умственную и нравственную. Было бы большой ошибкой думать, что одно улучшение материальных условий в состоянии поднять умственный и нравственный уровень крестьян, и что одни уроки нравственности и грамотности могут повести их к материальному довольству"<sup>103</sup>. Проведение же этих мер возлагалось им на государство и высшие, образованные слои общества, имеющие в этом государстве наибольший вес.

Кавелин придавал большое социальное значение общинному владению, которое он определял как "великое хранилище народных сил". В нем он видел источник новой плодотворной деятельности. Существование общинного владения связывалось им с нейтрализацией разрушительных последствий "промышленной борьбы". О том, какие надежды он возлагал на эту организацию, красноречиво говорят следующие строки: "История, народные инстинкты и разные благоприятные обстоятельства сохранили, к счастью, это учреждение до той минуты, когда Россия из полупатриархального быта переходит в быт гражданский, промышленный и коммерческий.

---

<sup>102</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 579-580.

<sup>103</sup> Там же. С. 426.

Дорожите, как зеницею ока, этим неразвитым еще, но драгоценнейшим залогом правильной социальной организации"<sup>104</sup>.

Многозначительность и плодотворность общинного владения, с точки зрения Кавелина, настолько велики, что он считает невозможным рассматривать этот вид поземельных отношений как предмет только частного права и частного интереса. Он ставит его в один ряд с такими учреждениями как железные дороги, кредитные учреждения, отправление правосудия и т.д., тесно связывая его с вопросами общего интереса и общего благосостояния. "Оно (общинное владение - В.П.) не есть поприще для кипучей и широкой промышленной деятельности, - пишет Кавелин, - но есть почва, на которой может спокойно вырасти и приготовиться к промышленной деятельности многочисленная народная масса, и в то же время место прибежища для тех, которые изнемогают в непрерывной борьбе экономических и промышленных интересов"<sup>105</sup>. Сохранение общинного владения для Кавелина имеет и еще одно немаловажное значение - оно служит как бы гарантией против возникновения "рабочего вопроса", со всеми его экономическими и нравственными последствиями, с его страстями и бескомпромиссной борьбой. Последнее он замечает в западноевропейской действительности и пытается найти способы избежать этих процессов в России.

Как и в уже упоминавшейся работе "Крестьянский вопрос" пишет: "В новейшей Европе промышленная и торговая деятельность, вышедшая первоначально из городов, приняла небывалое развитие, охватила всю жизнь и, вместе с несомненными благами, принесла с собою великое зло - господство капитала над

---

<sup>104</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 194. Любопытно, в связи с этим, отметить диаметрально противоположную точку зрения на этот счет Б. Чичерина.

<sup>105</sup> Там же. С. 281.

трудом, порабощение человека игу нового рода"<sup>106</sup>. Это, в свою очередь, приводит к появлению новых социальных движений, теорий и учений, которые при всех их крайностях все же имеют, по Кавелину, свою несомненно справедливую и верную сторону - показать ненормальное положение, сложившееся в обществе в результате исключительного господства капитала и противопоставить этому более справедливое политикоэкономическое учение, в котором должны быть признаны права труда не только в производстве ценностей, но и в их распределении. Вообще говоря, Кавелин очень осторожно подходит к оценкам социалистических учений, видя в них непосредственную реакцию на "ненормальное" состояние общества. Двойственный подход Кавелина к социализму очень ясно сформулирован им в статье 1880 г. "Разговор": "Социализм, как всякое новое учение, проявляется в мире двумя моментами, положительным и отрицательным. Положительный момент - это сама доктрина социализма и его будущее, им создаваемое общество. Отрицательный момент сказывается в том отношении, в какое ставят себя социалисты к старому, существующему порядку вещей"<sup>107</sup>. Здесь ясно прослеживается основной неудовлетворяющий Кавелина мотив - революционное переустройство общества. Он готов согласиться с принципами социалистического устройства жизни, но только путем постепенных реформ, причем реформ, проводимых именно "сверху".

В 1882 г., в письме в редакцию "Вестника Европы", Кавелин как бы подводит итог своих размышлений о будущем России: "С тех пор, что мой образ мыслей установился, - а тому уж давно - я не переставал, устно и печатно, доказывать, что всенародство есть то начало, которое мы, русские, несем с собою; что в нем наша будущность и наше всемирно-историческое значение; что

---

<sup>106</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 572.

<sup>107</sup> Там же. С. 995-996.

это начало и его развитие есть задача будущего, не только у нас, но и во всем мире. Вся моя личная жизнь неразрывно переплетена с такими убеждениями; рано окреп я в вере в великое историческое призвание России, всегда бодро смотрел и теперь также бодро смотрю вперед, не смущаясь ничем, в горячем убеждении, что с бурями и напастями, как бы они велики и сокрушительны ни были, мы в конце концов справимся<sup>108</sup>. Стоит обратить внимание на термин "всенародство": в этом слове содержится квинтэссенция оценки Кавелиным своеобразия русского общества. Отсюда с неизбежностью проистекает и его отказ от политических преобразований, коренных, существенных изменений в политических и государственных формах. Единственно правильный путь для него - это путь необходимых административных реформ, направленных на создание правильного, с его точки зрения, гражданского и юридического быта. Следует также остановиться и на эмоциональном выражении им веры "в великое историческое призвание России". Объективно идейно-теоретическое наследие Кавелина говорит о его западнической ориентации. Это, конечно, относится в основном к 40-50-м гг., так как говорить серьезно о западничестве как особом направлении общественной мысли России в 80-е гг. по крайней мере не корректно. Но, со всеми возможными оговорками, использовать в данном случае этот термин все-таки представляется возможным. Его функция здесь имеет чисто эвристическое значение. С другой стороны, внимательно исследуя тексты Кавелина, невольно замечаешь, как это уже было отмечено несколько ранее, что это такой "западник", который ближе всех других стоял к славянофилам. Выше уже отмечалось, что в славянофильстве его привлекает постановка вопроса о "внутренней, душевной, нравственной правде, о нравственной красоте, забытой и пренебреженной". А в

---

<sup>108</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 1114.

вышеприведенном отрывке ясно проступает идея особого призвания России. В этом пункте он сближается со славянофильскими настроениями. Мало того, он и не скрывает этого: "В этом пункте я всегда примыкал к славянофилам, существенно расходясь с ними во многом другом"<sup>109</sup>. Насколько же привлекательна была в середине XIX в. в России идея ее особой исторической миссии, если даже западник Кавелин и в 80-е гг. остается ею очарован!

Политическая платформа Кавелина - это умеренный либерализм. Такой вывод обосновывается всей его теоретической и практической деятельностью. И все же чрезвычайно любопытно посмотреть на то, как сам Кавелин определял свое политическое лицо. В дневнике 1857 г. он приводит выдержку из своего разговора с императрицей Марией Александровной<sup>110</sup>: "Да, я был большим либералом, бывши студентом, и через мою голову прошли самые крайние теории; будучи профессором, я тоже был большим либералом, хотя не таким именно, каким меня почитают. В политический либерализм я не вдавался, а был искренним, ревностным социалистом. Спешу прибавить, что в ошибочности социальных теорий я убедился теперь, но остаюсь и теперь убежденным, что эти теории правильно указывали на болезни обществ человеческих, и правительства, приступая к реформам, по необходимости, неизбежно, будут разрешать задачи, поставленные социализмом"<sup>111</sup>. (Сам факт того, что после такого разговора Кавелин все же был принят на должность преподавателя наследника наводит на определенные размышления...). Кавелин добавляет к этому и то, что его можно считать либералом и

---

<sup>109</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 1114.

<sup>110</sup> Этот разговор состоялся в связи с поручением Кавелину в 1857 г. преподавать право наследнику престола, великому князю Николаю Александровичу. Пребывание Кавелина на этой должности было недолгим - до 1858 г.

<sup>111</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 2. С. 1177.

потому, что все его друзья тоже были либералами - Грановский, Белинский, Герцен. Необходимо лишь заметить, что в то время под либералом понимался любой человек, оппозиционно настроенный по отношению к существующему порядку. Понятие "либерал" охватывало собою целый спектр часто резко отличающихся друг от друга вариантов отношения к окружающей действительности и путей дальнейшего общественного развития: от ниспровержения существующего строя и его радикальной перестройки до вполне умеренных, реформистских настроений. Несомненно, что Кавелин разделял именно последние.

В работе "Злобы дня" (1884 г.) Кавелин представил очерк развития общественной мысли в России со времен знаменитых споров западников и славянофилов до середины 80-х гг. Его отдельные высказывания и оценки, данные им в этом кратком обзоре, могут более ясно показать политические симпатии и ориентации автора. Идеалы и западников, и славянофилов, при всем их различии, были для Кавелина одинаково чисты, возвышенны и безукоризненны. Сама борьба западников со славянофилами во многом способствовала тому, что "наше народное самосознание" сделало заметный шаг вперед. На развалинах этих двух течений, по словам Кавелина, появляется новое направление - народники, которые унаследовали от славянофилов "горячую веру в творческие силы русского народа, не зараженного европейскими влияниями", а от западников - "идеалы передовых европейских мыслителей" в сфере социальной и экономической. Но, по его мнению, "народники слишком сузили задачу, сосредоточив все внимание на одной социальной и экономической жизни русского народа: она далеко не обнимает всего народного гения, выражает только одну его сторону..."<sup>112</sup>. Появление народников

---

<sup>112</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 1035.

вызывает к жизни "консервативное или охранительное направление".

Чрезвычайно важной чертой мировоззрения Кавелина является защита им, как бы мы сказали сегодня, плюрализма в общественном сознании. Он прямо утверждает: "Мне кажется, что нельзя ни теоретически, ни практически относиться только отрицательно к какому бы то ни было мирозерцанию"<sup>113</sup>. Конкретных примеров этого в его работах можно найти много: достаточно вспомнить его оценки славянофильства, западничества, народников, социализма. Общечеловеческие истины могут быть раскрыты, по мнению Кавелина, только при наличии широкого спектра мнений, в спорах и полемике между различными направлениями человеческой мысли.

Из всего вышеизложенного уже достаточно явно прорисовывается видение Кавелиным будущих путей общественного развития России и ее места в общемировом историческом процессе. Можно вспомнить его основную идею о "всенародстве" русских, о пути административных, а не политических реформ, проводимых "сверху", об общечеловеческих идеалах, присущих всем народам.

И в заключение выделим, пожалуй, самую отличительную, самую заветную для Кавелина идею о необходимости для русского общества укоренения в нем чувств законности и справедливости, что находится в тесной связи с его упованиями на развитие личностного, индивидуального начала в отечественной общественной жизни: "Мы, русские - пишет Кавелин, - добрейшие люди в мире; сердце наше исполнено милосердия, сострадания, великодушия и незлобия; мы охотно прощаем обиды и помогаем ближним; из сердечной доброты мы легко отказываемся от своих прав и даже от своих выгод. Но чувство законности и справедливости, к

---

<sup>113</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 3. С. 1171.

сожалению, развито в нас чрезвычайно слабо, так слабо, что иной раз думается, не лишены ли мы вовсе органа, производящего в людях эти добродетели?"<sup>114</sup>. Основное, магистральное направление общественного развития в России должно, таким образом, по глубокому убеждению Кавелина, пролегать на путях воспитания и все более глубокого проникновения и укоренения в массах общества идей законности и справедливости, т.е. вести к осознанию необходимости полного воцарения правильного гражданского и юридического быта, достойного человека, личности. А это, в конечном счете, и составляет основание либерального мировоззрения Кавелина.

Поскольку в первой главе уже было указано на некоторые специфические положения в либеральном образе мыслей Кавелина, то возвращаться к ним в данном случае не имеет смысла. Это же относится и к его практической либеральной программе.

Кавелиным не была разработана специально философско-правовая тематика, да он к этому и не стремился. И все же именно его с полным правом можно назвать одним из первых русских либералов. В пользу этого утверждения, как я надеюсь, свидетельствует все вышеизложенное. Одним из самых главных пунктов, позволяющих квалифицировать Кавелина как либерала, является его вполне осознанное понимание необходимости установления правовых отношений в обществе. Его апелляции к свободной, творческой личности идут рука об руку с требованиями предоставления этой личности возможностей для своего развития, что, по его мнению, может быть осуществлено только лишь в правовом обществе.

---

<sup>114</sup> Кавелин К.Д. Указ. соч. Т. 4. С. 918-919.

## Глава IV. ЧИЧЕРИН Б.Н.

### 1. Краткий биобиблиографический очерк

Выдающееся место в истории русской общественной мысли второй половины XIX в. принадлежит научно-теоретической деятельности Б.Н.Чичерина. Его интересы как мыслителя охватывают столь многообразные сферы научного и теоретического мышления, что, в определенном смысле, его можно назвать ученым-энциклопедистом: философ, историк, правовед, знаток естествознания и к тому же блестящий публицист.

В контексте данной книги фигура Чичерина имеет наиболее важное значение, так как именно в его лице русский либерализм получил своего самого яркого выразителя (по крайней мере, в XIX в.). Действительно, либеральное мировоззрение Чичерина очень точно и четко очерчено в его работах. Он последователен и логически строг в своих теоретических построениях. Кроме всего прочего, Чичерина, не в пример большинству русских мыслителей его времени, отличает ярко выраженное стремление к систематичности. Все это невольно подводит к мысли о классической форме его либерализма. Классической, конечно же, для России XIX в.

*В "Русской идее" Н.А.Бердяев пишет:*  
*"Единственным философом либерализма можно было бы назвать Б.Чичерина, да и он скорее был либеральным консерватором или консервативным либералом, чем чистым либералом. Сильный ум, но ум, по преимуществу, распорядительный, как про него сказал Вл.Соловьев, правый гегелианец, сухой*

рационалист, он имел мало влияния. Он был ненавистником социализма, который соответствовал русским исканиям правды. Это был редкий в России государственник, очень отличный в этом и от славянофилов, и от левых западников. Для него государство есть ценность высшая, чем человеческая личность. Его можно было бы назвать правым западником. Он принимает империю, но хочет, чтобы она была культурной и впитала в себя либеральные правовые элементы. По Чичерину можно изучать дух, противоположный русской идее, как она выразилась в преобладающих течениях русской мысли XIX в.<sup>1</sup>

Бердяев довольно точно характеризует Чичерина как мыслителя (кроме, пожалуй, безапелляционного утверждения о превосходстве государства над человеческой личностью в мировоззрении русского философа). Но при этом нельзя не заметить ту долю отстраненности (и даже отторжения), которую он высказывает, говоря о противоположности самого "духа" воззрений Чичерина ревностно защищаемой им "русской идее". Здесь Бердяев абсолютно прав. В отличие, например, от Кавелина, который увлекался и "особым призванием России", и якобы спасительной ролью общины, и многими другими подобными предметами, Чичерин неколебимо отстаивал свои либерально-западнические идеалы.

Следует отметить и совершенно особое положение Чичерина в истории русской общественной мысли. Здесь речь идет о его "непонимании" русским обществом, о его "изоляции", о его образе "одиноким фигурой"<sup>2</sup>. В.В.Зеньковский писал об этом так: "Он (Чичерин - В.П.) умел глубоко и даже страстно чувствовать, но внутренняя уравновешенность постоянно как бы закрывала эти движения души. Поэтому его постоянно

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 171.

<sup>2</sup> См.: Walicki A. Legal Philosophies of Russian Liberalism. P. 106-107.

не понимали или понимали превратно<sup>3</sup>. "Да, Чичерина у нас не поняли и не оценили, - продолжает Зеньковский, - и это связано вовсе не с его устарелым гегельянством (ведь "устарелое" гегельянство прорвалось еще раз с чрезвычайной силой - в русском неомарксизме), а с каким-то глубоким психологическим расхождением между Чичериным и русским обществом"<sup>4</sup>. Действительно, обращаясь к наследию Чичерина, мы видим, с одной стороны, буквально грандиозную систему философии, воздвигнутую им и, с другой стороны, почти полное молчание (за редким исключением: П.Б.Струве, князь Е.Трубецкой и некоторые другие) по поводу нее и ее автора. Видимо, все-таки пронизателен был Бердяев, подчеркивая несовместимость философских исканий приверженцев "русской идеи" и того, что создал Чичерин как мыслитель.

Что же касается гегельянства Чичерина и значения этого факта для мировоззрения русского мыслителя, то об этом великолепно пишет Зеньковский:

*"Как в его личности за ровным, выдержанным и холодноватым спокойствием мы не могли не увидеть глубокой и даже страстной жизни чувств, как за его рационализмом выступают черты романтизма, а иногда и донкихотства, - так за гегельянством Чичерина оказывается его собственная, оригинальная и творческая мысль. Гегельянство дало ему свою великолепную форму, которой Чичерин владел, как никто, но философская интуиция его была самостоятельной и творческой. Через все книги Чичерина проходит скрытый, отодвинутый часто вглубь моральный патетизм, а с другой стороны, живое и яркое ощущение структурности мира, его "диалектической" стройности. Это сочетание математизирующей интуиции и*

---

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2, ч. 1. С. 154.

<sup>4</sup> Там же. С. 155.

морального патетизма вылилось в систему персонализма, облеченного в суховатую и прозаическую форму гегельянства. Но не нужно очень соблазняться этим: Чичерин, плененный формально Гегелем, не убил в себе творческой силы этим; гегельянство лишь закрывает подлинный лик и философскую зоркость Чичерина<sup>5</sup>.

Борис Николаевич Чичерин родился 26 мая (7 июня) 1828 г. в Тамбове, в семье, происходившей из старинного дворянского рода. Благодаря разысканиям игумена Ювеналия Воейкова (Воейков Ю. Историческое родословие благородных дворян Чичериных. Тамбов, 1914) сохранились некоторые сведения о происхождении этого рода. "...Чичерины - старинный русский дворянский род, происходящий от выехавшего из Италии в свите Софии Палеолог в 1472 г. Афанасия Чичерни (Чичерини), сын которого Иван Афанасьевич, умерший в монашеском чине, стал именоваться Чичериным. Другая ветвь рода Чичериных происходит от Бориса Чичерина, умершего в 1594 г., потомки которого служили в XVII в. стольниками при государевом дворе"<sup>6</sup>. Чичерин получил очень хорошее домашнее воспитание и довольно рано (в 1845 г.) поступил на юридический факультет Московского университета, где он слушал лекции таких выдающихся профессоров своего времени как Т.Н.Грановский, С.М.Соловьев, К.Д.Кавелин, П.Г.Редкин. Но особую привязанность и признательность он испытывал именно к Грановскому, который был для него действительным, настоящим учителем<sup>7</sup>. В юные годы Чичерин близко сошелся и с

---

<sup>5</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 165-166.

<sup>6</sup> Русская философия: философия как специальность в России. Вып. 2. М., 1992. С. 36 (в сноске).

<sup>7</sup> Сам Чичерин писал об этом так: "Я был к нему (Грановскому - В.П.) близок и обязан ему большею половиною своего духовного развития". (Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Московский университет. С. 239).

Кавелиным. К этому же времени относится его увлечение философией Гегеля, которая стала одним из основных факторов при формировании его мировоззрения.

Чичерин заканчивает университет в 1849 г. и посвящает себя научной деятельности. В 1851-1852 гг. он успешно сдает магистерские экзамены и в 1853 г. представляет диссертацию "Областные учреждения России в XVII веке", явившуюся новым словом в русской исторической и правоведческой мысли. Эта его работа стала как бы провозвестником возникновения так называемой государственной школы в русской историографии (К.Д.Кавелин, Б.Н.Чичерин, С.М.Соловьев - ее наиболее выдающиеся представители). Первоначально эта работа встретила сопротивление со стороны университетского руководства, поэтому опубликовать и защитить ее Чичерину удалось только в 1856 г.

В середине и конце 50-х гг. Чичерин опубликовал целый ряд статей на историко-юридические темы ("Опыты по истории русского права" (1858), "Очерки Англии и Франции" (1858) и др.). К этому времени у него полностью формируется концепция русской истории. В 1858 г. Чичерин получает приглашение занять кафедру государственного права Московского университета. В 1858-1861 гг. он совершает поездку в Западную Европу для подготовки к будущей деятельности в качестве профессора. В Лондоне у него состоялась встреча с А.И.Герценом, во время которой Чичерин пытался убедить последнего занять более умеренную политическую позицию. Происходит его знакомство с И.М.Сеченовым и Д.И.Менделеевым. Осенью 1861 г. Чичерин получает извещение об избрании его Советом Московского университета экстраординарным профессором по кафедре государственного права и отъезжает на родину.

С этого времени и до 1868 г. он - профессор этой кафедры. Одновременно, в 1863-1865 гг. он преподает государственное право наследнику престола Николаю

Александровичу, а в 1864-1865 гг. сопровождает его в путешествии по Западной Европе. В 1865 г. наследник заболевает и умирает. Это событие произвело оччень сильное впечатление на Чичерина и с ним (по крайней мере хронологически) связано пересмысление русским мыслителем своих религиозных убеждений. Дело в том, что после поступления в университет Чичерин, по его же словам из воспоминаний, поступил в период определенного безверия, даже атеизма. И именно в 1865 г. он кардинально меняет свое отношение к вере.

*Сам Чичерин описывает эти свои чувства в воспоминаниях: "Весьма немногим, вкушившим плодов науки, удается сохранить неприкосновенными свои религиозные убеждения, и надобно сказать, что это сопровождается всегда некоторою узостью взгляда. Надобно пройти через период безверия, чтобы вполне понять, что может дать одна наука и чем нужно ее восполнить для удовлетворения высших потребностей человеческой природы. Только собственным внутренним опытом можно понять и смысл отступления от установленных догматов и правил; только этим путем можно выработать в себе истинную терпимость и научиться не смешивать безверия с безнравственностью: наконец, прошедши через отрицание, можно вполне сознательно возвратиться к религиозным началам и усвоить их с тою шириною понимания, которая способна совместить в себе требования разума и стремления веры. Впоследствии я к этому и пришел, убедившись по собственному внутреннему опыту в глубоком смысле изречения великого мыслителя: "Немного философии отвращает от религии, более глубокая философия возвращает к религии"<sup>8</sup>.*

---

<sup>8</sup> Воспоминания Б.Н.Чичерина. Москва сороковых годов. (1991). С. 41.

К 60-м гг. относится выход в свет его работы "О народном представительстве" и подготовка трехтомного "Курса государственной науки". В этих, а также других работах Чичерин разрабатывает, наряду с другими вопросами, и свою политическую платформу.

В 1867 г. в знак протеста против действий факультетского начальства (инспирированных министром народного просвещения графом Д.А.Толстым и реакционным журналистом М.Н.Катковым) и связанных с введением нового университетского устава Чичерин вместе с некоторыми своими коллегами (С.М.Соловьевым, И.К.Бабстом, М.Н.Капустиным, С.А.Рачинским, Ф.М.Дмитриевым) уходит в отставку. Правда, отставка была приостановлена после вмешательства государя по приезде в Москву. Но Чичерин все же ушел - через полгода. Студенты и преподаватели устроили по этому случаю 26 января 1868 г. прощальный обед в честь Чичерина.

*Чичерин вспоминает об этом инциденте: "Враги правительства, разумеется, потирали себе руки, видя как консерваторы попались впросак и на своих боках почувствовали всю прелесть той власти, которую они защищали. Казалось бы, при скудости наших умственных сил, при расшатанности общества, при том хаосе понятий, который в нем водворился, - надобно было, как зеницей ока, дорожить тем маленьким ядром мыслящих и крепких в своих охранительных убеждениях людей, которое случайно образовалось в Московском университете; а между тем, правительство само, без зазрения совести, разбивало это ядро и рассеивало его по ветру отдавая бранные плоды просвещения на жертву грязной сделке между министром и журналистом. Результат был тот, что всякий разумный консерватизм исчез, нигде не находя опоры. На место его выдвигалась наглая реакция,*

*журнальная в лице Каткова и чисто бюрократическая в лице графа Толстого*"<sup>9</sup>.

Затем он уезжает в свое родное поместье село Караул, где продолжает заниматься научной деятельностью и активно участвует в работе тамбовского земства. Здесь он подготавливает пятитомную "Историю политических учений" и двухтомный труд "Собственность и государство". В 1871 г. Чичерин женится на А.А.Капнист, отец которой был полтавским помещиком и профессором, а брат - русским послом в Вене.

В начале 1882 г. Чичерин избирается на должность Московского городского головы, но уже в середине 1883 г. вынужден уйти в отставку, так как его речь на обеде по поводу коронации Александра III была сочтена слишком либеральной.

С этого времени он удаляется от активной общественно-политической деятельности и полностью посвящает себя научным занятиям. С конца 70-х гг. и вплоть до его смерти 3 (16) февраля 1904 г., последовавшей в его поместье Караул Тамбовской губернии, в свет выходит целый ряд его фундаментальных работ по философии: "Наука и религия" (1879), "Мистицизм в науке" (1880), "Положительная философия и единство науки" (1882), "Основания логики и метафизики" (1894), "Философия права" (1900), "Вопросы философии" (1904), в которых систематически изложено его мировоззрение.

## 2. Философия

Философия Чичерина представляет собой вполне законченный тип философии рационалистической. Он

---

<sup>9</sup> Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Московский университет. С. 221-222.

сам указывает на то, что "единственная истинная философия есть рационализм"<sup>10</sup>. Еще в студенческие годы, ознакомившись с основными философскими произведениями Гегеля, Чичерин увидел в них последнее слово рационалистической философии. С годами его отношение к Гегелю несколько изменилось, и об этом речь еще пойдет ниже, но и в 1900 г. он утверждает: "...я не хочу сказать, однако, что Логика Гегеля есть совершенное произведение. Язык у него варварский, что весьма затрудняет понимание; мысли часто темны, переходы иногда слишком искусственны; самое расположение содержания могло бы быть с выгодой изменено. Но это все-таки единственная грандиозная и истинно научная попытка вывести всю систему умозрительных понятий, которыми руководится человеческий разум в познании вещей. Гегель положил прочные основания этому зданию; вся дальнейшая работа должна примыкать к нему"<sup>11</sup>. Чичерин постоянно ориентируется на основные философско-методологические положения немецкого мыслителя, и, в этом смысле, он, конечно же, вполне оправданно может быть назван последователем гегельянства в России. При этом, несмотря на то, что Чичерин часто использует диалектические идеи Гегеля, его методологию, для него все же более привлекательна сама глобальная система немецкого философа, и именно поэтому его часто и небезосновательно называют сторонником правого или консервативного гегельянства.

В своей работе "Существо и методы идеализма", представляющей собой рецензию на книгу С.Н.Трубецкого "Основания идеализма", Чичерин высказывает свое понимание идеализма, сущность которого, по его словам, "состоит в сочетании противоположностей"<sup>12</sup>. Он считает величайшей заслугой идеализма раскрытие им диалектического закона развития

---

10 См.: Чичерин Б. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 118.

11 Чичерин Б. Вопросы философии. С. 11.

12 См.: там же. С. 163.

мирового бытия, выделение противоположностей из первоначального единства и последующее сведение этих противоположностей к высшему единству. Этими основными реальными противоположностями выступают, с одной стороны, материальный мир (сфера частных и бессознательных сил) и, с другой стороны, мир мыслящих субъектов, которые имеют отношение к верховному разуму. То, что связывает эти два мира и представляет собой сочетание противоположностей, - есть дух, который на низшей ступени выступает как целесообразно действующая органическая сила, а на высшей становится миром связанных с органической жизнью субъектов. Эти субъекты, осуществляя идеальные цели в материальном мире, приводят противоположности к высшему соглашению. Конечная цель этого процесса лежит в абсолютном духе, который руководит всем этим поступательным движением и окончательно приводит мировое бытие к идеальному совершенству<sup>13</sup>. Разделяя такое воззрение и строя на его основе всю свою философскую систему, Чичерин может быть охарактеризован как последовательный сторонник объективно-идеалистического мировоззрения.

Рационалистическая направленность мышления Чичерина делает его непримиримым критиком любых форм эмпиризма. Он полагает, что чистый эмпиризм дал все, что он мог дать и при этом показал полную свою неспособность объяснить противоположность явлений мысли и материального бытия. Даже в области материальных явлений, именно в той области, в которой эмпиризм, казалось бы, достиг наибольших успехов, он не может обходиться без метафизических начал. Он пишет: "Со времен Локка эмпирики восстают против прнятия о субстанции, видя в нем только пустое логическое определение, знак чего-то неизвестного. Но в таком случае надобно последовательно отвергнуть понятие

---

<sup>13</sup> См.: Чичерин Б. Вопросы философии. С. 196-197.

о веществе, чего однако не решаются делать, в виду очевидной нелепости такого отрицания<sup>14</sup>. Здесь следует заметить, что понятие вещества у Чичерина является умозрительным: "Вещество есть единое, остающееся тождественным с собою в различных видах"<sup>15</sup>. Утверждение, что материя представляет собой субстанцию, лежащую в основании явлений, вообще очень характерно для Чичерина. Она представляется ему сущностью, а не явлением: "Материя, как таковая, невидима и неосязаема, а потому не есть явление. По своему понятию, материя есть субстанция, лежащая в основании чувственных явлений и остающаяся тождественною с собою при всех их изменениях, то есть это - умственное определение, или категория, посредством которой связываются чувственные качества"<sup>16</sup>. Довольно своеобразно решает Чичерин старый спор реализма с номинализмом. Исходя из того, что воззрение номиналистов основано на исключительном внимании при анализе понятия на знак и отбрасывании в сторону смысла, он утверждает, что смысл состоит в выделении из представления вещей общего и постоянного и отличении этой сущности от всего частного и изменяющегося. Таким образом, понятие может или соответствовать или не соответствовать тому, что есть в вещи. В одном случае оно будет реальным, в другом - не реальным, но никоим образом не номинальным.

Чичерин разводит опытное и умозрительное знание. Первое может дать нам только знание материального мира, и поэтому именно внешний опыт является способом исследования естественных наук, а внутренний - психологии. В том же, что касается познания в области идеального, то: "Ни смысла, ни связи явлений опыт нам не раскрывает: связующее начало, не подлежащее внешним чувствам, постигается только разу-

---

14 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 69.

15 Там же. С. 56.

16 Чичерин Б. Вопросы философии. С. 204.

мом<sup>17</sup>. Таков его окончательный вывод. Под разумом он понимает "отвлеченно-общее начало вселенной, сознание чистого закона"<sup>18</sup>. Именно последнее дает всем его определениям безусловную общность и необходимость. Разум выходит из пределов всякого опыта и полагает содержание, соответствующее своей форме. Его функция заключается в возвышении от относительного к абсолютному. Будучи последовательным рационалистом, Чичерин дает и такую дефиницию разума: "...разум есть верховное определяющее начало, как в субъективном, так и в объективном мире, как в сознании, так и в бессознательном. Разум есть закон всякого бытия"<sup>19</sup>. При таком понимании роли разума совершенно ясен и другой вывод Чичерина, который составляет краеугольный камень его философской концепции, а именно, положение, что законы разума и законы внешнего мира совпадают. Он пишет: "...воспринятые внешними чувствами впечатления, объединенные внутренним действием сознающей силы, под умозрительными формами пространства и времени, и проектированные этою силою вне себя, совпадают с реальным существованием вещей. Этим разум определяется как способность познавать вещи на основании своих собственных законов"<sup>20</sup>. Отсюда с логической последовательностью вытекает и его критика агностицизма.

Чичерин, говоря о субстанции, силе, причине, понимает их как выражение основных определений самих предметов; для него логические определения соответствуют реальной сущности вещей. Возражая Канту, он полагает, что "недостаток его (Канта - В.П.) теории заключается в том, что с своей скептической точки зрения он считал эти умозрительные формы чисто субъективными, между тем как они соответствуют объективным

---

17 Чичерин Б. Наука и религия. М., 1901. С. VIII.

18 Там же. С. 77.

19 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 362.

20 Там же. С. 119.

законам, следовательно истинной сущности вещей, что доказываем достоверным опытом<sup>21</sup>. Анализирующий разум, по мнению русского философа, обладает всеми необходимыми средствами для того, чтобы различать внешнее от внутреннего и относить их к различным областям. И вывод его таков: "Тут действует не слепая вера в объективный мир, а совершенно точное и достоверное знание"<sup>22</sup>. Сама возможность познания для него возникает только там, где есть противополложение субъекта и объекта, а все, что лежит за этими пределами, является бессознательным. "В области познания, - пишет Чичерин, - первоначальной основе соответствует сам разум, как деятельная сила. Разум сознает и себя самого, но не непосредственно, а путем рефлексии, как субъект, противополженный объекту"<sup>23</sup>. На этой основе им делается вывод о невозможности непосредственного знания, в смысле слияния субъекта с объектом, потому что любое познание представляет собой посредствующую деятельность. В науке, считает Чичерин, есть два пути познания: от конкретного к отвлеченному и от отвлеченного к конкретному. Разум может дойти до полноты знания и тем самым постигнуть совершенное только в том случае, если пройдены оба эти пути.

Каков же тот инструментарий, которым обладает анализирующий разум, позволяющий последнему прийти к точному и достоверному знанию? Чичерин дает на это однозначный ответ: "Начала и приемы мысли даются нам непосредственным самосознанием..."<sup>24</sup>. Под самосознанием он понимает положение тождества сознающего субъекта и сознаваемого, т.е. я есть я. Вообще говоря, Чичерин отводит самосознанию чрезвычайно важную роль. Самосознание является у него основой всякого философского знания. Философия

---

21 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 140.

22 Там же. С. 169.

23 Чичерин Б. Мистицизм в науке. С. 22.

24 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 6.

есть познание сущностей, или познание вещей в их источнике. И именно самосознание дает этот источник непосредственно, как достоверный факт. "Самосознание разума, - пишет Чичерин, - включает в себе двойкий элемент: фактический, или реальный, и чисто логический, то, что делается, и сознание необходимости того, что делается"<sup>25</sup>. Первый, по его мнению, раскрывается нам анализом или разложением реального действия на составные его факторы, и поскольку действие сознательно, то эти факторы у нас налицо. Но возникает вопрос: все ли при этом учтено, не понято ли что-то ложно? Проверкой этого является второе действие - чисто логическое. Уверенность, что анализ был сделан правильно и всесторонне возникает тогда, когда в нем мы находим логическую необходимость, или, другими словами, что он соответствует законам разума. Отсюда Чичерин делает вывод, что в этом случае перед нами возникает силлогизм, в котором законы разума являются большей посылкой, а фактический анализ - меньшей; в результате мы получаем достоверное заключение. Таким образом, Чичерин устанавливает здесь приоритет логического закона, или законов разума. Поэтому вполне понятно его утверждение: "Логика есть первая и основная наука, дающая закон всем остальным"<sup>26</sup>. Анализируя соотношение логики и психологии, Чичерин полагает, что "психология исходит от явлений и старается раскрыть управляющие ими законы; логика же имеет свои безусловно достоверные начала и законы, которые не добываются путем наблюдения, а сознаются непосредственно разумом и служат руководством для самого наблюдения"<sup>27</sup>. Поэтому психология находится в подчиненном положении по отношению к логике, без которой она не может достигнуть каких-либо достоверных результатов. Поскольку логика исследует не предметы

---

25 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 6.

26 Там же. С. 3.

27 Там же. С. 12-13.

мысли, а только формы мышления, постольку она является формальной наукой.

"Первое ее (логики - В.П.) дело должно состоять в том, - пишет Чичерин, - чтобы анализировать человеческий ум и различить в нем то, что приходит извне, из его отношений к окружающему миру, и то, что дано ему собственным его строем, законы его деятельности, или априорный элемент"<sup>28</sup>. Он различает логику конкретную и отвлеченную. Задача первой заключается в описании и определении всех действий человеческого ума в процессе познания вещей, начиная от чувственных впечатлений вплоть до самых отвлеченных понятий. Задача второй - вывод всех рациональных понятий, заключающихся в разуме; она имеет дело только с априорным элементом. Именно отвлеченная логика сливается с метафизикой, составляя ее основание.

"Метафизика, - считает Чичерин, - представляет развитие логических определений на основании логических законов; она вся держится на логике"<sup>29</sup>. В другом месте он определяет ее как науку о понимании. Способы понимания представляют собой логические определения или категории, под которые разумом подводятся или которыми им связываются и разделяются впечатления, получаемые от объектов. Таким образом, метафизика заключается в развитии системы категорий. И вся разница между логикой и метафизикой состоит в том, что в логике система категорий извлекается из логических форм, а в метафизике эта система категорий развивается умозрительно. В конечном счете, Чичерин утверждает, что "метафизика составляет высшую область человеческого знания и одна в состоянии внести в науку желанное единство"<sup>30</sup>. В истории философии, продолжает он, есть обильный материал для научной разра-

---

28 Чичерин Б. Вопросы философии. С. 7-8.

29 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 3.

30 Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. С. 318.

ботки метафизики. Он указывает даже на целые метафизические кодексы, в которых делались попытки свести к связному единству всю совокупность умозрительных определений: в древности - это Метафизика Аристотеля, в XVIII в. - Онтология Вольфа, а в XIX в. - Логика Гегеля.

Определенный интерес представляет то понимание соотношения математики и метафизики, которое присуще Чичерину. Основания и той, и другой одни и те же. Но в дальнейшем их пути расходятся. Если математика исследует приложение умозрительных начал, не выходя из количественной области, то для метафизики количество составляет только первую ступень: далее она переходит к качеству. В силу этих своих основных определений математика представляет собой громадное преимущество для наук, обращенных на изучение материального мира, а без метафизики невозможно разрабатывать науки о человеческом духе, в частности, такую науку как история.

Здесь необходимо сделать одно замечание чисто терминологического характера. Чичерин в "Науке и религии", рассматривая соотношение математики и диалектики, указывает, что первая принадлежит к области количества, а вторая к области качества. Нетрудно видеть, что здесь он использует вместо термина "метафизика" другой, а именно, "диалектика". Эти понятия у него практически идентичны. Об этом же свидетельствуют и другие дефиниции, в которых использован термин "диалектика".

Раскрывая основания логики и метафизики, Чичерин следует в основном за Гегелем, даже в чисто формальном отношении. Но у него здесь возникают и своеобразные "дополнения" или, лучше сказать, "исправления" гегелевской системы. Главное такое дополнение состоит в замене Чичериним традиционной гегелевской триады тетрадой. Попробуем проследить за тем путем, который привел Чичерина к этому.

Чичерин полагает, что действия разума состоят в соединении и разделении. В этом состоит смысл всех логических операций. Отсюда делается вывод, что определения единства и множества представляют основные начала разума в процессе познания. В свою очередь эти два противоположных определения связываются двумя противоположными путями. Первый путь - это сочетание единого и многого, второй путь - отношение единого и многого. Таким образом, мы получаем две перекрещивающиеся противоположности. "Они образуют, - продолжает Чичерин, - общую логическую схему для познания всякого предмета, а тем более для познания логических операций. Когда анализ дал нам эти четыре начала, мы можем быть уверены, что мы получим полноту логически необходимых элементов познания, а вместе и необходимые их отношения"<sup>31</sup>. Эта общая логическая схема графически выглядит так:



К этому он делает примечание: эта схема может быть представлена и как три последовательных ступени, в которых средняя разбивается на два противоположных определения. Чичерин указывает, что эта формула не содержит в себе ничего, кроме самых элементарных логических действий, а именно, соединения и разделения. Отсюда ее априорный характер. И он продолжает: "...но именно потому она прилагается ко всему, что исследуется разумом. По самой ее отвлеченности, под нее подводится всякое содержание, и этим подведением обнаруживаются как полнота, так и логическая группировка

---

<sup>31</sup> Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 7-8.

подлежащих исследованию элементов<sup>32</sup>. Под эту общую логическую схему, или тетраду, Чичерин подводит в ходе своего дальнейшего изложения все остальные логические определения. Вообще говоря, беря практически любую область исследований, которыми занимался Чичерин, будет ли это история философии, история религий, метафизика бытия или формальная логика - везде он прибегает к использованию этой общей логической схемы. Она носит у него всеобщий и универсальный характер. Как конкретно это происходит можно увидеть на примере его исследования понятия. Он выводит из понятия четыре логические формы, которые затем располагаются в тетраде следующим образом:

конкретное понятие  
суждение                    +                    умозаключение  
категория

Введение Чичериным тетрады, призванной заменить триаду Гегеля, было, пожалуй, главным пунктом в его попытках дополнить и "исправить" философскую систему немецкого мыслителя. Анализируя и оценивая логику Гегеля, он пишет: "Самая основная точка зрения не везде проведена с достаточною последовательностью: вместо требуемых четырех определений, нередко оказываются только три, две противоположности и их конечная связь. При этом противоположности ставятся не на одну ступень, а последовательно одна за другою, так что первую ступень образует одна противоположность, вторую другая, а третью их связь. В этом выражается недостаток одностороннего идеализма, который дает неправильное построение диалектическому закону"<sup>33</sup>. В дру-

---

<sup>32</sup> Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 15.

<sup>33</sup> Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. С. 330.

гой своей работе, "Наука и религия", Чичерин пытается разъяснить свои критические замечания к Гегелю. Он полагает, что причина производящая не может заменить собою причины конечной, точно так же как причина конечная не может собой заменить причины производящей. Гегель же, по его мнению, именно это и делал. Чичерин указывает, что вследствие этого производящая причина у Гегеля исчезала, а потому вместо четырех элементов оставалось только три. И, как уже говорилось выше, расположены они последовательно (одна противоположность - другая противоположность - их синтез). На этом основании он делает вывод: "А так как начать можно произвольно и с одного конца и с другого, то первую ступенью у Гегеля является то отвлеченно-общее начало, то частное. Правильность окончательного вывода этим не уничтожалась, но весь процесс получал неверное построение, которое не могло не отозваться и на понимании отдельных моментов"<sup>34</sup>. Вряд ли здесь имеет смысл вмешиваться в заочный спор двух философов, а вот попытаться выяснить те причины, которые привели Чичерина к такой трактовке диалектического закона, в какой-то мере, учитывая всю гипотетичность подобных попыток, представляется все же возможным. В "Основаниях логики и метафизики" Чичерин указывает на четыре причины бытия: "Субстанция, как начало, лежащее в основании признаков, есть причина материальная в обширном смысле, ибо то, что мы называем материею, есть только частный вид субстанции, как единого, лежащего в основании различий. Та же субстанция как источник своих действий, есть причина в тесном смысле, или причина производящая. Цель есть причина конечная; наконец, закон есть причина формальная"<sup>35</sup>. Если обратиться к "Метафизике" Аристотеля, то в ней мы найдем следующее рассуждение о пер-

---

<sup>34</sup> Чичерин Б. Наука и религия. С. 405.

<sup>35</sup> Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 161-162.

вых причинах: "А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи... другой причиной, мы считаем материю, или субстрат (υποκειμενον); третьей - то, откуда начало движения; четвертой - причину, противолежащую последней, а именно "то, ради чего", или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)"<sup>36</sup>. Как можно видеть, Чичерин, определяя четыре причины бытия почти дословно следует за Аристотелем (здесь несоответствие лишь в порядке следования причин). Судя по всему, эта схема и явилась своеобразным прообразом появления тетрады Чичерина. К этому можно только добавить, что в студенческие годы Чичерин тщательно изучал Аристотеля и считал его одним из главных творцов метафизики.

Определенный интерес представляет понимание Чичериним таких категорий как пространство и время. В этом вопросе он опирается на Канта, считая, что это - априорные формы представлений, но идет дальше: "Время есть прирожденная умозрительная форма представлений. В этом отношении Кант был совершенно прав. Но прав ли он, признавая за этим определением чисто субъективное значение и отказывая ему во всякой объективности? На этот вопрос мы должны отвечать отрицательно"<sup>37</sup>. Время для Чичерина не является только прирожденной человеку формой внешних или внутренних впечатлений, оно также - логически необходимое определение, "чистое выражение самого действия, отрешенное от всего действующего". Точно так же и пространство является не только умозрительным определением: оно составляет, кроме того, необходимую форму всякого реального бытия. Он придает вполне объективный смысл этим двум категориям. Более того, время для него является атрибутом абсолютного Духа, а про-

---

36 *Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 70.*

37 *Чичерин Б. Вопросы философии. С. 24.*

странство - атрибутом абсолютного Разума. В конечном счете, пространство и время являются связующими звеньями между Абсолютным и относительным. Но эту связь, это отношение пространство и время дают только формально. Реальное отношение Абсолютного и относительного определяется умственными категориями.

Чичерин полагает главной целью как, с одной стороны, философии, так, с другой стороны, опытных наук "сведение всех явлений к верховному логическому закону, связывающему все логические определения, то есть, к закону диалектического развития"<sup>38</sup>. Но это еще не составляет всего объема цели человеческого познания. В процессе развития познания выявляется различие законов фактических и законов рациональных. В первом случае опытным путем раскрывается постоянство фактических отношений, во втором - выявляется логическая необходимость. А отсюда вывод, что цель познания заключается в возведении первых к последним. "Высшая цель науки, - пишет Чичерин, - состоит в приведении всех областей человеческого знания в такую цельную и логически связанную систему; но это возможно только при нахождении посредствующих звеньев, связывающих материал, добываемый опытными науками, с рациональными выводами метафизики"<sup>39</sup>. Таким образом, основная мысль Чичерина состоит в идее сочетания опыта с умозрением, что, по его мнению, возможно лишь на путях основательной разработки метафизики и введением ее в область положительного знания. Тем самым, заключает он, должно установиться желанное единство науки.

Отсюда становится ясной его критика "реального монизма" (по его терминологии), под которым он понимает признание одной какой-либо субстанции действительно существующей, за исключением других, и

---

38 См.: Чичерин Б. Наука и религия. С. 73.

39 Чичерин Б.И. Основания логики и метафизики. С. 367.

сведение к ней всех мировых явлений. Такая точка зрения представляется ему ложной, вытекающей из односторонних метафизических начал. С этим ходом мыслей Чичерина тесно связано также и еще одно критическое замечание русского философа в адрес Гегеля. Оно заключается в следующем: полагая, что диалектический вывод определений возможен только в области чисто логических начал, Чичерин утверждает, что присутствие диалектического закона в мире реальных явлений должно раскрываться другим способом, а именно опытным путем. "Подводя же поверхностным образом плохо изученные явления под логическую схему, - пишет он, - построенную диалектическим путем, мы рискуем ошибиться на счет фактического приложения умозрительных законов, и тогда может показаться, что выведенные умозрением начала не оправдываются опытом. Это и случилось с Гегелем. Отсюда - разочарование, постигшее умы после первого опьянения его системой"<sup>40</sup>. Повышенный интерес к опытным наукам, наблюдавшийся Чичериним в его время, был вызван, по его словам, не абсолютизмом Гегеля, а внутренней необходимостью. "Рациональная философия, - пишет он, - исходя от чистого разума, вывела общие законы мысли и бытия; но это все-таки не более как форма, которая должна наполниться содержанием, а содержание дается опытом. Отсюда необходимость стать на иную точку зрения, идти обратным путем. Если рациональная философия, исходя от мысли, углубляется в бытие, то опытная наука, наоборот, исходит от бытия, чтобы потом возвыситься к мысли"<sup>41</sup>. Конечной задачей философии, по мнению Чичерина, является соединение полной рациональности с полной достоверностью. Только таким образом может быть достигнута полнота истины, или,

---

40 Чичерин Б. Наука и религия. С. 406.

41 Чичерин Б. Мистицизм в науке. С. 170.

другими словами, соответствие субъективных определений с объективными.

Но все это составляет задачу, отнесенную Чичериным в будущее. Обращаясь же к прошлому и настоящему философской науки, он указывает на факт сменяемости философских систем. Природа этого феномена заключается, по его мнению, в том, что каждая система, исходя из известного метафизического определения и сводя к нему все остальное в целях объединения знания, вполне естественно становится на одностороннюю точку зрения, в которой уже заключается внутреннее противоречие. В этом он видит отличие философии от наук опытных и математических. В последних каждое новое открытие добавляется к предыдущим, а в философии новый взгляд, новый подход, новая точка зрения заменяет предшествующие. Другими словами, в первых науках развитие имеет количественный характер, а в философии - качественный. В процессе своего развития, замечает Чичерин, философия проходит три ступени, в которых представлены логически последовательные отношения индукции к дедукции. Первая ступень - это конструктивное сочетание индукции с дедукцией при осознании их единства, связи. На второй ступени эта связь распадается, уступая место противоположению: с одной стороны, опыт, отвергающий метафизику, с другой - метафизика как система субъективных определений. Третья ступень представляет собой их примирение: "Опыт, проходя все свои определения, находит в них те самые начала, которые развиваются метафизикою. С своей стороны, метафизика, развивая свои определения, сознает необходимость связать их с опытом, что одно даст им реальное значение, и вместе проверить их последним, что дает ее выводам непоколебимую фактическую основу"<sup>42</sup>. Метафизика в своем развитии также последовательно проходит три ступени: первая характери-

---

42 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 216.

зуется непосредственным представлением категорий, как определений сущего; на второй происходит противоположение субъективного начала объективному, то есть они становятся относительными; на третьей ступени разум осознает внутреннее тождество противоположных начал и, тем самым, от относительного возвышается к абсолютному. Если приложить к объекту мышления вообще, независимо от какого-либо опытного содержания, эту совокупность ступеней, то, указывает Чичерин, этот объект будет последовательно представляться, во-первых, сущим вообще (в непосредственном тождестве с собой), во-вторых, относительным (в противоположении субъективного и объективного определения), и, в-третьих, абсолютным (в высшем тождестве обоих). И Чичерин заключает: "Логика Гегеля содержит в себе именно три ступени, которые указаны здесь. Первую составляет бытие (*das Seyn*), вторую сущность (*das Wesen*), в противоположность явлению (*die Erscheinung*), третье понятие (*der Begriff*), представляющее высшее сочетание обоих"<sup>43</sup>. Такое концептуальное понимание развития философии и метафизики, лежащей в ее основе, вполне объясняет положение Чичерина о том, что "история философии есть развитие идеи абсолютного в человеческом сознании"<sup>44</sup>.

Понимая под материей субстанцию, лежащую в основании явлений, Чичерин полагает, что сама по себе материя представляет собой косную, нейтральную массу. Она вызывается к действию только другой массой. С другой стороны, является мыслящий субъект со своим внутренним миром, в котором господствуют самосознание и самоопределение. Причем противоположение этих двух миров (материи и мыслящего субъекта) таково, что они не могут непосредственно воздействовать друг на друга. "Для того, - пишет Чичерин, -

---

<sup>43</sup> Чичерин Б. И. Основания логики и метафизики. С. 219-220.

<sup>44</sup> Чичерин Б. Наука и религия. С. 80.

чтобы явилась возможность взаимодействия, необходимо посредствующее звено: нужна третья посредствующая сила, изменяющая свойства обеих. Такова органическая, или жизненная сила, проявляющаяся в строении и жизни органического тела"<sup>45</sup>. Таким образом, только посредством органического тела материальная сила может действовать на мыслящий субъект, а мыслящий субъект - на материю. Причем эта посредствующая сила действует целесообразно. "Итак, - считает Чичерин, - целесообразность действия, вот что составляет существенный признак органической жизни и что отличает ее от всех астрономических, физических и химических явлений"<sup>46</sup>. Благодаря этому свойству органическая или жизненная сила становится причастной разуму, так как только именно он, сознавая будущее, может тем самым полагать цели. "Но организуя материю, - продолжает Чичерин, - и состоя с нею в прямом взаимодействии, посредствующее начало необходимо имеет и свойства последней. Это разум, погруженный в материю и бессознательно ее устрояющий. Такая целесообразно действующая сила называется душою. Она представляет единичную форму абсолютного субъекта-объекта, или Духа..."<sup>47</sup>. В "Основаниях логики и метафизики" Чичерин несколько по иному, с другой стороны, обосновывает необходимость и роль души: поскольку разум является началом, полагающим цели, и поскольку мышление, будучи внутренним действием, может осуществлять свои цели только внутри себя, постольку нужна особая сила для подчинения внешнего материала внутренней цели, и этой силой как раз и является сила органическая, или душа. Но, как бы то ни было, функция души состоит в восприятии внешнего

---

<sup>45</sup> Чичерин Б. Вопросы философии. С. 62.

<sup>46</sup> Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. С. 130.

<sup>47</sup> Чичерин Б. Вопросы философии. С.62-63.

материала и в подчинении его своим целям. В этом и заключается, по мнению Чичерина, жизнь.

Человек, с одной стороны, как существо разумно-нравственное, сознает общий, безусловный закон и действует в соответствии с ним; с другой стороны, как существо чувственное, он не имеет иного побуждения как личное удовольствие, которое часто идет вразрез с требованиями нравственного закона. Здесь сопоставляются два противоположных мировых начала - отвлеченно-общее и частное. А потому, считает Чичерин, мы и называем человека микрокосмом. Но, в то же самое время, он пишет: "...мы в человеке должны признать не два, а три элемента: тело, разум и душу"<sup>48</sup>. Под телом в данном случае понимается материальная сторона человека, под разумом - сознательный элемент в человеке, а под душой - то, что связывает оба первых и создает из них единое существо, одновременно и физическое, и духовное.

Один из основных постулатов Чичерина гласит: "Разумное существо есть вместе свободное существо"<sup>49</sup>. Причем свобода человека объясняется им присутствием в нем двух противоположных начал, а именно, бесконечного и конечного, и их взаимодействием. Идея внутренней свободы разумного существа, по словам Чичерина, основана на присущей разуму идее абсолютного. Абсолютные начала, проявляющиеся в человеческом познании составляют основание нравственности, так как они руководят практической деятельностью человека. "Способность к самоопределению, - пишет Чичерин, - составляет принадлежность разума, как высшего начала, воздерживающего и направляющего непосредственные или инстинктивные влечения воли. В этом состоит нравственная свобода разумного существа"<sup>50</sup>. Несколько по иному определяется им свобода воли: "Выбор есть акт

---

48 Чичерин Б. Наука и религия. С. 156.

49 Там же. С. 119.

50 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 123.

абсолютного самоопределения воли. В этом состоит свобода воли, в отличие от свободы нравственной, состоящей в независимости от влечений, и в отличие от свободы внешней, состоящей в независимости от чужой воли. Это - творческий акт разумного существа, акт, который, идя на будущее, включает в себе элемент воображения<sup>51</sup>. Как можно видеть, Чичерин при определении человеческой личности основное внимание уделяет началам свободы, которые, в свою очередь, основываются на началах разума. Разум же представляет собой в этом смысле осознание идеи абсолютного. Именно эта соотнесенность человека посредством разума с абсолютным и позволяет Чичерину сделать такой вывод: "Как носитель абсолютного начала, человек сам по себе имеет абсолютное значение. Подчиняясь идеальным требованиям того целого, к которому он примыкает, он остается самостоятельным членом нравственного мира, простирающегося далеко за пределы человечества"<sup>52</sup>. Здесь мы непосредственно подходим к одной из кульминационных точек мировоззрения Чичерина, а именно к его пониманию личного бессмертия, т.е. своеобразного выхода человеческой личности из истории.

Чичерин приводит три точки зрения на продолжение жизни души после смерти, которые он называет материалистической, пантеистической и спиритуалистической. В первом случае смерть и разложение тела представляют собой естественный закон, но, добавляет русский философ, материальная субстанция организма не исчезает с его разложением: связанные прежде частицы разделяются и создают новые соединения. Во втором случае душа, покидающая тело, сливается с общей духовной субстанцией, разлитой в мире, и в этом смысл пантеизма, который видит в личной жизни частное явление общей. В третьем случае речь идет о разуме: по-

---

51 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 125.

52 Чичерин Б. Наука и религия. С. 132.

сколько он получил конкретное содержание, то он должен сохранить его и по отделении от тела - разум, не связанный телесной ограниченностью, должен вступить в ближайшее соотношение с вечным, сверхчувственным и нравственным миром, т.е. с верховным Разумом. Тут мы приходим, замечает Чичерин, к чисто спиритуалистическому понятию о личном бессмертии.

Таким образом, Чичерин указывает на то, что все три воззрения и материалистическое, и пантеистическое, и спиритуалистическое находят себе оправдание. "Каждое из них, - пишет Чичерин, - имеет точку опоры в известной стороне человека; но только сочетание всех трех воззрений раскрывает нам полную истину"<sup>53</sup>. Для него вообще непонятно как может нравственный закон, вместо того, чтобы связывать человека с вечностью и с абсолютными началами, ограничивать его пределами земного бытия. В последнем случае, по его мнению, нравственный закон теряет свое абсолютное значение и переходит в область относительного. Такой выход никак не может его удовлетворить. Доказательство бессмертия души подкрепляется Чичериным ссылками на диалектический закон. "С первого своего появления в свет, - пишет Чичерин, - он (человек - В.П.) является уже сочетанием противоположных элементов, бесконечного и конечного. Смертью эти элементы разрешаются; но в силу диалектического закона, за разрешением должно последовать новое, высшее соединение. На этом основано христианское учение о воскресении тел, учение, которое разделяется и Шеллингом"<sup>54</sup>. Здесь следует отметить и еще один важный момент: Чичерин говорит не только о личном бессмертии души, но именно об индивидуальном телесном воскрешении. Что это именно так, видно из следующих его слов: "Наполнившись всем содержанием сверхъестественного мира, человек снова

---

53 Чичерин Б. Наука и религия. С. 160.

54 Там же. С. 172.

должен погрузиться в область телесного бытия. Перед ним открывается новая, бесконечная жизнь, в которой должны принять участие все, кто на земле страдал и работал"<sup>55</sup>. Из этого следует, что настоящая жизнь человека является только первой ступенью бесконечного развития. Чичерин указывает, что такие явления человеческой жизни как философия, религия, искусство, право, нравственность, история могут быть объяснены только тем, что человек носит в себе бесконечное начало. Этим же началом объясняются и явления личной жизни, которые иногда выходят далеко за пределы возбуждений, получаемых от внешнего мира. Все это вместе и составляет для Чичерина ту аргументацию, которая призвана подтвердить его вывод о бессмертии души.

Чичерин специально не разрабатывал эстетическую проблематику, хотя у него и можно найти высказывания на эту тему. Здесь же хотелось бы обратиться к одному его рассуждению, в котором он выражает свое принципиальное отношение к искусству и которое удивительно точно вписывается в мировоззрение русского мыслителя. Чичерин замечает, что истинное начало искусства составляет идея красоты. Сама эта идея состоит в гармоническом сочетании идеи с формой. Такая идеальная гармония, которая соответствовала бы глубочайшим стремлениям человеческой души, может родиться только в свободном творчестве. Чичерин полагает, что "истинным требованиям художества равно противны и рабское подражание действительности и рабское подчинение хотя бы даже идеальному содержанию"<sup>56</sup>. Первое порождает преобладание формы над содержанием, второе - преобладание содержания над формой. Первое он называет реализмом, а второе символизмом. При этом Чичерин все же склонен считать, что символизм выше реализма. По его мнению, реализм лишает искусство

---

55 Чичерин Б. Наука и религия. С. 172.

56 Там же. С. 196.

того высокого значения, которое занимает оно в развитии человеческого духа. "Символизм, - пишет Чичерин, - напротив, даже при недостаточной форме, сохраняет возвышенное содержание, которое, прошедши через душу художника, трогает и пленяет нас в его произведении"<sup>57</sup>. Чичерин вообще считает, что величайшие художественные школы вышли из символизма.

### 3. Философия истории

Философия истории Чичерина составляет органическую часть его систематически изложенного философского осмысления мирового бытия. Ее основы коренятся в главных его исходных теоретических постулатах. А основными положениями философии истории как бы завершается построение общей теории мироздания. Будучи глубоко убежден, что история, являясь выражением человеческого духа, никоим образом не может обойтись без философского понимания, Чичерин утверждает: "Одна метафизика способна раскрыть смысл и значение руководящих ею (историей - В.П.) идей. С отрицанием же метафизики история превращается в бессмысленное собрание фактов, представляющих явление чистого произвола, или, что еще хуже, в собрание фактов, получивших ложное освещение вследствие предвзятой мысли"<sup>58</sup>. Политического и исторического смысла, замечает Чичерин, совершенно недостаточно для изучения истории: здесь необходим смысл философский. Для понимания исторических фактов необходимо знание руководящих идей, которые только и могут объяснить эти факты. "Без понимания идей нет и понимания истории"<sup>59</sup> - такова позиция Чичерина. В другом месте он

---

57 Чичерин Б. Наука и религия. С. 196.

58 Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 202.

59 Там же.

подчеркивает: "Сознательное начало, руководящее развитием жизни, называется историческою идеею. История управляется идеями и объясняется только ими"<sup>60</sup>. Отсюда он делает вывод, что для изучения истории в ее высшем, всемирном значении исходной точкой должно служить изучение философии, так как только связь идей приводит к пониманию истории как одного целого. Различая развитие физических организмов от исторического развития, Чичерин указывает, что если в первом случае развитие совершается органическим путем, или, другими словами, естественным и бессознательным выделением особенностей, то во втором случае это развитие сознательно и свободно, и характеризуется борьбой противоположностей. В конечном счете, по его мнению, "история представляет не органическое, а собственно диалектическое развитие, свойственное разуму"<sup>61</sup>. Совершенно ясно, что при таком понимании сущности истории, ее роль должна быть достаточно высока, и Чичерин подтверждает это, заявляя, что история в философском значении представляет собой верховную науку духовного мира, т.е. она дает ключ к пониманию всего остального. "Если дух есть высшее в мироздании, - пишет Чичерин, - а высшее служит источником понимания низшего, а не наоборот, то следует сказать, что история есть верховная наука во всей области человеческого ведения"<sup>62</sup>. В связи с этим, видимо, будет небезынтересным указать и на такую идею Чичерина, явно выделяющуюся на фоне преобладающих противоположных подходов, как подчеркивание того факта, что человек скорее познает историю, нежели окружающий его физический мир. Есть и еще одна черта истории, которая имеет немаловажное значение для Чичерина, а именно, универсальный характер истории, т.е. сочетание в ней умозрения с опытом.

---

60 Чичерин Б. Наука и религия. С. 128.

61 Там же. С. 130.

62 Там же. С. 244.

Закон исторического развития сводится Чичериным к закону диалектического развития, сформулированному им в его метафизике. Сущность исторического процесса состоит в развитии тех же логических определений, наполняющихся новым содержанием. Поскольку история руководствуется идеями, сам основной исторический закон выражается законом развития этих идей. Другими словами, историю человечества Чичерин представляет как историю человеческой мысли, историю развития идей. И вполне понятно, что в этом развитии у него чуть ли не единственное значение имеет развитие именно философских идей. В некотором смысле история философии, выражающая квинтэссенцию истории развития человеческой мысли, служит у него основным объясняющим фактором истории человеческого общества. Немаловажную роль играет у Чичерина и история религии, которая также тесно связана с историей развития человеческой мысли. Именно поэтому необходимо остановиться на некоторых аспектах понимания Чичериним религии и ее роли в истории человечества.

Чичерин так определяет религию и ее отношение к метафизике: "Религия же не есть наука; это - живое отношение человека к верховному началу бытия, отношение, охватывающее все его существо и фактически составляющее одну из важнейших сторон человеческого сознания. С метафизикою религия имеет общее содержание; понятия о Божестве суть начала метафизические, а потому они подлежат проверке со стороны метафизики"<sup>63</sup>. Таким образом, религия, представляя общее явление человеческого духа, выражает стремление человека к живому общению с абсолютным, стремление же к познанию абсолютного составляет задачу философии. И в религиозных, и в философских системах развиваются одни и те же начала, которые представляют собой выве-

---

<sup>63</sup> Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. С. 251.

денные умозрением верховные начала бытия. Тем самым их содержание совпадает, и, как образно говорит Чичерин, религия относится к философии как "молитва относится к силлогизму".

Чичерин подчеркивает различие между религией и философией, которое он видит в том, что они расходятся в частных своих проявлениях, так как они не развиваются параллельно. Но, все же, он видит и их совпадение, заключающееся в развитии одного и того же содержания. "Сознание абсолютного, - пишет Чичерин, - которое в философии развивается в форме отвлеченного познания, в религии развивается в форме живого отношения к Божеству, охватывающую всю человеческую жизнь"<sup>64</sup>. Отношение Чичерина к религии, как можно видеть, не совсем обычно. И вся эта необычность проистекает из его стремления рационализировать религиозное сознание. У него даже само религиозное чувство, по самой своей природе, глубоко проникнуто разумом. Это чувство, по его мнению, присуще только разумному существу, так как только оно стремится выйти из своей ограниченности и соединиться с бесконечным. Более того, он пишет: "Чем шире мирозерцание человека, чем глубже он вникает в основные начала бытия, тем сильнее пробуждается в нем религиозное стремление"<sup>65</sup>. К этому можно добавить и то, что Чичерин, рассматривая различные религиозные верования, относит их к двум разрядам: первобытным и философским. В первых он указывает на тот факт, что человеческое сознание в них не доходит еще до понятия о едином верховном Существо, владычествующем в мире, вторые же основаны именно на этом понятии. В конце концов он приходит к выводу, что сверхъестественная религия (т.е. не естественная, не первобытная и единая для всего челове-

---

<sup>64</sup> Чичерин Б. Наука и религия. С. 192.

<sup>65</sup> Там же. С. 176.

чества) может быть только одна, и именно такой религией для него является христианство.

Но вернемся к пониманию Чичериным исторического закона. Анализируя развитие философской мысли в истории человечества и сравнивая движение новой философии с историей древней, Чичерин замечает, что мысль здесь идет от средневекового раздвоения к высшему единству. Этот процесс является обратным по отношению к движению древней мысли от первоначального единства к раздвоению. В этом он видит закон развития человеческой мысли (первоначальное единство - раздвоение - высшее единство), который является у него частным приложением общего закона развития.

Диалектический закон исторического развития представляется Чичерину в следующем виде: "История должна начаться с первобытного единства, которое затем должно разложиться на две противоположности, после чего последние должны быть снова сведены к высшему единству. Отсюда три ступени развития и тройкий синтез, характеризующий эти ступени: натуралистический синтез в первом периоде, спиритуалистический или нравственный, в среднем, и, наконец, идеалистический, которым должно завершиться все это движение"<sup>66</sup>. Кроме того, Чичерин вводит закон последовательности синтетических периодов и аналитических. В конечном счете получается три синтетических и два аналитических периода: натуралистический синтез - аналитический период - спиритуалистический или нравственный синтез - аналитический период - идеалистический синтез. Следует сказать, что Чичерин подробно и скрупулезно подводит под эту схему всю историю философии и историю религии. Различные философские направления, школы, течения, различные религиозные верования укладываются в составленную им таблицу, изображающую весь ход истории челове-

---

<sup>66</sup> Чичерин Б. Наука и религия. С. 245.

ства<sup>67</sup>. Не вникая в подробности, можно кратко изобразить весь этот ход истории следующим образом. В первый период господствуют натуралистические религии, которые служат основанием теократических государств (Восток, классические народы); затем следует аналитический период, приводящий к средневековому порядку, характеризующемуся нравственным синтезом, противоположением двух миров, духовного и материального, а потому проникнутому неизбежной борьбой; следом наступает новая эпоха аналитического развития, или новое время. Чичерин полагает, что это именно та эпоха, в которой мы живем и которая еще далеко не подошла к своему концу.

Итак, закон развития человечества представляет собой, по мнению Чичерина, движение от первоначального единства, через раздвоение к единству конечному. "Это движение, - пишет Чичерин, - совершается сменой синтетических периодов и аналитических. Первые характеризуются господством религий, вторые развитием философии"<sup>68</sup>. Причем, добавляет он, каждый и синтетический, и аналитический период состоит из одного или нескольких циклов, характеризующихся развитием четырех основных определений мысли и бытия, т.е. первоначального единства (причины производящей), двух противоположностей (причины формальной и причины материальной), конечного единства (причины конечной).

Чрезвычайно важное значение придает Чичерин роли синтетических периодов, характеризующихся религиозными определениями. Для него общее синтетическое мирозерцание составляет дело религии. В каждом из синтетических периодов человеку, по мнению Чичерина, раскрывается известная сторона божественного единства. Первый религиозный синтез представ-

---

67 См.: Чичерин Б. Наука и религия. С. 444-446.

68 Там же. С. 446.

ляет собой "откровение Бога в природе", второй - "откровение Бога в нравственном мире", третий - "откровение Бога в истории". Сама история, полагает русский философ, "движется Духом Божиим к конечному совершенству"<sup>69</sup>. А потому его окончательный вывод звучит так: "Бог есть начало, середина и конец истории, также как Он - начало, середина и конец всего сущего, "яко из Того, Тем и к Тому всяческая"<sup>70</sup>. Такова в кратких чертах грандиозная система истории развития человечества, представленная Чичериным.

К этому можно добавить лишь несколько штрихов, в которых можно усмотреть подходы Чичерина к более частным философско-историческим проблемам.

Так, он очень своеобразно воспринимает идею прогресса в человеческой истории. Он пишет: "Прогресс не состоит в вечном, безостановочном движении вперед. История народов - не вода, которая течет непрерывно, потому что не имеет в себе твердых стихий, которые бы удерживали ее на месте. История есть развитие внутренних сил, углубление в себя, изложение тех начал, которые лежат в существе человеческого духа. Они-то составляют основу общественной организации; около них, как около зерна, группируются кристаллы общественной жизни"<sup>71</sup>. Чичерин и здесь верен себе: прогресс для него - это не какое-то внешнее поступательное движение человеческого общества, а все более и более глубокое проникновение в тайны человеческого духа, т.е. процесс, непосредственно связанный с самосознанием, со стремлением к бесконечному, абсолютному.

В духе общей концептуальной схемы находятся и рассуждения Чичерина о роли личности в истории. "В политической области, - пишет он, - также как в науке и искусстве, личность является зачинателем и исполнителем всякого великого дела. Отсюда высокое ее значение

---

69 Чичерин Б. Наука и религия. С. 450.

70 Там же. С. 451.

71 Чичерин Б. Несколько современных вопросов. С. 148.

в истории; отрицание ее исторической роли обнаруживает только крайне скудное понимание явлений. Но причины появления великих людей в то или другое время недоступны взорам человека. Это - действие Духа, скрывающегося за изменчивую игру событий и направляющего ход истории к высшей цели"<sup>72</sup>.

Чичерин чрезвычайно высоко оценивает значение свободы, как постоянного и необходимого элемента человеческого общежития. "Как единичное разумное существо, - пишет он, - человек, по самой своей природе, есть существо свободное. Самоопределение составляет вечное и неизменное его требование, неуважение к которому является посягательством на достоинство человека"<sup>73</sup>. Вообще говоря, свобода у Чичерина составляет краеугольный камень многих его определений, относящихся к области общественных отношений. Он пишет: "можно метафорически называть общество организмом; но никогда не надобно забывать, что это не естественный организм, в котором все части связаны законом необходимости и служат только орудиями целого, а организм духовный, состоящий из самостоятельных, свободных членов, имеющих каждый свои личные цели и соединенных свободною связью"<sup>74</sup>. Сама возможность развития общества связывается Чичериным с принципом свободы человеческой личности. "В духовном мире развитие совершается путем свободы, - подчеркивает он, - следовательно, противоположения и борьбы. Новое борется со старым; различные общественные интересы и направления борются между собою. Только упорною внутреннею борьбой дух восходит на высшие ступени развития"<sup>75</sup>. Чичерин полагает, что, ограждая волю от насилия, свобода дает полный простор игре естествен-

---

<sup>72</sup> Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 3. С. 104.

<sup>73</sup> Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. С. 202.

<sup>74</sup> Там же. С. 233.

<sup>75</sup> Там же. С. 218-219.

ных сил и проявлению разнообразия человеческих отношений. Но свобода устанавливает только формальное равенство, а отнюдь не материальное. Последнее вообще неприемлемо для Чичерина, считающего, что вообще равенство не может быть даже идеалом, потому что оно противоречит природе вещей и человека. Цель истории, замечает он, состоит не в личном удовлетворении, а в общем благе, а это благо заключается в разнообразии и гармоническом единстве частей, чему противостояло бы равное распределение жизненных средств. Именно поэтому и социализм представляется ему полной утопией. Действительно необходимым требованием к государству Чичерин полагает принцип экономической свободы, осуществление которого на практике может вести только к неравенству. Но именно это и составляет для него движущее начало дальнейшего развития общества.

#### 4. Русск и история

Чичерин, унаследовав традиционные западнические воззрения на особенности русской истории (четкое различие характера русской и западноевропейской истории, роли государства и личности в этих крупнейших регионах и др.), все же всегда был склонен к утверждению общечеловеческого принципа в истории человечества (кстати, в такой же мере это характерно и для Т.Н.Грановского, и для К.Д.Кавелина, и для многих других русских мыслителей, бывших оппонентами славянофильства). Народность для него является носителем общечеловеческих начал, и когда она отрывается от этих начал, то становится "врагом человечества". Критикуя славянофилов, он пишет: "Для человека в истинном смысле, также как и для истинного христианина, "несть Еллин ни Иудей", нет Востока, ни Запада. Принадлежа к известной народности, он живет жизнью челове-

ства"<sup>76</sup>. Так что, когда мы приступаем к анализу его исторических воззрений, нужно постоянно иметь в виду этот чрезвычайно важный для русского мыслителя принцип, который является органической частью его мировоззрения.

Но этот общий взгляд отнюдь не мешает ему анализировать особенности истории того или иного народа: он просто не придает им глобального, самодовлеющего значения. В конечном счете, все возможные специфические черты народного характера несут в себе дух общечеловеческого принципа.

Чичерин уделяет чрезвычайно важное значение роли государства в историческом процессе. Это особенно заметно, когда он обращается собственно к отечественной истории. Сравнивая историю России с западноевропейской, он подмечает, что в России многое учреждалось государственными мерами, тогда как на Западе те же процессы совершались сами собою. "То, что на Западе, - пишет Чичерин, - образовалось само собою вследствие господства союзного духа, то у нас учреждено правительством на основании государственных потребностей"<sup>77</sup>. С деятельностью государства Чичерин связывает практически все явления и процессы общественной жизни России: от оседлости народонаселения до придания общинам некоторой юридической определенности. "Государство, - считает он, - было исходною точкою всего общественного развития России с XV в. Возникшее на развалинах средневековых учреждений, оно нашло вокруг себя чистое поле; не было мелких союзов, крепких и замкнутых; отдельные личности, бродящие с места на место и занятые исключительно своими частными интересами одни противостояли новому обществу. Главною задачею сделалось устройство государства, которое организовалось сверху, а не

---

<sup>76</sup> Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. С. 189.

<sup>77</sup> Чичерин Б.Н. Областные учреждения России в XVII в. М., 1856. С. 36.

снизу: нужно было устроить общий союз, а частные должны были служить ему орудием<sup>78</sup>. Собственно говоря, в этом и состоит смысл основного постулата "государственной школы в русской историографии" (или "цивилистской" школы, по терминологии тех лет), одним из основателей которой общепризнанно считается Чичерин. Поскольку здесь упомянуты союзы, то следует, видимо, пояснить, что имел в виду под этим понятием Чичерин. В человеческом общежитии он выделяет четыре типа союзов, в которых человек, будучи их членом, является одновременно субъектом прав и обязанностей: семейство (союз естественный), гражданское общество (союз юридический), церковь (союз нравственный) и государство (союз абсолютный). Последнее представляет высшее сочетание противоположных начал общежития, личного и общего. Отсюда ясно видно сколь велика роль государства в теоретических построениях Чичерина.

Но вернемся к России. По мнению Чичерина, окончательное установление государственного порядка в России произошло только при Петре I. Сам факт создания русского государства он считает великим и историческим подвигом русского народа. Таким образом, основная идея Чичерина - это установление главенствующей роли государства в истории России. Он пишет: "Дух русского народа выразился преимущественно в создании государства; отсюда истекают основные начала его общественной жизни"<sup>79</sup>.

Для Чичерина характерно особое видение роли личности на Западе и в России: "На Западе мы видим личность рыцаря, личность гражданина, личность ученого. У нас же одинокое, блуждающее лицо не было в состоянии развить ни науку, ни искусство, ни прочную

---

78 Чичерин Б.Н. Областные учреждения России в XVII в. С. 575-576.

79 Чичерин Б.Н. Опыты по истории русского права. М., 1858. С. 139.

гражданственность. Затерянное в необозримом, едва заселенном пространстве, оно более подлежало влиянию природных стихий, нежели общественных начал<sup>80</sup>. Именно поэтому, продолжает Чичерин, в нашей древней и средневековой истории повсюду видна одна характерная черта - господство личной воли, неопределенность и шаткость всех гражданских отношений, которые позже определяются государством. Очень важно заметить, что Чичерин очень четко проводит разделительную черту между правом государственным и гражданским: "...государственное право и гражданское представляют нам две противоположные области: исходною точкою одного есть лицо с его частными отношениями, исходною точкою другого - общество, как единое целое"<sup>81</sup>. Совершенно ясно, что в контексте чичеринской концепции русской истории доминирующее положение имеет государственное право, при почти полной неразвитости права гражданского.

Как же реально представлял себе Чичерин ход русской истории? В нем он видит параллель с историей Запада. И здесь, и там общественное развитие начинается с появления германских дружин. И здесь, и там за дружинным периодом наступает эпоха развития вотчинного начала. А затем и здесь, и там вотчины и вольные общины уступают место единой державе. К тому же Чичерин указывает и на такой факт, как сходство, проявляющееся в прохождении периода земских соборов, за которым следует полное владычество самодержавия. Основываясь на этих постулатах, он доказывает, что "Россия - страна европейская, которая не вырабатывает неведомых миру начал, а развивается, как и другие, под влиянием сил, владычествующих в новом человечестве"<sup>82</sup>. Более того, он замечает, что вообще сближение

---

80 Чичерин Б.Н. Опыты по истории русского права. С. 379.

81 Там же. С. 235.

82 Чичерин Б.Н. О народном представительстве. С. 524.

России с Европой при Петре Великом было "жизненной необходимостью".

*В своей работе "Собственность и государство" Чичерин пишет: "...мы должны не отречься от всемирной истории, как от чего-то нам чуждого, не отверщаться от ясной области разума, возлагая все свои надежды на темные инстинкты масс, а напротив, устремлять свои взоры на то, что добыто мировым развитием духа, а потому составляет достояние всего человечества. Только в живом взаимодействии с общечеловеческими началами, проникая ими свои особенности, и возводя свои особенности на степень общечеловеческих начал, мы можем не только стать в уровень с другими, но и принести свою дань общему делу человечества. Именно к этому приготовила нас вся наша история. Такова была задача новой России, введенной гением Петра в семью европейских народов; таков смысл и тех великих и дорогих всякому Русскому преобразований минувшего царствования, которые окончательно поставили нас на общеевропейскую почву, перестроив весь наш общественный быт на началах свободы"*<sup>83</sup>.

Но, при всем этом, Чичерин полагает, что если каждый европейский народ имеет кроме общих жизненных основ и свои особенности, то это положение в наиболее яркой форме приложимо именно к России. Здесь он апеллирует к географическому фактору и делает вывод: "Здесь должно было развиваться не столько начало права, истекающее из крепости самородных союзов и из требований человеческой личности, сколько начало власти, которое одно могло сплотить несобъятные пространства и разбросанное народонаселение в единое государ-

---

<sup>83</sup> Чичерин Б. Собственность и государство. Ч. 2. С. 456-457.

ственное тело"<sup>84</sup>. Итак, на Западе общественное устройство устанавливается само собой, а в России это устройство привносится государством. Отсюда и то огромное значение самодержавной власти, при которой исчезают все представительные учреждения. "Уже в XV веке,- пишет Чичерин, - иностранцы, посещавшие Россию, замечали, что русский царь - самый неограниченный монарх в Европе, и таким он остался доселе"<sup>85</sup>. Вообще говоря, для России характерно то, что жизнь здесь не могла выработать "сословного представительства". Его установление связывается Чичериным с гораздо более поздним периодом и причем действием именно государственного начала (т.е. действием не "снизу", а "сверху").

Прекрасно осознавая, что начала права и политической свободы отнюдь не были чужды и нашему отечественному общественному развитию, Чичерин указывает все же на ограниченность их проявлений в русской истории. В качестве примера он приводит феномен Пскова и Новгорода. Таким образом, элементы права не были достаточно развиты в России и потому для нее образцом "служила восточная деспотия". Даже те зачатки политической свободы, которые были заложены в нашем Отечестве, должны были быть заглушены, в частности, владычеством татар.

Чичерин отмечает, что подчинение дворянства государственной власти в России было несравненно сильнее, нежели на Западе. И, буквально перефразируя известный и уже упоминавшийся принцип Кавелина "des Guts- und Hausherrn", Чичерин пишет: "Это было общее тягло, наложенное на все сословия во имя государственной пользы; все одинаково сделались крепкими государству"<sup>86</sup>. То есть, это было своеобразное общее крепостное состояние, которое, конечно же, не содействовало развитию правовых начал.

---

84 Чичерин Б.Н. О народном представительстве. С. 525.

85 Там же.

86 Там же. С. 533.

Выше уже упоминалось о том, что Чичерин проводил вполне определенные параллели между западноевропейским и отечественным общественным развитием. В частности, он указывал на тот факт, что при устроении государства Россия прошла через период земских соборов. Более того, он приводит конкретный пример: "Как Филипп Красивый собирает генеральные штаты, ища в них опоры против папской власти, так Иван IV, два с половиною века спустя, созывает земский собор для решения дела о войне или мире с Польшей"<sup>87</sup>. Но, при том государственном устройстве и при том общественном сознании, которые были характерны для России, значение этих соборов было несравненно меньшим, чем аналогичных институтов на Западе.

Итак, чрезмерная слабость представительного начала, практически крепостное состояние всех сословий (Жалованная грамота дворянству появилась только лишь в 1785 г., в том же году была издана и Жалованная грамота городам), отсутствие политических свобод - все это было отличительными чертами русской исторической жизни. Чичерин указывает: "Царь совещался с подданными, как помещик со своими крепостными, но государственного учреждения из этого не могло образоваться. Политическая свобода основывается на свободе личной, а последняя исчезла в России с возникновением Московского государства"<sup>88</sup>. Определенные надежды Чичерин возлагает на отмену крепостного права, проведение целого ряда административных и судебных реформ и на медленное, но все-таки поступательное движение в области учреждения представительных форм правления, развитие политической культуры народа. При этом он замечает, что путь к действительной политической свободе еще очень долг и труден.

---

87 Чичерин Б.Н. О народном представительстве. С. 535.

88 Там же. С. 562.

## 5. Polemika с Вл. Соловьевым

Два выдающихся русских мыслителя второй половины XIX в. в ходе дискуссии 1897 г. сосредоточили свое внимание на рассмотрении и анализе таких глобальных вопросов философии как понимание свободы воли, соотношение права и нравственности, основания философско-исторических воззрений, что это уже само по себе явилось интереснейшим событием в контексте истории идейно-теоретических исканий русской мысли того времени. И в этом смысле данная полемика представляет собой замечательный историко-философский феномен. Но, кроме того, учитывая широту и важность поставленных проблем, неординарность и глубину их решения, интересные логические пути доказательства выдвинутых тезисов, можно, с достаточной степенью уверенности, утверждать, что и в наше время многие аспекты этой философской дискуссии не потеряли своей актуальности.

Да, каждый из контрагентов придерживался вполне определенного мировоззрения, непосредственно влиявшего на те или иные их теоретические высказывания, а в наше время эти мировоззренческие идеи уже не могут быть восприняты так, как они воспринимались многими современниками Чичерина и Соловьева. Да, в ходе этой полемики выдвигались иногда такие положения, которые в наше время представляются или неприемлемыми, или, в лучшем случае, спорными. Но ведь предметом спора были такие философские вопросы, которые принято называть "вечными", они постоянно встают, в той или иной интерпретации, перед каждым поколением ищущих мыслителей, - и процесс этот настолько же бесконечен, насколько бесконечно существование человеческой мысли.

В 1897 г., в четвертом номере (сентябрь - октябрь) журнала "Вопросы философии и психологии" появилась обширная статья-рецензия Б.Н.Чичерина "О началах

этики". Поводом к ее написанию послужили книга В.С.Соловьева "Оправдание добра", представляющая собой опыт изложения нравственной философии, и его же брошюра "Право и нравственность (Очерки из прикладной этики)". Чичерин высказывает в этой работе серьезные критические замечания на основные положения, выдвинутые Соловьевым. Критике подвергаются как общий подход к решению задач нравственной философии, так и более частные вопросы. В этом же номере журнала Соловьев отвечает своему оппоненту статьей под названием "Мнимая критика". На этом полемика не окончилась. В следующем, пятом, номере (ноябрь-декабрь) журнала одновременно появляются "Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева" Чичерина и "Необходимые замечания на "Несколько слов" Б.Н.Чичерина" Соловьева. Это составляет фактологическую сторону вопроса.

Здесь невозможно даже просто описать все основные вопросы, повороты и нюансы этой дискуссии. Тем более невозможно достаточно точно передать все идеи, высказанные Соловьевым в его обширной по объему работе "Оправдание добра", составляющей 720 страниц текста, и являющейся первой частью задуманного им (но не законченного) систематического труда по философии. В данном случае задачей является обращение только к некоторым, основным пунктам этой полемики, имеющим наиболее важное значение, хотя, разумеется, в ходе дальнейшего изложения придется не раз обращаться и к труду Соловьева, ставшего основной причиной возникновения дискуссии.

Что имел в виду Соловьев под понятием "нравственная философия"? Во введении к упоминавшейся работе он прямо указывает: "Собственный предмет нравственной философии есть понятие добра; выяснить все, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым дать определенный ответ на главный для нас вопрос о должном содержании или

смысле нашей жизни, - такова задача этой философской науки"<sup>89</sup>. Оправдание добра как такового - главная задача нравственной философии, оправдание же добра как истины Соловьев относит к задачам теоретической философии. И вот в этом исходном пункте он встречается, пожалуй, основное возражение Чичерина, для которого построение нравственной философии как науки возможно только на прочном основании теоретической философии. Вообще говоря, этот главный обвинительный пункт Чичерина сводится к утверждению о том, что Соловьев "отвергает метафизику", а тем самым выбивает почву у создаваемой им нравственной философии. Так ли это на самом деле? Действительно, Соловьев доказывает независимость нравственной философии как от положительных религий, с одной стороны, (что, кстати, разделяется и Чичериным), так и от теоретической философии, с другой. Он прямо пишет: "Не имея претензий на теоретическое познание каких бы то ни было метафизических сущностей, этика остается сама по себе безучастной к спору между догматической и критической философией..."<sup>90</sup>. Это разделение нравственной и теоретической философии доказывается Соловьевым тем, что разум только развивает присущую ему идею добра (идея добра для него - первоначальный факт нравственного сознания), причем развивает имманентно, не выходя за пределы своей внутренней области, а, следовательно, этот процесс не связан с каким-либо "решением вопроса о трансцендентном познании вещей самих в себе". Итак, здесь достаточно определенно указывается на различие предметов нравственной и теоретической философии. Но Соловьев все же не столь категоричен, как это может показаться на первый взгляд. Подчеркивая различие и независимость нравственной философии от религии и теоретической философии, он

---

<sup>89</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Спб., 1896. Т. 8. С. 24.

<sup>90</sup> Там же. С. 33. Здесь следует заметить, что для Соловьева понятия "нравственная философия" и "этика" практически совпадают.

указывает и на теснейшую связь между ними, причем с религией - по существу, а с теоретической философией - по способу познания<sup>91</sup>. Более того, он внимательно рассматривает то значение, которое может иметь решение метафизических вопросов для существования самой нравственности. Так, во-первых, допуская тезис о непознаваемости внешнего мира и даже о его несуществовании в объективном смысле, Соловьев считает, что в этом случае это было бы фатально лишь для объективной, наружу обращенной стороны этики (юридические, политические, общественные, филантропические интересы), а отнюдь не для ее собственной внутренней области.

Другой метафизический вопрос, к рассмотрению которого обращается Соловьев - это вопрос о свободе воли. Чичерин в своей рецензии замечает: "Не отрицая свободы воли, исследование которой принадлежит метафизике, г.Соловьев утверждает, что нравственная философия может без нее обойтись"<sup>92</sup>. Действительно, Соловьев довольно определенно исключает безусловную свободу из области нравственности, но, что очень важно, его точка зрения в отношении свободы не столь абсолютна: "...нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор"<sup>93</sup>. Заметим здесь, что для Соловьева "разумная свобода" и "нравственная необходимость" в данном случае практически совпадают: мысль, заслуживающая внимания. Совершенно ясно, что в данном случае налицо различные подходы не только к проблеме нравственности, но и к таким кардинальным вопросам как свобода, необходимость, свобода воли.

---

91 См.: Соловьев В.С. Указ. соч. С. 26.

92 Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 590-591.

93 Соловьев В.С. Указ. соч. С. 45.

Представим вначале суть тех соображений о свободе воли, которые содержатся в книге Соловьева. Он указывает на чрезвычайно распространенное мнение о том, что вопросы нравственного сознания всецело зависят от решения вопроса о свободе воли, т.е. от решения альтернативной проблемы: либо наши действия свободны, либо они необходимо детерминированы. Во втором случае человеческая нравственность теряет всякий смысл. Соловьев не соглашается с таким подходом, он считает, что в данном случае здесь происходит неправильное смешение механического детерминизма и детерминизма вообще. Этой ошибки, по его мнению, не избежал и Кант. Оставим за Соловьевым право таким образом трактовать понимание свободы воли Кантом, заметим лишь, что в этом вопросе Кант придерживается скорее дуалистической точки зрения, которая состоит в том, что человек как существо разумное, принадлежащее интеллигибельному миру, несомненно, обладает свободой воли, но, поскольку человек живет в эмпирическом мире, где законы имеют характер естественной необходимости, то в этом отношении он ограничен в своей свободе, его воля детерминирована окружающим миром.

Продолжая свою аргументацию, Соловьев подчеркивает, что детерминизм имеет три вида: 1) механический (действительно исключающий нравственность), 2) психологический (допускающий отдельные нравственные элементы) и 3) разумно-идейный (вполне отвечающий нравственным требованиям)<sup>94</sup>. Сущность идейно-разумной необходимости (или нравственной) состоит в том, что "мотивом или достаточным основанием человеческих поступков, кроме частных и кон-

---

<sup>94</sup> В своей работе "Право и нравственность" Соловьев, связывая вопрос о свободе воли с понятием причинности, вновь представляет эти же три типа детерминизма, но в несколько измененной (терминологически) форме: 1) чисто-механический, 2) органический, 3) интеллектуально-психологический.

кретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может еще быть всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива (по терминологии Канта)<sup>95</sup>. Другими словами, человек может делать добро ради самого добра, безотносительно к другим побуждениям. Это Соловьев называет "кульминационной точкой нравственности", которая притом "вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли"<sup>96</sup>. Он четко разделяет понятия "разумной свободы" и "свободы воли". Смысл второго понятия состоит в том, что "воля не определяется ничем кроме себя самой, или по безукоризненной формуле Дунса Скотта, ничто, кроме самой воли, не причиняет акта хотения к воле (*nihil aliud a voluntate causat actum velendi in voluntate*)". И далее: "Я же говорю, что такой свободы воли нет, - я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях"<sup>97</sup>. Это последний и окончательный вывод Соловьева.

Отвечая на критические высказывания Чичерина, Соловьев в своей статье "Мнимая критика" подчеркивает, что свобода воли вполне может пониматься в собственном или безусловном смысле, как чистый произвол. Но тут же он добавляет: "Не отрицая и такой свободы, но считая вопрос о ней чисто-метафизическим, я не вношу его в свою нравственную философию, которая имеет дело лишь с относительной свободой, не исключаяющею необходимость вообще, а лишь той или другой вид необходимости"<sup>98</sup>.

Таким образом, строя свою нравственную философию на всеобщей идее добра, ее воплощении в человеческом сознании и человеческих поступках, Соловьев

---

95 Соловьев В.С. Указ. соч. С. 42.

96 См.: там же.

97 Там же. С. 43.

98 Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 669.

полностью очищает ее от любых метафизических вопросов.

Для Чичерина же свобода воли представляется не беспричинным хотением, а выбором между различными мотивами. Именно поэтому он считает, что "для нравственности свободная воля составляет первое и необходимое условие"<sup>99</sup>. Без свободы воли невозможно себе представить ни понятия о должном, ни понятия о законе, как обязательном предписании. Нравственным, по мнению Чичерина, может быть только то, что человек совершает по свободному внутреннему выбору, и если в этот выбор вмешивается необходимость, то о какой же нравственности может идти речь? Здесь перед нами два противоположных подхода к вечному вопросу о свободе воли. И если Чичерин защищает традиционное, выработанное немецкой классической философией понимание этого сложнейшего метафизического вопроса, то Соловьев делает попытку "прорыва" в традиционных теоретических схемах, разводя метафизику и нравственность. В понимании свободы воли он тяготеет к конкретному толкованию этого понятия: "Человек действует как хочет, но хочет он согласно тому, каков он есть, т.е. каков его особенный характер"<sup>100</sup>. Как представляется такой подход не может не иметь определенной привлекательности.

Но дело здесь не только и не столько в различном толковании свободы воли, сколько в том, что Чичерин не приемлет такого понимания всеобщей идеи добра, в котором этой идее придается абсолютный смысл, когда сама эта идея добра начинает представляться естественным качеством, данным природою человеку раз и навсегда. И здесь нельзя не признать довольно убедительной критику им этого положения. Он задает достаточно

---

<sup>99</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 593.

<sup>100</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 652.

коварный вопрос: "...откуда автор берет, что ясно сознательная идея добра действует с неотразимой силой, как механическая причина?"<sup>101</sup>.

В конечном счете, Чичерин указывает на то, что сама идея абсолютного добра - это ничто иное как метафизическое понятие, требующее метафизического объяснения: "Идея, абсолютное, добро, как конечное совершенство, все это - метафизические понятия, которых значение раскрывается только в метафизике"<sup>102</sup>. Конечно, Чичерин логически прав, упрекая Соловьева в попытке полностью развести метафизику и нравственную философию. Действительно, идея абсолютного добра - это понятие метафизическое. Но, с другой стороны, неужели же Соловьев не понимал этого? Вряд ли, скорее всего прекрасно это осознавал и подтверждением этому служат его собственные слова, приведенные несколько выше. Но дело в том, что Соловьев отказывается от традиционной схемы построения: онтология, гносеология, а уж потом этика и т.д. Другими словами, нравственная философия в таком традиционном толковании оказывается лишь одним из последних завершающих штрихов в общем изложении какого-либо философского учения. Это его не устраивает, и он задается целью создания "нравственной философии", которая должна стать "не более как систематическим указателем правого пути жизненных странствий для людей и народов", о чем он говорит в предисловии ко второму изданию "Оправдания добра"<sup>103</sup>. А на пути построения такой нравственной философии метафизические вопросы были бы только лишь препятствием, затемняя и уводя в сторону от поставленной задачи. Добро понималось Соловьевым как безусловно наличествующее чувство в человеке, как данность, как то, что можно считать первоначальным фактом сознания, исходным пунктом чело-

---

<sup>101</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 592.

<sup>102</sup> Там же. С. 594.

<sup>103</sup> См.: Соловьев В.С. Указ. соч. С. 3.

веческой нравственности. Оно понималось им как наиболее универсальная категория, в то же самое время довольно очевидная и простая. Нельзя не отметить его новаторского подхода в решении им этических проблем, нельзя безучастно пройти мимо того факта, что его идеи в этой области проникнуты глубоким гуманистическим чувством. Другое дело, что эта грандиозная попытка создать теоретические основы практического поведения человека в обществе осуществлялась иногда не совсем безукоризненным образом, не всегда его "исходные" положения можно считать таковыми. Но факт остается фактом - эта попытка стала событием в интеллектуальной жизни русского общества того времени.

Чрезвычайно интересно обратить внимание и на другую сторону критических высказываний Чичерина по поводу "Оправдания добра" Соловьева, которую с полным правом можно отнести к тематике философско-исторической. Соловьев в своей работе посвящает довольно много страниц изложению своих взглядов в этой области, и рассмотрение их, даже поверхностное, потребовало бы отдельного исследования. А потому придется ограничиться только теми наиважнейшими пунктами, по которым наметились существенные расхождения между двумя русскими мыслителями.

В самом общем виде Чичерин к этому кругу вопросов, анализируемых Соловьевым, относится иронически снисходительно, полагая, что эта концепция исторического процесса "не имеет ничего общего с фактами". Он утверждает: "Построенная на мистическом начале, она (историческая теория г. Соловьева - В.П.) представляет только обширное поле для всякого рода фантазий"<sup>104</sup>. Разбирая же отдельные положения, частные вопросы философско-исторической концепции Соловьева, Чичерин с полной серьезностью пытается логически опровергнуть их, доказать их несостоятельность.

---

<sup>104</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 635.

Чичерин считает основной ошибкой Соловьева его тезис о всемирном общении как идеале будущего. Эта ошибка заключается, по его словам, в том, "что он христианский идеал будущей жизни, с воскресением мертвых, хочет сделать результатом настоящего развития человечества. Отсюда требование бессмертия и нетленности. Само по себе, это заблуждение было бы довольно невинным; но беда в том, что он свое царствие Божие хочет вводить принудительными мерами, действием государственной власти, а это ведет к полному отрицанию свободы человека"<sup>105</sup>. Эта аргументация находит на аналогии. Не правда ли, здесь можно видеть мотивы, которыми руководствовался в своей критике социализма Ф.М. Достоевский? В этом же духе звучит и прямо-таки инвектива Чичерина: "И не говорите, что вы не признаете насилия в делах веры. Вся ваша нравственность основана на религии; вы хотите водворить царство Христово, то есть, по существу своему, религиозное общество, и хотите делать это частными мероприятиями, заменяющими внутренние решения совести принудительным внешним законом"<sup>106</sup>. Дело доходит до того, что Соловьев представляется "последователем Торквемады", а его система "есть польское: не позволяю, возведенное в безусловное правило"<sup>107</sup>. Это основной пункт критики Чичериным философско-исторической концепции Соловьева.

Каковы те принудительные меры, о которых говорит Чичерин? Соловьев признает, что общественная нравственность имеет принудительные формы и чтобы перерасти эту форму, ее надо пройти. Он пишет: "Между идеальным добром и злою действительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению зла"<sup>108</sup>. Дру-

---

<sup>105</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 640.

<sup>106</sup> Там же. С. 645-646.

<sup>107</sup> См.: там же. С. 646, 648.

<sup>108</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 404.

гими словами, внешнее осуществление определенного порядка допускает прямое или косвенное принуждение. Но, тут же, Соловьев подчеркивает, что это допустимо лишь во внешней области, в том же, что касается требования нравственного совершенствования, как внутреннего состояния, то здесь любое принуждение и нежелательно, и невозможно. В окончательном виде Соловьев так суммирует эти идеи: "Требование личной свободы, чтобы оно могло осуществиться, уже предполагает стеснение этой свободы в той мере, в какой она в данном состоянии человечества несовместима с существованием общества или общим благом. Эти два интереса, противоположные для отвлеченной мысли, но одинаково обязательные нравственно, в действительности сходятся между собою. Из их встречи рождается право"<sup>109</sup>. Здесь мы уже невольно переходим к вопросу о соотношении права и нравственности, о котором несколько слов ниже. А сейчас посмотрим, что же ответил Соловьев на обвинения Чичерина.

В "Мнимой критике" Соловьев, указывая на то, что принудительная собирательная организация минимального добра образует область права, а воплощением этого права является государство, заявляет: "Когда я говорю о принудительном добре или о его принудительной организации, то я с своей точки зрения могу разумеать только ту окраину добра, которая подлежит юридическому определению и государственному охранению, которая допускает и требует принуждения, - словом, те минимальные требования доброго поведения и уважения к чужим правам и интересам, без обязательного исполнения которых невозможна жизнь общества, а следовательно, и никакая человеческая жизнь"<sup>110</sup>. И Соловьев, и Чичерин отчетливо представляют себе, что государственные меры по отношению к человеческой

---

<sup>109</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 411.

<sup>110</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 664.

личности по большей мере имеют принудительный характер. Но их расхождения начинаются в вопросе, можно ли связать эти принудительные меры, и в какой степени, с нравственными понятиями, с вопросом о совершенствовании нравственности. Соловьев пытается найти и определить в государственных мерах определенную долженствующую принудительную организацию минимального добра, которая могла бы вписаться в общую картину нравственного совершенствования человечества, и, более того, служить одним из оснований (внешних) этого общечеловеческого процесса.

Не отрицая того, что в нравственной области добро существует само по себе, не связанное ни с чем юридическим, и не нуждающееся ни в каком государственном воздействии, он, однако же, полагает, что если взять всю область добра в совокупности, то целая нравственность человечества в своем историческом процессе не может быть отделена от права и его воплощения в государстве. Для Чичерина же такой подход неприемлем - или мы займемся ролью государства в историческом развитии человечества, что уже само по себе предполагает отвлечение от нравственности, или же мы будем заниматься решением тех или иных нравственных задач, стоящих перед человечеством. Это две совершенно различные сферы. Его исходным пунктом служит тезис о принципиальной несовместимости метафизического понимания свободы воли (являющейся, по его словам, основой всякой нравственности) и принуждения (как основной функции государства). Чичерин не принимает аргументации Соловьева о возможности их рассмотрения под несколько иным углом зрения, так как это противоречит его основополагающим принципам. Даже после ответа Соловьева на его критику ("Мнимая критика") он остается непреклонным: "... цель, которую ставит г. Соловьев, есть осуществление царствия Божьего на земле, а путь есть принудительное действие государственной власти.

Это и есть точка зрения инквизиции, которая тоже ставила себе целью осуществление безусловного добра, спасение душ, и за этим обращалась к содействию государства<sup>111</sup>. Здесь Чичерин довел до крайности свои обвинения в адрес Соловьева. Надо заметить, что в данном случае Чичерин проницательно указал на один из действительно слабых по аргументации и неустойчивых моментов мировоззрения Соловьева, а именно, на идею теократического государства, которая выдвигалась им в разное время, в разной форме и с различной степенью убежденности. Это, пожалуй, одна из тех идей, которые то занимают чуть ли не главное место в том или ином теоретическом построении Соловьева, то незаметно уходят почти что в небытие, но, при этом, никогда не выходят из поля его зрения.

Надо сказать, что взгляды Соловьева на роль государства в нравственном совершенствовании человечества, хотя и носят утопический характер в своем конкретном выражении, все же являются попыткой раскрыть аксиологические аспекты функции государства с точки зрения нравственных понятий, что представляет вполне определенный интерес. Как пояснял позже, в предисловии ко второму изданию "Оправдания добра" (1898 г.), Соловьев, главным притязанием его нравственной философии было установить внутреннюю и всестороннюю связь между истинной религией и здоровой политикой. Здесь же он подчеркивает: "Вместе с тем нравственная философия решительно отказывается от всякого руководства частными лицами чрез установление каких-нибудь внешних и безусловно определенных правил поведения. Если бы читателю показалось в каком-нибудь месте этой книги что-нибудь похожее на такую "мораль", то пусть он знает, что или он не так понял, или я не так выразился"<sup>112</sup>. Как можно видеть, Со-

---

<sup>111</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 5 (40). С. 774.

<sup>112</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 6-7.

ловьев через год после рассматриваемой здесь полемики все же учел то обстоятельство, что некоторые его идеи могут быть восприняты неадекватным, по его мнению, образом, т.е. приблизительно так, как это произошло с Чичериным. Именно поэтому он и поспешил оградить себя от таких упреков.

В одном лишь пункте Чичерин почти готов согласиться с Соловьевым: "С удовольствием отмечаем, что национальный вопрос, несмотря на некоторые довольно существенные неверности в исторических взглядах и некоторое преувеличение в выводах, разрешается г. Соловьевым правильно"<sup>113</sup>. Таким преувеличением Чичерин полагает требование Соловьева любить чужие народности как свою собственную. Соловьев в "Оправдании добра" выступил в качестве критика национализма и ложного патриотизма. Его понимание соотношения общечеловеческого и национального вполне выражено в следующих словах: "История всех народов - древних и новых, - имевших прямое влияние на судьбы человечества, говорит нам одно и то же. Все они в эпохи своего расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, сверхнародном, во что они верили, чему служили и что осуществляли в своем творчестве - национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию или предметным результатам. Народы...живут не для себя только, а для всех"<sup>114</sup>. Соловьев противопоставил национализму и ложному патриотизму космополитизм, под которым он понимал требование безусловного применения нравственного закона без всякого отношения к национальным различиям. Такая трактовка национального вопроса вполне соответствовала его идее будущего всеединства человечества. Конечно, Чичерин прав, ука-

---

<sup>113</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 650.

<sup>114</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 328.

зывая на факт требования любви к другим нациям как к своей собственной, как не соответствующий действительности. Но, с другой стороны, ведь Соловьев только лишь указывает на него как на необходимый, с его точки зрения, нравственный принцип, это не констатация настоящего положения вещей. В данном случае Соловьев смотрит на национальный вопрос как бы из будущего, из того идеального будущего, которое представляется ему единственно возможным для человеческого общества.

Как уже указывалось выше, для Чичерина грандиозная утопическая философско-историческая конструкция Соловьева представлялась в целом как нечто мистическое, вызванное субъективной фантазией, "свойственное только пламенному воображению г. Соловьева". То же самое он говорит и по поводу исходных положений его нравственной философии: "Высокие стремления г. Соловьева к осуществлению безусловного добра похожи на занятия людей, которые ставят себе задачею устройство *regretuum mobile*, должствующее излить на человеческий род неисчислимые блага"<sup>115</sup>. Все это Чичерин считает полной мистикой (здесь, кстати, можно вспомнить более раннюю работу Соловьева "Критика отвлеченных начал", по поводу которой Чичерин написал "Мистицизм в науке" (1880 г.), но тогда Соловьев не отвечал). Резюмируя свое мнение по этому вопросу, Чичерин полагает: "Г. Соловьев ощущает в себе Божество и считает слепорожденными всех, кто не ощущает его так же, как он. Против этого бессильны всякие рассуждения"<sup>116</sup>. Вряд ли кто-нибудь станет оспаривать это положение. Действительно, основные постулаты Соловьева произвольно выбраны, а его философско-историческая концепция в целом крайне утопична и, более того, фантастична. Здесь

---

<sup>115</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 667.

<sup>116</sup> Там же. С. 627.

мы уже переходим в область веры, и Соловьев сам это прекрасно осознавал. В его книге мы найдем такие примечательные слова: "Только богочеловечество, или церковь, основанная на внутреннем единстве и всестороннем сочтении явной и тайной жизни в порядке Царства Божия, только церковь, утверждающая существенное первенство духа и обещающая воскресение плоти, открывает человеку область положительного осуществления его свободы, или действительного удовлетворения его воли. Верить в это, или не верить - не зависит от философского рассуждения"<sup>117</sup>. Оставим и мы вопросы веры, так как разбираемая здесь дискуссия представляет свой главный интерес в попытках решения именно теоретических проблем и перейдем к проблеме соотношения права и нравственности, которая уже была затронута несколько выше.

Итак, с одной стороны, Соловьев пытается найти то общее, что связывает между собою право и нравственность, с другой, Чичерин доказывает разнонаправленность этих понятий. Здесь, казалось бы, возникает парадоксальная ситуация: Чичерин, которого общепризнанно считают главою государственной школы в русской историографии, отвергает попытки своего оппонента поставить вопрос о нравственном влиянии мер государственного воздействия. Но никакого парадокса здесь нет. Чичерин считает, что кроме нравственного закона, существуют другие законы, и нравственность (для своего осуществления) должна с ними сособразовываться. Он прямо говорит: "Из того, что нравственный закон для своего осуществления в мире нуждается в общественной среде, вовсе не следует, что то, что нужно для поддержания этой среды, составляет требование нравственного закона"<sup>118</sup>. Другими словами, государство развивается по своим собственным законам и представляет собой

---

<sup>117</sup> Соловьев Б.С. Указ. соч. С. 475.

<sup>118</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 690.

внешнюю сторону исторической жизни", нравственные же вопросы относятся к сфере метафизической и являются внутренней стороной человеческой жизни. Насколько Чичерин не может себе даже вообразить какую-либо общность между правом и нравственностью, насколько он не может представить себе, что какое бы то ни было право может в какой-то степени содействовать улучшению нравственности (а такие интенции присутствуют в концепции Соловьева, хотя и не явно), говорит следующая его сентенция: "В пределах, установленных законом, человек может пользоваться своим правом, как ему угодно, нравственно или безнравственно, это до юридического закона не касается. Мало того: юридический закон не только дозволяет, но сам помогает ему совершать безнравственные действия"<sup>119</sup>. Именно здесь наиболее рельефно видно разное мирозерцание двух спорящих сторон.

В самом начале своей брошюры "Право и нравственность" Соловьев пишет: "Как безусловный отрицатель всех юридических элементов жизни высказывается знаменитейший русский писатель, граф Л.Н. Толстой, а неизменным защитником права, как абсолютного, себе довлеющего начала, остается самый многосторонне образованный и систематический ум между современными русскими, а может быть и европейскими учеными, Б.Н. Чичерин"<sup>120</sup>. Чичерин, в какой-то мере, признает такое разделение, но, в свою очередь, указывая на то, что Соловьев пытается занять промежуточную позицию (что, в общем, соответствует истине), заключает: "Во всяком случае, то крайнее положение, которое занимает гр. Толстой, несравненно крепче того, которое хочет занять г. Соловьев"<sup>121</sup>. Ошибкой Толстого он считает непризнание им ничего, кроме нравственности, за-

---

<sup>119</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 693.

<sup>120</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 521.

<sup>121</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). С. 685.

блуждением же Соловьева он считает попытку подчинить нравственности все.

Остановимся подробнее на понимании соотношения права и нравственности у Соловьева. Взаимное отношение между нравственной областью и правовой Соловьев считает одним из коренных вопросов практической философии. "Это есть, - пишет он, - в сущности вопрос о связи между идеальным нравственным сознанием и действительной жизнью; от положительного понимания этой связи зависит жизненность и плодотворность самого нравственного сознания"<sup>122</sup>. Соловьев отнюдь не считает, что сферы права и нравственности совпадают между собой, что можно смешивать этические и юридические понятия, но между этими двумя сферами существует тесное внутреннее отношение. Переходя к определению права, Соловьев указывает на три его основные черты. Первая черта - это то, что право представляет собой "низший предел или определенный минимум нравственности". Вторая - это требование реализации этого минимума, или, другими словами, "осуществление определенного минимального добра". Третья - внешнее осуществление определенного закономерного порядка допускает прямое или косвенное принуждение. Окончательная дефиниция права в этом случае выглядит так: "...право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла"<sup>123</sup>. Здесь сразу бросается в глаза ужасное, отталкивающее (по крайней мере, для всякого свободомыслящего человека) слово "принуждение". Естественно, что такое же действие оно произвело и на Чичерина. Но попробуем разобраться: о каком конкретно принуждении здесь идет речь? Выше мы уже касались этого вопроса, так что остается еще раз повторить, что Соловьев гово-

---

<sup>122</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 404.

<sup>123</sup> Там же. С. 409.

рит здесь о внешнем принуждении, он специально делает оговорку, что "требование нравственного совершенствования, как внутреннего состояния, предполагает свободное или добровольное исполнение", принуждение здесь (и физическое, и психологическое) и нежелательно, и невозможно; принуждение допускается лишь при внешнем осуществлении законодательных мер. Таким образом, Соловьев не отрицает свободы человеческой воли, он ставит принуждение как ограничение для абсолютно свободных поступков, внешних действий человека, живущего в определенном обществе. Он не призывает ограничивать свободу человеческой мысли (мало того, он считает это вообще невозможным), принудительная функция является лишь в непосредственном, внешнем контакте личности и общества. Как можно видеть, в этом случае отталкивающий образ принудительных мер принимает несколько иной вид.

В брошюре "Право и нравственность" Соловьев определяет право и как "свободу, обусловленную равенством". То есть, он пытается связать индивидуалистическое начало свободы с общественным началом равенства; их синтез и есть, по его мнению, право. Два интереса - индивидуальной свободы и общественного благосостояния для Соловьева представляются противоположными только для отвлеченной мысли, но в действительности они сходятся между собой. Право и рождается из их встречи. Отсюда появляется новая дефиниция: "право есть исторически-подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально-нравственным интересом личной свободы и материально-нравственным интересом общего блага"<sup>124</sup>. Соловьев хочет подчеркнуть этим, что принудительная функция права, негативная в своем отношении к абсолютной свободе, направлена лишь на ограничение зла, существующего в действительном мире.

---

<sup>124</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 547.

Недаром он пишет: "Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он до времени не превратился в ад"<sup>125</sup>.

Рассматривая в "Оправдании добра" вопросы уголовного права, Соловьев подвергает критике так называемую теорию воздаяния: "Уголовно-правовая теория безусловной вины и равномерного возмездия при всех своих утонченностях выросла на почве самых ребяческих представлений и есть только трансформация первобытного дикого взгляда"<sup>126</sup>. С этих позиций он выступает непримиримым критиком практики применения смертной казни. Здесь, к сожалению, невозможно более подробно коснуться этого интересного вопроса, рассмотреть хотя бы в общем виде аргументацию Соловьева. Но, в том, что касается рассматриваемой темы, можно отметить один очень интересный теоретический вывод, который делает Соловьев на основе конкретного анализа правовых норм в их соотношении с нормами нравственности: "...если какой-нибудь положительный закон находится в принципиальном противоречии с нравственным сознанием добра, то мы можем быть заранее уверены, что он не отвечает и существенным требованиям права, и правовой интерес относительно таких законов может состоять никак не в их сохранении, а только в их правомерной отмене"<sup>127</sup>. К числу таких законодательных мер, которые противоречат нравственному сознанию и нуждаются в отмене, Соловьев относит практику применения смертной казни.

В этих мыслях, хотя и смутно, но угадывается та интенция сознания Соловьева, на которую выше уже было указано. А именно, его стремление найти в праве и его нормах не только надежный заслон против существующего в мире зла, но и попытаться найти в праве

---

<sup>125</sup> Соловьев В С. Указ. соч. С. 548.

<sup>126</sup> Там же. С. 560.

<sup>127</sup> Там же С. 588.

союзника, может быть, и не прямого, а косвенного, но все же союзника, в целях осуществления великой задачи нравственного совершенствования человечества. То есть, Соловьев хотел бы, чтобы право несло на себе не только негативные, ограничительные функции, но и выполняло бы хоть в какой-то мере и функции позитивные. Но, надо признать, что эти идеи остаются у Соловьева только в области желаний. Прямо он об этом не говорит, да и не может: окружающий его реальный мир не дает никаких фактов в подтверждение подобных суждений. Возвращаясь же к вышеприведенной цитате, уместно заметить, что в данном случае намечается попытка на практике связать понятия права и нравственности.

Чичерин воспринял уголовно-правовые изыскания Соловьева как "печальное явление". Его мнение по поводу теории возмездия полярно противоположно: "Вопреки презрительным отзывам г. Соловьева, осмеливаемся думать, что теория воздаяния в уголовном праве есть единственная, опирающаяся на глубочайшие основы человеческого разума и человеческой совести, а потому представляющая в себе полноту истины"<sup>128</sup>. Оставим оценку этих сугубо профессиональных вопросов историкам правоведения. В связи же с рассматриваемым вопросом любопытно то объяснение, которое дает Чичерин факту отрицания в новейшее время теории воздаяния. Он полагает, что это происходит из-за того, что вместе с отрицанием метафизики, а с ней и всей философии, поколеблены и философские основания права. Справедливость оттесняется в область метафизики, право стало сводиться к интересу, а нравственность к пользе. Он прямо связывает эти процессы с "успехами в новейшее время материализма и позитивизма". Довольно оригинальное объяснение! Что же касается самой сути этого вопроса, то заметим, что сам факт возможности, а иногда и необходимости, подхода с

---

<sup>128</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4(39). С. 673-674.

нравственных позиций к правовым действиям и правовым нормам, представляется отнюдь не предосудительным. Во всяком случае, история человеческой мысли говорит о том, что нравственная оценка правовых действий и норм всегда в той или иной мере занимала человеческие умы, это можно наблюдать и в настоящем, и, с достаточной долей уверенности, можно утверждать, что она будет существовать до тех пор, пока существует само право.

Подвергая критике понимание права Соловьевым, Чичерин утверждает: "Г. Соловьев, по-видимому, не подозревает того, что можно найти во всех учебниках, именно, что термин право принимается в двояком смысле: субъективном и объективном"<sup>129</sup>. Разъясняя это положение, Чичерин показывает, что субъективное право есть всегда чье-то, а право в объективном смысле представляет собой общую норму, которой определяются права лиц. Здесь следует заметить, что Соловьев понимал право как обязательно чье-нибудь, т.е. в субъективном смысле. Чичерин по этому поводу отмечает: "Не различая значения терминов, он (Соловьев - В.П.) и в законе ищет субъекта права"<sup>130</sup>. Вообще говоря, в области юридических вопросов позиция Чичерина выглядит значительно предпочтительнее, но это и не удивительно.

Другое дело, вопрос о принципиальном подходе к соотношению понятий права и нравственности. Чичерин замечает, что область права действительно ближе всех остальных областей человеческой деятельности стоит к нравственности. Происходит это от того, что оба эти начала происходят из одного источника, а именно, из природы человека как разумно-свободного существа. Поэтому и начала справедливости относятся одинаково и к праву, и к нравственности. Но дело в том, отмечает

---

<sup>129</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4(39). С. 675.

<sup>130</sup> Там же. С. 676.

Чичерин, что право и нравственность управляют двумя разными сферами свободы: первое - внешними отношениями свободы одного лица к свободе других, второе - внутренними побуждениями человека, определяемыми совестью. Отсюда окончательный вывод Чичерина: "Таким образом, право может быть определено как свобода, определенная законом"<sup>131</sup>. Свобода, которую в пределах закона пользуется человек, есть право в субъективном смысле; закон, определяющий эту свободу, есть право в объективном смысле. Во всяком случае, основное понятие тут свобода"<sup>132</sup>. И на основе этого Чичерин считает, что для того, чтобы философски определить отношения права и нравственности (задача Соловьева), необходимо возвыситься до понятия свободы, показать ее источник, исследовать различные области ее приложения. Другими словами, Чичерин предлагает решить чисто метафизическую задачу.

Итак, мы имели возможность ознакомиться и с некоторыми общими положениями двух русских мыслителей по ряду важных теоретических проблем, и с более частными аргументами и контраргументами, высказанными в ходе дискуссии. Совершенно очевидно, что этим далеко не исчерпывается вся фактическая сторона их спора. Но все же можно подвести некоторые итоги и сделать несколько выводов.

Позиция Чичерина в этой полемике представляется как выражение традиционного, классического идеалистического подхода к философской проблематике. Его понимание частных вопросов полностью подчинено основным идейно-теоретическим понятиям, которые сло-

---

<sup>131</sup> Любопытно отметить, что Чичерин здесь определяет право как свободу, определенную законом, а Соловьев, как было показано выше, определял право как свободу, обусловленную равенством. Несмотря на различие терминов "закон" и "равенство", здесь можно, хоть и отдаленно, увидеть некоторое сходство этих понятий по существу их понимания обоими мыслителями.

<sup>132</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4(39). С. 691-692.

жились в его сознании и приняли систематическую форму. Положительная сторона такой позиции состоит в строгой логике опровержений и доказательств. И в этом смысле многие соображения, высказанные Чичериным в споре с Соловьевым, заслуживают самого пристального внимания. Но, с другой стороны, для того, чтобы полностью встать на его сторону, принять всю его аргументацию, необходимо всецело разделять его теоретический подход к решению философских вопросов, проникнуться духом его философской системы. А это вряд ли было возможно и в конце XIX в. Его философскую систему уже и в то время можно было подвергнуть разрушительной критике, так как она покоилась на идеалах, выработанных философской мыслью предшествующего периода.

Нельзя не отметить, в позитивном смысле, те критические высказывания Чичерина, в которых он показал всю утопичность и фантастичность многих (особенно философско-исторических) положений нравственной философии Соловьева. Но при этом оставим на его совести обвинения Соловьева в полной мистике. Видимо, с точки зрения его философской доктрины многие аспекты философского осмысления мира Соловьевым действительно представлялись мистическими, и, исходя из такой позиции, он был, вероятно, прав. Но, объективно рассуждая, такое понимание философии Соловьева является, по меньшей мере, преувеличенным, если не искаженным. Утопизм и фантастичность, несомненно, присутствуют в философских построениях Соловьева, но делать на этой основе вывод о мистицизме русского мыслителя - в этом можно и даже должно усомниться. По крайней мере, философско-историческая концепция Соловьева представляется грандиозным мифом, но отнюдь не мистическими видениями. (В конце концов, если даже принять положение Чичерина о мистицизме Соловьева, то этот факт не заслуживает "обвинения", так как мистицизм имеет такое же право на

существование в философской мысли, как и любая рационалистическая теория).

Касаясь же позиции Соловьева, и памятуя обо всех тех негативных аспектах его доктрины, о которых уже приходилось говорить выше, нельзя не отметить его неординарного, в какой-то мере, даже новаторского подхода к решению многих сложных и спорных философских вопросов, его попыток под новым углом зрения осветить "вечные" проблемы человеческого существования.

Здесь, видимо, необходимо обратиться к небольшому отрывку из "Мнимой критики" Соловьева, в котором он в сжатой форме поясняет свое принципиальное отношение к критике Чичерина: "Б.Н. Чичерин представляется мне самым многосторонне образованным и многознающим из всех русских, а может быть, и европейских ученых настоящего времени. Это преимущество при уме догматического склада, не столько пытливым и размышляющим, сколько систематизирующим и распределяющим, так сказать распорядительном, при характере решительном и самоуверенном, имело неизбежным последствием постепенное атрофирование критической способности. Я говорю про умение сомневаться в своих мыслях и понимать чужие. Когда мысленный кругозор со всех сторон резко очерчен, когда постановлены определенные и окончательные решения по всем делам, когда на всякий вопрос есть под рукой готовый ответ в виде заранее определенной и, так сказать, замороженной формулы, то как возможна серьезная критика, какой может быть интерес входить в круг чужих заранее осужденных мыслей, вникать в их внутреннюю связь и относительное значение?"<sup>133</sup>. Буквально опираясь на эти мысли Соловьева, Э.Радлов, оценивая значение Чичерина в истории философии, отмечал догматичность его мышления, считал, что цельность и законченность мировоззрения Чичерина делает его философский анализ

---

<sup>133</sup> Вопросы философии и психологии. 1897. № 4(39). С. 647-648.

мало полезным. Его вывод: "Критика Чичерина не есть имманентная критика, вытекающая из рассматриваемого им учения, а чисто внешняя, прилагающая к новым явлениям заранее заготовленные категории"<sup>134</sup>. Понять несколько преувеличенное болезненное отношение Соловьева к критике Чичерина вполне возможно: он, уловив некоторые действительно присущие Чичерину черты, гипертрофировал их и поставил это ему в вину. Но понять Радлова, который возвел эти мотивы в принципиальную оценку всего творчества Чичерина, вряд ли возможно. Во всяком случае, представлять Чичерина только лишь как догматика и систематизатора - значит в значительной мере упрощать и искажать его истинное место в истории русской философской мысли.

Что же касается вышеприведенной реакции Соловьева на критику Чичерина, то в ней содержатся и несомненно справедливые ноты. Это, в первую очередь, касается указаний Соловьева, что у его контрагента "нет переливов мышления", "нет живого движения идей", у него нельзя найти "никаких оттенков суждения", "никаких степеней одобрения и порицания". Здесь Соловьев объективен: для Чичерина не важны нюансы мысли, он не привык разбираться в их оттенках, для него важно другое: а именно, самое существенное и главное, и если оно не соответствует его пониманию, то оно должно быть отвергнуто. Здесь сказывается его генерализованный взгляд на те или иные идеи. Тем самым он как бы отказывается признать тот факт, что эти "оттенки", "переливы", "нюансы" могут играть не только вспомогательную роль в филиации идей, что иногда они оказываются не только у истоков тех или иных отдельных догадок и гипотез, но и сами в некоторых случаях становятся основой программных положений. В принципе, это, конечно, вопрос спорный, но, хотелось бы подчер-

---

<sup>134</sup> Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 37а. СПб., 1903. С. 901.

кнуть, что полное отрицание такой возможности чрезвычайно ограничивает творческие потенции философского мышления.

Но как бы ни оценивалась критика Чичериным Соловьева, факт остается фактом: эта дискуссия явилась действительно событием в истории русской философии конца XIX в.

## 6. Философия права

Рассмотрение предшествующей темы уже ввело нас некоторым образом в правовую проблематику и показало несколько принципиальных положений, которые разделял Чичерин в этой области. Так что переход к освещению основных, фундаментальных положений философии права Чичерина представляется в данном случае плавным и логичным продолжением предыдущего раздела.

В самом общем виде, Чичерин считает, что содержание философии права - это "система общих юридических норм, вытекающих из человеческого разума и долженствующих служить мерилom и руководством для положительного законодательства"<sup>135</sup>. Такая наука, по мнению Чичерина, может быть создана только при опоре на метафизику.

Свои философско-правовые изыскания он начинает с исследования человеческой личности, так как "не зная природы и свойств человеческой личности, мы ничего не поймем в общественных отношениях"<sup>136</sup>. "Как существо, обладающее разумом и волею, человек является субъектом, - пишет Чичерин и продолжает: Существование субъекта, как реального единичного существа, лежащего в основании всех явлений внутреннего мира, не

---

<sup>135</sup> Чичерин Б. Философия права. С. 94.

<sup>136</sup> См.: там же. С. 26.

подлежит ни малейшему сомнению"<sup>137</sup>. Это главный исходный постулат его концепции, базирующийся на утверждении, что никакими доводами нельзя опровергнуть факт сознания своего я, факт, имеющий мировое значение.

Рассматривая понятие личности, Чичерин выделяет ее атрибуты. Во-первых, это "постоянно пребывающая сущность", а отнюдь не мимолетное явление; во-вторых, это "сущность единичная"; в-третьих, это "сущность духовная", так как в ней наличествуют разум и воля; в-четвертых, "воля этого единичного существа признается свободною", а отсюда и обладание ею определенными "правами"; в-пятых, для личности характерно "известное достоинство", требующее к себе "уважения". И Чичерин заключает: "Источник этого высшего достоинства человека и всех вытекающих из него требований заключается в том, что он носит в себе сознание Абсолютного, то есть, этот источник лежит именно в метафизической природе субъекта, которая возвышает его над всем физическим миром и делает его существом, имеющим цену само по себе и требующим к себе уважения. На религиозном языке это выражается изречением, что человек создан по образу и подобию Божьему"<sup>138</sup>.

Другой исходный пункт, а одновременно и тот стержень, вокруг которого вращается вся философско-правовая тематика, - это свобода человека. Само понятие свободы, по мнению Чичерина, человек получает из своего собственного внутреннего опыта, из осознания того, что все различные возможные действия зависят от самого человека, а не диктуются ему ими самими. "Вся христианская религия, - пишет Чичерин, - также как и еврейская, основаны на понятии о внутренней свободе человека: грехопадение понимается как акт свободной воли. В самой практической жизни сознание своей сво-

---

<sup>137</sup> Чичерин Б. Философия права. С. 26, 28.

<sup>138</sup> Там же. С. 55.

боды служит человеку главным побуждением к деятельности"<sup>139</sup>.

*Чичерин утверждает, что "все люди, во все времена, считали себя свободными существами, способными делать то, что хотят, следовать тому или другому внушению по собственному изволению. Таковыми же всегда признавали и признают их все законодательства в мире. Юридический закон обращается к человеку, как к свободному существу, которое может исполнять закон, но может и нарушать его. На признании свободы основаны понятия вины и ответственности; в силу этого, за нарушение закона полагается наказание. Точно так же и нравственный закон обращается к человеку в виде требования; а требование может быть предъявлено только свободному существу, которое может уклоняться от закона и в действительности, вследствие человеческого несовершенства, всегда более или менее от него уклоняется. На свободном исполнении закона основано все нравственное достоинство человека"<sup>140</sup>.*

Главной отличительной чертой разума Чичерин считает его способность возвышаться от единичного и частного к безусловно-общему, а от этого безусловно-общего переходить снова к частному. Отсюда он выводит двоякое определение свободы: с одной стороны, свобода отрицательна, т.е. выражает независимость, с другой, положительна, в этом случае она выражает самоопределение. В процессе самоопределения практический разум человека погружается в мир внешних определений, а потому он необходимо должен учитывать действующие в этом мире законы и не только учитывать, но и подчиняться им. В этом случае перед разумом остается только возможность выбора в этих внешних

---

<sup>139</sup> Чичерин Б. Философия права. С. 31.

<sup>140</sup> Там же. С. 30-31.

определениях. Делая такой выбор, разум совершает акт произвола, который составляет явление свободы, но свободы, которая в данном случае противопоставлена внешним обстоятельствам.

Но, продолжает Чичерин, сам по себе произвольный выбор еще не выражает высшей природы разумного существа. Для этого необходимо, чтобы сам этот выбор определялся разумным началом. Другими словами, воля человека, который действует во внешнем мире, должна оставаться свободной, т.е. быть независимой от внешних определений и определяться своими внутренними побуждениями, ориентируясь на присутствующие ей разумные начала. Высший идеал свободы для Чичерина заключается в таком положении, когда воля человека одновременно властвует и над своими действиями, и над своими определениями. Способность человека отвлекаться от любого частного определения заключается в том, что он носит в себе идею Абсолютного.

С актом произвола связывает Чичерин и происхождение зла. Делая выбор во внешних определениях, воля человека обладает возможностью отпадения от Абсолютного. В этом случае она нарушает высший, владычествующий над человеком закон. И именно в этом и лежит, по мнению Чичерина, "корень зла, которое состоит в нарушении закона".

Свобода, которая стремится к осуществлению абсолютного закона в человеческой деятельности, определяется Чичериным как свобода нравственная. Эта свобода исходит от сознания Абсолютного. Произвол же, как проявление ограниченной свободы, исходит от относительного. Их сочетание является для Чичерина непреложным фактом, так как отсутствие одной из них делает действие не свободным, а вынужденным. Он пишет: "Нравственная свобода перестает быть свободой, как скоро у нее отнимается произвол, то есть возможность противоположного. Для ограниченного существа, заключающего в себе обе противоположности и свободно

переходящего от одной к другой, свобода добра неизбежно сопряжена со свободой зла; одна без другой не существует. В Божестве, возвышенном над всякими частными определениями, мыслима только свобода добра; но это происходит от того, что к нему не приложим закон причинности, по которому последующее определяется предшествующим: все его решения вечны. Однако в этом вечном решении заключается и свобода зла, как необходимая принадлежность происходящих от него ограниченных существ<sup>141</sup>.

Чичерин в своей философско-правовой концепции выступает защитником индивидуализма. Только признание свободы лица является для него основанием "всякого истинно человеческого здания". А потому он отвергает все возможные теории о преобладании общего над личным, считая, что постулат о превосходстве общего над частью пригоден только для машин, а не для людей. Сознанием и волей наделены только отдельные лица, а все общественные учреждения и институты имеют возможность существовать только благодаря тому, что они представлены именно лицами.

"Духовная природа личности, - пишет Чичерин, - как мы видели, состоит в свободе; общественное начало, как ограничение свободы, выражается в законе. Поэтому, основной вопрос заключается в отношении закона к свободе"<sup>142</sup>. По его мнению, действие закона в физическом мире и в общественной жизни различно. В первом случае закон является как выражение физической необходимости и избежать его господства в этом случае нельзя. Во втором же варианте закон выражает требования, обращенные к свободной личности, а потому эта личность обладает правом выбора исполнять его или уклониться от его исполнения. И здесь Чичерин формулирует коренной, по его выражению, вопрос: со-

---

141 Чичерин Б. Философия права. С. 51-52.

142 Там же. С. 83.

проводится ли это требование принуждением или нет? "От различного решения этого вопроса, - пишет он, - зависит двоякое отношение закона к свободе: принудительное и добровольное. Первое касается внешних действий, составляющих область внешней свободы, которая одна подлежит принуждению; второе обращается к внутренним побуждениям, истекающим из свободы внутренней. Из первого рождается право; второе составляет источник нравственности"<sup>143</sup>. Последние слова Чичерина окончательно проясняют его негативное отношение к идеям Соловьева, которое рассматривалось несколько выше. Любая попытка перенести методы из области права в область нравственности для него совершенно неприемлема. И хотя право и нравственность исходят из одного корня, как это будет показано несколько ниже, проявление закона или соотношения закона и свободы в них совершенно различны.

В конечном счете, Чичерин считает, что "право есть внешняя свобода человека, определяемая общим законом"<sup>144</sup>. И, как бы продолжая свою полемику с Соловьевым ("Философия права" была издана Чичериным через три года после их спора, в 1900 г.), он подчеркивает, что "право не есть только низшая ступень нравственности, как утверждают морализирующие юристы и философы, а самостоятельное начало, имеющее свои собственные корни в духовной природе человека. Эти корни лежат в потребностях человеческого общежития"<sup>145</sup>. Чичерин различает право положительное, характеризующееся тем, что оно действующее, принудительное, и право естественное, вытекающее из человеческого разума и служащее теоретической основой для положительного права.

Кроме того, в теоретическом плане Чичерин рассматривает право в его двух значениях: субъективном и

---

<sup>143</sup> Чичерин Б. Философия права. С. 83.

<sup>144</sup> См.: там же. С. 84.

<sup>145</sup> Там же. С. 89.

объективном. Он пишет: "Слово право принимается в двояком значении: субъективном и объективном. Субъективное право есть законная свобода что-либо делать или требовать; объективное право есть самый закон, определяющий свободу и устанавливающий права и обязанности людей. Оба значения связаны неразрывно, ибо свобода только тогда становится правом, когда она освящена законом, закон же имеет в виду призвание и определение свободы"<sup>146</sup>. О том, что это положение имеет для Чичерина очень важное методологическое значение, можно было убедиться на материале, изложенном в предыдущем разделе.

Очень интересны рассуждения Чичерина о равенстве и неравенстве. Здесь он просто великолепен, срывая со "священного" слова "равенство" его "ауру". Общее положение Чичерина таково: "Свобода естественно и неизбежно ведет к неравенству, а потому, признавая свободу, мы не можем не признавать, вместе с тем, и этих вытекающих из нее последствий"<sup>147</sup>. Он утверждает, что фактически неравенство есть общее для всех человеческих обществ явление и что равенство представляет собой только лишь "метафизическое требование, во имя мыслимой сущности" и не более. По-моему, он абсолютно прав, когда замечает, что "уравнять материально можно только рабов, а не свободных людей"<sup>148</sup>. Отсюда и его тезис о том, что первым явлением свободы в мире явилась собственность. Все это прекрасно объясняет ярко выраженную антисоциалистическую направленность его воззрений. Чичерин пишет: "Превращение человека в рабочий скот, принадлежащий фантастическому существу, именуемому обществом, таково последнее слово социализма"<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Чичерин Б. Собственность и государство. М., 1882. Ч. 1. С. 34.

<sup>147</sup> Чичерин Б. Философия права. С.98.

<sup>148</sup> См.: там же. С. 134.

<sup>149</sup> Там же. С. 125.

*Общее понимание Чичериным проблемы общества и собственности довольно ясно выражено в следующих словах: "Общество есть не более как фиктивное лицо, которому ничего не принадлежит; в действительности, оно представляет только совокупность частных сил, которым потому и принадлежит то, что метафорически называется общественным достоянием. Столь же мало капитал принадлежит государству. Не оно его произвело, а потому оно не имеет на него ни малейшего права. Капитал производится и умножается работою и сбережениями частных лиц, которые поэтому являются законными его собственниками и, как таковые, передают его своему потомству"<sup>150</sup>.*

*Еще более заостряя эту тему, Чичерин в "Собственности и государстве" писал: "вторжение государства в область собственности и стеснение права хозяина распоряжаться своим имуществом всегда должно рассматриваться как зло, которое по возможности должно быть устранено. Посягательство же со стороны государства на право собственности, иначе как в случае нужды и за справедливое вознаграждение, всегда есть насилие и неправда"<sup>151</sup>.*

В том же, что касается собственности и права, то он придерживается такой позиции: "Собственность, как мы видели, есть явление свободы в отношении к физическому миру; договор есть явление свободы в отношении к другим лицам"<sup>152</sup>. Это понимание собственности и права проходит практически через все работы Чичерина.

Но вернемся еще раз к соотношению права и нравственности и к пониманию этого вопроса Чичериным. "Оба определения, право и нравственность, - пишет он, -

---

<sup>150</sup> Чичерин Б. Философия права. С. 270.

<sup>151</sup> Чичерин Б. Собственность и государство. Ч. 1. С. 154.

<sup>152</sup> Чичерин Б. Философия права. С. 138.

исходят из одного корня, из существа человеческой личности, требующей к себе уважения. Правом определяются вытекающие отсюда отношения внешней свободы; нравственность касается только внутренних помыслов, но в этом заключается и требование уважения к праву, как выражению человеческой личности. Когда согласное с юридическим законом действие внушено не страхом внешнего наказания, а сознанием долга, оно получает нравственный характер"<sup>153</sup>. В последних словах Чичерина явно угадывается категорический императив Канта. Кстати, если к словам о "страхе внешнего наказания" добавить еще и "надежда на получение вознаграждения" за тот или иной поступок, то сходство с известнейшим кантовским положением будет почти полным. Следует заметить, что сам Чичерин, рассматривая коренное отличие нравственности от права, и считая, что "последним определяются внешние отношения воля, первого - внутренние побуждения; одно устанавливает правила для внешних действий, касаясь внутренних мотивов лишь настолько, насколько они выражаются в первых; другая устанавливает внутренний распорядок человеческой души и касается внешних действий лишь настолько, насколько в них выражается этот внутренний мир", указывает на то, что это различие было вполне выяснено Кантом.

Рассматривая понятие идеала, и считая, что вообще создание идеалов является не результатом творческой фантазии, а результатом разумного знания (и полагая потому, что именно философия как раз и занимается созданием идеалов), а также указывая, что фактически "нравственность тесным образом связана с религией, которая дает ей самую надежную опору", Чичерин конкретизирует свое понимание идеала нравственного совершенства. Таким идеалом является Иисус Христос: "Как бы мы ни смотрели на Христа, будем ли мы видеть в

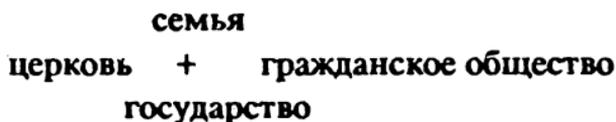
---

153 Чичерин Б. Философия права. С. 172.

нем Бога, сошедшего на землю для спасения рода человеческого, или просто человека, который проповедовал религию любви, или даже, по учению Штрауса, мифическое представление идеального лица, нет сомнения, что в этом образе воплотился высший идеал нравственного совершенства. Дальнейшее развитие человечества не представило уже ничего подобного"<sup>154</sup>.

Выше нам уже приходилось встречаться с понятием союза у Чичерина. Он насчитывает в обществе четыре таких союза: семейство, гражданское общество, церковь и государство. Так вот, он пишет: "...каков бы ни был союз, в нем необходимо заключаются означенные четыре основные юридические элемента: власть, закон, свобода и общая цель"<sup>155</sup>. Далее он утверждает, что эти четыре элемента составляют основание каждого из четырех указанных выше союзов. Но, что очень важно, в каждом из этих союзов один из элементов является преобладающим. Так, в семействе он указывает на преобладающее значение общей цели. В двух противоположных друг другу союзах, а именно, в гражданском обществе и в церкви, первенствующими началами являются "свобода, подчиняющаяся закону" и "закон, исполняемый свободой". И, наконец, государство является высшим выражением начала власти.

Здесь явно прослеживается приверженность Чичерина к разработанной им всеобщей логической схеме (или тетраде). Если внимательно присмотреться к тому, как он устанавливает отношения между союзами, то нетрудно вычислить замаскированную здесь тетраду. Попробую изобразить ее графически:



---

<sup>154</sup> Чичерин Б. Философия права. С. 221.

<sup>155</sup> Там же. С. 230.

Точно так же, по-видимому, можно представить и соотношение четырех юридических элементов:

общая цель  
свобода + закон  
власть

Я не ручаюсь за полную адекватность этих схем, так как совсем не уверен, что Чичерин именно таким, а никаким другим иным, способом расположил бы все эти отдельные элементы. Но, знакомство с его общими теоретическими положениями, высказанными им при объяснении строения тетрады, позволяет все же надеяться, что грубейшей ошибки здесь все-таки не должно быть.

Считая государство высшим союзом, Чичерин пишет о нем так: "Противоположные элементы общежития, право и нравственность, которые в предшествующих союзах, в гражданском обществе и в церкви, выражаются в односторонней форме, сводятся здесь (в государстве - В.П.) к высшему единству, взаимно определяя друг друга: в юридических установлениях осуществляются общие цели, господствующие над частными, что и дает им нравственное значение"<sup>156</sup>. К этому он добавляет определение степени осознания требований нравственности в государстве, полагая при этом, что определяющими моментами здесь будут наличие законности и ограничение простора для произвола. Итак, нравственность государства определяется правом, степенью его укорененности в государстве. Но, в свою очередь, и право нуждается в государстве. Чичерин пишет: "Настоящее свое развитие право получает в государстве, то есть, в тех более тесных союзах, в которых ближай-

---

<sup>156</sup> Чичерин Б. Философия права. С. 301.

шим образом осуществляются общечеловеческие начала и через которые совершается прогрессивное движение человечества"<sup>157</sup>. В конечном счете, все устремления Чичерина в этой области сконцентрированы вокруг понятия правового государства.

Надо сказать, что еще в 1858 г. Чичерин уже прекрасно осознавал ту роль, которую играют в общественной жизни государственные и частные интересы. В "Очерках Англии и Франции" он писал: "В просвещенном обществе должно установиться разделение работ: государство получает в свое ведомство учреждения, полезные для целого союза; отдельные же лица и частные общества преследуют свои частные цели"<sup>158</sup>. При этом он устанавливает и еще одну характерную зависимость между государством, государственной властью и личными, частными интересами, полностью зависящими от степени свободы в государстве. Он пишет: "Можно сказать, что чем больше свободы предоставляется народу, тем больше, с другой стороны, должна быть обеспечена и власть; одно служит поправлением другому"<sup>159</sup>. Но здесь мы уже переходим непосредственно в область политики...

## 7. Общественно-политические и социальные идеи

Некоторые особенности политического мышления Чичерина уже были затронуты в первой главе. Так что вновь останавливаться на них же здесь, видимо, не имеет смысла. Но это, конечно же, не предполагает полного от них отвлечения: эти сюжеты тем или иным образом все равно окажутся в поле зрения.

---

<sup>157</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Ч. 3. М., 1874. С. 122.

<sup>158</sup> Чичерин Б. Очерки Англии и Франции. М., 1858. С. 150.

<sup>159</sup> Там же. С. 71.

Определяя свое отношение к различным типам государственного устройства, Чичерин особенно выделяет конституционное начало: "На наших глазах конституционное устройство, с теми или другими видоизменениями, водворилось у всех западноевропейских народов. Везде, где начало свободы получило подобающее ему признание, оно становится существенным элементом политической жизни"<sup>160</sup>. И продолжает: "Великое значение конституционной школы состоит именно в том, что она выработала этот идеал для всех народов, у которых начало свободы получило право гражданства, т.е. для всех народов, способных к развитию и образованию"<sup>161</sup>. Указывая на идеи конституционализма как на последнее достижение западноевропейской (а, тем самым, и общечеловеческой) политической мысли, Чичерин все же воспринимает их с определенной степенью осторожности.

Рассматривая отношения "государство - общество", Чичерин подчеркивает, что первое относится ко второму как единичное к множественному. Общество же в данном случае представляет собой совокупность частных лиц. Развитие одного из этих начал в ущерб другому приводит в первом случае к деспотии, а во втором - к анархии. И именно в народном представительстве он видит процесс проникновения государства и общества друг в друга. С одной стороны, общественные силы вызываются к политической деятельности, с другой, "многообразие вводится в единство".

В своей работе "Конституционный вопрос в России" Чичерин отмечает: "Не только распространение либеральных идей, которым никакие китайские стены не в состоянии положить преграды, но и самая практическая необходимость ведет к водворению представительного правления. Государство, в котором задерживается обще-

---

<sup>160</sup> Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. С. 208.

<sup>161</sup> Там же. С. 209.

ственная самостоятельность, не в состоянии тягаться со свободными странами, где все общественные силы развиваются на полном просторе и призываются к содействию общей цели"<sup>162</sup>. Вот что он говорит о существенной стороне самого принципа представительства: "...в самом существе представительства лежит двойственный характер, который необходимо иметь в виду при обсуждении всех вопросов, до него касающихся. Оно является вместе и выражением свободы и органом власти. Свобода возводится здесь на степень государственной власти"<sup>163</sup>. Для Чичерина очень важным здесь является подчеркивание недопустимости полной свободы, или свободы для частных лиц, которая не ограничена государственной властью. Отсюда и его последовательное неприятие и критика демократизма (о чем уже приходилось говорить). Не сдержанная ничем демократия становится в конце концов одной из форм деспотизма. "Самое страшное явление новейшего времени, - пишет он, - террор 93 года, был произведением демократического деспотизма. Но и в более мирное время, при спокойных обстоятельствах, деспотизм большинства тем невыносимее, что от него нет спасения: он проникает всюду, во все углы общества, в частную жизнь"<sup>164</sup>. И что очень примечательно для Чичерина - для него такой демократический деспотизм значительно страшнее самодержавной власти: "Никто не смеет возвысить голос в противность общественному мнению, которое является тираном мысли и совести в гораздо большей степени, нежели какой бы то ни было самодержец"<sup>165</sup>.

Вообще говоря, Чичерин очень подозрительно и даже с опаской смотрит на развившиеся на Западе демократические институты и на те идеи, которые их вы-

---

<sup>162</sup> Чичерин Б.Н. Конституционный вопрос в России. Спб., 1906. С. 7.

<sup>163</sup> Чичерин Б. О народном представительстве. С. 9.

<sup>164</sup> Там же. С. 103.

<sup>165</sup> Там же. С. 103-104.

звали к жизни. Особенно ему претит идея равенства. Считая ее чисто западноевропейским явлением, он пишет: "Равенство, в каком бы то ни было виде, было вовсе не в Русских нравах; оно явилось к нам как иностранное нововведение"<sup>166</sup>. Именно поэтому и в самом общем плане, и особенно в своих рассуждениях о политическом будущем России он обращается к представительной монархии: "...представительная монархия, по своей идее, наиболее приближается к совершенному образу правления. ...Все существенные элементы государства: монархический, аристократический и демократический соединяются в общем устройстве для совокупной деятельности, во имя общей цели"<sup>167</sup>. При этом он замечает, что и представительная монархия (кстати, как и все вообще образы правления) также страдает своим недостатком: а именно, разделением власти, что, по его мнению, всегда в той или иной мере ведет и к произволу, и к борьбе различных субъектов этой власти.

*Для Чичерина, постоянно подчеркивающего необходимость и желательность политической свободы, все-таки очень характерны такие высказывания: "С другой стороны, бури, вызываемые политической свободой, могут подвергать жизнь и имущество граждан гораздо большей опасности, вносить в общественные отношения несравненно большую шаткость, нежели самый сильный деспотизм. Поэтому частные интересы обыкновенно ищут успокоения от революционных смут под сенью самодержавной власти, которая доставляет каждому возможность мирно заниматься своими делами и безопасно достигать своих выгод. Просвещенный абсолютизм, дающий гражданам все нужные гарантии в частной жизни, содействует развитию народного благосостояния го-*

---

<sup>166</sup> Чичерин Б. Из моих воспоминаний (По поводу дневника Н.И. Кривцова) // Рус. архив. 1890. N 4. С. 512.

<sup>167</sup> Чичерин Б. О народном представительстве. С. 127.

*раздо более, нежели республики, раздираемые партиями*"<sup>168</sup>.

В конечном счете, Чичерин полагает: "Русскому человеку невозможно становиться на точку зрения западных либералов, которые дают свободе абсолютное значение и выставляют ее непременным условием всякого гражданского развития. Признать это, - значило бы отречься от всего своего прошедшего, отвергнуть очевидный и всеобъемлющий факт нашей истории, которая доказывает яснее дня, что самодержавие может вести народ громадными шагами на пути гражданственности и просвещения". Но, добавляет к этому: "Русская история не мешает нам любить свободу, к которой, как к высшему идеалу, стремится всякая благородная душа"<sup>169</sup>. Он считает, что именно самодержавие в России было той властью, под сенью которой окреп русский народ. Именно во времена самодержавия русский народ смог просветиться и вступить в семью европейских народов как ее полноправный член. Но роль самодержавия как такового ограничивается ролью "воспитателя юных народов". На определенном этапе исторического развития, в эпоху "зрелости" этих народов, эта его прогрессивная роль утрачивается: оно уже не может вести народ и не "в состоянии поднять народ выше известного уровня". В этом положении, по мнению Чичерина, необходимо преобразование самодержавия абсолютного в самодержавие ограниченное, в конституционную монархию.

Рассуждая о самодержавии, Чичерин указывает на то, что его существование без наличия привилегированных сословий представляется невысказанным. Между управляемым народом и полноправным правителем необходим аристократический элемент, роль которого, между прочим, состоит в умерении произвола исполнительных органов и в привнесении в самое верховную

---

<sup>168</sup> Чичерин Б. О народном представительстве. С. 50-51.

<sup>169</sup> Там же. С. XVI-XVII.

власть более прочных основ, которые в данном случае выражаются в укреплении связей между этой верховной властью и интересами образованнейших слоев общества. Именно поэтому он считает, что дарование вольностей дворянству "было началом свободы в России".

При переходе монархического правления от абсолютизма к конституционализму роль аристократического элемента не падает, а, наоборот, возрастает. "С водворением общегражданского строя, - пишет Чичерин, - все искусственные преграды падают и естественное превосходство одних сил над другими выступает уже беспрепятственно. Оно обнаруживается во всех сферах и в экономической, и в умственной. Высшее развитие общества, освобожденного от старых пут, состоит именно в том, что эти высшие силы получают в нем должное значение. Это есть и то возрождение аристократии, о котором говорено выше, как о существенном требовании современной жизни и необходимом результате законов развития человечества"<sup>170</sup>. Чичерин отмечает три главные отрасли аристократии: родовую, или поземельную, денежную и умственную. Первые две представляются ему противоположными, но равно друг другу необходимыми элементами в экономической, общественной и политической жизни. А именно, элемент устойчивости и элемент прогресса. Родовая аристократия, по его мнению, является по преимуществу сословием политическим, носителем преданий и умерителем движения. Денежная аристократия представляется носителем капитала, руководителем промышленного развития, выразителем начал движения и прогресса ("владелец капитала есть главный носитель прогресса"). Но, добавляет Чичерин, эти две ветви аристократии только тогда смогут исполнить свое общественное назначение, когда они будут опираться на современное просвещение. А потому для них совершенно необходима связь с умственной

---

<sup>170</sup> Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 2. М., 1896. С. 424.

аристократией. В политическом отношении умственная аристократия "не составляет собственно политического элемента", она имеет призвание не практическое, а теоретическое. В живом союзе этих трех элементов Чичерин видит главный залог "как внутреннего порядка, так и общественной свободы". И, что очень существенно, он при этом замечает, что с возрастанием роли аристократического элемента в обществе, соответственно должна возрастать и его политическая роль. Другими словами, в политической области аристократии должны быть предоставлены преимущества. Так, например, он полагает, что если в гражданской области должно господствовать равенство числительное, то в политической - пропорциональное. Т.е. пропорциональное той истинной роли, которую аристократия играет в обществе.

Итак, для Чичерина конституционная монархия представляется наиболее предпочтительным образом правления. Он пишет: "Ограниченная монархия, свойственная новому времени, есть так называемая конституционная монархия, в которой монархическая власть ограничивается не привилегиями сословий, а представительством народа, как целого, причем аристократии и демократии уделяется та степень влияния, которая принадлежит им фактически, по их общественному положению. Эта форма представляет согласное с государственными началами сочетание всех основных элементов государственной жизни, власти, закона, и свободы, связанных совокупною целью, которая есть общее благо"<sup>171</sup>. В другом месте он пишет: "По идее, совершеннейшим политическим устройством следует признать то, которое соединяет в себе всю совокупность элементов государственной жизни, власть в лице монарха, закон в лице аристократического собрания, свободу в лице народного представительства, так что каждый орган сдерживается другими, и все вместе,

---

<sup>171</sup> Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 3. С. 232.

подчиняясь высшей государственной цели, образуют одно стройное целое. Такова конституционная монархия"<sup>172</sup>. Как можно видеть, для Чичерина конституционная монархия является здесь не только предпочтительным, но и "совершеннейшим", образом правления. Сравнивая ее с другими типами политического устройства, он часто употребляет и термин "наилучший". Но здесь нельзя делать поспешных выводов. Одно из его центральных положений гласит: "...совершенно противно здоровой политической теории возведение какого бы то ни было образа правления на степень чего-то вроде религиозного догмата, составляющего предмет веры и признаваемого за абсолютную истину"<sup>173</sup>. В том же, что касается конституционной монархии, Чичерин, считая "уравновешенную" монархию наилучшим образом правления, все же замечает, что "из этого не следует, что все другие образы правления никуда не годятся и что им должно всячески противодействовать"<sup>174</sup>. Главным же недостатком конституционной монархии, как уже указывалось выше, Чичерин полагает сам принцип разделения властей.

Для лучшего понимания либеральных воззрений Чичерина следует, видимо, очень кратко остановиться на его отношении к социализму и коммунизму, хотя этот вопрос уже и прозвучал в первой главе. Антисоциалистическая направленность его высказываний базировалась, во-первых, на признании социализма утопией, во-вторых, он указывает на его несоответствие ни природным, ни человеческим качествам, в-третьих, Чичерин указывает на совершенно противоположный путь

---

<sup>172</sup> Чичерин Б. Наука и религия. С. 127.

<sup>173</sup> Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 3. С. 106.

<sup>174</sup> См.: там же. С. 107. В этом вопросе, как и во многих других, касающихся общественно-политической тематики, Чичерин последовательно стоит на позициях толерантности (что абсолютно несвойственно ему как метафизику, и что было, как я надеюсь, достаточно хорошо видно по предыдущим разделам).

развития человеческого общества, опирающийся на признание экономической и политической свободы личности. "Он (социализм - В.П.) может возбуждать народные страсти, - пишет русский мыслитель, - производить смуты и потрясения, сбивать с толку робкие умы, которые, видя его грозные полчища, считают нужным входить с ним в компромиссы; но сила вещей возьмет свое. Западная Европа еще не закончила своего развития; последние результаты предстоят еще впереди; но можно наверное сказать, что и она, и с нею весь образованный мир, останется при выработанном западной цивилизации начале экономической свободы, ибо оно одно соответствует и требованиям человеческой личности, и экономическим законам, и началам права, управляющим промышленными отношениями"<sup>175</sup>. В то же самое время Чичерин отмечает, что критика социалистов указала "на темные стороны современного экономического быта". Более того, он считает, что социализм не является только лишь случайным заблуждением человеческого ума. Для него он "составляет необходимый момент в развитии мысли, но момент, по своему содержанию, все-таки радикально ложный. В нем выражается крайнее развитие исключительного идеализма, и сопряженное с этою крайностью отрицание частного во имя общего, поглощение лица государством, наконец, отрицание выработанного историей во имя фантастического будущего"<sup>176</sup>.

Довольно интересно Чичерин показывает рождение анархизма. Полагая, что социализм постоянно колеблется между самым бескрайним деспотизмом и абсолютной анархией, он считает и то, и другое двумя ветвями, которые растут из одного корня: и деспотизм, и анархизм построены на полном отрицании всего существующего "во имя фантастического идеала". И Чичерин

---

<sup>175</sup> Чичерин Б. Мистицизм в науке. С. 167-168.

<sup>176</sup> Чичерин Б.Н. Немецкие социалисты. Спб., 1878. С. 38.

пишет: "Когда же, среди самих приверженцев этого учения (социализма - В.П.), чувство свободы возмущается против такого порядка, то единственным для них исходом представляется анархия"<sup>177</sup>. Причем он добавляет к этому и свое личное отношение: "...надобно сказать, что в этом отношении анархисты имеют великое преимущество перед коллективистами, ибо фантастический идеал свободы все-таки лучше нежели фантастический идеал полнейшего рабства"<sup>178</sup>.

Коммунизм же, для Чичерина, представляет собой высшее выражение всех социалистических стремлений. Он пишет: "Коммунизм ставит себе целью возвеличение человека, и обращает его в раба; он провозглашает высшее нравственное начало, братство, и делает это начало принудительным, то есть, лишает его нравственного характера; он хочет удовлетворить всем человеческим потребностям, и уничтожает всякое побуждение к труду, следовательно делает невозможным сколько-нибудь широкое удовлетворение потребностей"<sup>179</sup>. В конечном счете, коммунизм, по его мнению, есть "полное отрицание человеческой свободы", он по своей сути противоречит достоинству человека.

*Чичерин, разбирая понятие коммунизма, рисует также и наглядную картину того состояния общества, к которому оно может придти следуя за коммунистическими лозунгами: "Но так как природу уничтожить невозможно, то насильственно подавленная личность неизбежно проявится иным путем: она выразится в стремлении каждого пользоваться как можно более общественным достоянием, внося в него как можно менее со своей стороны. Чем недобросовестнее человек, тем легче это сделать. Тут в накладе будут не худшие, а лучшие элементы. Коммунизм, по мет-*

---

<sup>177</sup> Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 3. С. 515.

<sup>178</sup> Там же. С. 516.

<sup>179</sup> Чичерин Б. Собственность и государство. Ч. 1. С. 414.

кому выражению Прудона, есть эксплуатация сильного слабым, и не в материальном только смысле, а также и в нравственном: это эксплуатация добросовестного недобросовестным"<sup>180</sup>.

В другом месте, говоря о социализме, Чичерин утверждает: "Если же личный интерес, подавленный в частной сфере, не будет иметь иного выхода, как государственное управление, и этому управлению будут настежь открыты карманы всех и каждого, то грабительству не будет конца. Едва ли можно представить себе что-нибудь ужаснее, как эксплуатация всего материального богатства страны и всего благосостояния частных лиц в пользу владычествующей партии. А к этому именно ведет социализм"<sup>181</sup>.

В этих словах Чичерин показал себя необычайно проницательным мыслителем.

Еще несколько слов хотелось бы посвятить отношению Чичерина к общине, к общинному владению. Особенный интерес это представляет потому, что точки зрения Кавелина и Чичерина диаметрально противоположны. И если Кавелин видит в этом общественном институте здоровое ядро русской социальной действительности, могущее в дальнейшем развиться, и, более того, постоянно призывает хранить его и оберегать, то Чичерин увидел в нем отголосок старого, крепостного порядка, который должен уступить свое место совершенно иному порядку вещей.

"Было время, - пишет Чичерин, - когда общинное владение считалось особенностью тех или других народов. Новейшие исследования показали всеобщее его распространение на низших ступенях общественного быта. Корень его лежит в кровной связи, под влиянием которой жило первобытное человечество"<sup>182</sup>. Проводя

---

<sup>180</sup> Чичерин Б. Собственность и государство. Ч. 1. С. 414.

<sup>181</sup> Там же. С. 405.

<sup>182</sup> Там же. С. 440.

сравнение с Западом, он считает, что в новое время развитие там шло от крепостного права к свободе, у нас же оно совершалось обратно: от свободы к крепостному праву. Вообще говоря, он полагает, что общинное владение землей в России было чисто искусственным учреждением, порожденным крепостным правом. "Разложение общины, - уверяет он, - совершится неизбежно; она не устоит против свободы. Но желательно, чтобы оно совершилось так, чтобы у крестьянина упрочилось понятие о собственности, без которого нет свободного гражданского быта и всегда открыта почва для социалистических волнений"<sup>183</sup>. Кроме всех прочих аргументов против общины, Чичерин указывает и на связь с общинным владением такого факта как общее обеднение: "...коренное зло, которое влечет за собою общее обеднение, - общинное землевладение"<sup>184</sup>. Его окончательный вывод звучит так: "Крепким сельским сословием, способным служить источником обогащения для себя и для страны, может быть только сословие личных собственников или арендатор-капиталистов, а никак общинных владельцев"<sup>185</sup>.

Обоснование Чичериным либерализма идет по многим параметрам. Отметим наиболее существенные. Во-первых, это его критика существующего режима. В одной из своих анонимных и бесцензурных статей он прямо пишет: "Россия вовсе не была приготовлена к либеральным идеям и учреждениям, оппозиции в ней нет, и правительству нетрудно справиться с отдельными лицами, которые осмеливаются возвысить свой голос; не встречая препятствий в народе, правительство привыкло

---

<sup>183</sup> Чичерин Б.Н. Задачи нового царствования // К.П. Победоносцев и его корреспонденты (Письма и записки). Т. 1. М.; Пг., 1923. С. 111.

<sup>184</sup> Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Земство и Московская дума. С. 61.

<sup>185</sup> Там же.

делать что ему угодно"<sup>186</sup>. Во-вторых, абсолютно недвусмысленное и полное отрицание радикальных и революционных действий. Для Чичерина "революция не есть право, а нарушение права. Она может иногда быть оправдана обстоятельствами, притеснениями, но никогда не может быть выражением правомерного образа действия. В правильном государственном порядке она немыслима. Право на восстание, провозглашенное конституцией 1793 года, есть узаконение анархии"<sup>187</sup>. Кстати, пример французской революции XVIII в. служил Чичерину одним из самых наглядных фактов в его критике революционной практики и революционной идеологии: "Марат думал, что стоит отрубить несколько тысяч голов, и человечество будет благоденствовать. Но ближайшим последствием приложения этой системы было то, что отрубили головы тем самым, которые рубили их другим; затем пала та республика, которую хотели поддержать этим способом, и поныне еще воспоминание об этом лекарстве служит величайшим препятствием к утверждению демократической свободы"<sup>188</sup>. И, наконец, в-третьих, Чичерин обосновывает необходимость либерализма экономической необходимостью. Поскольку это в данном случае наиболее важный пункт, то попробуем, хотя бы ненадолго, остановиться именно на нем.

Чичерин полагает, что свобода составляет и "экономическое начало", это - "источник промышленной деятельности". Именно свободная воля лица является для него "важнейшим определяющим началом всего экономического производства"<sup>189</sup>. "Те чудеса промышленности, - пишет он, - которые поражают нас в современном мире, суть плоды экономической свободы.

---

186 (Чичерин Б.Н.). Восточный вопрос с русской точки зрения // Записки князя С.П. Трубецкого. Спб., 1907. С. 131.

187 Чичерин Б. О народном представительстве. С. 27.

188 Чичерин Б.Н. Немецкие социалисты. С. 37.

189 См.: Чичерин Б. Собственность и государство. Ч. 1. С. 270-271.

Классическая, или либеральная политическая экономия, то, что ныне принято обзывать презрительным термином манчестерства, может с гордостью указать на эти результаты провозглашенных ею начал. Она имеет за себя не только теорию, но и блистательную практику. Этими началами живет современное человечество"<sup>190</sup>. Таким образом, по своему существу, свобода, по мнению Чичерина, составляет основное начало в экономической области. Человечество обязано всеми современными достижениями промышленности "свободному со-  
стязанию". Вообще говоря, Чичерин очень высоко оценивает капиталистический способ производства. Он даже утверждает, что вся история человечества (в экономическом плане) представляет собой постепенное его развитие. "Вся экономическая история человечества, - пишет он, - есть ничто иное как развитие капитализма, с самых первых времен человечества и до нашего времени. ...Капитал всегда был и есть произведение свободной деятельности человека, обращенный на покорение сил природы, а потому он принадлежит отдельным лицам, которые думают, чувствуют, работают, сберегают, а не обществу, которое представляет только фиктивное юридическое лицо"<sup>191</sup>. Здесь интересно отметить и обратную зависимость политической свободы от наличия в обществе обеспеченных слоев, от тех, кому принадлежит капитал. "Политическая свобода, - пишет он, - немыслима без обеспеченных состояний. Только экономическая независимость обеспеченных классов дает обществу независимость политическую. ...Поэтому, бедная страна не может быть свободной страной..."<sup>192</sup>.

Как можно видеть, экономический фактор в обосновании Чичериным либерального образа мыслей играет немаловажную роль. Он никогда специально (т.е. в

---

<sup>190</sup> Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 3. С. 417.

<sup>191</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. М., 1902. Ч. 5. С. 225.

<sup>192</sup> Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 2. С. 204.

узком смысле) не занимался политико-экономической проблематикой, но самые общие идеи в этой области были ему очень близки. Так, например, его очень интересовала сама проблема баланса и соотношения государственного и частного направлений в экономике, их временного преобладания друг над другом, их постоянных колебаний. Он даже прямо указывал: "Задача науки состоит в том, чтоб из этих колебаний вывести те основные начала, которые должны оставаться непоколебимы, отделить в явлениях существенное от случайного и выяснить те условия, при которых то или другое направление получает преобладание"<sup>193</sup>. Другой пример, - это его критический анализ, строго в рамках политэкономии, которому он подверг теоретические положения К. Маркса.

Итак, либерализм является для Чичерина единственным образом политического мышления, которому он отдает явный приоритет перед всеми возможными другими. К такому пониманию он пришел еще в середине 50-х гг. Так, в своей работе "Очерки Англии и Франции" (1858 г.) он кратко сформулировал свои мысли по этому предмету: "Хотя это начало (либерализм - В.П.) у различных народов может принимать своеобразные формы, однако оно везде носит на себе некоторые общие черты: признается свобода человеческой совести, свободное развитие науки, искусства, промышленности; устанавливается гласность, как необходимое условие правильного развития, признается общественное мнение, как выражение общественных потребностей. Государство, достигнув высшей степени своего развития, само видит, что без содействия общественных сил, оно не в состоянии исполнить свою задачу"<sup>194</sup>. И здесь мы вновь возвращаемся к уже поднимавшемуся вопросу о том, каковы же в России те обще-

---

<sup>193</sup> Чичерин Б. Курс государственной науки. Ч. 3. С. 416.

<sup>194</sup> Чичерин Б. Очерки Англии и Франции. С. 109.

ственные силы, на которые должно опираться государство на пути общественно-политических преобразований. О сколько-нибудь развитом состоянии для исполнения такой роли среднего сословия (как это было на Западе) не приходится говорить. Именно поэтому Чичерин устремлял все свои надежды на дворянство, на осознание им своей роли в общественно-политической жизни русского общества. Чичерин особенно не обольщался и на этот счет, видя реальное положение вещей. Но все-таки часто именно к дворянству были обращены все его надежды. Считая, что после отмены крепостного права в народной жизни происходит исторический перелом, и полагая, что дворянство все-таки понимает свое предназначение в этой ситуации, он пишет: "То горячее участие, которое оно (дворянство - В.П.) приняло в великих преобразованиях, - и в качестве мировых посредников, и в земских учреждениях, и как судьи, и, наконец, в лице своих предводителей, - свидетельствует о том, что оно и при новых условиях способно исполнять истинное свое историческое призвание - стоять во главе русского общества на пути общественного развития"<sup>195</sup>. Указывая на тот факт, что земство, в частности, является чисто общественным учреждением, он пишет: "...при существующем строе русской жизни, единственная возможность дальнейшего преуспевания состоит в предоставлении земству возможно широкой свободы действий и возможно обильных источников дохода. Требуется не ограничение, а расширение предоставленных ему прав. Только при этом условии можно ожидать развития общественного благоустройства и благосостояния, не по однообразному шаблону, а по указаниям самой жизни, соответственно бесконечному разнообразию местных сил и средств"<sup>196</sup>. Общественная самодеятельность, пробуждение общественных сил, ведущая роль в

---

<sup>195</sup> Чичерин Б. Вопросы политики. С. 51.

<sup>196</sup> Там же. С. 92-93.

этих процессах дворянства, с одной стороны, и осознание правительством необходимости изменения в России существующих политических структур, а также его сближение с прогрессивными, сознательными общественными силами, его помощь им, с другой, и могут, по мнению Чичерина, содействовать продвижению России по либеральному пути.

Особый интерес представляет довольно обширная статья Чичерина "Россия накануне двадцатого столетия", написанная им на грани веков и вышедшая в свет в Германии. В ней он дает панораму общественной и политической жизни России в XIX в., а также формулирует насущные задачи дня.

Чичерин считает девятнадцатый век поворотной точкой в русской истории. До этого времени русское государство складывалось и укреплялось в жестких рамках самодержавной власти. В нем, кроме престола, не было никаких самостоятельных начал. Даже либеральные идеи, как он утверждает, исходили сверху. Даже Екатерина II, будучи поклонницей "гуманных идей", очень скоро смогла убедиться в трудности их практического применения в России. Еще бесплоднее, как он пишет, были либеральные стремления ее внука, Александра I. Обнаружилось явное противоречие между "благородными стремлениями юного монарха" и "состоянием подвластной ему страны". Движение декабристов было вызвано "возвышенными идеями", но они еще не были "по плечу русскому обществу". Чичерин пишет о декабристах: "Это был цвет русской молодежи, но цвет, оторванный от почвы, а потому обреченный на гибель"<sup>197</sup>. Эпоха Николая I, последовавшая вслед за этим, характеризовалась наступлением реакции по всем линиям, которая достигла своего апогея в 1848 г. Надежды на новый порядок вещей возникли только лишь

---

<sup>197</sup> Чичерин Б.Н. Россия накануне двадцатого столетия. Берлин, 1901. С. 6-7.

после отмены крепостного права в России в 1861 г. К этому же времени относит Чичерин и широкое распространение социалистической пропаганды. "Мужик, закрепощенный в общину, - пишет он, - и фабричный рабочий, связанный по рукам и по ногам в государственной артели, таков был единственный их (социалистов - В.П.) идеал, и к этому они направляли недоучившееся юношество, жадно внимавшее их словам"<sup>198</sup>. Появление такого крайнего направления он объясняет предшествующим периодом угнетения мысли ("одна крайность всегда вызывает другую"). Очень показательна его характеристика лидеров революционной идеологии: "Многие доселе причисляют Чернышевского, Добролюбова и К<sup>о</sup>. к деятелям этих преобразований. Их можно считать деятелями разве только наподобие мух, которые гадят картину великого художника"<sup>199</sup>. В сложившейся ситуации, полагает Чичерин, стало обычным, что любой человек, который осмеливался сказать хоть слово в пользу власти, водворявшей начала свободы и права, тут же подвергался ожесточенным нападкам и гонению со стороны леворадикального лагеря, его обвиняли в верноподданничестве, карьеризме и других смертных грехах. Но к этому, по его словам, приложило руку и правительство, которое, в свою очередь, не хотело поддерживать таких людей и даже готово было "при первом случае выдать их головою".

Таким образом, социалистическая пропаганда не встречала прелятствий. "Подобно тому, как сумасшедший, - пишет Чичерин о народовольцах, - проявляет иногда изумительную хитрость в достижении своих бессмысленных целей, русские нигилисты как будто направили весь свой ум и всю свою волю на то, чтобы сбить Россию с правильного пути, водворить в ней полный хаос и тем самым, в конце концов, вызвать самую суро-

---

<sup>198</sup> Чичерин Б.Н. Россия накануне двадцатого столетия. С. 18.

<sup>199</sup> Там же. С. 19.

вую реакцию"<sup>200</sup>. По мнению Чичерина, "реакция, всегда и везде, составляет неизбежное последствие появления на сцену крайних элементов; это - общий исторический закон"<sup>201</sup>. И, как он показывает, именно убийство Александра II положило конец всяким либеральным начинаниям. Обращаясь к рассмотрению общественной реакции, он в первую очередь указывает на ее "вожатая" из среды журналистов, хотя и "одаренного значительным умом, образованием и талантом, но чуждого всяких нравственных побуждений", а именно на М.Н. Каткова. К тому же, как замечает Чичерин, "выведен был из тьмы самый гнусный из русских государственных людей, граф Толстой, злобный и лукавый, явный враг всякой независимости и всяких общественных учреждений"<sup>202</sup>. Кстати, в своих воспоминаниях Чичерин говорит так: "Немного можно назвать людей, которые бы сделали столько зла России. Граф Толстой может в этом отношении стать наряду с Чернышевским и Катковым"<sup>203</sup>. Таким образом, реакция бюрократическая объединилась с реакцией общественной.

Рисуя обстановку царствования Александра III, Чичерин замечает: "Либерализм казался правительству опасным; но социализм, пока он являлся в теоретической форме, представлялся безвредным"<sup>204</sup>. Одной из существенных задач политики в благоустроенном государстве, по его мнению, является привлечение к правительству лучших общественных сил. В данный же период все происходило наоборот: "кверху поднимались именно худшие элементы"; все же, имеющее свои убеждения, - тщательно устранялось.

---

<sup>200</sup> Чичерин Б.Н. Россия накануне двадцатого столетия. С. 26-27.

<sup>201</sup> Там же. С. 28.

<sup>202</sup> См.: там же. С. 32-33.

<sup>203</sup> Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Московский ун-т. С. 192.

<sup>204</sup> Чичерин Б.Н. Россия накануне двадцатого столетия. С. 74-75.

Свой краткий исторический обзор Чичерин заканчивает выдвижением конкретных политических требований. А основой для их осуществления, как он полагает, может служить выполнение главной потребности русского общества, а именно перехода к конституционной монархии. Он пишет: "Если законный порядок составляет самую насущную потребность русского общества, то эта потребность может быть удовлетворена только переходом от неограниченной монархии к ограниченной. В этом и состоит истинное завершение реформ Александра II. Иного исхода для России нет"<sup>205</sup>.

"Россия накануне двадцатого столетия" - это одна из последних работ Чичерина, посвященных общественно-политической тематике, а потому она может, в некотором роде, считаться его политическим завещанием. Кроме того, как я надеюсь, читатель уже обратил внимание на то, что одной из ведущих тем этой статьи является трагическая и печальная судьба русского либерализма XIX в. А в данном контексте это представляется наиболее важным.

---

<sup>205</sup> Чичерин Б.Н. Россия накануне двадцатого столетия. С. 146-147.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если говорить строго, то эта книга не является исследованием по истории русского либерализма. Именно это хотелось бы подчеркнуть особенно. Если бы это было исследование, посвященное собственно истории либеральных учений в России, то и содержание, и вся структура книги приняли бы совершенно иной вид.

Изначальная задача была совершенно другой - разобраться с мировоззрением ранних русских либералов, обратить внимание на то общее, что их связывает в теоретическом плане, а также на то, что является особенным и неповторимым в их воззрениях и что, в конечном счете, придает особенный колорит их собственно либеральному образу мыслей. Естественно, что такой подход не может игнорировать и собственно проблематику истории либерализма в России. Но, повторяю, главное - это попытка осветить именно мировоззрение Грановского, Кавелина и Чичерина.

Даже краткое ознакомление с философскими позициями тех мыслителей, которых мы называем ранними русскими либералами, достаточно явно показывает их разнонаправленность. Так, если для Кавелина характерно особенное отношение к позитивизму, особенное понимание задач "положительной" науки, а также попытки построить на этой основе свою собственную философскую теорию, то для Чичерина на первом плане стоят рационализм и идеализм, разработка метафизи-

ческой проблематики, при явно прослеживающейся гегелевской ориентации. (Здесь трудно говорить о Грановском, так как, с одной стороны, он может быть классифицирован только лишь как предшественник, провозвестник русского либерализма, с другой же стороны, его теоретические идеи не распространялись далее философско-исторической проблематики; и то, и другое, как раз и заставляет отвлечься, в данном случае, от общей характеристики его философии). Таким образом, свое подтверждение находит тот тезис, который был сформулирован в начале книги и который можно свести к нескольким словам. А именно, нет особой философии русского либерализма, более того, нет особых общеполитических положений, которые бы лежали в его основе. Другими словами, можно придерживаться либеральной ориентации и, одновременно, довольно различных философских позиций.

Черты сходства в теоретических идеях этих мыслителей можно обнаружить только тогда, когда мы сознательно перейдем от анализа онтологической и гносеологической проблематики к исследованию философии истории, философских проблем человека, этики и т.д. То-есть, перейдем в область отношений "личность-общество", "личность-государство" и, в конечном счете, как это произошло у Чичерина, опустимся в область философии права. Здесь мы видим особое отношение к понятию личности, к роли этой личности в истории, к ее значению в общечеловеческом развитии, которое свойственно всем рассматриваемым здесь персоналиям (правда, в различной степени, с различными акцентами, но все же принципиально одинаково).

Чуть ли не главным объединяющим началом и для Грановского, и для Кавелина, и для Чичерина является практически почти что аналогичное восприятие русской истории, ее проблем, ее места в общемировом процессе. И совершенно понятно поэтому, что именно Кавелин и Чичерин явились основными выразителями идей так

называемой государственной школы в русской историографии.

Всем мыслителям раннего русского либерализма в той или иной мере свойственна и присущая им толерантность (которая, как уже говорилось выше, может в некотором смысле считаться родовой чертой западного стиля мышления в русской общественной мысли). Обычно и традиционно слово "толерантность" имеет свой основной синоним - терпимость. Но смысловое значение этого слова все-таки несколько шире. Так, например, в английском языке *tolerable* можно перевести и как сносный, удовлетворительный, а польское слово *tolerancja* - это снисходительность. Здесь можно заметить, что если у Грановского толерантность имеет практически абсолютное значение в его воззрениях (несмотря даже на очень сильный аксиологический аспект, присущий его мышлению), то, например, у Чичерина толерантность выражена в основном только лишь в его историко-политических и общественно-политических идеях и высказываниях. И, даже памятуя о его очень резких оценках социалистических и коммунистических идей, о его инвективах в адрес Н.Г. Чернышевского, М.Н. Каткова и графа Д.А. Толстого, все же нельзя не заметить, что и здесь он проявляет завидную долю терпимости и снисходительности, пытаясь найти и обосновать объективные причины этих воззрений и явлений. Другое дело, когда Чичерин вступает в полемику с Вл. Соловьевым. Здесь он непримирим, здесь он не желает идти ни на какой компромисс. Но ведь все дело в том, что в этой дискуссии он занимается анализом метафизической проблематики, которая для него имеет вид вполне законченной строгой системы, любое вмешательство в которую представляется для него святотатственным актом. Но, как бы там ни было, а толерантность все же можно считать отличительной чертой всех трех мыслителей.

Можно также напомнить об антирадикализме, антиреволюционаризме и антидемократизме всех этих мыслителей. Но поскольку эти сюжеты в какой-то степени уже были отражены в первой главе, то возвращение к ним в данном случае представляется излишним.

Сопоставляя либеральное мышление Кавелина и Чичерина, можно отметить их не совсем одинаковое восприятие и осознание тех задач, которые стоят перед Россией. Это различие, по-моему, происходит от того, что в отличие от Чичерина, создавшего свою философию права и всегда уделявшего большое внимание анализу политических процессов, происходящих в обществе, Кавелин практически сознательно отворачивается от философско-правовой и политической проблематики. Его социальные интересы и надежды связываются с административными реформами, что резко его отличает от Чичерина, который к концу XIX в. создает уже систематизированную философию права, и, опираясь на ее основные положения, а также на свои теоретические изыскания в области истории политических учений, приходит к прямому выдвиганию требования необходимости для России конституционной монархии.

Дальнейшее развитие либерализма в России шло, с одной стороны, в чисто теоретическом плане, а именно, в основном на путях разработки философии права (как это происходит у П.И. Новгородцева, Л.И. Петражицкого, Б.А. Кистяковского и др.), с другой стороны, в начале XX в. получает распространение либерализм несколько более практического плана, но, конечно же, со своими теоретическими обоснованиями, и с целым спектром оттенков - от консервативного до радикально-демократического. И как бы там ни было, а все же полное и окончательное формирование либеральной теории в России стало возможным только благодаря работам Чичерина. И не зря его учеником считал себя П.И. Новгородцев, и не зря А. Валицкий, как это было показано выше, считал Чичерина "классическим" либе-

ралом "к востоку от Германии", и не зря почти все позднейшие исследователи считали Чичерина основателем либеральной теории в России.

Закончить это исследование хотелось бы прекрасными словами Чичерина: "Либерализм! Это лозунг всякого образованного и здравомыслящего человека в России. Это знамя, которое может соединить около себя людей всех сфер, всех сословий, всех направлений. Это слово, которое способно образовать могущественное общественное мнение, если мы только страхнем с себя губящую нас лень и равнодушие к общему делу"<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Чичерин Б.Н. Современные задачи русской жизни // Голоса из России. Вып. 2. М., 1975. С. 111.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	3
<b>Глава I. ПЕРВЫЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ФОРМУЛИРОВКИ ЛИБЕРАЛИЗМА В РОССИИ</b> .....	13
<b>Глава II. ГРАНОВСКИЙ Т.Н.</b> .....	47
1. Краткий библиографический очерк.....	47
2. Западники, славянофилы и Грановский.....	67
3. Несколько общих предварительных замечаний.....	96
4. Философия истории.....	104
5. История философско-исторических идей.....	122
6. Своеобразие исторических путей России и Запада.....	128
7. По направлению к либерализму.....	143
<b>Глава III. КАВЕЛИН К.Д.</b> .....	149
1. Краткий библиографический очерк.....	149
2. Философия.....	153
3. Философия истории.....	176
4. Русская история.....	182
5. Общественно-политические и социальные идеи.....	192
<b>Глава IV. ЧИЧЕРИН Б.Н.</b> .....	206
1. Краткий библиографический очерк.....	206
2. Философия.....	213
3. Философия истории.....	235
4. Русская история.....	243
5. Poleмика с Вл. Соловьевым.....	250
6. Философия права.....	276
7. Общественно-политические и социальные идеи.....	287
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	307

Научное издание

**ПРИЛЕНСКИЙ Виктор Иванович**

**ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ  
РАННИХ РУССКИХ ЛИБЕРАЛОВ**

*Утверждено к печати Ученым советом Института философии РАН*

В авторской редакции  
Художник *В.К.Кузнецов*  
Корректор *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР №020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 08.11.94.  
Формат 70х100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 9,78. Уч.-изд.л. 15,14. Тираж 500 экз. Заказ №070.

Оригинал-макет подготовлен к печати в Институте философии РАН  
Оператор *Е.Н.Бутузкина*  
Программист *Т.В.Прохорова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14

## Об авторе

Трагично и нелепо оборвалась жизнь Виктора Ивановича Приленского. Гедонист по натуре, любивший радости жизни, открытый всему и вся, Виктор стал жертвой очередного витка насилия и жестокости в стране, изучению и осмыслению истории которой он отдал всю свою короткую жизнь.

Виктор Иванович родился в семье участника великой победы над фашизмом. Рано начал трудиться, совмещая работу с учебой в школе. В 1967 году поступил на философский факультет Московского Университета, избрав своей специальностью историю русской философии. Отслужив по окончании университета в армии, Виктор продолжил свои исследования в Институте философии. В 1981 году защитил кандидатскую диссертацию.

Став знатоком и глубоким исследователем русской мысли, Виктор предпочитал оригинальные, "красивые" ходы, нетривиальные, даже рискованные темы. Одним из первых он занялся проблемами философии истории в России. Ему хватило дерзости и мужества обратиться к исследованию полузапретной в свое время темы по истории русского либерализма. Ее разработка стала главным делом и итогом жизни Виктора, не успевшего увидеть свою книгу опубликованной.

Талант человека и ученого, который Виктор Иванович проявил в своих трудах, позволяет утверждать, что они были не напрасны.

Он рано поседел и рано ушел из жизни. В нашей памяти он останется как друг и соратник по ремеслу, как русский мальчик с седыми волосами.

*Друзья и коллеги*

## ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ ТРУДЫ В.И. ПРИЛЕНСКОГО

1. Проблема единства исторического процесса в философии истории Н.Г.Чернышевского // Социальные и гносеологические идеи в русской философской мысли XVIII-начала XX века. М., 1978.
2. Философия истории Н.Г.Чернышевского: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 1981.
3. Концепция цивилизации в русской общественной мысли первой половины XIX в.: Т.Н.Грановский // Цивилизация и исторический процесс. М., 1983.
4. Некоторые вопросы философии истории Н.Г.Чернышевского // Дискуссионные проблемы исследования наследия Н.Г.Чернышевского. М., 1984.
5. Философия истории как объект историко-философских исследований // История философии и современная идеологическая борьба. Новосибирск, 1984.
6. Некоторые философско-исторические идеи Т.Н.Грановского // Проблемы истории философии. М., 1985.
7. Философские и исторические мотивы в наследии В.А.Жуковского // Социальная философия в России в XIX веке. М., 1985.
8. Идеи свободомыслия в философско-исторических концепциях // Философские проблемы истории свободомыслия и атеизма. М., 1986.
9. Философско-историческая проблематика в историко-философских исследованиях // Проблемы исследования истории философии народов СССР. М., 1986.
10. Чернышевский Н.Г. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1986. (Сост. и примечания).
11. Понятие цивилизации в трактовке Н.Г.Чернышевского // Анализ немарксистских концепций цивилизации. М., 1987.
12. Философско-историческая концепция Н.А.Добролюбова // Стезю правды и добра. Горький, 1987.
13. Проблемы времени и субъекта в мировосприятии Ф.М.Достоевского // Актуальные проблемы истории русской философии XIX века. М., 1987.
14. Философия истории Н.Г.Чернышевского /АН СССР. Ин-т философии. М., 1987. 188 с. Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР N 1546 от 23.10.87.
15. Из истории интерпретации отечественной общественной жизни XI-XVII в. в русской публицистике XIX в. // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988.

16. Полемика Б.Н.Чичерина и В.С.Соловьёва // Подгот. публ. // Филос. науки. 1989. N 9-12; 1990. N 1.
17. Эпизод из философской полемики конца XIX в. в России (Б.Н.Чичерин contra В.С.Соловьёв) // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX-начала XX вв. М., 1989.
18. Несколько аспектов типологизации направлений в истории отечественной философии // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли. Казань, 1990.
19. Представления К.Д.Кавелина об исторических судьбах и будущем России // Русская философская мысль в 80-х гг. XIX в. о будущем России. М., 1990.
20. Философско-исторические идеи Н.Г.Чернышевского и Н.А.Добролюбова (сравнительный анализ) // Друзья свободы и добра. Н.Новгород, 1990.
21. Концепция Б.Н.Чичерина о судьбах русской истории // Философы в России XIX-начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991.