

УДК 1 (091)

Историософские воззрения русских революционеров-демократов А.И. Герцена и Н.Г. Чернышевского

Ю.В. Кузнецов

Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра социальной работы и теологии

Аннотация. Автор предлагает историко-философский анализ историософских воззрений А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, а также их представления о будущем России на фоне социально-политического кризиса в Европе середины XIX века.

Abstract. The paper contains historical and philosophical analysis of historiosophical views of A.I. Herzen and N.G. Chernyshevsky, as well as their vision for the future of Russia taking into account social and political crisis in Europe in mid-XIX century.

Ключевые слова: славянофилы, народность, историософия, социализм, крестьянская община, самодержавие, социальный идеал
Key words: Slavophiles, nationality, historiosophy, socialism, peasant communities, autocracy, social ideal

1. Введение

Обычно, когда речь идет об историософии, имеют в виду философские и исторические концепции русской религиозной философии, полагая, что только здесь, в интеллектуальной традиции, инициированной Вл. Соловьевым, был достигнут уровень рефлексивной культуры, достаточный для того, чтобы обратиться к проблемам истории философии. Но поскольку и в рамках данной традиции центральной из проблем оставалась историческая судьба России, то нельзя не признать, что, по крайней мере, уже славянофилами, а еще ранее П.Я. Чаадаевым эта проблема ставилась и определенным образом решалась. Поэтому имеются основания датировать начало русской историософии более ранними сроками. Более того, стоит признать, что проблема исторических судеб России волновала очень многих русских мыслителей, в том числе и тех, кого обычно относят к революционно-демократическому направлению. И у наиболее видных его представителей, в частности, у А.И. Герцена и у Н.Г. Чернышевского, имелись определенные историософские воззрения, заслуживающие самого серьезного внимания.

2. Эклектизм социальных взглядов А.И. Герцена

Историософия русских революционеров-демократов основывалась, главным образом, на атеизме и сциентизме. Так, на социальные взгляды Герцена сильное влияние оказали работы Сен-Симона, а на философские воззрения – Шеллинг и Гегель. Известна его оценка гегелевской диалектики как "алгебры революции", однако увлечение Гегелем у Герцена продолжалось недолго, и после знакомства с сочинениями Фейербаха он к немецкой классической философии относится, скорее, с равнодушием. В целом следует, вероятно, согласиться с оценкой С. Булгаковым философских воззрений Герцена как поверхностных (Булгаков, 1993) и сделать вывод, что оригинальная историософия Герцена не опиралась на такой серьезный теоретический фундамент, каким могла бы быть диалектика Шеллинга и Гегеля. Однако волей судьбы Герцен в 40-е годы XIX столетия оказался в самом центре жарких споров об исторической судьбе России, то есть, о вопросе, ключевом для русской историософии.

В этих спорах Герцен сразу же принял твердую мировоззренческую позицию, назвав славянофилов, настаивавших, как известно, на особой исторической миссии России, "не нашими". Славянофильство для него тождественно национализму, который, по убеждению Герцена, России совершенно не нужен: "...Идея народности, сама по себе – идея консервативная, выгораживание своих, противоположение другому... Народность как знамя, как боевой крик, только тогда окружается ореолом, когда народ борется за независимость... Нам доказывать свою народность было бы еще смешнее, чем немцам; в ней не сомневаются даже те, которые нас бранят" (Герцен, 1948). Мировоззрение славянофилов Герцен возводил к тому "темному инстинкту" отчаянного сопротивления любому иностранному влиянию, который в полной мере обнаружил себя во времена петровских преобразований. Герцен был убежден, что славянофилы заблуждаются уже в своем исходном тезисе, отстаивая необходимость какого-то особого исторического пути развития России, тогда как Россия является

полноправным членом европейской цивилизации и ее развитие подчинено общим закономерностям функционирования последней.

Любопытно, что при таком, крайне отрицательном, отношении к славянофилам Герцен все же обнаруживает в их позиции много общего со своими взглядами: "Да, мы были противниками их, но очень странными: у нас была одна любовь, но не одинокая. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы – за пророчество: чувство безграничной, охватывающей все существование любви к русскому народу, к русскому быту, к русскому складу ума. И мы как Янус, как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно" (Герцен, 1948). Этот образ двуликого Януса возникает неслучайно, и само признание Герцена имеет для реконструкции его социально-исторических взглядов не меньшее значение, чем его критика славянофилов.

Разумеется, в своих взглядах на историю, несмотря на то, что его оценка западной цивилизации меняется, Герцен является апологетом европоцентризма. Эта апологетика сопровождается критическим взглядом на русскую историю: "В самые худшие времена европейской истории мы встречаем некоторое уважение к личности, некоторое признание независимости, некоторые права, уступаемые таланту, гению... У нас нет ничего подобного. У нас лицо всегда было подавлено, поглощено, не стремилось даже выступить. Свободное слово у нас всегда считалось за дерзость, самобытность – за крамолу; человек пропадал в государстве, распускался в общине" (Герцен, 1948). Согласно Герцену, в той же мере, в какой формирование русской государственности было связано с определяющим влиянием Европы, будущее России также будет определяться теми историческими процессами, которые будут протекать на Западе: "Одна мощная мысль Запада, к которой примыкает вся длинная история его, в состоянии оплодотворить зародыши, дремлющие в патриархальном быту славянском. Артель и сельская община, раздел прибитка и раздел полей, мирская сходка и соединение сел в волости, управляющиеся сами собой – все это краеугольные камни, на которых зиждется храмина нашего будущего свободного быта. Но эти краеугольные камни – все же камни... и без западной мысли наш будущий собор остался бы при одном фундаменте" (Герцен, 1948).

Вместе с тем европейский мир в это время приближался к состоянию глубочайшего кризиса. Так революционные потрясения в Европе середины XIX столетия свидетельствуют, что основы западной цивилизации проходят весьма серьезную проверку на прочность. "Европа приближается к страшному катаклизму, средневековый и феодальный мир завершили. Политические и религиозные революции совершили свои великие деяния, но не исполнили своей задачи. Гроза приближается и сможет ли европейский мир возродить себя и найти новые силы для развития – неизвестно" (Герцен, 1948). Иногда такого рода высказывания Герцена трактуются, чуть ли не как признак его превращения в славянофила, однако в целом его европоцентристские убеждения и его общее критическое отношение к актуальному состоянию России остаются неизменными.

Для России, по убеждению Герцена, характерен антагонизм между народом и его культурой, с одной стороны, и самодержавным государством, с другой. Он доказывал, что еще с начала XVIII века эти "две России" разделились и вступили в ожесточенную борьбу друг с другом. Внешнему блеску империи противостоит демократическая, общинная, отсталая Россия. Та сторона этого антагонизма, которая связана с самодержавием, уже выполнила свою историческую миссию и поэтому обречена на гибель, тогда как с той стороной, которая связана с народными массами, следует связывать надежды на будущее. Как видим, у Герцена весьма абстрактные представления о социальной структуре российского общества, в которой он выделяет только два элемента: народ и самодержавие. Срединное положение между этими антагонистическими элементами занимает интеллигенция, историческая миссия которой заключается в распространении либеральных идей в народной среде: "Мы, русские, прошедшие через западную цивилизацию, мы – не больше как средство, как закваска, как посредники между русским народом и революционной Европой" (Герцен, 1948).

Но если с противопоставляемым самодержавной власти народом Герцен связывает будущее России, то он же, весьма критически оценивает его нравственный и творческий потенциал. Так он указывает, что русский народ обладает такими негативными качествами, как покорность и равнодушие ко всему, что хоть немного выходит за пределы области его непосредственных интересов. А такие его врожденные качества, как беззаботность и лень, предопределяют его рабские привычки и подозрительность ко всему новому. Частично эти качества можно объяснить многовековым татарским игом, но более глубокие причины пассивности русских лежат в крестьянской общине. Община – это замкнутый и самодостаточный мир. Вторая сторона противоречия, олицетворяемая самодержавием, относится к общине враждебно и стремится разрушить ее, посеять внутри общины конфликты и склоки, чтобы разобщенный, оторванный от общины крестьянин обращался для решения своих проблем к

власти. Но до сих пор эти попытки были неудачными, и община оставалась самым прочным институтом русской цивилизации.

Характеризуя в целом социально-теоретические взгляды Герцена, нельзя не заметить их явной эклектичности, которую вряд ли можно объяснить одной лишь фрагментарностью изложения. Герцен стремится объяснять общественную жизнь, исходя из фактов, то есть, в духе научно-позитивного метода. Но вместе с тем он ставит перед собой проблемы универсального характера, решение которых невозможно в рамках избранного им метода. Это несоответствие позитивной методологической установки его мышления и тех вопросов, к которым он обращается, также является причиной его эклектизма. Так, например, Герцен положительно относится к понятию прогресса: "Прогресс – неотъемлемое свойство сознательного развития, которое не прерывалось, это деятельная память и физиологическое усовершенствование людей общественной жизнью" (Герцен, 1948). Но характеристика прогресса как "физиологического усовершенствования" человека отличает его от тех сторонников теории прогресса, которые понимали под ним направленное движение к определенной цели: "Если прогресс цель, то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пытается и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: *morituri te salutant*, только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле. Неужели и вы обрекаете людей на жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать... или на то, чтоб быть несчастными работниками, которые по колено в грязи тащат барку с таинственным руном и со смиренной надписью "прогресс в будущем" на флаге?" (Герцен, 1948).

Согласно Герцену, прогресс представляет собой физиологическое усовершенствование людей в процессе их общественной жизни, это развитие человеческого рода, но оно не является целью истории. Тот факт, что человек совершенствуется в процессе общественной жизни, гораздо важнее того факта, что совершенствуется сама общественная жизнь. Кроме того, Герцен почти ничего не говорит о научно-техническом прогрессе, хотя иногда у него встречаются замечания, что достижения науки и техники вряд ли облегчат жизнь народных масс. Проблема для Герцена заключается в направленности прогресса, так как для него принципиально важно, что совершенствуется: общественные отношения или сам человек. Его предпочтения склоняются ко второму выбору: "Каждая эпоха, каждое поколение, каждая жизнь имели, имеют свою полноту... Цель для каждого поколения – оно само" (Герцен, 1948).

Личность находится в центре историософских взглядов Герцена, так как "лицо истинная, действительная монада общества" (Герцен, 1948). Однако, личность противопоставляется обществу, которое представляется Герцену не союзом личностей, а, скорее, скоплением масс. Поэтому именно массы обладают социальной силой, именно они определяют движение истории, но это стихийные силы, они подобны силам природы. Сознательная деятельность отдельной личности решающего влияния на историческое развитие не оказывает, так как силы личности слишком незначительны. Отсюда вполне естественно следует вывод, что исторический процесс является случайным и непредсказуемым: "История импровизируется, редко повторяется; она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот" (Герцен, 1948).

Эклектизм социальных взглядов Герцена находит свое отражение и в том, каким образом его мировоззрение воспринималось в последующей русской социально-философской мысли. Для одних он персоналист, защитник прав личности перед властью. Для других он первым обратил внимание на историческое значение крестьянской общины как специфической для России формы экономического и социального развития. Герцен и сам оказался двуликим Янусом, так как его персонализм вызывал симпатии у представителей русского либерализма, а его обращение к общине послужило основанием для такого политического и идейного течения, как народничество.

Таким образом, эклектизм социальных взглядов Герцена, признавая кризисное состояние европейской цивилизации, так и не дал однозначного ответа на вопрос о том, что же необходимо признать высшей ценностью и что должно послужить точкой опоры для выхода из этого кризиса. Возможно, главным достижением европейской культуры является развитая самостоятельная личность, и именно ее то и следует защищать в первую очередь. Но возможно, что именно индивидуализм и привел Европу к кризису, и только те здоровые нравственные начала, которые Россия сохранила в крестьянской общине (включая ее революционный потенциал и опыт противостояния самодержавию), помогут спасти цивилизацию Запада. Хотя сам Герцен не смог сделать выбор между этими крайностями. Его европоцентризм не позволял ему оторвать Россию от Европы. Возможный ответ Герцена мог быть связан только с универсальным взглядом на историю, объединяющим персонализм Европы и коллективизм русской общины. Но решающий шаг, необходимый для выработки такого взгляда, Герцен так и не сделал.

3. Социалистические воззрения Н.Г. Чернышевского

Позиция другого видного представителя революционно-демократического направления – Чернышевского – является более последовательной. В основе его мировоззрения лежит принцип, давший название его наиболее яркой философской работе: "Антропологический принцип в философии". Суть этого принципа в том, что человеческий организм производит все физические и психические феномены, в том числе и нравственность, которая отождествляется с полезностью. Нравственно все то, что приносит человеку пользу, но если действия одного человека приносят ему выгоду, но в то же время наносят вред другому человеку, то такие действия не могут быть полезными (Чернышевский, 1987). В основе такого мировоззрения лежит, как и у Герцена, физиологическое и психологическое усовершенствование организма, которое, с одной стороны, означает улучшение человека как биологического вида, его возвышение над животным и природным миром, а с другой стороны, приводит к развитию нравственных отношений, то есть к увеличению взаимной полезности. Вначале развитие нравственности приводит к улучшению межличностных отношений, но затем и к оздоровлению общественных отношений. Таким образом, здоровое функционирование человеческого организма является исходной точкой общественного прогресса.

Но помимо улучшения психической и физиологической организации человека значительная роль в общественном прогрессе принадлежит индивидуальному воспитанию и национальной политике. И в индивидуальном воспитании и в национальной политике следует исключить любую форму насилия, так как насилие несовместимо с полезностью. Следует отметить, что у Чернышевского общественный прогресс не связан с развитием производства и ростом экономики, хотя речь у него постоянно идет о пользе. Прежде всего, прогресс проявляется в улучшении нравственной стороны общественной жизни. Сама же общественная жизнь понимается как сумма индивидуальных и межличностных отношений.

Наивысший уровень взаимной полезности достигнут, по убеждению Чернышевского, в крестьянской общине. В работе "Критика философских предубеждений против общинного землевладения" он приводит два принципиальных аргумента в защиту общины: "1. Высшая степень развития по форме совпадает с его началом. 2. Под влиянием высокого развития, которого известное явление общественной жизни достигло у передовых народов, это явление может у других народов развиваться очень быстро, подниматься с низшей степени прямо на высшую, минуя средние логические моменты" (Чернышевский, 1986). Эти положения должны, по мнению Чернышевского, стать обоснованием государственной политики при опоре на общину с целью достижения экономического роста России в будущем. Отметим, что первое положение сформулировано под явным влиянием гегелевской диалектики. Чернышевский подтверждает его различными примерами из области судопроизводства, из военной области и т.д. Этой же закономерности, в силу действия которой высшая форма развития повторяет начальную стадию, обогащая ее содержание, подчиняется и развитие крестьянской общины: "Таким образом, общинное владение представляется нужным не только для благосостояния земледельческого класса, но и для успехов самого земледелия; оно оказывается единственным разумным и полным средством соединить выгоду земледельца с улучшением земли и методы производства с добросовестным исполнением работ" (Чернышевский, 1986).

Второй аргумент сводится к утверждению, что народы в своем развитии способны миновать промежуточные фазы и "подниматься с низшей ступени прямо на высшую". Эта закономерность обнаруживает себя при колонизации ведущими экономическими странами новых земель, где для развития промышленности уже не требуется столько времени, сколько потребовалось самой этой развитой стране. Что касается России, то здесь налицо благоприятные условия, позволяющие миновать длительную стадию капиталистической эксплуатации земли и непосредственно обратиться к общинному землепользованию, но уже на более высоком производственном уровне. Таким образом, открывается возможность для скачка в общественном развитии.

Чернышевский создал довольно оригинальную экономическую теорию, основанную на том же антропологическом принципе. Если полезно только то, что необходимо для здорового функционирования человеческого организма, то потребительские качества предметов потребления должны ставиться выше их меновой стоимости. Так хлеб полезен организму, а предметы роскоши бесполезны. Теплое и простое платье имеет для человека такое же значение, как и теплое и роскошное платье. Однако капиталист, который заинтересован в том, чтобы продать как можно больше товаров, неизбежно будет ставить меновую стоимость выше потребительских качеств. В сущности своей экономическая теория Чернышевского направлена против промышленного производства вообще, а не только против капитализма. Крестьянская община рассматривается в будущем как форма производственного товарищества, союз свободных тружеников. Продукт, произведенный внутри такого товарищества, потребляется тут же или обменивается на эквивалентный. Увеличение производства продукта должно происходить соразмерно с нормой естественных потребностей. И если при

капитализме увеличение производства обуславливает увеличение потребностей, то в производственных товариществах все обстоит наоборот, и именно естественный рост потребностей, вызванный физиологическим усовершенствованием организма, является причиной роста производства.

Социальная теория Чернышевского выглядит утопичной, так как его идеалом является общество, построенное на принципах нравственности. Его экономическая теория обосновывает справедливое распределение, и производство в ней не столь важно, как распределение. Потенциал крестьянской общины эффективен именно с точки зрения распределительного механизма и соответствующих ему межличностных отношений. Община является социальным идеалом, так как она построена на приоритете нравственности. И даже если это утопический идеал, то в любом случае Чернышевский делает тот шаг, который не был сделан Герценом. Его община объединяет в себе начальный коллективизм и более поздний персонализм, так как является союзом свободных производителей. У Чернышевского мы обнаруживаем экономическое обоснование социалистического идеала.

Таким образом, в своих предсказаниях будущего России Чернышевский вышел за границы отвлеченных рассуждений. Обращение к экономической теории, исследование законов исторического развития общества предоставило ему определенные преимущества в создании более детальной картины будущего общества, особенно его социально-экономических и духовно-нравственных контуров. Хотя речь у Чернышевского идет, прежде всего, о России, возникающая у него картина социалистического будущего имеет универсальное значение и в полной мере применима и к Европе. Социализм Чернышевского – это "соединение труда и собственности в одних и тех же лицах", справедливый принцип распределения, забота государства об использовании свободного времени, участие всех граждан в управлении обществом и т.д. Социализм у Чернышевского представляет собой такую организацию общественной жизни, "которая дает самостоятельность индивидуальному лицу, так что оно в своих чувствах и действиях все больше и больше руководится собственными побуждениями, а не формами, налагаемыми извне" (*Чернышевский*, 1986).

4. Заключение

Историческая судьба России волновала русских революционеров-демократов, в том числе и наиболее видных их представителей, в частности, А.И. Герцена и Н.Г. Чернышевского. Имея свои определенные историософские воззрения данные мыслители по-разному смотрели на будущее России.

Если эклектизм социальных взглядов Герцена, признававшего кризисное состояние европейской цивилизации, так и не дал однозначного ответа на вопрос о том, что же необходимо признать высшей ценностью и что должно послужить точкой опоры для выхода из этого кризиса, где Россию он рассматривал как единое с Европой, то Чернышевский, основываясь на собственной экономической теории и исследовании законов исторического развития общества, создал более детальную картину будущего общества в России, особенно социально-экономических и духовно-нравственных контуров его социалистического идеала.

Литература

Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена. Соч. в 2 т. М., Наука, т.2, с.95-130, 1993.

Герцен А.И. Избранные философские произведения. В 2 т. М., ОГИЗ (Госполитиздат), т.2, с.12,28,30-31,107,117,153,209,244, 1948.

Чернышевский Н.Г. Критика философских предубеждений против общинного владения. Соч. в 2 т. М., Мысль, т.1, с.628,640,642, 1986.

Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии. Там же, т.2, с.146-229, 1987.