ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИИ В XVIII ВЕКЕ

В биографии многих русских людей XVIII века есть сходные внешние черты : всюду поразительно раннее созревание, быстрое овладение всем значительным в западной культуре. В качестве примера возьмём молодую княгиню Дашкову, ставшую позже президентом Академии наук: она была широко образована, знала несколько языков, во время пребывания в Западной Европе была в самых дружественных отношениях с выдающимися писателями того времени...Быстрота, с какой русские люди овладевали важнейшими результатами западной культуры, с какой они выходят один за другим на путь самостоятельного творчества,- поразительна. Но в этой быстроте было и другое: отрываясь от церковного уклада жизни, русские люди в первое время попадали в безоговорочный плен Западу, не имея у себя никаких зачатков для выработки самостоятельного типа жизни. Вот почему долго на Руси было так много слепого подражания Западу; по позднему выражению Хомякова, было так много “комической восторженности”, доводившей до нелепостей.

Русские оказались очень восприимчивы и к философской культуре Запада. Изучение этого проникновения в Россию философских идей Запада (преимущественно Франции, но также и Германии и Англии) начато давно, имеется очень большая литература об этом, но цельной картины всего философского движения в России XVIII века еще нет . Это философское движение было сложно, даже запутанно; наивное и глубокое, большое и ничтожное сплетались вместе, в духе упрощенного эклектизма. Но было бы большой ошибкой весь XVIII век в России характеризовать в тонах философского эклектизма. Вместе с тем различные течения XVIII века оказались очень типичными для всей будущей русской философии - в них проявились черты, которые позже выступили с большей отчётливостью и законченностью.

Отметим лишь главные течения в философском движении XVIII века, касаясь лишь попутно представителей этих течений. В общем, можно отметить следующие основные течения в философском движении в России в XVIII веке:

* то, что можно назвать “русским вольтерианством” и в чем надо различать скептицизм и “вольнодумство” от более серьезного “вольтерианства”.

Термин этот, утвердившийся в русской литературе (и жизни), очень недостаточно и односторонне выражает сущность этого течения, из которого впоследствии оформились как идейный радикализм, так и существенно отличный от него “нигилизм”;

* второе течение определялось потребностью создать новую идеологию национализма, ввиду крушения прежней церковной идеологии.

 Одни искали нового обоснования национализма в “естественном праве”, другие - в линиях “просветительства” (русский гуманизм XVIII в.);

* третье течение, тоже идущее по линии секуляризации, ищет удовлетворения религиозно-философских запросов вне Церкви - сюда относится русское масонство.

В нем, как увидим дальше, кроме религиозно-мистического направления, очень настойчиво пробивалось натурфилософское направление.

Все это - направления секулярной мысли, знаменующие начало свободных философских исканий. Ученическое следование тем или иным течениям западной мысли не мешает тому, что начинает работать собственная мысль, но мы, конечно, еще лишь на пороге философии. Отметим тут же, что рядом с указанными философскими движениями - в духовных академиях (Киев, Москва), в университете (пока лишь в Москве, где университет был открыт в 1755 г.) развивается “школьная” философия, несущая свой вклад в развитие философской культуры.

Обратимся прежде всего к тому, что принято называть русским вольтерианством. Уже одно то, что именем Вольтера сами русские люди обозначали целое течение мысли и настроений, является очень характерным. Действительно, имя Вольтера было знаменем, под которым объединялись все те, кто с беспощадной критикой и часто даже с презрением отвергал “старину” - бытовую, идейную, религиозную; кто высмеивал все, что покрывалось традицией; кто стоял за самые смелые нововведения и преобразования. На почве этого огульного отвержения прошлого развивается постепенно вкус к утопиям (начало здесь положило увлечение Фенелоном ). Но когда мы говорим о влиянии Вольтера в России, то в первую очередь надо иметь в виду его *художественные* произведения, в частности, его романы, как это очень хорошо показал Сиповский. Скептицизм, ирония, критика общественного строя, осмеяние суеверий, преклонение перед разумом, решительное отрицание чудес, преклонение перед всем “естественным”, наконец, вопрос о зле - таковы основные мотивы в русской литературе, шедшей под знаменем “новых идей”. Вольтер все же был для русских людей главным представителем “нового сознания”. Не следует при этом забывать особо почтительного отношения Екатерины II к Вольтеру (она называла его в письмах к Гримму “мой учитель”). По исследованию Д. Д. Языкова , в течение XVIII и начале XIX веков всего было 140 переводов сочинений Вольтера. К этому надо прибавить, что, по свидетельству современников, “сочинения Вольтера ввозились тогда в великом множестве и находились во всех книжных магазинах”. С другой стороны, как свидетельствует митрополит Евгений (Болховитинов), “письменный Вольтер был тогда столько же известен, как и печатный”. Вольтера издавали даже в провинции; так, один тамбовский помещик, Рахманинов, издал полное собрание сочинений Вольтера (в 1791 г. вышло второе издание этого собрания сочинений). Правда, после французской революции Екатерина II распорядилась конфисковать все книги Вольтера в магазинах (а бюст Вольтера, находившийся во дворце, был отправлен в подвал).

Русское вольтерианство, с одной стороны, развивало радикализм, но имело и другое свое выражение; как свидетельствует Фонвизин, в некоторых философских кружках их “занятия” заключались в “богохульстве и кощунстве”. “Потеряв своего Бога,- замечает по этому поводу Ключевский,- заурядный русский вольтерианец не просто уходил из Его храма, как человек, ставший в нем лишним, но, подобно взбунтовавшемуся дворовому, норовил перед уходом набуянить, все перебить, исковеркать, перепачкать”. Нетрудно увидеть здесь первые ростки того бесшабашного нигилизма, который довольно прочно вошел в русский обиход в XIX веке. Тот же Ключевский справедливо говорит об этом течении “вольтерианства” в России: “Новые идеи нравились, как скандал, подобно рисункам соблазнительного романа. Философский смех освобождал нашего вольтерианца от законов божеских и человеческих, эмансипировал его дух и плоть, делал его недоступным ни для каких страхов, кроме полицейского”... 'Рядом с этим “нигилистическим” течением надо поставить русских щеголей, пустых людей, которые безоглядно увлекались “всем французским” - языком, манерами, модами, бытом и т. д. Все это нередко принимало невообразимо комичные формы, и когда, при Екатерине II, расцвела русская журналистика, русские писатели и журналисты не переставали высмеивать и бичевать это нелепое, но страстное поклонение “всему французскому”. Конечно, ярче всего это зарисовано Фонвизиным в его “Бригадире”, где герой драмы Иванушка патетически заявляет, что если “тело его родилось в России, то душа принадлежит французской короне”...

Этот отрыв от всего родного кажется сразу малопонятным и как-то дурно характеризует русских людей XVIII века (явление такого отрыва встречается еще долго - до середины XIX в.). Это, конечно, верно, но факт этот сам по себе более сложен, чем кажется. Весь этот нигилистический строй ума слагался *в связи с утерей былой духовной почвы, с* отсутствием, в новых культурных условиях, дорогой для души родной среды, от которой могла бы душа питаться. С Церковью, которая еще недавно целиком заполняла душу, уже не было никакой связи: жизнь резко секуляризировалась, отделялась от Церкви,- и тут образовывалась целая пропасть. И если одни русские люди, по-прежнему пламенно жаждавшие исповедовать какую-либо новую веру, уходили целиком в жизнь Запада, то другие уходили в дешевый скептицизм, в нигилистическое вольнодумство.

Русское вольтерианство в своем нигилистическом аспекте оставило все же надолго следы в русском обществе, но оно принадлежит больше русскому быту, чем русской культуре. Гораздо существеннее то крыло вольтерианства, которое было серьезно и которое положило начало русскому радикализму, как политическому, так и идейному. Тут уже, конечно, значение Вольтера не было исключительным - русские люди увлекались и Руссо, и Дидро, энциклопедистами, позднейшими материалистами. В “Словаре российских писателей” (XVIII) рядом с Вольтером названы Дидро, Локк, Руссо, Шекспир. У многих русских людей пользовался огромным авторитетом Бейль (Bayle), у других - Монтескье. Митрополит Евгений рассказывает об одном священнике, товарище его по Московской духовной академии, что тот никогда не расставался с сочинениями Руссо,- совсем как впоследствии Лев Толстой, который вместо креста носил на груди портрет Руссо. Из энциклопедии переводились как отдельные статьи, так переводили ее и целиком - о русском публицисте и историке Болтине известно, что он довел свой перевод энциклопедии до буквы “К”. В 1767 году в Москве образовалась группа из девятнадцати лиц для издания переводов из энциклопедии под редакцией Хераскова. Русский посол во Франции, князь Д.А. Голицын, друг Дидро (поездку которого в Россию устраивал именно он), был настолько близок с Гельвецием, что, по его смерти, издал его сочинение “De l'homme”. Кстати сказать, сын этого князя Голицына отрекся от почета и светской жизни, принял католичество и уехал в Америку насаждать просвещение.

Из рассказа одного из виднейших монахов XVIII века, И. В. Лопухина, мы знаем, что он “охотно читывал Вольтеровы насмешки над религией, опровержения Руссо и подобные сочинения”. Читая известную книгу Гольбаха “Systeme de la nature”, в которой идеи материализма соединяются с бесспорно искренним морализмом, Лопухин настолько увлекся этой книгой, что перевел на русский язык заключение книги и решил даже распространять свой перевод. Но, закончив переписку отрывка, он, по его словам, испытал вдруг такие укоры совести, что не мог спать и не успокоился до тех пор, пока не сжег свой перевод. ..

Русский радикализм, не знающий никаких авторитетов, склонный к крайностям и острой постановке проблем, начинается именно в эту эпоху- Но как раз в силу этого резкого разрыва с историей, в силу экстремизма в русских умах начинает расцветать склонность к мечтательности, т. е. *к утопиям.* Это настолько характерное и тоже оставившее свои следы явление в философских исканиях XVIII века, что на нем стоит несколько остановиться.

Первой утопией, появившейся на русском языке, был роман Фенелона “Приключения Телемака”. Уже Тредьяковский попробовал перевести этот роман в стихах (знаменитая “Телемахида”). Скромно говорит о себе Тредьяковский: “Я не сравняться хощу с прославленным столь стихопевцем...”

“Приключения Телемака” действительно чрезвычайно пришлись по вкусу русской публике и вызвали ряд подражаний. Интересно отметить, что в конце XVIII века (1789) появился перевод на русский язык “Утопии” Томаса Мора (под названием “Картина, возможно, лучшего правления, или Утопия”). Но особый толчок к развитию утопического мышления дал, конечно, Руссо с его резким противопоставлением цивилизации естественному строю жизни. Это понятие естественного порядка вещей имело громадное ферментирующее влияние на развитие утопического мышления. Противопоставление некоей фикции о естественной жизни существовавшему реально строю западной жизни освобождало русских людей от плена, в какой они попадали, прельщенные жизнью и идеями Запада. Здесь закладывались *первые основы критики Запада у русских людей*. Отчасти прав Haumant, когда он говорит, что “русские люди не имели еще вкуса к тому, чтобы проклинать цивилизацию, в особенности Западной Европы”. Но противопоставление реальной жизни фиктивному естественному строю и на Западе было связано не столько с недовольством современной жизнью, сколько именно с утопической установкой мысли, которая всегда является *суррогатом* религиозных чаяний Царства Божия. И для русских людей дух утопизма был своеобразной подменой религиозной мысли, упадок которой восполнялся мечтательностью. Действительно, нельзя не остановиться перед тем фактом, что в XVIII веке в России чрезвычайно сильно развивается утопическая мечтательность одновременно со страстным поклонением Западу. Из этого следует заключить, что не из критики европейской современности вытекала эта утопическая мечтательность (наоборот, из духа утопизма уже намечалось критическое отношение к Западу), а из другого корня. Этим корнем утопизма был *отвлеченный радикализм* , который не мог противопоставить идее Царства Божия ничего другого, кроме утопии... Любопытно отметить, что в журнале Новикова “Утренний свет” (насыщенном религиозно-философскими идеями) был помещен перевод утопической сказки о Троглодитах из “Персидских писем” Монтескье *.* Историк и публицист екатерининского времени Щербатов, написал собственную утопию - “Путешествие в Офирскую землю”, где он изобразил свой идеал будущей России. Щербатов, вдохновлявшийся Фенелоном, утопиями Морелли (“Базилиада”), Мерсье (“2440 год”) , сочинил, по верному замечанию Флоровского*,* “план своеобразного священно-полицейского строя”, в котором главные надзиратели должны быть священники... Наконец, с утопической сказкой встречаемся мы и в “Путешествии” Радищева.

Изучение утопического направления в общем движении мысли в России XVIII века окажется нелишним для дальнейшего. От русского вольтерианства в его разновидностях нигилистического и радикального течений обратимся к тем направлениям мысли, которые связаны с потребностью построить новую национальную идеологию. С воцарением Петра Великого у нас формируется новая интеллигенция, которая во всем руководствуется “мирскими” интересами и идеями. Кристаллизационным ядром, вокруг которого слагаются эти интересы и идеи, является не идея вселенской религиозной миссий (хранения чистоты Православия), как это было раньше, а идеал Великой России. Сама личность Петра Великого, его неустанное и разностороннее творчество, вдохнувшее новую жизнь в несколько рыхлое до того времени государство, все это ослепляло умы, зажигало душу горделивым сознанием русской мощи, русского величия. Рядом с “вольтерианцами” возникает новый стиль интеллигенции - подлинно образованной, весьма чутко следящей за всем, что происходит в Западной Европе, особенно во Франции, но стремящейся к созданию русской национальной идеологии - вполне “мирской”, далекой от церковного мышления. Очень интересна и характерна в этом отношении фигура Кантемира, который живет, как дипломат, в Лондоне и Париже, сходится близко с рядом выдающихся писателей, переводит на русский язык “Персидские письма” Монтескье, переводит книгу Фонтенелля “Entretiens sur la pluralite des mondes” (эта книга затем, по ходатайству Синода, была конфискована). Он же написал “Письма о природе и человеке” - опыт популярного изложения основ естествознания.

Гораздо существеннее для нас деятельность Татищева, первого русского историка. Татищев был очень образованным человеком, он вдохновлялся больше всего Гоббсом и его учением о государстве. Но в его стремлении найти обоснование “новой интеллигенции” Татищев исходит из популярной в XVIII веке доктрины “естественного права”. Эта доктрина покоится на признании нерушимой автономии личности: ни Церковь, ни государство не могут ослабить значения этой автономии. В сочинении “Разговор о пользе наук и училищ” Татищев дает апологию мирской жизни и твердо настаивает на том, что “желание к благополучию в человеке, беспрекословно, от Бога вкоренено есть”. Татищев развивает впервые в русской литературе систему утилитаризма, исходящую из “разумного эгоизма”... В этих положениях Татищев набрасывает теорию секуляризации жизни, освобождения ее от церковного контроля. Противопоставление Бога и Церкви, столь частое у защитников так называемой “естественной религии”, очень типично для всего XVIII века. Татищев считает *злоупотреблением со* стороны Церкви, если она “запрещает то, что человеку законом божественным определено”, и отсюда он приходит к выводу, отвечавшему всему умонастроению эпохи - к положению, что Церковь должна быть подчинена контролю государства.

Церковный закон может не совпадать с божественным, и в таком случае государственная власть должна ограничить закон Церкви “пристойности ради”. Самое понятие греха означает лишь совершение “вредных” человеку действий - и, чтобы избежать вредных действий, надо познавать самого себя, надо вернуть уму власть над страстями. “Бог,- пишет он,- вложил наказание во все противоприродные преступления, чтобы каждому преступлению последовали естественные наказания”. Эти мысли, очень близко подходящие к тому, что возвел в доктрину “естественной дисциплины” Спенсер, дорисовывают моральную теорию Татищева, всецело покоящуюся на автономии мирской жизни. Самое противопоставление естественных законов, как божественных по своему происхождению, законам церковным с полной ясностью выражает “новое сознание”. Если еще в XVII веке в повестях (переводных) того времени русский читатель усваивал идею свободы “мирского начала” от вмешательства церковных законов, если в журналах XVIII века все время проводится мысль, что “жизнь на радость нам дана”, то в моральной философии Татищева это получает довольно законченную форму. Обращение к принципам “естественного права” (противопоставляемого церковным установлениям) входило существенным элементом в новую идеологию - на русском языке появляются переводные сочинения по “естественному праву”, а в 1764 году некто Золотницкий выпускает компилятивную книгу “Сокращение естественного права из разных авторов для пользы российского общества”.

Надо, кстати, отметить, что еще у Феофана Прокоповича, пламенного апологета реформ Петра Великого, открыто проповедующего секуляризацию власти и “правду воли монаршей”, в основе его рассуждении лежит та же идея “естественного права”. Личность Феофана Прокоповича достаточно дискредитирована - историки не жалеют красок, когда характеризуют его, как “наемника и авантюриста”, но он был один из самых просвещенных и философски мыслящих людей своего времени, этого никак отнять у него нельзя. Его оппортунизм соединялся у него со злобой в отношении врагов, его усердное подлаживание к “духу времени” - с принципиальным поставлением светской власти выше духовной; все это верно, но именно такие люди, как Феофан Прокопович, и выражали “новое сознание”. Во всяком случае, идеи “естественного права” послужили принципиальной базой для построения светской идеологии, для оправдания “мирского жития”. Татищев не упраздняет религии и Церкви, это и не нужно ему - он только хочет отодвинуть их несколько в сторону, чтобы первое место дать всему “естественному”.

Хороший знаток современной философской мысли, Татищев уверяет читателей, что “истинная философия не грешна”, что она полезна и необходима. Той же позиции держится и другой выдающийся человек (ближайшей) эпохи - Щербатов, который, впрочем, отклоняется от учения естественного права в одном пункте: он - противник признания равенства людей. В своей “Истории” он идеализирует старорусскую жизнь, не без грусти заявляет, что в новое время “уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера”; он требует для России не только умственного прогресса, но и “нравственного просвещения”. Но и Щербатов опирается на доктрину “первобытных” (т. е. естественных) прав. К Церкви он относится с типичным для его времени недоверием: “Наши попы и церковники,- замечает он,- имеющие малое просвещение,- без нравов, суть наивреднейшие люди в государстве”.

Исторические сочинения Татищева, Щербатова, Ломоносова, Болтина - первых русских историков - вдохновлялись национальным самосознанием, искавшим для себя обоснования вне прежней церковной идеологии. С одной стороны, они стояли вообще за “светскую жизнь”, с другой стороны, в изучении русского прошлого они находили удовлетворение своему новому чувству родины. Опираясь на идеи естественного права, примыкая к современным им философским течениям на Западе, они строили “новое сознание” секуляризованного человека XVIII века. Еще дальше эта работа пошла у тех, кого можно назвать представителями *русского гуманизма* XVIII века.

 Уже у первых значительных русских поэтов XVIII века - Ломоносова и Державина - мы находим секуляризованный национализм, соединенный с гуманизмом. Уже не святая Русь, а Великая Русь вдохновляет их; национальный эрос, упоение величием России относятся всецело к эмпирическому бытию России вне всякого историософского обоснования. В этом обращении к России есть, конечно, реакция против слепого поклонения Западу и пренебрежительного отношения ко всему русскому, что так ярко проявлялось в русском вольтерианстве. Ломоносов был горячим патриотом и верил, что:

*Может собственных Платонов*

 *И быстрых разумом Невтонов*

 *Российская земля рождать.*

Державин, истинный “певец русской славы”, защищает свободу и достоинство человека; в стихах, написанных на рождение внука Екатерины II (будущего императора Александра I), он восклицает:

*Будь страстей твоих владыка,*

 *Будь на троне человек.*

Этот мотив чистого гуманизма все больше становится кристаллизационным ядром новой идеологии. Чтобы не потонуть в безмерном материале, сюда относящемся, остановимся только на двух ярких представителях русского гуманизма XVIII века - Новикове (мы имеем в виду первый период его деятельности) и Радищеве.

Новиков (1744-1818) родился в семье небогатого помещика, получил довольно слабое образование дома, но много потрудился над своим самообразованием. 25 лет он предпринял издание журнала (“Трутень”), в котором проявил себя человеком большого общественного чутья, страстным обличителем разных неправд русской жизни, горячим идеалистом. Борясь со слепым поклонением Западу, высмеивая жестокие нравы русской жизни того времени, Новиков с глубокой скорбью пишет о тяжком положении русских крестьян. Работа мысли шла под знаком реакции тогдашним “западникам” и выработки нового национального самосознания. Но в гуманизме XVIII века у русских все чаще начинает выдвигаться *основное значение морали* и даже проповедуется *первенство нравственности над разумом.* В педагогических мечтах, столь близких в России XVIII века к утопическому плану “создания новой породы людей”, на первое место выдвигали “развитие изящнейшего сердца”, а не разума, развитие *“умонаклонения к добру”.* Фонвизин в “Недоросле” высказывает даже такой афоризм: “Ум, коль скоро он только ум,- самая безделица; *прямую цену уму дает благонравие”.* В этих словах очень типично выражен морализм, как некая новая черта русского сознания. Отчасти здесь было влияние Запада , но была здесь и *своя собственная склонность к примату морали*.

Издательская деятельность Новикова (всего было им выпущено 448 названий) вскоре была перенесена в Москву, но тут она приняла иной характер: Новиков сошелся с московскими масонами, его духовные интересы целиком перемещаются от общественных к религиозно-философским и чисто моральным темам. Обратимся к другому яркому выразителю русского гуманизма XVIII века - А. Н. Радищеву, у которого мы найдем еще больше философского содержания.

 Имя Радищева окружено ореолом мученичества (как и Новикова тоже), но, кроме этого, для последующих поколений русской интеллигенции Радищев стал неким знаменем, как яркий и радикальный гуманист, как горячий сторонник примата социальной проблемы. Впрочем, несмотря на многочисленные монографии и статьи, посвященные Радищеву, кругом него все еще не прекращается легенда - в нем видят иногда зачинателя социализма в России, первого русского материалиста. Для таких суждений, в сущности, так же мало оснований, как в свое время было мало оснований у Екатерины II, когда она подвергла Радищева тяжкой каре. Его острая критика крепостного права вовсе не являлась чем-то новым - ее много было и в романах того времени и в журнальных статьях, вроде вышеприведенного отрывка из “Путешествия” в Новиковском журнале “Живописец”. Но то были другие времена - до французской революции. Екатерина II относилась тогда сравнительно благодушно к проявлениям русского радикализма и не думала еще стеснять проявлений его, а тем более преследовать авторов. Книга же Радищева, вышедшая в свет в 1790 году, попала в очень острый момент политической жизни Европы. В России стали уже появляться французские эмигранты, тревога стала уже чувствоваться всюду. Екатерина II была в нервном состоянии, ей стали всюду видеться проявления революционной заразы, и она принимает совершенно исключительные меры для “пресечения” заразы. Сначала пострадал один Радищев, книга которого была запрещена к продаже, позже пострадал Новиков, дело которого было совершенно разгромлено.

В лице Радищева мы имеем дело с серьезным мыслителем, который при других условиях мог бы дать немало ценного в философской области, но судьба его сложилась неблагоприятно. Творчество Радищева получило при этом одностороннее освещение в последующих поколениях - он превратился в “героя” русского радикального движения, в яркого борца за освобождение крестьян, представителя русского революционного национализма. Все это, конечно, было в нем; русский национализм, и до него секуляризованный, у Радищева вбирает в себя радикальные выводы “естественного права”, становится рассадником того революционного фермента, который впервые ярко проявился у Руссо. Но сейчас, через полтораста лет после выхода в свет “Путешествия” Радищева, когда мы можем себе разрешить право быть прежде всего историками, мы должны признать приведенную характеристику Радищева очень односторонней. Чтобы правильно оценить “Путешествие” Радищева, необходимо ознакомиться с его философскими воззрениями; хотя последние выражены в сочинениях Радищева очень неполно, все же в них в действительности находится ключ к пониманию Радищева вообще *.*

Скажем несколько слов о философской эрудиции Радищева. Действительно, в работах Радищева мы очень часто находим следы влияния Лейбница. Хотя Радищев не разделял основной идеи в метафизике Лейбница (учения о монадах), но из этого вовсе нельзя делать вывод, что Радищев был мало связан с Лейбницем. Другой исследователь идет еще дальше и утверждает буквально следующее: “Нет никаких оснований думать, что Радищев был знаком с сочинениями самого Лейбница”. На это можно возразить кратко, что для такого утверждения тоже нет решительно никаких оснований. Было бы, наоборот, очень странно думать, что Радищев, очень внимательно проходивший курсы у лейбницианца Платнера, никогда не интересовался самим Лейбницем. Кстати сказать, как раз за год до приезда Радищева в Лейпциг было впервые напечатано главное сочинение Лейбница по гносеологии (Nouveaux essais). В годы пребывания Радищева в Лейпциге этот труд Лейбница был философской новинкой, и совершенно невозможно представить себе, чтобы Радищев, который вообще много занимался философией, не изучил этого трактата Лейбница (влияние которого, несомненно, чувствуется во взглядах Радищева на познание). Следы изучения “Монадологии” и даже “Теодицеи” могут быть разыскиваемы в разных полемических замечаниях Радищева. Наконец, то, что Радищев хорошо знал Bonnet, который, следуя лейбницианцу Robinet, отвергал чистый динамизм Лейбница (что мы находим и у Радищева), косвенно подтверждает знакомство Радищева с Лейбницем.

Из немецких мыслителей Радищев больше всего пленялся Гердером*,* имя которого не раз встречается в философском трактате Радищева. Но особенно по душе приходились Радищеву французские мыслители. О прямом интересе его к Гельвецию мы знаем из его отрывка, посвященного его другу Ушакову. С Гельвецием Радищев часто полемизирует, но с ним всегда в то же время считается. Французский сенсуализм XVIII века в разных его оттенках был хорошо знаком Радищеву, который вообще имел вкус к тем мыслителям, которые признавали *полную реальность материального мира.* Это одно, конечно, не дает еще права считать Радищева материалистом, как это тщетно стремится доказать Бетяев. Занятия естествознанием укрепили в Радищеве *реализм* (а не материализм), и это как раз и отделяло Радищева от Лейбница (в его метафизике). Упомянем, наконец, что Радищев внимательно изучал некоторые произведения английской философии (Локк, Пристли).

Как ни значительна и даже велика роль Радищева в развитии социально-политической мысли в России, было бы очень неверно весь интерес к Радищеву связывать лишь с этой стороной его деятельности. Тяжелая судьба Радищева дает ему, конечно, право на исключительное внимание историков русского национального движения в XVIII веке - он, бесспорно, является вершиной этого движения, как яркий и горячий представитель радикализма. Секуляризация мысли шла в России XVIII века очень быстро и вела к светскому радикализму потомков тех, кто раньше стоял за церковный радикализм. Радищев ярче других, как-то целостнее других опирался на идеи естественного права, которые в XVIII веке срастались с руссоизмом, с критикой современной неправды. Но, конечно, Радищев в этом не одинок - он лишь ярче других выражал новую идеологию, полнее других утверждал примат социальной и моральной темы в построении новой идеологии. Но Радищева надо ставить прежде всего в связь именно с последней задачей - с выработкой свободной, внецерковной, секуляризованной идеологии. Философское обоснование этой идеологии было на очереди - и Радищев первый пробует дать самостоятельное ее обоснование (конечно, опираясь на мыслителей Запада, но по-своему их синтезируя). Развиваясь в границах национализма и гуманизма, Радищев проникнут горячим пафосом свободы и восстановления “естественного” порядка вещей. Радищев, конечно, не эклектик, как его иногда представляют, но у него были зачатки собственного синтеза руководящих идей XVIII века: базируясь на Лейбнице в теории познания, Радищев прокладывал дорогу для будущих построений в этой области (Герцен, Пирогов и др.). Но в онтологии Радищев - горячий защитник реализма, и это склоняет его симпатии к французским мысли. В Радищеве очень сильна тенденция к смелым, радикальным решениям философских вопросов, но в нем велико и философское раздумье. Весь его трактат о бессмертии свидетельствует о философской *добросовестности* в постановке таких трудных вопросов, как тема бессмертия... Во всяком случае, чтение философского трактата Радищева убеждает в близости философской зрелости в России и в возможности самостоятельного философского творчества...

 От этого течения в философском движении в России XVIII века перейдем к третьему крупному течению, имеющему *религиозно-философский* характер. И это течение идет по линии секуляризации - не отделяясь от христианства, оно отделяется и отдаляется от Церкви. Первые проявления свободной религиозно - философской мысли мы находим в замечательном русском ученом *М. В. Ломоносове, о* котором было верно сказано, что с ним связан “первый русский теоретический опыт объединения принципов науки и религии”.

Ломоносов был гениальным ученым, различные учения и открытия которого (например, закон о сохранении материи) далеко опередили его время, но не были оценены его современниками. Ломоносов был в то же время и поэт, влюбленный в красоты природы, что он выразил в ряде замечательных стихотворений. Получив строгое научное образование в Германии, Ломоносов (1711-1765) хорошо познакомился с философией у знаменитого Вольфа, но он знал хорошо и сочинения Лейбница*.* Философски Ломоносов ориентировался именно на Лейбница и постоянно защищал мысль, что закон опыта нужно восполнять “философским познанием”. Ломоносов хорошо знал Декарта и следовал ему в определении материи; между прочим, однажды он высказал мысль, что “Декарту мы особливо благодарны за то, что он ободрил ученых людей против Аристотеля и прочих философов - в их праве спорить и тем открыл дорогу к *вольному философствованию”.* Для Ломоносова свобода мысли и исследования настолько уже “естественна”, что он даже не защищает этой свободы, а просто ее осуществляет. Будучи религиозным по своей натуре, Ломоносов отвергает стеснение одной сферы другой и настойчиво проводит идею *мира* между наукой и религией. “Неверно рассуждает математик,- замечает он,- если хочет циркулем измерить Божью волю, но не прав и богослов, если он думает, что на Псалтирье можно научиться астрономии или химии”. Ломоносову были чужды и даже противны наскоки на религию со стороны французских писателей, и, наоборот, он относится с чрезвычайным уважением к тем ученым (например, Ньютону), которые признавали бытие Божие. Известна его формула: “Испытание натуры трудно, однако, приятно, полезно, *свято”.* В этом признании “святости” свободного научного исследования и заключается основной тезис секуляризованной мысли: здесь работа мысли сама по себе признается “святой”. Это есть принцип “автономии” мысли как таковой, вне ее связи с другими силами духа.

 Религиозный мир Ломоносова тоже очень интересен. В тщательном этюде, написанном на тему “О заимствованиях Ломоносова из Библии”, очень ясно показано, что в многочисленных поэтических произведениях Ломоносова на религиозные темы он следует *исключительно Ветхому Завету,-* у него нигде не встречается новозаветных мотивов. Это, конечно, вовсе не случайно и связано с общей внецерковной установкой даже у религиозных людей XVIII века в России. Любопытно отметить у Ломоносова религиозное отталкивание от ссылок на случайность:

*О вы, которые все...*

 *Обыкли случаю приписывать слепому,*

*Уверьтесь...*

*Что Промысел Вышнего господствует во всем.*

 Вообще, у Ломоносова есть склонность к идее “предустановленной гармонии”. Природа для него полна жизни - и здесь Ломоносов всецело примыкает к Лейбницу. Очень ярко и сильно выражает Ломоносов свое эстетическое любование природой - оно неотделимо для него и от научного исследования, и от религиозного размышления. Из всех естественных наук больше всего любя химию, Ломоносов ценил ее за то, что она “открывает завесу внутреннейшего святилища натуры”. Здесь Ломоносов предвосхищает философское понимание химии у другого, более позднего русского гениального химика - Д. И. Менделеева.

 В лице Ломоносова мы имеем дело с новой для русских людей религиозно-философской позицией, в которой свобода мысли не мешает искреннему религиозному чувству,- но уже, по существу, внецерковному. Несколько иной является позиция тех русских религиозных людей, которые искали удовлетворения своих исканий в *масонстве,* которое в XVIII веке с необычайной силой захватило большие круги русского общества.

 Русское масонство XVIII и начала XIX веков сыграло громадную роль в духовной мобилизации творческих сил России. С одной стороны, оно привлекало к себе людей, искавших противовеса атеистическим течениям XVIII века, и было в этом смысле выражением *религиозных* запросов русских людей этого времени. С другой стороны, масонство, увлекая своим идеализмом и благородными мечтами о служении человечеству, само было явлением *внецерковной религиозности,* свободной от всякого церковного авторитета. С одной стороны, масонство уводило от “вольтерианства”, а с другой стороны - от Церкви; именно поэтому масонство на Руси служило основному процессу секуляризации, происходившему в XVIII веке в России. Захватывая значительные слои русского общества, масонство, несомненно, подымало творческие движения в душе, было школой гуманизма, но в то же время пробуждало и умственные интересы. Давая простор вольным исканиям духа, масонство освобождало от поверхностного и пошлого русского вольтерианства.

 Гуманизм, питавшийся от масонства, нам уже знаком по фигуре Н. И. Новикова. В основе этого гуманизма лежала реакция против одностороннего интеллектуализма эпохи. Любимой формулой здесь была мысль, что “просвещение без *нравственного идеала* несет в себе отраву”. Здесь, конечно, есть близость к проповеди Руссо, к воспеванию чувств,- но есть отзвуки и того течения в Западной Европе, которое было связано с английскими моралистами, с формированием “эстетического человека” (особенно в Англии и Германии) *,* т. е. со всем, что предваряло появление романтизма в Европе. Но здесь, конечно, влияли и различные оккультные течения, поднявшие голову как раз в разгар европейского просвещения.

 В русском гуманизме, связанном с масонством, существенную роль играли мотивы чисто моральные. В этом отношении гуманизм XVIII века находится в теснейшей связи с моральным патетизмом русской публицистики ХIX века. Но в русском масонстве для нас сейчас важнее остановиться на других его сторонах - на его религиозно-философских и натурфилософских интересах. И то и другое имело чрезвычайное значение в подготовке к философскому творчеству в XIX веке.

 Обращаясь к религиозно-философским течениям в масонстве, отметим, что масонство распространяется у нас с середины XVIII века - в царствование Елизаветы. Русское высшее общество к этому времени уже окончательно отошло от родной старины. Кое-кто увлекался дешевым “вольтеризмом”, как выражался Болтин, кое-кто уходил в националистические интересы, в чистый гуманизм, изредка - в научные занятия (особенно русской историей). Но были люди и иного склада, которые имели духовные запросы и болезненно переживали пустоту, создавшуюся с отходом от церковного сознания. Успехи масонства в русском обществе показали, что таких людей было *очень много:* масонство открывало им путь к сосредоточенной духовной жизни, к серьезному и подлинному идеализму и даже к религиозной жизни (вне Церкви, однако). Среди русских масонов попадались настоящие праведники (самым замечательным из них был С. И. Гамалея), было среди них много искренних и глубоких идеалистов. Русские масоны были, конечно, “западниками”, они ждали откровений и наставлений от западных “братьев”, вот отчего очень много трудов положили русские масоны на то, чтобы приобщить русских людей к огромной религиозно-философской литературе Запада.

 В переводческой и оригинальной масонской литературе довольно явственно выступает основная религиозно-философская тема: учение о *сокровенной жизни в человеке, о сокровенном смысле жизни вообще.* Здесь теоретический и практический интерес сливались воедино; особую привлекательность этой мистической метафизике придавала ее независимость от официальной церковной доктрины, а в то же время явное превосходство, в сравнении с ходячими научно-философскими учениями эпохи. Эзотеричность этой мистической антропологии и метафизики, ее доступность не сразу, а лишь по ступеням “посвящения”, конечно, импонировала не менее, чем уверенность масонских учений в том, что истина сохранилась именно в их преданиях, а не в церковной доктрине. Для русского общества учения, которые открывались в масонстве, представлялись проявлением *именно современности -* в ее более глубоком течении. Легендарные рассказы о храме Соломона, символические прикрасы в книгах, в церемониях импонировали вовсе не тем, что их считали идущими от древности, а тем, что за ними стояли современные люди, часто с печатью таинственности и силы. Масонство тоже, как и вся секуляризованная культура, верило в “золотой век впереди”, в прогресс, призывало к творчеству, к “филантропии”. В русском масонстве формировались все основные черты будущей “передовой” интеллигенции - и на первом месте здесь стоял примат морали и сознание долга служить обществу, вообще практический идеализм. Это был путь идейной жизни и действенного служения идеалу.

 Рядом с призывом к “истинному просвещению” в масонстве идет и “пробуждение сердца”. Тут вливается в масонство аскетическая традиция оккультизма, требующая “отсечения страстей”, “насилования воли” (без чего невозможно освободить в себе “внутреннего человека”). Справедливо замечает Флоренский, что здесь “характерно острое чувство не столько греха, сколько нечистоты” (как препятствия к взлетам духа ввысь). В мистической антропологии, которой следовало масонство, громадное значение имела доктрина первородного греха и учение о “совершенном” Адаме. “Восстановление” этого “изначального совершенства” в XIX веке приняло более натуралистическую окраску в учении о “сверхчеловеке”, в замыслах “человекобожества...”

 Очень существенна для всего этого умонастроения *свобода ищущего духа,* который жадно впитывает в себя догадки, “откровения” и разные домыслы, чтобы проникнуть в сферу “сокровенного ведения”. Но если одних это, по существу, уводило от религиозной жизни, то у других (самый яркий человек этого второго типа - И. В. Лопухин) это было крещением в новейший *“христианский синкретизм”,* который еще со времени Себастиана Франка стал распространяться в Западной Европе в качестве суррогата христианства . Весь XVIII (и даже XVII) век шел под знаменем “примирения” христианских конфессий во имя “универсального христианства...”

 Русским людям XVIII века - и именно тем, у которых были религиозные запросы, - было очень по душе такое “внутреннее понимание христианства”, особенно яркой фигурой является в этом отношении названный выше И. В. Лопухин. Мы уже упоминали о том, как он порвал с “вольтерианством”. Будучи очень склонным к моральному резонерству и сентиментальности, он ощущал Церковь как отживающее “учреждение”... Неудивительно, что, благодаря масонам, на русском языке появились многочисленные переводы западных *мистиков,* оккультистов. Наиболее влиятельным был, конечно, Беме, а также граф Сен Мартен (его книга “О заблуждениях и истине”, вышедшая в 1775 году, была напечатана в русском переводе Лопухина в 1785 году), Mme Guyon, Poiret, Ангел Силезий, Арндт, Пордечь, Вал. Вейгель и др.

 Подведем итоги сказанному и выделим несколько основных фактов в умственном движении в России XVIII века.

1) Первый и самый решающий факт состоит в возникновении *светского стиля культуры.* В XVIII веке этот стиль лишь слагается в разных его аспектах, но его движущей силой является утверждение свободы мысли.

2) Это утверждение свободы мысли развивается по-разному в русском вольтерианстве (в его нигилистической и чисто радикальной форме), в гуманизме XVIII века, в масонстве, но самим этим многообразием оно укрепляет себя.

3) Философские интересы пробуждаются во всех этих направлениях, питаясь преимущественно богатой философской литературой Запада, но у отдельных даровитых людей начинают прорастать эти семена, полагая основания для будущих самостоятельных опытов в области философии.

4) За исключением нигилистической ветви русского вольтерианства, остальные направления мысли, оставаясь свободными и твердо защищая “вольное философствование”, не только не ведут борьбы против христианства, а, наоборот, утверждают возможность и необходимость мирного согласования веры и знания.

 5) Среди тем, особенно вдохновляющих русских людей, склонных к философии, первое место должно быть отведено

проблемам морали, в частности, социальной теме. Рядом с этим стоит общий антропоцентризм мысли, сравнительно слабо выражен интерес к проблемам натурфилософии.

 6) Распад церковного мировоззрения ведет к тому, что историософские темы остаются без идейного обоснования; историософские вопросы начинают трактоваться в *форме утопии -* так возникает характерная для будущего утопическая установка мысли.