

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации

Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Тамбовский государственный технический университет»

А. Ю. ВЯЗИНКИН

**ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО
ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ
РУССКОГО НАРОДНИЧЕСТВА**

Рекомендовано Научно-техническим советом университета
в качестве монографии



Тамбов
Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ»
2023

УДК 1(091)
ББК Ю2
В99

Рецензенты:

Доктор философских наук, доцент,
ведущий научный сотрудник Уральского гуманитарного института
ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина»
О. В. Головашина

Доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры истории и философии ФГБОУ ВО «Тамбовский
государственный университет имени Г. Р. Державина»
Н. В. Медведев

Вязинкин, А. Ю.

В99 Проблема антропологического идеала в философии русского народничества : монография / А. Ю. Вязинкин. – Тамбов : Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ», 2023. – 160 с. – 400 экз.
ISBN 978-5-8265-2675-0

Посвящена исследованию философско-антропологического идейного наследия русского народничества. Автор рассматривает идеи теоретиков народничества в контексте проблем освобождения человека и антропологического идеала. Теоретическое наследие отечественных мыслителей-народников требует масштабного историко-философского переосмысления. Обращение к их идеям позволяет по-новому взглянуть на актуальные проблемы свободы личности в современном мире. Исследование основано на широком круге архивных и печатных источников.

Предназначена специалистам в области истории философии, социальной философии, философской антропологии, интеллектуальной истории.

УДК 1(091)
ББК Ю2

ISBN 978-5-8265-2675-0 © Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тамбовский государственный технический университет» (ФГБОУ ВО «ТГТУ»), 2023

ВВЕДЕНИЕ

В современном глобализирующемся мире проблема человека декларативно решается в контексте идеологии эмансипации. Речь идет о тотальном освобождении человека, идея которого подается в квазигуманистическом ключе. На деле мы сталкиваемся с философией освобождения человека от всех компонентов его человечности, включая, например, и половую идентификацию. Трансгуманистические акцентуации в совокупности с устойчивыми технократическими тенденциями порождают постепенное аннулирование реального антропологического измерения мира. Это совершенно новый уровень нигилизма человека, который подчиняется, очевидно, самоубийственному паттерну.

В этих условиях обращение к идейному наследию русской гуманистической мысли, ориентирующейся на высокие личностные идеалы, представляется нам действительно значимым и актуальным. В этом смысле народническая философия обладает рядом несомненных достоинств, которые связаны не только с идеалом свободной личности, но и с идеалами социальной справедливости и сохранения самобытной культуры народа. Народническая мысль пронизана ярко выраженным этицизмом, который в свою очередь конституирует антропологизм философских идей А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина, П. Л. Лаврова, Н. К. Михайловского и многих других теоретиков народничества.

Русское народничество как сложный интеллектуальный и социокультурный феномен возникло в ту сложную историческую эпоху, когда в условиях модернизационных процессов разлом между традицией и культурой стал критическим. Во многом унаследовав идейные императивы революционной демократии, теоретики народничества создали своеобразный сплав западничества и славянофильства (Р. В. Иванов-Разумник), подтвердив тем самым идеологическую преемственность в развитии самобытной русской философии.

Однако синтезирующая сила народнической идеологии была ограничена социалистическим горизонтом социально-философских исканий ее теоретиков. Интерес к самобытной русской культуре нередко приводил к апологетике народной жизни вообще, общинного уклада, который подчас понимался как образец справедливого (социалистического) общежития, в котором сочетаются нравственный и социальный идеалы. Народничество, по существу, представляло собой комплекс философско-социологических исканий интеллигенции и крестьянофильского народо-

ведения с четким акцентом на философско- и социально-антропологическом интересе его теоретиков. При этом характерные особенности теоретико-методологических подходов народников и их представлений о сущем и должном создавали сложный ансамбль идей, в котором антропологические искания пронизывали теорию познания, социальную философию, философию истории, этику и эстетику.

Под прицелом нашего историко-философского исследования – проблема антропологического идеала в философии русского народничества. Исследование построено на широком круге источников, включая архивные материалы, хранящиеся в фондах Отдела рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ), Рукописного отдела Института русской литературы Российской Академии наук (РО ИРЛИ РАН), Российского государственного архива литературы и искусства (РГАЛИ), Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ).

1. ПРОБЛЕМА ОСВОБОЖДЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО НАРОДНИЧЕСТВА

Разработка философии свободы в отечественной мысли тесно связана с теорией освобождения человека, существенный вклад в развитие которой внесли представители народнической философии.

Однако история показывает, что сколь бы благими ни были цели «освободителей», средства их достижения зачастую вступали в противоречие с их же моральными установками и провоцировали насилие, а конечные цели трансформировались до полной неузнаваемости.

Политическая свобода как концепция со временем превратилась из идеи независимости личности от произвола властей в тривиальное право политического участия. Социально-экономическое освобождение в текущих правовых обстоятельствах риторически обеспечивает равенство возможностей вместо реальной самостоятельности личности с гарантией ресурсов, необходимых для самообеспечения гражданина. Идея нравственной автономии личности, ориентированная на развитие критического мышления и гражданскую ответственность за решения и действия, превратилась в апологетику аморализма и безудержного потребления. Все это является результатом тотальной нравственной деградации, культа консьюмеризма, апатичного аполитизма граждан в современном мире.

Воспрепятствовать этим процессам можно, только обращаясь к образцам философии свободы, которые история сохранила для нас и оставила нам в наследство.

В этой главе мы проанализируем содержание теории освобождения личности и ее обоснование в идейном наследии русского народничества.

1.1. НРАВСТВЕННОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ

Идея нравственного освобождения личности характерна для просветительской мысли и русской гуманистической философии XIX столетия. Антропоцентризм в русской мысли был тесно связан с идеями свободы слова и поиска формулы социальной справедливости. Еще Герцен писал, что социальная справедливость и моральная автономия личности невозможны прежде нравственного освобождения.

Концепция нравственного освобождения личности – важнейший элемент идеологии Просвещения, а также антропоцентрической линии русской философии, для которой было неоспоримо единство свободы слова, духовного самоопределения, поиска правды и борьбы за справед-

ливость. Герцен отмечал, что свобода лица, как важнейшее требование идеала социальной справедливости, невозможна прежде нравственного освобождения личности. «Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, – писал Герцен, – чем они освобождены внутри»¹. Из чего следует, что внутренняя (т.е. прежде всего нравственная) свобода личности это залог свободы социальной и политической. Эта мысль, к сожалению, была отделена от дела отечественными борцами за свободу широких народных масс.

Социальная философия народничества отталкивалась от естественнонаучных достижений своего времени и позитивистской методологии, и вместе с тем стремилась преодолеть их в опыте этического переосмысления сущего. Этицизм и субъективную социологию народники противопоставили социологическому объективизму О. Конта и социальному дарвинизму Г. Спенсера. Из позитивистской философии вытекала теория прогресса, которая абсолютизировала борьбу за жизнь в социуме и господство атомистического индивидуализма.

«Разумный эгоизм» в антропологии Чернышевского был одной из ключевых идей в развитии теории освобождения человека и подразумевал ориентацию на научный объективизм и индивидуалистическую мораль. Обсуждая ключевые позиции философии Чернышевского, В. К. Кантор отмечает, что «идея разумного эгоизма и есть сублимация природных инстинктов»². Цельная личность сочетает в себе явления материального и нравственного порядка: «при единстве природы мы замечаем в человеке два различных ряда явлений: явления так называемого материального порядка (человек ест, ходит) и явления так называемого нравственного порядка (человек думает, чувствует, желает)»³. Таков, по мнению Чернышевского, естественный порядок вещей, объективная реальность: природные инстинкты, разумный эгоизм, единство материального и нравственного содержания личности. Наука, по мнению мыслителя, должна исследовать эту объективную реальность, она «должна быть представительницей человека вообще, должна признавать естественным только то, что выгодно для человека вообще, когда предлагает общие теории»⁴. Забота науки о материальной обеспеченности в равной мере

¹ Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1960. Т. XX. Кн. 2. С. 590.

² Кантор В. К. Что значил разумный эгоизм Чернышевского в общинной стране // Вопросы философии. 2014. № 3. С. 97.

³ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения: в 3 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1951. Т. 3. С. 187.

⁴ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1950. Т. 7. С. 46.

должна была соответствовать заботе о нравственном совершенствовании человека.

Идеал разумного эгоизма, нравственный идеал, идеал моральной автономии вовсе не является утопическим или абстрактным, напротив, он в «натуре вещей»⁵. Но в социальной реальности Чернышевский усматривал обстоятельства, которые направлены против автономии личности, общественного прогресса, т.е. против естественного порядка вещей. В этих условиях человек должен приложить нравственные усилия, чтобы «увидеть себя самостоятельным, почувствовать себя освобожденным от стеснений и опеки»⁶.

Путь к личной автономии лежит через освобождение от внешних и внутренних факторов, сковывающих развитие человека. Эти факторы многообразны – традиции, стереотипы, социальная несправедливость, отсутствие гражданских свобод, отсутствие реальных прав. Личная свобода, по Чернышевскому, есть обязательное условие личного и общественного блага: «Какое благо ни возьмете вы, вы увидите, что условием его существования служит свобода; потому она составляет общий предмет всех нравственных и общественных наук, – водворение свободы служит общим принципом их»⁷. Таким образом, абсолютная ценность – личная свобода, а значит, она же и ведущая цель. Свобода есть сочетание социальной возможности и требований природы: «В этом и состоит свобода, – писал Чернышевский, – чтобы каждый делал то, что требуется его натурой»⁸.

Но если каждый будет следовать требованиям природы, – не станет ли это торжеством анархии и хаоса? Чернышевский утверждает, что это не станет. Анархия подразумевает общественный хаос, т.е. разрушение естественного порядка вещей, естественных социальных связей. Но человек, действуя свободно, выражает в своей деятельности природные закономерности, он является частью естественного порядка вещей: «Законы, которым подчиняется человек, – это законы природы, следовательно, законы и его собственного организма»⁹. Таким образом, естественная свобода человека не искажает порядок вещей, но позволяет ему осуществиться.

⁵ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения: в 3 т. Т. 3. С. 203.

⁶ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1950. Т. 5. С. 695.

⁷ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 17.

⁸ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1949. Т. 14. С. 314.

⁹ Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 214.

Критерий общественного прогресса, по Чернышевскому, – нравственное и умственное совершенствование человека. Прогрессивное развитие общества есть непрерывный процесс воспитания человека в свободу. Идеалом выступает такая личность, которая ведет независимый образ жизни, связанный с ответственной трудовой деятельностью. Социальные связи между людьми, находящимися на разных этапах освобождения, по мнению Чернышевского, способны давать положительный эффект, обогащая опыт менее свободного: «сближение человека, которому нужно достичь высшей степени процесса, с человеком уже достигшим ее»¹⁰. С одной стороны, это, преимущественно, педагогическая стратегия, но она также является теоретическим обоснованием принципа общественной солидарности. Этот принцип стал одним из центральных в социальной философии народничества.

Русская община, по Чернышевскому, должна превратиться в ассоциацию рабочих, существующую на основе принципа солидарности. Это позволит учесть фактор труда, обойти необходимость прохождения капиталистической фазы развития, сохранить цельную свободную личность, ее интересы и потребности. Предложенная Чернышевским модель общественного и экономического развития проникнута пафосом нравственной автономии личности. Социальный идеал здесь сопрягается с идеал личностным, т.е. с идеалом нравственно свободной и независимой личности.

Лавров – один из немногих теоретиков народничества, кто теоретически обосновал первостепенное значение нравственного аспекта освобождения личности. Одним из источников антропологизма в философии мыслителя был субъективный метод, при помощи которого Лавров теоретически обосновал этическую направленность своей социальной концепции.

Невозможно, считал мыслитель социальное или гуманитарное исследование, основанное на объективной методологии, принятой в естественных науках, потому что пространство социального наполнено аффектами субъектов. Адекватный анализ общества и человека с учетом аффектов субъекта может дать только субъективный метод, опирающийся на нравственное и эстетическое содержание деятельности и переживания личностей. Эта апология опыта «вживания» в социально-гуманитарных исследованиях – своего рода «философия жизни» русского народничества, старающаяся рационально обосновать иррациональный элемент в методологии познания. «Субъективная истина этики, – писал Лавров, – ничем не уступает объективной истине физики»¹¹. Научное обоснование субъек-

¹⁰ Чернышевский Н. Г. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 1. С. 633.

¹¹ Лавров П. Л. Научные основы истории цивилизации // Знание. 1872. № 2. С. 94.

тивного метода составляет основу этицизма и антропологизма социальной философии Лаврова. Иначе говоря, чтобы провозгласить прогрессивным социалистический общественный идеал, мыслитель должен был научно обосновать идею справедливости или «субъективной истины»: «Субъективная истина составляет содержание нашего эстетического вкуса, нашего нравственного убеждения, и тех наук, в которых эстетическая и нравственная оценка входит, как реальный факт, подлежащий исследованию, критике, сравнению, проверке, обобщению, словом, всем научным процессам»¹².

Нравственное совершенствование напрямую связывается со степенью моральной автономии личности. Свобода мысли не отрывается у Лаврова от развитых чувств достоинства и долга. Так связывается идея автономии личности с идеей социально ответственного поведения, с принципом социальной солидарности. Социальная ответственность возникает, когда в общественной практике реализованы личная свобода и юридическое равенство. Субъективная истина зависит от истины интерсубъективной. Лавров писал: «Для решения задачи об ответственности человека перед собой и перед обществом достаточно выйти из факта сознания – человек свободен, и тогда получим нравственность человеческую, общественную»¹³.

Наивный гуманизм Лаврова совпадает с надеждами просветителей XVIII столетия, которые, как показала история, не оправдались. В основе этого мировоззрения лежит сомнительное утверждение о том, что изменение обстоятельств и условий способно нравственно усовершенствовать человека. В этой парадигме мышления социальное равенство есть необходимое условие для нравственного совершенствования человека. Правовое уравнение якобы способно подавить в человеке такие чувства и стремления как деспотизм, безволие, алчный эгоцентризм, но воспитать в нем честность, склонность к сотрудничеству, альтруизм.

Для народнической мысли характерен не только этический антропоцентризм, но и своеобразный антропологический оптимизм, который сводится к следующим положениям:

- 1) нравственное совершенствование лежит в основе природы человека;
- 2) благоприятные социальные условия непременно способствуют нравственному совершенствованию личности;

¹² Лавров П. Л. Научные основы истории цивилизации // Знание. 1872. № 2. С. 93.

¹³ Лавров П. Л. Философия и социология: в 2 т. М.: Мысль, 1965. Т. 1. С. 375 – 376.

3) общество, состоящее из нравственно совершенствующихся личностей, соответствует социалистическому идеалу.

Одна из причин этих абстрактных и утопических положений – социалистический горизонт мысли теоретиков народничества, суживающий возможности понимания и идеи личной свободы, и принципа социальной солидарности.

Для работ Лаврова характерно множество самоповторов, в чем мы усматриваем следующее обстоятельство. Теоретик народничества прекрасно понимал уязвимость своих теоретических положений, поэтому ему приходилось через эти самоповторы убеждать читателя и, быть может, самого себя. Гибкость формулировок используется с целью привлечь научный аппарат социологии и философии для обоснования гуманизма и антропоцентризма в контексте теории освобождения человека.

В логике Лаврова чувство собственного достоинства должно реализовываться в практической жизни человека: так убеждения претворяются в жизнь. На этом основании впоследствии были оправданы революционное насилие и индивидуальный террор народовольцев. Но совершенно необязательно человек, получивший равные права со всем и нравственно освобожденный будет морально совершенствоваться. Логическим следствием подобных установок могут стать коллективизм и нигилизм. Первый игнорирует интересы личности, подавляет ее и поглощает, второй – разрушает личность изнутри.

Если Чернышевский считал, что свободная личность в естественном порядке вещей, то Лавров помещает идею нравственного освобождения человека в контекст борьбы с традицией. Одна из целей нравственного освобождения – гипотетический социализм, т.е. всеобщее равенство. Это замкнутая цепочка взаимозависимых идеалов: освобождение человека – социальное равенство – автономная личность.

Характерный для философии Лаврова этицизм внешне отличает его социальную философию от нигилистического мировоззрения, которое, по существу, представляет собой субкультуру разрушения. Социалистическая идеология, как показала история и наиболее дальновидные мыслители, опасна своим тяжелейшим закрепощением личности. Он не только не освобождает человека, но и прописывает от начала и до конца сценарий всей его жизни, идеологизирует мышление и поступки, задавая косные нормативы мышления и поведения. Ложный этический пафос социалистических доктрин носит фантазийный в теории и антиутопический на практике характер. Моральный догматизм Лаврова, ориентированный на идеал всеобщего равенства, требует от человека жертвовать не только свободой, но и жизнью в борьбе за мифические и опасные идеалы.

На этом фоне куда более взвешенной, последовательной и соответствующей принципу автономии личности в контексте эгалитарной теории освобождения представляется позиция защитников рыночной свободы, отвергаемой большинством народников: «Именно потому, что мы обязаны нашим общественным порядком традиции неких лишь отчасти постигаемых нами правил, – писал Ф. А. фон Хайек, – всякий прогресс должен основываться на традиции»¹⁴.

Критерии прогресса у Лавров произвольны и догматичны. Ключевое понятие «справедливость», как связующее сущее и должное, определяется народником безапелляционно и не имеет научного обоснования. Этицизм Лаврова не является аналитической парадигмой, но догмой, под которую аргументация подбирается постфактум.

Вместе с тем, моральный пафос тезисов Лаврова о том, что человеческая натура не исчерпывается животными потребностями и императивами накопления, но содержит в себе все те возможности, которые предоставляет нравственная автономия личности, заслуживает внимания и одобрения.

Нравственная личность – категория ключевая в социальной философии Лаврова. Этическая мера в его теории регулирует представление о таких понятиях как справедливое общежитие, прогресс и т.п. Лавров провозглашает нравственную личность своим идеалом: «Идеал отдельной нравственной личности – это личность, развившая до крайних пределов все свои силы, все свои способности на основании самой строгой и последовательной критики, прилагающая эти силы и способности на основании самого разумного и неуклонного убеждения к дальнейшему развитию»¹⁵.

Отметим, что риторически нравственная автономия личности в народнической социальной мысли не совпадает с моральным нигилизмом или имморализмом. Напротив, в качестве идеала провозглашается высоконравственная личность. Но нравственная автономия личности, по Лаврову, подразумевает освобождение человека от полицейской морали, являющейся одним из основных источников социальной несправедливости.

Лавров не определил формулы нравственного развития личности, однако его идеи были подхвачены и развиты Михайловским.

Обоснованная формула нравственного развития личности, отсутствующая у Лаврова, подробно представлена у Михайловского. Последний разработал теорию борьбы за индивидуальность, обеспечивающую

¹⁴ Хайек Ф. А. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 488.

¹⁵ Лавров П. Л. Современные учения о нравственности и ее история. СПб.: Типография Буссееля, 1903/4. С. 56.

идейную связь проблематики освобождения человека и антропологического идеала. Тематическое объединение этих социально-философских проблем создавало предпосылку для выработки полноценной теории автономии личности.

Для понимания идейных корней этой концепции необходимо определить характер интеллектуального развития Михайловского. В юношеские годы, пришедшиеся на начало 1860-х гг., он испытал влияние своего приятеля Н. Д. Ножина, ученого и общественного деятеля из круга ниглистов¹⁶. «Гениальный ум», по выражению Михайловского, Ножин вынашивал идею создания общественной науки на основе современных ему естественнонаучных теорий – в этом проявилась бы связь теоретической науки с жизненной практикой. «Он мечтал, – вспоминал Михайловский о своем друге, – о реформе общественных наук при помощи естествознания и выработал обширный план ее»¹⁷.

После ранней смерти Ножина Михайловский попытался реализовать идеи своего друга. Это был замысел, связанный с созданием такой общественной науки, которая учитывала достижения в том числе и естественных наук. Она должна была быть создана на основе преобразованной социологии позитивистского толка. В этом направлении Михайловский продолжил дело Лаврова в части теоретико-методологической разработки субъективной социологии.

Михайловский утверждал, что объективная социальная наука служит обществу, субъективная же социология будет служить человеку. Среди прочего, теоретик народничества отмечал, что в науках, так или иначе изучающих человека, объективный метод не может быть релевантным.

Михайловский считал, что необходим синтез всех социальных наук, – такое представление было у народника об универсальной общественной науке. «Или эта великая наука никогда не будет существовать, – писал теоретик народничества, – или предмет ее будут составлять законы взаимных отношений между различными формами общежития и отношений этих форм к человеческой личности»¹⁸. Универсальная общественная наука могла стать новой народнической социологией, научно толкующей теорию освобождения человека. Работа над ее созданием не была завершена.

¹⁶ Колосов Е. Е. Н. К. Михайловский в деле Каракозова // Былое. 1924. № 23. С. 62.

¹⁷ Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1896. Т. 4. Стб. 270.

¹⁸ Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1897. Т. 6. Стб. 299–300.

Эмансипация личности, по Михайловскому, это освобождение человека от ложных авторитетов, от фикций, фантомов, которые продуцирует общество. Социальная философия Михайловского вообще построена на резком противопоставлении интересов общества и личности: «общество прогрессирует, но поймите, что личность при этом регрессирует»¹⁹. Интересы общества неизбежно сужают границы личного опыта человека, стараются подчинить его себе, навязать человеку чуждые ему идеалы.

Историческое развитие человечества, по Михайловскому, есть процесс усложнения общества, выстраивание социальной структуры из многочисленных иерархий, образующихся благодаря развитию трудовых отношений. В ходе исторического развития, отмечает народник, общества получают «степень» и «тип» развития. Высокая степень развития подразумевает социальную дифференциацию и технологическое развитие. Этому соответствует западноевропейское общество XIX столетия. Но это также низкий тип развития, когда сложная кооперация сужает границы развития каждой конкретной личности, превращая ее в «палец от ноги». Устройство крестьянской общины – низшая степень развития, но высокий тип, поскольку простая кооперация способствует реализации принципа социальной солидарности и развития личности.

Капиталистическое общество, основывающееся на разделении труда, узкой специализации людей, динамичном развитии технологий представляет собой высокую степень цивилизационного развития, но низкий ее тип. «Присматриваясь к характеру цивилизации, – писал Михайловский, – легко увидеть, что человек улучшает свое положение в мире, но ни на волос не улучшается сам в смысле усовершенствования. <...> Если же мы возьмем специально человеческие способности: разум, язык, силу воли, нравственное достоинство, то еще вопрос – прогрессируем ли мы в этом отношении»²⁰. Улучшение условий жизни, по Михайловскому, совсем не равнозначно умственному и волевому развитию человека. Это верно и в том смысле, что, улучшая свое финансовое положение, человек может утратить свою реальную свободу. Поэтому для Михайловского западноевропейская формула прогресса неактуальна, она наносит ущерб личности, сужая границы ее развития. Его теория прогресса опирается на тезис о том, что «высшим предметом служения может быть не красота, не истина, не справедливость, а только человеческая личность, цельная и полная»²¹. Рационализм и этицизм лежат в основе социально-фило-

¹⁹ Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. Изд. 4-е. СПб.: Русское богатство, 1906. Т. 1. Стб. 477.

²⁰ Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. Изд. 4-е. СПб.: Русское богатство, 1906. Т. 1. Стб. 330–331.

²¹ Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1897. Т. 5. Стб. 536.

софских исканий Михайловского. Эти теоретические основы используются им для утверждения идеи всеобщего равенства и простой кооперации, которые, по его мнению, способствуют развитию каждой конкретной личности: «Нравственно, справедливо, разумно, полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов»²².

Идеи Герцена были усвоены Михайловским в части идей нравственного освобождения человека: социальное и политическое освобождение будут плодотворны, если прежде будет осуществлено освобождение нравственное. Михайловский этически обосновывает теорию прогресса и методологические тезисы субъективной социологии. И вообще помещает нравственную сторону любого вопроса в центр собственного мировоззрения. В качестве этико-социологического обоснования нравственного принципа он предлагает теорию, которой правда-истина и правда-справедливость находятся в единстве: «Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий. Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благодарная житейская практика, самые высокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно-бессильными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя»²³. Мыслитель отмечает, что методология, объединяющая объективную истину науки с субъективной истиной морали, представляет собой особую этико-социологическую установку интеллигента, цель которого заключается в борьбе за освобождение человека и широких народных масс.

Именно благодаря мощному импульсу этицизма теория освобождения человека приобретает в народнической философии новое звучание. Этицизм Михайловского не сводился к догматическому обоснованию универсальных нравственных требований. Напротив, они определяются самой жизнью, в конкретном социальном и культурном опыте человека: «Если дикарь видит свой долг в принесении человеческих жертв, то неисполнение этой обязанности произведет в нем угрызения совести; такие же угрызения совести будет чувствовать вдова индуса, не взошедшая на костер вместе с его трупом; также угрызения совести будут мучить и аскета, соблазнившегося женскою красотой, и искреннего православного,

²² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 166.

²³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. С. V.

оскоромившегося в великий пост, и утилитариста, свернувшего с пути наибольшего счастья наибольшего числа людей»²⁴. Поэтому этицизм Михайловского это не моральный догматизм, но нравственная философия жизненного опыта.

Личность в этой философии жизненного опыта Михайловского стоит на первом месте. Вместе с тем, несмотря на народническую направленность его общественных взглядов, Михайловский не идеализировал, например, личность крестьянина. Из социального и исторического опыта крестьянской общины он предлагал заимствовать не весь общинный этос, но «те нравственные задатки, которые вытекают из его экономической независимости, из способностей самому удовлетворять свои человеческие потребности»²⁵. То есть только те моральные установки, которые сообщают крестьянину экономическую автономию.

Нравственная свобода личности, которая, по мысли народников, должна была прийти на смену господствующей полицейской морали, обретается посредством интеллектуального совершенствования. В этом и состоял просветительский пафос народнической философии.

Просветительское содержание философии русского народничества основано на базовом тезисе: подлинный прогресс состоит не в совершенствовании общества, а в совершенствовании личности (что, например, у Михайловского обоснованно противопоставляется). Совершенствование каждой личности при провозглашении всеобщего равенства даст кумулятивный эффект и приведет к своеобразному прогрессу общества в направлении, вероятно, некоего гуманистического и антропоцентрического извода социализма.

Каков критерий совершенствования личности? С точки зрения теоретиков народничества, это, прежде всего, нравственное развитие, обеспечение которого невозможно без приобщения человека к достижениям современной науки. Итак, это умственное воспитание, т.е. выработка критического взгляда на догматы и обстоятельства в духе аксиологии и праксиологии классического рационализма.

Отдельно следует отметить наличие значительного числа теоретиков народничества, занимавшихся проблемами философско-педагогического характера. Их труды были посвящены проблемам создания условий для нравственного и интеллектуального развития народных масс и воспитания народа в свободу. Яркими представителями этого направления народнической мысли были Н. В. Шелгунов и А. П. Щапов. Последний писал:

²⁴ Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1896. Т. 3. Стб. 146.

²⁵ Там же. Стб. 776.

«необходима свобода общественного разума от предрассудков, критика общественной системы понятий и жизни, рациональное, философское сомнение в том, что в общественном мирозерцании и строю ложно, нерационально, суеверно, вредно, рутинно»²⁶.

Наиболее умеренные теоретики народничества выступали за модернизацию образования в России. Однако в 1880-е гг. с началом правления императора-реакционера Александра III все подобные проекты приобрели статус несбыточной грезы.

Главной просветительской стратегией народников в 1870-е гг. было так называемое «хождение в народ». Разночинная идеалистически настроенная молодежь с просветительскими идеями, энергией и упорством, достойным лучшего применения, отправлялась в мир угнетенного русского крестьянства. В этой практике находила свое выражение забота народников о реализации нравственно идеала: с одной стороны, нравственное освобождение народа от ограничивающих традиций и полицейской морали, с другой – эмансипация народа могла стать для интеллигенции освобождением от бремени моральной ответственности за угнетенные массы. Сближение интеллигенции и народа виделось разночинной молодежи, смешавшейся с «кающимися дворянами», и ее идейным лидерам как возврат нравственного долга. «Мы поняли, – писал Михайловский, – что сознание общечеловеческой правды и общечеловеческих идеалов далось нам только благодаря вековым страданиям народа. <...> Мы можем спорить о размерах долга, о способах его погашения, но долг лежит на нашей совести, и мы его отдать желаем»²⁷.

По Михайловскому, задача интеллигенции состоит в том, чтобы приобщить народ к знаниям, которыми она располагает и которые являются признаком цивилизованности. Образованное меньшинство, знакомое с науками и искусствами, располагает всеми средствами для того, чтобы «выплатить» свой долг, освободив народ.

Подобные установки являются, среди прочего, попыткой рационального объяснения радикалами причин своего морально-психологического кризиса, особой нервно-психической реактивности, спровоцированной социально-психологической перегрузкой: глубинными противоречиями между внутренним революционным убеждением, необходимостью радикального действия и нравственной установкой в обновленной историей условиях распада традиции.

Насаждаемая народниками идея нравственной свободы не увлекла крестьянство по разным причинам. Во-первых, крестьян заботили, прежде

²⁶ Щапов А. П. Социально-педагогические условия умственного развития русского народа. СПб.: Издание Н. П. Полякова, 1870. С. 312.

²⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 884.

всего, экономические проблемы, связанные с малоземельностью. Для решения этих проблем не было никакого резона «нравственно освободиться». Тем более что нравственное освобождение в народническом смысле имело ярко выраженный антимонархический характер, т.е. подразумевало освобождение от власти авторитета – православного суверена, императора-самодержца, что для консервативного сознания русского крестьянина чаще всего было неприемлемо. Во-вторых, само «вторжение» народнической интеллигенции в крестьянский мир воспринималось как действие чужеродного элемента, как болезненная аномалия в сельском космосе.

Тогда просветительская стратегия трансформировалась в пропаганду социалистических идей, уравнительного землепользования и т.п., ориентируясь на сугубо умозрительное убеждение в близости русского общинного мироустройства социалистическому идеалу.

В словах Лаврова, лидера пропагандистского направления в народничестве, уже звучали ноты квази-сектантского самовнушения, которое даже несколько затушевывало цель народной пользы от пропаганды, тогда как основной провозглашалась задача интеллигента стать «полезным участником» освободительного процесса: «Лишь строгою и усиленною подготовкою можно выработать в себе возможность полезной деятельности среди народа. Лишь внушив народу доверие к себе, как личности, можно создать необходимые условия подобной деятельности. Лишь уясняя народу его потребности и подготавливая его к самостоятельной и сознательной деятельности для достижения ясно понятых целей, можно считать себя действительно полезным участником в современной подготовке лучшей будущности России»²⁸.

Умственная энергия радикальной интеллигенции, очевидно, развивалась в ущерб энергии физической и трудовой. Идейная молодежь была оторвана не только от народа и земли, но и от подлинной реальности жизни. Народническая пропаганда, очевидно, не могла быть эффективной стратегией освободительного движения.

В деревне народники-пропагандисты столкнулись с неприятным фактом: интересы народа и интеллигенции совершенно не совпадали. Более того, оказалось, что именно крестьянство, а не интеллигенция, знакомо с подлинным реализмом жизни. Многие народники не признали этого факта. Другие, напротив, приняли его с особой фанатичностью. Из этого признания логически вовсе не следовало никакой идеализации крестьянской жизни. Однако народническое движение и в этом случае эволюционировало в направлении иной крайности.

²⁸ Лавров П. Л. Вперед! – наша программа // Революционное народничество 70-х годов XIX века: в 2 т. М.-Л.: Наука, 1964. Т. 1. С. 29.

Из провала пропагандистского «хождения в народ» в середине 1870-х гг. народники не вынесли серьезного урока. Во второй половине десятилетия возникла идея нового «хождения в народ» с целью активной культурной работы. Условная группа народников культурнического направления предлагала вместо нравственного освобождения личности и народа – «помощь деревне». Работа в земствах и деятельность культурных одиночек – все это полумеры вроде медицинской, агрономической, культурно-просветительской помощи крестьянству. По существу, произошла ремиссия народнического революционного радикализма. Освободительное движение сменилось спокойной и тихой культурной работой, ближайшей целью которой была уже не свобода каждой личности, но исправление обстоятельств сельской жизни.

Можно утверждать, что культурническое направление народнической мысли оказалось в идеологическом тупике. С одной стороны, его представляли теоретики вроде И. И. Каблица, которые считали, что крестьянская организация жизни не должна подвергаться влиянию извне. Однако в подобной консервативной форме народнической мысли нет места радикальной освободительной идее. С другой стороны, народники, сохранившие убежденность в необходимости «подтягивания» крестьянина до уровня интеллигента, по существу, предлагали насильственную организацию народных масс, не желавших самоорганизовываться в некое подобие раннего гражданского сообщества. Однако эта организация должна была реализовываться посредством привнесенных извне и нередко чуждых народу институтов. Эта установка противоречила духу освободительной идеи народничества: оказывается, что не пробужденное нравственное чувство формирует гражданскую личность, а гражданские институты.

Активисты народнического движения в пореформенную эпоху открывшейся свободы и лихорадочного поиска жизненного пути не справились с антиномиями собственной идеологии и, по существу, предали идеалы свободной личности, «принесли в жертву новому молоху (народу) свои личные интересы, личное счастье, а некоторые – свободу и жизнь»²⁹.

Следует признать, что некоторые сохранившиеся архаические элементы социальной жизни помогли крестьянам не поддаться страхам разночинного радикализма в рационалистической ретуши и уберечься от вовлечения в кровопролитные мятежи аффектированной интеллигенцией, утратившей всякую связь с реальностью и с поразительной легкостью предававшей свои же освободительные идеалы.

²⁹ Мокшин Г. Н. Эволюция идеологии легального народничества в последней трети XIX – начале XX вв. Воронеж: Научная книга, 2010. С. 102.

1.2. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ

Социально-экономическая автономия человека является необходимым условием суверенитета личности. Социальные и экономические гарантии автономии личности составляют основу материалистического истолкования идеи свободы.

Чернышевский стоял у истоков народнического понимания социально-экономической автономии личности. Зачастую именно экономический фактор рассматривался им в качестве определяющего в общественной жизни. Чернышевский писал об «экономической детерминации прогресса»³⁰, что отсылало к идее экономической автономии личности в контексте проблемы наиболее адекватного характера материального производства.

Создаваемая продукция, по своей специфике, качеству и объему, считал Чернышевский, должна быть согласована с потребностями человека. Из этого следовало, что любая наука, изучающая человеческое общество, должна начинаться с рассмотрения тем, посвященных «натуре человека, находящихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностям»³¹.

Освобождение личности начинается с освобождения труда. Человек, принуждаемый к труду, не может быть свободным. Но это не освобождение от труда. Без труда нет личной свободы и материального благосостояния. «Материальным благосостоянием, – писал Чернышевский, – может пользоваться только то общество, в котором люди пахут землю, изготовляют одежду, строят жилища, каждый по собственному убеждению»³².

К принципу свободы труда в социальной философии Чернышевского добавляется принцип самостоятельности трудящихся³³. Таким образом, «теория трудящихся», по сути, была обоснованием идеи социально-экономической автономии личности. По существу, Чернышевский утверждает, что автономия трудовой личности достижима, когда созданы такие социально-экономические условия, при которых собственник земли является работником на ней и потребителем продукции: «основной идеей

³⁰ Юдин А. И. Теория трудящихся Чернышевского // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 1(27): в 2-х ч. Ч. I. С. 216.

³¹ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1949. Т. 9. С. 829.

³² Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1951. Т. 10. С. 911.

³³ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 57.

учения о производстве мы находим полное совпадение идеи труда с правом собственности над продуктом труда»³⁴.

Занимаясь проблемой собственности на землю и организации труда, Чернышевский обратился к фермерскому опыту в США: «На Севере земля занималась простолюдными, до энтузиазма любившими труд и бежавшими из Англии, чтобы стать за океаном людьми независимыми: каждый из этих людей отыскивал себе кусок земли, который мог бы дать полное занятие труду его семьи, но не больше»³⁵. Опыт США привлек мыслителя, по-видимому, еще и потому, что американцы не имели богатой истории, а в основе американской традиции лежит философское содержание Конституции, провозглашающей право человека на личную свободу.

Вклад Чернышевского в развитие концепции социально-экономического освобождения человека значителен. Его наработки в области «теории трудящихся» были развиты в теоретических построениях народничества.

Свобода труда, полагал Лавров, должна стать основой принципа социально-экономического освобождения личности. Всеобщий труд, как важнейшее условие развития в обществе солидарных отношений, составляет, по Лаврову, положительное экономическое начало «всеобщего труда для всеобщего развития»³⁶.

Труд рассматривался Лавровым как естественная потребность человека, как фактор полноты жизни личности. Удовлетворение этой потребности способствует физическому и интеллектуальному развитию, сообщает личности экономическую автономию, позволяет человеку получать наслаждение: «труд, сделавшись разнообразным и соединяя элементы мышечной и мозговой работы, не только не является элементом тягостным и отупляющим, но сам включает в себе элемент наслаждения и развития»³⁷.

Социально-философские построения Лаврова, пожалуй, в большей степени, чем у других крупных теоретиков народничества опирались на экономические факторы. Еще А. Тун подчеркивал социально-экономическое содержание теории освобождения личности у Лаврова: для мыслителя-народника важнейшей была борьба, целью которой являются «гражданские права и экономическое равенство»³⁸.

³⁴ Там же. С. 20.

³⁵ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ГИХЛ, 1950. Т. 8. С. 410.

³⁶ Лавров П. Л. Почва для социальной революции в России // «Вперед!». Двухнедельное обозрение. 15 февраля 1876 г. Лондон. № 27. С. 67.

³⁷ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 197.

³⁸ Тун А. История революционных движений в России. Харьков: Пролетарий, 1924. С. 65.

Примечательно, что именно экономический аспект той версии социализма, которую предполагал социальный идеал Лаврова, сильно отличался от европейских экономических теорий социалистического направления. Так, русский философ утверждал, что неотъемлемое право личности на развитие прямо связано с принципом собственности: «Собственность – есть следствие необходимости, существующей для каждой личности, в каждое мгновение жизни составляет себе особенную, ей принадлежащую сферу средств, почерпнутую из внешнего мира, для своего развития, на которое каждая личность имеет неотъемлемое право»³⁹. Более того, отмечал Лавров, без права собственности невозможен прогресс⁴⁰.

Тем не менее, философии Лаврова был свойствен определенный эклектизм. Под влиянием марксистской теории народник пришел к выводу о том, что при реализации социалистического идеала поглощение частной собственности общиной неизбежно. Вместе с тем, мыслитель отмечал, что в марксистской теории игнорируются естественные экономические интересы личности. Экономические же идеи Лаврова находились в органическом единстве с антропологизмом его философского мировоззрения. С одной стороны, Лавров понимал, что капиталистическое устройство общественно-экономических отношений не позволяет реализовать социальный идеал, противоречит прогрессу: «капитализм, основанный на непримиримой противоположности труда и капитала, неизбежно движется к скорому концу и будет заменен более прогрессивным обществом»⁴¹. С другой стороны, нельзя не согласиться с мнением А. В. Аникина: «Лавров был из тех народников, которые смогли в 1980-х годах в той или иной степени признать утопичность и иллюзорность надежд на общину и на «социалистические инстинкты» русского крестьянства»⁴².

Лавров прекрасно осознавал, что без социально-экономического освобождения человека невозможен социальный прогресс, невозможна автономия личности. Тем не менее для мыслителя «остался открытым вопрос о совместимости эффективной экономики и социальных гарантий»⁴³.

³⁹ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 438.

⁴⁰ Лавров П. Л. Философия и социология: в 2 т. М.: Мысль, 1965. Т. 2. С. 256–257.

⁴¹ Афанасьев М. Экономический гуманизм Петра Лаврова // Вопросы экономики. 1995. № 7. С. 119.

⁴² Аникин А. В. Путь исканий. Социально-экономические идеи в России до марксизма. М.: Политиздат, 1990. С. 309.

⁴³ Афанасьев М. Указ соч. С. 120.

Нельзя не отметить, что социально-экономическое освобождение личности рассматривалось Лавровым в контексте общественного идеала солидарности, основу которого составляли идея всеобщей (но и «собственной», личного, автономной) трудовой активности и «учение о солидарности всех рабочих независимо от языка, от национальности, от расы»⁴⁴.

Так или иначе, по Лаврову, социально-экономическое освобождение личности само по себе не гарантировало установления справедливых форм общежития. Причиной такого убеждения было то, что мыслитель так и не смог полностью стать на материалистические позиции в философии. Для него проблема реализации социального и антропологического идеалов была тесно связана с проблемой нравственного совершенствования личности: «Социализм проникает в большинство русской интеллигенции, прежде всего, не как вопрос революции экономической, а как задача революции семейной, как борьба «отцов» и «детей», как проповедь искренности и свободы в личных отношениях»⁴⁵. Нравственное побуждение личности к справедливым формам общежития, к осознанной солидарности есть стержень антропологического идеала, крайняя и важнейшая предпосылка реализации идеала социального.

Свой вклад в развитие этих идей внес Михайловский. Он указал на особенность либеральной теории, господствующей в капиталистическом обществе, которая заключается в декларации ценности личности, ее прав и свобод. При этом теоретик народничества считал, что либеральная теория и практика в этом вопросе расходились. Капиталистическая модель развития общества, по мнению Михайловского, ведет к победе ограниченного атомистического индивидуализма, что сильно сокращает границы возможного развития индивидуальности и ослабляет потенциал общественной солидарности посредством исключения морального содержания личной свободы. Отрицание было характерно для критического наследия 1860-х гг., которое Михайловский усвоил вполне, но он искал и пути решения социальных проблем в позитивном, созидательном ключе. Капиталистической модели общественного развития он противопоставил модель простой кооперации. При такой модели человек имеет возможность экономически обеспечивать себя самостоятельно, сводя к минимуму свою зависимость от общества.

По мнению А. Валицкого, Михайловский считал крестьянина идеальным типом: «все свои потребности он удовлетворяет собственными

⁴⁴ Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 8 т. М.: Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1935. Т. 4. С. 143.

⁴⁵ Лавров П. Л. Народники-пропагандисты. Л.: Колос, 1925. С. 22.

силами, используя все свои способности: крестьянин – он и фермер, и рыбак, и пастух, и художник в одном лице»⁴⁶.

Достоинства исторического опыта крестьян-общинников, которые отмечал Михайловский, мы уже обсуждали. Несмотря на это, теоретик народничества вовсе не идеализировал ни крестьянской жизни, ни личности крестьянина.

Русское крестьянство в XIX в. существовало в жестких условиях и зависело от тенденций развития торговли и промышленности, от деятельности чиновничества и самодержавных установлений. В исторической реальности русский крестьянин не был независимым тружеником. По мнению Михайловского, путь к освобождению лежит через всестороннее развитие личности, включая нравственное и интеллектуальное. Развитая в этом смысле личность уже не соответствует личности крестьянина.

Как и Чернышевский, Михайловский считал, что социально-экономическая автономия личности достигается в том случае, когда человек является производителем и потребителем, т.е. обеспечивает свои потребности самостоятельно. Михайловский считал, что в конкретно-исторических условиях обеспечение этой независимости личности невозможно без привлечения сил государства. Федеральный закон Homestead Act, принятый в США, теоретик народничества принимал как образец подобной государственной инициативы. В соответствии с этим законом, незанятые земли на Западе США переходили в собственность американских граждан, создающих фермерские хозяйства.

Однако у самодержавного государства не было цели реализовать на практике теорию освобождения человека. Еще одно препятствие – развитие капиталистических отношений, для которых характерно отделение собственности от труда⁴⁷.

Михайловский, продолживший разрабатывать идеи Чернышевского и Лаврова, подготовил основные положения «философии труда». Народ как совокупность трудящихся людей – ключевое понятие в социальной теории Михайловского: «Народ <...> в совокупности трудящегося люда. Труд – единственный объединяющий признак этой группы людей – не несет с собой никакой привилегии, служа которой мы рискуем услужить какому-нибудь одностороннему началу»⁴⁸.

Не только для народа, но и для личности, по мнению Михайловского, критерием развития выступает трудовая деятельность (качество труда и его

⁴⁶ Валицкий А. Указ. соч. С. 284.

⁴⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 721.

⁴⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 5. Стб. 537.

продукта). Труд справедливо определяет человека, в отличие от irrelevantных критериев – принадлежность к нации, сословию, касте и т.д.

Умеренные народники были заняты поиском экономических вариантов реформирования общества на пути к социальному идеалу. Это позволяло стремиться к идеалу бескровно, в отличие от практик политического освобождения. Большинство теоретиков приходили к выводу о необходимости трудовой кооперации, необходимости создания артелей, ассоциаций и товариществ.

Разумеется, в подобной реализации народнического проекта идея социальной справедливости стояла выше идеи личной свободы. Последняя не была абсолютной и весьма существенно ограничивалась. Многие народники ориентировались на программу обобществления земли и производства, что предполагало ликвидацию института частной собственности и, по существу, противоречило, например, социальной философии Михайловского⁴⁹.

Ярким выразителем идей умеренного народничества был талантливый публицист С. Н. Кривенко. В действительности Кривенко не признавал экономический фактор главным в человеческой истории. Напротив, он, подобно Лаврову, считал, что основная движущая сила прогресса – это критическая мысль. Экономический же фактор первостепенно важен в конкретных исторических условиях, как наиболее действенный инструмент освободительной борьбы.

Нерешенность аграрного вопроса, полагал Кривенко, может привести к массовому уходу крестьян на заработки в город⁵⁰, что будет стимулировать развитие городов, капиталистических отношений. Если самодержавие еще можно использовать в качестве союзника для решения проблем трудового народа, то капитализм – одно из главных зол для народников – это непреодолимое препятствие на пути построения общества социальной справедливости.

В своей программе Кривенко ориентировался на экономическое улучшение народного быта, где главными проблемами были – расширение крестьянского землевладения и реализация принципа экономической солидарности. Экономическая солидарность была условием установления справед-

⁴⁹ Блохин В. В. Николай Константинович Михайловский: жизнь, отданная идее // Н. К. Михайловский: Человек. Мыслитель. Общественный деятель (к 175-летию со дня рождения): сб. науч. тр. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2017. С. 28.

⁵⁰ Кривенко С. Н. Новые всходы на народной ниве // Народническая экономическая литература. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. С. 364.

ливого общежития. Однако в таком обществе автономия личности, по сути, отрицается, поскольку субъект по необходимости вовлекается в огромное количество социальных и экономических связей и обязательств, разорвать и отклонить которые в одностороннем порядке невозможно.

Отметим, что Кривенко, тем не менее, вслед за Михайловским утверждал, что цель установления социальной справедливости – независимость личности: «личность, страдающая, мыслящая и творящая прогресс, есть фокус, куда должны быть направлены все человеческие усилия и помышления, что ее независимость, свобода, благосостояние и развитие»⁵¹. Однако в этом утверждении народник только использовал словарь гуманистической традиции русской освободительной мысли, поскольку его социальный идеал противоречил ее логике. По существу, в программе Кривенко автономии личности не было места.

Для Кривенко стремление к экономическому равенству и благосостоянию было гораздо важнее заботы об экономической самостоятельности человека. Народник, как справедливо заметил Г. Н. Мокшин, «игнорирует частнособственнические инстинкты» крестьянина⁵². Это пренебрежение является фатальной ошибкой любого социалистического учения и всякой попытки воплощения в жизнь коллективистских общественно-политических теорий.

Догматическое этическое обоснование идеи экономического равенства неприемлемо. Эгалитарная идея противоречит естественному порядку вещей, поэтому, доведенная до логического предела, она превращается в доктринальный утопический социализм, в котором отменяется личная свобода: «Неудовлетворенное либеральным лозунгом равенства прав, – писал М. Ротбард, – равенства перед законом, социалистическое государство вытопчет эту свободу во имя недостижимого равенства результатов»⁵³.

С точки зрения народников, капиталистическая модель общественного развития порождает экономический хаос, перед которым «друзья народа» испытывали неподдельный ужас. Капиталистическая модель извлекает императив социальной справедливости из формулы общественного прогресса. Социализм был для народников единственной альтернативой капитализму.

⁵¹ Кривенко С. Н. Физический труд как необходимый элемент образования. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1887. С. 253.

⁵² Мокшин Г. Н. Идеи и жизнь «артельного человека» С. Н. Кривенко (1847 – 1906). Воронеж: Издательско-полиграфический центр Воронежского государственного университета, 2012. С. 141.

⁵³ Ротбард М. К новой свободе. Либертарианский манифест. М.: Новое издательство, 2009. С. 21.

Именно то направление, которое представлял Кривенко в социально-экономической народнической мысли в 1880-е гг., стало определяющим. С точки зрения умеренных народников, сельское хозяйство и кустарный промысел – достаточная социально-экономическая опора для широких народных масс, чтобы крестьянство смогло обрести самостоятельность. Теоретический интерес народников 1870-х гг. к позитивной науке в следующем десятилетии нашел свое выражение в попытке провести «индуктивную верификацию учения посредством статистических данных»⁵⁴. Эти статистические данные, разумеется, отражали, прежде всего, социально-экономическую действительность, а не образовательную или политическую.

Крестьянская община рассматривалась умеренными народниками как перспективная форма экономического развития для всего российского общества. Однако эта форма в действительности едва ли могла способствовать социально-экономической автономии личности. В этой логике социального развития личность растворялась в общине, а ее интересы – в интересах коллективных.

Деятельность правых народников зачастую сводилась к культурной работе. Учитывая реалии пореформенной России, народники-культурники предпочли «теорию малых дел» («помощь крестьянству в укреплении общины против разлагающих ее капиталистических отношений»⁵⁵) революционной пропаганде и активной политической борьбе, тем самым ориентируясь, в первую очередь, на идеи равенства, постепенной экономической демократизации, и только затем – на идеи личной свободы.

Правые народники разрабатывали план социально-экономической модернизации посредством «постепенного утверждения социализированной (артельной, кооперативной, государственной) экономики, исключаящей эксплуатацию человека человеком»⁵⁶. Тем не менее, со временем даже самым оптимистично настроенным народникам-реформаторам стало понятно, что государство не собиралось брать на себя инициативу в реализации подобной модели модернизации. Легальных механизмов воздействия на социальные и экономические процессы в стране, которыми располагали народники, было не достаточно для проведения их программных социально-экономических преобразований.

Паллиативный характер «теории малых дел» привел к тому, что народники, не добившись существенного результата, вскоре столкнулись

⁵⁴ Масарик Т. Г. Россия и Европа: Эссе о духовных течениях в России: в 3 т. СПб.: РХГИ, 2004. Т. 2. С. 343.

⁵⁵ Балувев Б. П. Либеральное народничество на рубеже XIX–XX веков. М.: Наука, 1995. С. 257.

⁵⁶ Мокшин Г. Н. Эволюция идеологии легального народничества. С. 145.

с обострением идеологических и социально-экономических противоречий в стране. В таких условиях освободительная стратегия полумер представлялась провальной. В исторических обстоятельствах начала прошлого столетия мы уже имеем дело с политическим реализмом народнической освободительной мысли и обновленной политической стратегией борьбы. Императив социально-экономического освобождения в народнической мысли и практике утратил свою первичную задачу – достижение автономии личности – и превратился в идею экономического равенства. Для тех народников, кто еще оставался верен идеалу независимой личности, было ясно, что реализация этого идеала невозможна без политического освобождения.

1.3. ПОЛИТИЧЕСКОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ

В народническом толковании теории освобождения человека подразумевается, что нравственно свободная и экономически независимая личность должна иметь возможность активно участвовать в политической жизни общества. Внутренняя логика русского освободительного движения диктовала такую трактовку проблемы политического освобождения.

Проблема политического освобождения как важнейшего элемента общественно-политического проекта построения общества социальной справедливости была сформулирована еще революционными демократами. Следуя гегелевской философии истории, Бакунин утверждал, что исторический процесс имеет своей целью освобождение.

Стремление к свободе, считал Бакунин, в натуре человека. Для масштабного же освобождения одного усилия личности недостаточно, поэтому революционную модель развития Бакунин дополнил гегелевской спекуляцией: «великая настоящая цель истории, единственная законная, это – гуманизация и эмансипация – очеловечение и освобождение, реальная свобода»⁵⁷. Таким образом, революционная составляющая в анархо-народническом проекте Бакунина уравнивалась этической составляющей («гуманизация»), традиционной для гуманистической линии русской мысли. Теоретик анархизма А. А. Боровой так резюмировал проблему освобождения в философии истории мыслителя: «весь смысл человеческого существования – в свободе; исторический путь человека есть путь непрерывного последовательного самоосвобождения»⁵⁸.

Самодержавие, по Бакунину, – препятствие на пути политического освобождения. Он ставит в укор самодержавной власти Романовых то, что

⁵⁷ Бакунин М. А. Избранные сочинения: в 5 т. Пг., М.: Голос труда, 1919. Т. 2. С. 195–196.

⁵⁸ Боровой А. А. Бакунин // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 415.

они отступились от баланса царской и народной власти, существовавшего в эпоху Земских соборов. Народное политическое самоопределение полностью исчезло из жизни русского общества, самодержавная централизация утопило народную волю в крови⁵⁹. На определенном этапе своей идейной эволюции Бакунин выступал только против «петербургского» самодержавия, но не против монархии вообще: «мы охотнее всего пошли бы за Романовым, если б Романов мог и хотел превратиться из петербургского императора в царя земского»⁶⁰.

Самодержавие, по Бакунину, означает полное политическое закабаление личности (крепостное право, жесткая социальная иерархия, отсутствие политических прав, изоляция широких народных масс от политической сферы). «Холопская» психология народа, отсталость России – культурная и политическая, – все это, по мнению Бакунина, результат длительного господства реакционного самодержавия. Эта система, не сможет «качественно улучшить жизненные условия многомиллионного русского крестьянства, модернизировать социально-экономический и политический механизм Российской империи в соответствии с требованиями времени и в то же время с учетом национальных традиций»⁶¹.

Революция и политическое освобождение, по Бакунину, свершатся только при условии объединения сил, при коллективном бунте, когда в едином мятежном порыве сплотят свои ряды крестьяне, пролетарии и прогрессивная интеллигенция. И мыслитель был уверен, что иного пути у истории нет.

Бескомпромиссным противником самодержавия был и другой теоретик народничества – Ткачев. Для него, радикального политического теоретика и лидера «якобинского» направления в народничестве, характерна абсолютизация проблемы политического освобождения⁶². Борьба против косности существующей политической системы, против ее консерватизма – первая задача в большой революционной кампании: «уничтожить гнетущий его политический строй, консервативное, эксплуататорское, самодержавное государство»⁶³.

⁵⁹ Бакунин М. А. Избранные сочинения: в 5 т. Пб.; М.: Голос труда, 1920. Т. 3. С. 80.

⁶⁰ Там же. С. 89.

⁶¹ Сапон В. П. Проблема триединства революционного народничества: государствоведческий аспект // Вестник ННГУ им. Н. И. Лобачевского. Серия: История, политология, международные отношения. 2003. Вып. 1. С. 25.

⁶² Юдин А. И. Русский радикализм. П. Н. Ткачев // Вестник Тамбовского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2010. № 3(83). С. 206.

⁶³ Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 4 т. М.: Издательство Всесоюзного общества бывших политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1933. Т. 3. С. 244.

Ткачев призывал к активным действиям против самодержавия без промедления, поскольку исторический шанс может быть упущен: «Смерть палачам, смерть тиранам без различия ранга и места, занимаемого ими в той прессовальной машине, которая зовется русским самодержавным государством»⁶⁴.

Радикальную политическую программу «русского бланкизма» можно свести к следующим трем пунктам:

- 1) насильственный захват политической власти в результате заговора;
- 2) создание революционного государства и ликвидация реакционных общественных элементов;
- 3) уничтожение социальных и политических институтов, сдерживающих и тормозящих установление социалистического общества⁶⁵.

Успех политического заговора Ткачев связывал с тем, что самодержавие не имеет «корней» в социально-экономической структуре, не имеет органических связей с широкими народными массами. Самодержавие, таким образом, есть колосс на глиняных ногах, поэтому борьба с ним обречена на успех. Ткачев акцентировал внимание именно на политическом аспекте освобождения, который выражается в синтезе «модели политической революции <...> с народническим социализмом»⁶⁶.

Бакунин видел результат политического освобождения в создании автономной общины, в которой совершеннолетние личности провозглашаются свободными и равноправными. То есть политическая свобода понимается как свобода политического самоопределения человека и политической самоорганизации людей. Большинство освобожденных народных масс – это трудовое население, поэтому и новая общественная организация будет представлять собой, прежде всего, вольное объединение крестьян и рабочих.

Вольный союз рабочих крестьян подразумевает федерацию автономных общин. Это и есть цель революции. По мнению Бакунина, достижение этой цели исключает возможность обратного закабаления народа, поскольку отменяет политическую бюрократию: «чтоб не было в России чиновничества и чтоб централизация бюрократическая заменилась вольною областною федерацией»⁶⁷.

Следует ли из концепции политического освобождения Бакунина, что в качестве антропологического идеала выступает суверенная личность?

⁶⁴ Ткачев П. Н. Казнь тирана и ее последствия // Набат. 1881. 20 июня. С. 2.

⁶⁵ Ткачев П. Н. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 2. С. 96.

⁶⁶ Рудницкая Е. Л. Русский бланкизм. Петр Ткачев. М.: Наука, 1992. С. 205.

⁶⁷ Бакунин М. А. Избранные сочинения. Т. 3. С. 89.

Некоторые исследователи идейного наследия Бакунина классифицируют его политическую теорию как «анархо-синдикализм»⁶⁸. Помимо политического самоуправления и провозглашения свободного развития человека, анархо-синдикализм подразумевает отмену частной собственности и исключительно коллективные принятии политических решений. Эти два факта не позволяют говорить о том, что анархо-синдикалистская политическая теория подразумевает суверенитет личности. Напротив, она лишает человека политического права вето в сообществе, а также социально-экономической независимости.

Хотя анархо-синдикализм, по существу, интернациональная теория, в творчестве Бакунина значительное внимание уделялось этническому аспекту. Поэтому в теории Бакунина наиболее предрасположенными к организации волной федерации были славянские народы.

Ткачев в этих вопросах был прямой противоположностью Бакунина. Он категорически отвергал идею децентрализации, выступал против любых националистических элементов в революционной теории и практике.

Ткачев считал, что при федерализме, все независимые единицы в краткие сроки воссоздадут те политические институты, которые существуют при самодержавии, и революционные достижения будут отменены. Иначе говоря, народник утверждал, что федерализм приведет к реакционности малых сообществ⁶⁹, что непременно нивелирует все достижения революции. Ткачев полагал, что консерватизм общины и реакционность местных властей станут причинами подобного развития событий. Поэтому Ткачев поддерживал идею жесткой централизации, отвергая идею федералистскую.

Ткачев нуждался в централизованной власти, поскольку это соответствовало его революционной стратегии построения социалистического общества посредством заговора и захвата власти. Социализм должен был насаждаться «сверху». Государство является инструментом для реализации этого проекта. Поэтому очевидно, что это государство должно быть сильным и централизованным. Подобные требования выдвигал Ткачев

⁶⁸ Басов В. О. Нравственные основы правоотношений в концепциях анархо-синдикализма М. А. Бакунина и анархо-коммунизма П. А. Кропоткина // Вестник Поволжской академии государственной службы. 2008. № 2(15). С. 73; Малинин В. А. История русского утопического социализма. Вторая половина XIX – начало XX вв. С. 105; Рублев Д. И. Идеи Михаила Бакунина и генезис идей синдикализма в России начала XX века // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 828–829.

⁶⁹ Ткачев П. Н. Сочинения. Т. 2. С. 151.

и к революционно-заговорщической организации: четкая иерархия и жесткая дисциплина. Все это следует назвать революционной диктатурой.

В какой мере эти искания в области политического освобождения имеют отношение к автономии личности?

В народнической парадигме мышления свобода личности неизменно связана с идеей социального и политического равенства. Теоретики народничества согласны друг с другом в том, что свобода и равенство если и не равны друг другу, то во всяком случае неотделимы друг от друга в справедливом обществе. Постановка во главу угла либо коллективизма, либо революционной диктатуры противоречило заявлениям народников, вроде тезиса Бакунина о том, что «свобода есть абсолютное право всех взрослых мужчин и женщин не искать чьего-либо разрешения на свои деяния, кроме решения своей собственной совести и своего собственного разума»⁷⁰. Однако совершенно очевидно, что многие положения

в анархо-синдикализме Бакунина и «бланкизме» Ткачева плохо сочетаются с идеей независимой личности.

Русские теоретики анархизма сторонились индивидуалистического направления, чаще всего ориентируясь на идеи общинных организаций, сообществ, коллективного действия, что в свою очередь подразумевало действие принципа политико-правового равенства. По мнению И. Д. Осипова, сочетание идеала автономии личности и коллективизма было свойственно и для учения Бакунина, в котором проявилось «действие естественной стороны демократии»⁷¹.

Относительным преимуществом теоретиков русского народничества была фрагментарность их философских изысканий. Это позволяло им влиять на читателя, несмотря на отсутствие хорошо продуманной и непротиворечивой философской системы. Индивидуализм и коллективизм заявлялись в разных работах Бакунина, но их сосуществование требовало теоретического обоснования. Мы согласны с В. П. Полонским, считавшим, что в трудах Бакунина обнаруживается конфликт между тезисом о политическом освобождении личности и народа и опасностью реально закрепощения личности в федералистском идеале независимых общин⁷². Бакунин в обосновании политического идеала вышел на ключе-

⁷⁰ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 274.

⁷¹ Осипов И. Д. Философия органической демократии М. А. Бакунина // Вече. № 26. 2014. С. 180.

⁷² Полонский В. П. Бакунин – якобинец // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 480-481.

вую проблему в интеллектуальной истории народнической мысли – проблему справедливого баланса индивидуальным и общественным в социуме.

Разрабатывая свою концепцию социальной революции, Бакунин выступил вполне как убежденный коллективист. Эту особенность теоретических исканий Бакунина подчеркивал и Р. Н. Блюм: «Бунт, им провозглашенный, – это активный протест человека против окружающей его действительности, человека, действующего среди других, вместе с другими и для других»⁷³.

С другой стороны, Бакунина прозорливо указывал на то, что необходимо освободить себя и освобождать людей вокруг себя, поскольку только среди освобождающихся людей может зародиться подлинная свобода личности. Идея единства мышления и деятельности проявилась в неразрывной связи между революционной идеей и практикой бунта. Труд, знание и бунт – таковы инструменты освобождения по Бакунину: «освобождая самого себя посредством труда, посредством знания и освобождая (бунтуя в случае надобности) всех окружающих людей, себе подобных, своих братьев»⁷⁴.

Блюм Р. Н. справедливо замечал, что: «Бакунин хорошо видел, что буржуазная (политическая) революция не освобождает трудящихся»⁷⁵. А современный исследователь В. М. Артемов утверждает, что идея политического освобождения не исчерпывает освободительного потенциала бакунинского революционного проекта: «Зрелый Бакунин полностью отрицает чисто политический способ освобождения общества, выходит на созидательный духовно-нравственный потенциал самих людей, способных радикально изменить себя, других, все общество»⁷⁶.

По Ткачеву, политическая свобода – это результат. Сам же процесс освобождения – дело просвещенного и политически активного, т.е. революционного меньшинства, готового реализовать свои проекты, используя свою негибкую волю. Народ же не участвует в политическом освобождении, поскольку не готов к нему. Задача революционеров – захват политической власти и подготовка народных масс к социалистическим преобразованиям, навязывание им революционного сознания⁷⁷.

⁷³ Блюм Р. Н. Взгляды М. А. Бакунина на революцию // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 592.

⁷⁴ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 350.

⁷⁵ Блюм Р. Н. Указ. соч. С. 606.

⁷⁶ Артемов В. М. М. А. Бакунин: к свободе через образование // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 767.

⁷⁷ Ткачев П. Н. Сочинения. Т. 2. С. 17.

Тем не менее Ткачев не считал напрасным воздействие радикальной интеллигенции на крестьянство. Он призывал к возбуждению в широких народных массах революционных аффектов. Аффекты важнее пробуждения сознания, поскольку первое проще и реальнее. Народ, по Ткачеву, к активному и сознательному политическому участию не готов.

Ни о какой реальной личной свободе в контексте политического освобождения по Ткачеву говорить не приходится. Сильный дисбаланс между коллективными интересами и действиями, с одной стороны, и индивидуальной свободой – с другой, наблюдается в трудах Ткачева, и в этом смысле из всех ключевых теоретиков народничества его идеи дальше всех отстоят от теории суверенной личности. Жесткий коллективизм подразумевал полное уничтожение частной и личной собственности, идеал народника заключался в «преобразовании современной крестьянской общины, основанной на принципе временного, частного владения, в общину-коммуны <...>; в постепенной экспроприации орудий производства, находящихся в частном владении, и в передаче их в общее пользование»⁷⁸.

Ткачев объявил общим интересом народа социализм, его коллективистская теория растворяла личность с ее интересами, ценностями, волей и т.п. в широких массах с ее абстрактными, не существующими в действительности, целями. На этом основании некоторые современные исследователи идейного наследия Ткачева выписывают теоретика из числа народников⁷⁹. Мы, напротив, признаем творчество Ткачева эксклюзивной разновидностью русского народничества, в котором спаяны императивы радикального коллективизма и волонтаризма.

Все эти теоретические изыскания явно враждебны идее суверенитета личности. Коллективизм, как социальная теория, одновременно и антинаучен, и антигуманен. «Коллективистское понимание истории, – писал Л. фон Мизес, – образцово асоциальное – не может вообразить иного способа возникновения социальных институтов, кроме как через вмешательство «миростроителя», платоновского Демиурга. Он действует в истории

⁷⁸ Там же. С. 97.

⁷⁹ См., напр.: Должиков В. А., Зеленин Ю. А. Классическое народничество: социальные истоки и политико-идеологический смысл // Известия Алтайского государственного университета. 2017. № 2. С. 98; Зеленин Ю. А. Проблемы публичной власти в политико-правовых теориях русского классического народничества // Алтайский вестник государственной и муниципальной службы. 2013. № 10. С. 90; Поликарпова Е. В. Идеология народничества в России. М.: Профессиональное образование, 2001. С. 16; Худолеев А. Н. Оценки революционной теории П. Н. Ткачева в отечественной историографии 2012 – 2017 гг. // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2018. № 3(54), ч. 1. С. 176.

своими орудиями – героями, которые ведут сопротивляющегося человека куда надо. В результате воля индивида сломлена»⁸⁰. Коллективизм требует от личности повседневной жертвы, что резко ограничивает человека в любых проявлениях индивидуальной свободы.

С точки зрения теоретиков суверенитета личности, ключевые концепты методологического коллективизма базируются на результатах тривиального гипостазирования. Абстрактный коллектив наделяется свойствами реально существующего субъекта. Это роковая семантическая ошибка, стоившая миру десятки миллионов жизней, источник антропологической катастрофы, плоды которой человечество пожинает до сих пор, всегда подверженное и риску рецидива. Противники коллективизма отмечают, что за его идеологией, как правило, не стоит ничего кроме политического волонтаризма и культа насилия.

Общая для всей народнической социальной философии идея единства теории и практики нашла свое отражение в политическом прагматизме теории, как выразился А. Уикс, «превентивной революции»⁸¹ Ткачева. Теоретик «русского бланкизма» предлагал нанести опережающий удар по старой реакционной системе, пока последняя не удушила революционное движение.

Этот идейный синтез идеализирует бескомпромиссную фигуру революционера, у которого слово никогда не расходится с делом, а всякая справедливая освободительная идея делает его ответственным за ее воплощение в жизнь. Конечная цель революционера – политическое освобождение народа. Однако это не означает, что массы, таким образом, вовлекаются во все политические процессы. Это дело будущего, а не настоящего. Отличие революционного (освобождающего) централистского государства от самодержавного (закрепощающего) централистского государства в том, что первое устремлено в будущее и видит перспективу в развитии народных масс, а второе всеми силами стремится сохранить статус-кво, поддерживает существующий порядок вещей.

В публицистике Лаврова и Михайловского проблема политического освобождения также нередко отождествлялась с борьбой с самодержавием. Однако из теории потребностей личности Лаврова прямо не вытекает необходимость политического освобождения личности. Можно сказать, что в его классификации отсутствует такая потребность. Тем не менее

⁸⁰ Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ. М.: Catallaxy, 1994. С. 49.

⁸¹ Weeks A. L. The First Bolshevik. A Political Biography of Peter Tkachev. N. Y.: New York University Press, 1968. P. 109.

для народников было очевидно, что самодержавие преимущественно сдерживает свободное развитие личности и является камнем преткновения на пути социально-экономического и нравственного освобождения человека.

По Лаврову, свержение самодержавия – не самоцель, а только необходимое приготовление к коренным социальным преобразованиям на основе идеалов совершенствования личности и построения справедливого общежития. Более того, определенные политические стратегии радикальных народников могли только навредить делу освобождения народа и личности. Поэтому Лавров предлагал вместо народнического террора стратегию революционной пропаганды, которая по своему существу гораздо более соответствовала социальной проблематике освобождения, чем политической. Она в некоторой степени ориентировалась на нравственное пробуждение личности к идеалу социальной справедливости (сближаясь со стратегией просвещения, воспитания в свободу).

Кроме того, Лавров критиковал политических революционеров за пренебрежение социально-экономической стороной освобождения народа и личности: «все политические революционеры, как все политические реформаторы, оставили в стороне один вопрос, до которого они не смели касаться в своих революционных программах, в своих реформаторских начинаниях. <...> То была святыня личной собственности»⁸².

Многих революционеров оттолкнула такая позиция Лаврова. Так, «Общество Борьбы с Голодом» в 1891 г. обратилось к теоретику народничества с напоминанием о том, что теперь «для социалиста-революционера действительная борьба с голодом возможна лишь на почве борьбы с самодержавием и требования политической свободы»⁸³. Тем не менее социальная проблематика для философа была более актуальной.

В начале 1870-х гг. Михайловский видел в государстве потенциального союзника в борьбе с капитализмом, пустившим ростки в России. Он был против революционных преобразований, опасаясь того, что это приведет к большой крови. Но когда он понял, что одной критической мысли интеллигенции, пропагандистской работы и попыток выйти на диалог с самодержавием не достаточно, когда он увидел реакционную сущность русского абсолютизма в контрреформаторском изводе, тогда его политические взгляды приобрели более радикальный оттенок.

⁸² Лавров П. Л. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 8 т. М.: Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934. Т. 2. С. 129–130.

⁸³ Лавров. Годы эмиграции: архивные материалы: в 2 т. От «Вперед!» к группе старых народолюбцев. Dordrecht; Boston, 1974. Т. 2. С. 83.

Из воспоминаний А. И. Иванчина-Писарева следует, что Михайловский не одобрял «хождения в народ», но призывал к политической борьбе⁸⁴.

Теория и реальность не совпадают, – к такому выводу пришел Михайловский в процессе переосмысления демократических и социалистических исканий отечественной мысли. Крепостное право отменено уже более двух десятилетий, но Михайловский в начале 1880-х гг. утверждал, что это реально не освободило людей: «рабство, как юридический институт, не существует. Но многие ли могут себе сказать, что они совсем уже не рабы?»⁸⁵. Отмена крепостного права и другие реформы не сделали человека политически свободным.

В работе «Политические письма социалиста» (1879) народник обрушился с жесточайшей критикой на все реакционные институты и явления общественной жизни, а также на возможные полумеры правительства (конституционные проекты). Михайловский призвал к непримиримой и бескомпромиссной борьбе за политическое и социальное освобождение, которого не принесет и введение конституции: «Конституционный режим есть вопрос завтрашнего дня в России. Этот завтрашний день не принесет разрешения социального вопроса. Но разве вы хотите завтра же сложить руки?»⁸⁶.

На практике теории революционных народников нередко превращались в террористические акции. В начале 1880-х Михайловский окончательно утратил все надежды на реформы сверху. Народник осудил непротивленческую позицию Толстого: «зло существует и с ним надо бороться, иногда жестокими, даже террористическими средствами <...> бывают исторические моменты, когда даже благороднейшие люди <...> прибегают к жестоким средствам»⁸⁷. Оправдание террора – единственное темное пятно в интеллектуальной биографии Михайловского. Народник считал, что освободители вынуждены действовать радикально, понимая, что это ведет отчасти к противоположным целям освобождения – моральной деградации. Это оправдание террора, к сожалению, усвоили его последователи, социалисты-революционеры, считавшие возможным «восстановить нарушенное право человеческого убеждения и человеческой совести,

⁸⁴ Иванчин-Писарев А. И. Хождение в народ. Воспоминания. М.-Л.: Молодая гвардия, 1929. С. 103.

⁸⁵ Письмо Н. К. Михайловского Е. П. Летковой-Султановой 18 января 1882 г. // РГАЛИ. Ф. 280. Оп. 1. Д. 202. Л. 41.

⁸⁶ Михайловский Н. К. Революционные статьи. Берлин: Изд. Гуго Штейнца, 1906. С. 19–20.

⁸⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 433.

не останавливаясь, если этого нельзя избежать, перед средствами, при-
сутствиями войне»⁸⁸.

Антиномию моральной деградации террориста и нравственного идеала личности Михайловский переживал тяжело. Сам народник, по свидетельству Н. С. Русанова, себя к числу террористов не причислял, но все же «понимал» их: «Михайловский заключил этот рассказ словами, что лично он не террорист, но вполне понимает террористов и приветствует начинающуюся среди революционеров тягу к образованию не только социалистической, но и политической партии»⁸⁹.

Тем не менее народовольцы рассматривали террор в качестве одного из основных методов политической борьбы. Крупный отечественный ученый-энциклопедист, народник-революционер, а впоследствии кадет Н. А. Морозов вспоминал об идейных установках народовольцев в пору своей революционной молодости: «Надо бороться прямо, с оружием в руках. Наши враги – губители всего хорошего, которых самих надо погубить, чтобы они не погубили всякий свет и свободу на земле»⁹⁰.

Радикальные народовольцы, последователи революционных народников, практики революции – все они утверждали, что террор это единственная адекватная форма борьбы за политические права. Но террор народников – это не только инструмент политической борьбы, не только часть стратегии устрашения власти. Для многих из них терроризм был целесообразной и самодостаточной формой борьбы за политические свободы: «В таких деспотических странах, как Россия, террор против реакционных деятелей всегда целесообразен»⁹¹.

Многие народовольцы считали, что политическая борьба посредством откровенного террора сообщает им такую «нравственную высоту, которая необходима деятелю свободы для того, чтобы увлечь массы»⁹². По мнению народовольцев, эта ложная формула политической борьбы и нравственного роста с одной стороны, выражает «право» освобожденного человека преобразовывать действительность в направлении социального идеала справедливости любыми доступными способами и средства-

⁸⁸ Чернов В. М. Н. К. Михайловский как этический мыслитель // Заветы. 1914. № 5. С. 38–39.

⁸⁹ Русанов Н. С. На родине. М.: Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1931. С. 211.

⁹⁰ Морозов Н. А. Повести моей жизни: мемуары: в 3 т. М.: АН СССР, 1961. Т. 2. С. 66.

⁹¹ Бурцев В. Л. Социалисты-революционеры и народовольцы // Народовец. 1903. № 4. С. 17.

⁹² Революционная журналистика семидесятых годов. Ростов н/Дону: Донская речь, 1906. С. 282–283.

ми, с другой – представляет собой одну из доступных форм активного политического участия.

Опыт судебного разбирательства по делу народницы-террористки В. И. Засулич, стрелявшей в петербургского градоначальника Ф. Ф. Трепова, дал повод некоторым исследователям, в частности Т. С. Борисовой, толковать развернувшуюся террористическую практику народников как закономерное следствие враждебного сосуществования в императорской России двух способов управления государством – правового и административного⁹³. Председательствующий судья А. Ф. Кони, в созвучии с идеями революционного народничества, оправдывавшего свои практики «нравственными» основаниями идеала социальной справедливости, поддерживал позицию защиты и характеризовал оправдательный приговор по делу Засулич как «нравственную победу»⁹⁴.

Хильдермейер М. усматривал в народовольческой деятельности «иррационализм и почти псевдорелигиозное прославление «мстительных героев» <...>. Бросание бомб было объявлено «святым делом»»⁹⁵.

Интеллигентская идея жертвы, сформулированная Лавровым и дополненная специфически понятием теорией Михайловского о «герое и толпе», трансформировалась на практике у народовольцев, а затем и у эсеров, в культ террористического акта, как апофеоза освободительного героизма и террористической жертвы.

Суверенность террориста, абсолютная свобода которого выражалась едва ли не в «сверхчеловеческом» чувстве превосходства, доходящего до смертоубийства, понималась некоторыми революционными народниками, народовольцами и их идейно-политическими наследниками в уродливой, этически ущербной, нравственно безобразной форме, прямо противоположной гуманистическому идеалу русской традиции философии освобождения.

Какими бы идеями ни руководствовался террорист, – идеями ли справедливости, мести, превосходства, – убивая или покушаясь на жизнь человека, он становился первым врагом свободы.

Альтернативой терроризму как практике политического освобождения была поддержка народническим движением развития земства как

⁹³ Борисова Т. «Необходимая оборона общества»: язык суда над Засулич // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 527.

⁹⁴ Кони А. Ф. Воспоминания о деле Веры Засулич. М.; Л.: Academia, 1933. С. 230.

⁹⁵ Hildermeier M. The Terrorist Strategies of the Socialist-Revolutionary Party in Russia, 1900-14 // Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-century Europe. N.Y.-Lnd., 1979. P. 81.

института народоправства. Правые народники нередко идеализировали крестьянскую общину и считали, что искомые правда и справедливость сосредоточены в традициях общинной жизни народа. Сближение интеллигенции и народа они видели через организацию земств. То есть это не столько пропагандистское «хождение в народ» разночинной интеллигенции с целью «поднять» народ до своего уровня, сколько попытка этой самой интеллигенции лучше узнать народные интересы, вникнуть в нюансы народной культуры. Все это было необходимо, поскольку после неудачи «хождения в народ» стало ясно, что никаких общих интересов у интеллигенции и народа не существует.

Некоторые представители правого народничества видели в земском самоуправлении попытку вернуться к историческим традициям русского народа, к свободной крестьянской общине. Земская идея удачно вписывалась в стратегию «теории малых дел». Абрамов Я. В., один из ее авторов, считал земства эффективными организациями и призывал интеллигентскую молодежь активно участвовать в их работе.

Бюрократическая модель земского самоуправления не устраивала народников, они предпочли бы всеобщее земство. Но реальные возможности земства были весьма ограничены и «голод 1891/92 г. развеял иллюзии «трудовой» интеллигенции»⁹⁶ на этот счет. Правые народники утвердились в мысли о том, что без государственной поддержки эта работа обречена на провал. Эта позиция не получила поддержки у революционных народников, которые не видели в государственном контроле над земством политического освобождения, но видели деспотизм власти: «земство бесправно, оно – лживая форма, наполненная и постоянно исправляемая рукой деспота»⁹⁷. В конце концов, многие народники разочаровываются в результатах культурной работы в деревне: «Идейная эволюция народничества в 1890-е гг., – справедливо отмечает Е. В. Чернышева, – пошла по пути его политизации; признания бесперспективности работы интеллигенции в деревне, пока не изменены «общие» условия; утверждения тезиса о том, что главное призвание интеллигенции – это политика, а не культурничество»⁹⁸.

Впрочем, единомыслия среди народников в этом вопросе не было. Каблиц И. И., народник консервативного толка, считал недопустимыми

⁹⁶ Мокшин Г. Е. Легальные народники и проблема государства как субъекта общественных преобразований // Вестник ВГУ. Серия: История. Политология. Социология. 2009. № 2. С. 108.

⁹⁷ Долгушин А. В. К интеллигентным людям // Народническая экономическая литература. М.: Народническая экономическая литература, 1958. С. 231.

⁹⁸ Чернышева Е. В. Народническая историография земской интеллигенции // История и историография правого народничества. Воронеж: Истоки, 2014. С. 76.

вмешательство интеллигенции в народную культуру и «самоуправные действия над народом»⁹⁹ с целью политизировать крестьянское сознание.

Михайловский утверждал, что земства не являются инструментами ни организации справедливого общежития, ни освобождения личности. Он считал, что идея земства адекватна идеалам народничества и является важным дополнением к отмене крепостного права: «Земские учреждения, гласный суд, народная школа, свобода печати составляли естественное дополнение к основной крестьянской реформе. Необходимость этих шагов была заявлена самим правительством и признана всею благомыслящей частью русского общества все эти реформы имели целью приобщить жизнь личности к жизни общественной, дать русскому человеку возможность сознательного и вольного участия в общественных делах»¹⁰⁰. Тем не менее он понимал, что в действительности не существует и не может существовать никакого реального земского самоуправления в текущих условиях.

Феномен областничества стал еще одной формой выражения требования политической автономии. Народническая мысль, которая вдохновила областническую идеологию, видела в реализации проекта выражение права народа на политическое участие в управлении. Областничество можно рассматривать как продолжение федеративных идей в политической философии русского народничества и, прежде всего, как творческое развитие анархо-федерализма Бакунина. Есть основания рассматривать феномен областничества как вариант классического народничества¹⁰¹.

Идеолог сибирского областничества Н. М. Ядринцев отмечал, что российский централизм отрицает жизненное значение «областей, как разнообразных органов в составе и развитии целого политического организма – всего народа»¹⁰². Автономия в рамках федеративного устройства, по мнению теоретиков областничества, должна быть формой политического самоуправления. Эта форма позволит в гораздо большей степени учитывать политические интересы народных масс, будет воспитывать в народе политическое сознание. С точки зрения народников, областническая автономия как форма политического освобождения несет в себе

⁹⁹ Каблиц И. И. Основы народничества. СПб.: Тип. Н. А. Лебедева, 1888. Ч. 1. С. 213.

¹⁰⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 5. Стб. 245.

¹⁰¹ Головинов А. В. Народнические истоки философии сибирской свободы Н. М. Ядринцева и Г. Н. Потанина // Известия Алтайского государственного университета. Серия: История. Политология. 2009. Вып. 4/3. С. 293.

¹⁰² Ядринцев Н. М. Народно-областное начало в русской жизни и истории // Сборник избранных статей, стихотворений и фельетонов Н. М. Ядринцева. Красноярск: Изд-во журн. «Сибирские записки», 1919. С. 37.

и мощный просветительский потенциал, повышающий уровень политической культуры населения.

Из этого следует, что проблема политического освобождения была в приоритете у наиболее радикальных представителей народнической идеологии. Умеренные народники, сторонники реформаторского преобразования, напротив, считали, что социально-экономическое и нравственное освобождение первичны по отношению к политическому.

Однако в теории проблему политического освобождения радикальные народники решали по-разному.

Бакунин считал, что народ должен участвовать в собственном освобождении, т.е. освобождать самого себя. Политическая автономия, по его мнению, достигается посредством федерализации, организации союзов независимых общин крестьян и рабочих.

Ткачев, напротив, значение народа в освободительном движении умалял, считал широкие массы лишь вспомогательной силой. В федерализме он видел кратчайший путь реставрации реакционной власти, поэтому призывал к жестко унитарной организации революционного государства.

Но оба теоретика народничества подчиняли личность интересам коллектива (народа, круга заговорщиков и т.п.). Бакунин, тем не менее, декларировал автономию личности как важный компонент социального идеала будущего, Ткачев же, по существу, оставил проблему личной независимости без решения.

Иначе проблема эмансипации личности звучит в трудах более умеренных народников, свободных от крайностей коллективизма. В их концепциях политического освобождения остается незыблемым, хотя и в основном только на риторическом уровне, принцип свободы личности. Умеренные народники рассматривали проблему политического освобождения как второстепенную, хотя и признавали, что ее важность может обостряться в определенные исторические моменты. Тем не менее для Лаврова и Михайловского нравственная свобода и экономическая автономия личности были гораздо более актуальными проблемами.

Народничество предложило различные пути политического освобождения: это и поддержка земского самоуправления, и движение за федерализацию, и практика террора. Разнообразие стратегий политического освобождения, с одной стороны, подчеркивает значимость проблемы для достижения народниками своих социальных и политических целей. С другой стороны, следует отметить, что нередко в разнообразных стратегиях политического освобождения проблема свободы личности, ее автономии, суверенитета отходила на второй план, либо не затрагивалась вовсе, либо решалась отрицательно.

2. АНТРОПОЛОГИЯ РУССКОГО НАРОДНИЧЕСТВА: В ПОИСКАХ ИДЕАЛА ЛИЧНОСТИ

В качестве ключевой проблематики русской народнической мысли историки отечественной философии чаще всего рассматривают концепцию социального идеала справедливого общежития. Однако специфика народнической философии, в частности ее ярко выраженная этическая ориентированность и антропологизм, доставшийся в наследство от революционных демократов с их фейербахианством, позволяет нам говорить о равной значимости для русских теоретиков народничества и проблемы антропологического идеала. Поскольку эта проблема разрабатывалась народниками в значительной степени на основе эгалитарной теории освобождения человека, связь антропологического идеала с принципами автономии и суверенитета личности была неизбежна. Именно народническая мысль, возникшая в эру воинствующего индивидуализма и выраженная в специальных социологических трудах, в научных изысканиях, в публицистических статьях и художественной прозе, имела все шансы стать тем направлением в отечественной философии, которое выработает оригинальную концепцию автономной личности.

Предметом нашего историко-философского анализа в этой главе станут антропологические типы, предложенные теоретиками народничества в качестве идеальных:

Народническая мысль сформулировала несколько вариантов идеального типа личности:

1) тип «нигилиста», доставшийся народникам в наследство от революционных демократов 1960-х гг., выросший на его почве тип «бунтующего человека» в творчестве М. А. Бакунина и трансформировавшийся в народнической практике в тип «революционера»;

2) тип «критически мыслящей личности», предложенный П. Л. Лавровым;

3) тип «профана», предложенный Н. К. Михайловским;

4) особого внимания заслуживает фигура крестьянина, понимаемая некоторыми народниками как идеальный социокультурный тип.

2.1. ОТ НИГИЛИСТА К НАРОДНИКУ. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ М. А. БАКУНИНА

Влияние нигилистического мировоззрения революционных демократов на формирование народнической мысли, особенно в антропологическом аспекте, огромно. Идеология «мыслящего пролетариата» была

усвоена большинством народников, прошедших в своей интеллектуальной эволюции фазу нигилистического мирозерцания.

Идейная близость Писарева и Ткачева не вызывает сомнения. Их объединяли воинствующий материализм, идейный радикализм, выделение из широких масс узкого круга радикальной интеллигенции как реальных субъектов истории.

В полемических статьях Ткачева отчетливо звучала линия защиты феномена нигилизма, как родственной культуры мышления, от критики со стороны противников революционного движения – почвенников, славянофилов и либералов. Тем не менее Ткачев считал, что понятие «нигилизм» дискредитировано в печати: «им нередко выражаются самые разнообразные и часто самые противоречивые понятия, начиная от катковского понятия «жуликов» и «мазуриков» и кончая вяземского понятия о растрепанном агитаторе»¹⁰³. Более адекватным понятием, обозначающим мировоззрение, соответствующее революционной демократии и народничеству в его понимании, было «реализм». Соответственно носитель этого мировоззрения – реалист. Это понятия, по мнению Ткачева, не только адекватно действительному содержанию его мировоззрения, но и не имеет негативных коннотаций.

Реалист, в определении Ткачева, склонен к рационалистическому и эмпирическому истолкованию явлений, к отрицанию всех иррациональных пропозиций, которыми изобилуют традиции. Реалист (нигилист), по Ткачеву, «не раболепствует ни перед какими человеческими вымыслами, не преклоняется ни перед какими богами и кумирами человеческого невежества и трусости»¹⁰⁴.

Многие народники старались обелить «нигилизм», освободить это понятие от негативных и ложных толкований. Одним из таких был революционный народник С. М. Степняк-Кравчинский, который знакомил европейскую публику с феноменом русского нигилизма. Его произведения были популярны не только в России, но и в Европе, а сам он имел контакты в США. Точное определение целям русского нигилизма в контексте проблемы освобождения человека дал именно Степняк-Кравчинский: он «был борьбою за освобождение мысли от уз всякого рода традиции, шедшей рука об руку с борьбой за освобождение трудящихся классов от экономического рабства. В основе этого движения лежал безусловный индивидуализм. Это было отрицание, во имя личной свободы, всяких стеснений, налагаемых на человека обществом, семьей, религией. Нигилизм был страстной и здоровой реакцией против деспо-

¹⁰³ Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 7 т. М.: Издательство всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1935. Т. 5. С. 199.

¹⁰⁴ Там же. С. 200.

тизма не политического, а нравственного, угнетающего личность в ее частной, интимной жизни»¹⁰⁵. Проблемы экономического и нравственного освобождения человека, по мнению Степняка-Кравчинского, лежат в основе нигилистического мировоззрения.

Какова цель нигилиста? Степняк-Кравчинский считал, что русский нигилист стремится самореализоваться в рациональной жизни «мыслящего реалиста»¹⁰⁶. В этом тезисе отмечается отличие нигилиста от народника: Степняк-Кравчинский критиковал индивидуалистическую мораль нигилиста, безразличного к общественным несправедливостям¹⁰⁷.

Не принимал Степняк-Кравчинский и экстремальной рассудочности нигилистов. Борьба русских нигилистов за радикальный реализм, по его мнению, дошла до узкоутилитарного отношения к искусству, до отрицания художественно-эстетической ценности культурных образцов¹⁰⁸.

Народник-анархист, князь П. А. Кропоткин видел в русском нигилизме позитивное явление. Ошибочно, по мнению Кропоткина, смешивать русский нигилизм с практиками революционного террора: «Люди <...> склонны смешивать «нигилистов» с террористами или народовольцами, принимавшими участие в борьбе с самодержавием в 1879 – 1881 гг.; но такое смешение – грубая ошибка. «Нигилизм» и «терроризм» – два совершенно различных явления; причем тип нигилиста неизмеримо глубже и шире террориста»¹⁰⁹.

Мировоззрение прогрессивной молодежи 1860-х – 1870-х гг., по мнению Кропоткина, была сформирована на основе теорий идейных лидеров русского нигилизма. Народник-анархист подчеркивал позитивистский, даже сциентистский характер нигилизма, тем самым указывая на прогрессивный характер его интеллектуальных основ. Кропоткин утверждал, что нигилизм представляет собой модификацию эгалитарных идей XVIII столетия на основе учений Г. Т. Бокля, Ч. Дарвина, Г. Спенсера, Дж. С. Милля и немецких материалистов¹¹⁰.

Кропоткин более или менее четко определил исторический период интеллектуального подъема феномена русского нигилизма – 1858 – 1864 гг.:

¹⁰⁵ Степняк-Кравчинский С. М. Подпольная Россия. Лондон: Фонд рус. вольт. прессы, 1893. С. 1–2.

¹⁰⁶ Там же. С. 7.

¹⁰⁷ См., напр.: Цой И. А. Критика русского нигилизма 1860-х годов представителями радикального революционного народничества // *Общественные науки в современном мире: политология, социология, философия, история*. сб. ст. по материалам XXXVII междунар. науч.-практ. конф. № 8(29). М.: «Интернаука», 2020. С. 34 – 38.

¹⁰⁸ Степняк-Кравчинский С. М. Указ. соч. С. 4.

¹⁰⁹ Кропоткин П. А. *Лекции по истории русской литературы*. М.: Common place, 2016. С. 116.

¹¹⁰ Кропоткин П. А. *Nihilism* // ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 1. Д. 459. Л. 4 об.

годы, в которые разночинную интеллигенцию перепахала «очистительная, беспощадная критика нигилизма»¹¹¹.

Здравый смысл и искренность – инструменты борьбы нигилиста с предрассудками традиции, с существующим несправедливым порядком вещей, борьба за организацию справедливого общежития. Кропоткин писал: «полнейшая искренность не только во всем, что он говорит, но и в отношении к самому себе, – решение вопросов с точки зрения здравого смысла, без всякой примеси старых предрассудков»¹¹².

Нигилизм – это, по Кропоткину, явление стадияльное и представляет собой некую совокупность поведенческих мотиваций, связанных с определенной субкультурой отрицания и критического мышления. Поэтому русский нигилизм конституирует социокультурный тип нигилиста, как тип индивидуалиста: «нигилизм, или реализм, в поведении параллелен реализму в литературе: и тот и другой отвергают идею конвенциональности как таковую, стремясь к прямой, или «непосредственной», связи с реальностью»¹¹³.

В среде русской разночинной интеллигенции «зачатки новой реалистической философии нравственности»¹¹⁴, по мнению Кропоткина, были сформированы именно теоретиками нигилизма. Переосмысление ценностей подразумевал философский реализм нигилистов, и Кропоткин позитивно оценивал борьбу нигилистов с утрачившими, с их точки зрения, историческую актуальность традициями. Идеиная платформа русского нигилизма интеллектуально оснащает своего адепта по формуле Кропоткина: «позитивист, атеист, эволюционист в духе Спенсера или материалист»¹¹⁵.

Нигилист, по мнению народника, есть приготовительный, временный тип. В ходе культурной эволюции он должен развиваться в более совершенный тип личности. «Новые люди», участники народнического движения – это и есть тот самый более совершенный тип¹¹⁶. Их преимущество, по мнению Кропоткина, состоит в том, что они не только озабочены личной автономией, но и освободительной борьбой за социальную справедливость.

Проблемой полемической уязвимости понятий «нигилизм» и «нигилист», их негативным контекстом, был озабочен и Лавров. Немалую роль

¹¹¹ Кропоткин П. А. Записки революционера. М.: Московский рабочий, 1988. С. 35.

¹¹² Кропоткин П. А. Лекции по истории русской литературы. С. 117–118.

¹¹³ Паперно И. Семиотика поведения: Николай Чернышевский – человек эпохи реализма. М.: Новое литературное обозрение, 1996. С. 20.

¹¹⁴ Кропоткин П. А. Лекции по истории русской литературы. С. 119.

¹¹⁵ Кропоткин П. А. Записки революционера. С. 284.

¹¹⁶ Там же. С. 286.

в формировании этой уязвимости стала литературная фигура Базарова, ставшая мишенью для публицистов антинигилистических направлений¹¹⁷. Лавров отмечал, что Тургенев постепенно все более дрейфовал в сторону сближения со своими героями, нигилистами и революционерами. Он признавал, что нигилистическая молодежь – это движущая сила общественного прогресса.

Консерваторы и традиционалисты рассматривали нигилистов как беспочвенников, маргиналов и опасных растлителей молодежи, тогда как умеренные либералы и демократы толковали явление русского нигилизма как специфическую и вполне субкультуру мысли¹¹⁸. Эта субкультура была ориентирована на научное знание, на ценности прав и свобод личности, против абсолютизма, крепостнических традиций, суеверий и предрассудков в общественной и культурной жизни.

Становление раннего народничества в России было тесно связано с интеллектуальным и социокультурным феноменом нигилизма. Предметом интеллектуальной рефлексии ранних народников были типы нигилистов и прежде всего Базаров. Индивидуализм Базарова ограничивался требованием умственной независимости¹¹⁹, его неприятие политических и экономический реалий ограничивается презрением, не находит своего воплощения в реальной борьбе.

Японский философ Ниситани Кэйдзи писал: «Ощущение пустоты, которое звенит через Базарова, остается не более чем смутным предчувствием из глубины бессознательного. В противоположность этому, возник нигилизм, который стал познавать себя как отчаяние и как дух радикального восстания, сомнения и свободы»¹²⁰. Базаров не был еще тем типом, который стремится к полному личному суверенитету. В этом обстоятельстве Лавров видел потенциал Базарова, видел возможность воспитания в этом типе стремления к социальной справедливости, к заботе о народе. Лавров признавал все достоинства этого типа: «Базаров был бесспорно силой, силой честной и революционной»¹²¹. Нигилист занят личной автономией, народника волнует освобождение всего народа.

¹¹⁷ Лавров П. Л. И. С. Тургенев и развитие русского общества // Литературное наследство. Т. 76: Тургенев И. С.: новые материалы и исследования. М.: Наука, 1967. С. 227.

¹¹⁸ См. напр.: Brower D. Training the Nihilists: Education and Radicalism in Tsarist Russia. Ithaca: Cornell University Press, 1975. 248 p.

¹¹⁹ Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микроскоп в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 129.

¹²⁰ Nishitani K. The Self-Overcoming of Nihilism. Albany: State University of New York Press, 1990. P. 136.

¹²¹ Лавров П. Л. И. С. Тургенев и развитие русского общества. С. 227.

Признавал вклад нигилизма в развитие освободительного движения и освободительной мысли и Михайловский. Он защищал от нападок идейное наследие 1860-х гг. в полемических статьях, несмотря на то, что дистанцировался от школы Писарева. Михайловский критиковал практику карикатурного изображения нигилистов и смешения образов нигилиста и народовольца, распространенную в отечественной литературе. Консерваторы не изображали нигилиста как молодого ученого и позитивиста, но представляли его как безнравственного и беспочвенного преступника, террориста, уничтожающего вековые традиции России.

Влияние Писарева на развитие отечественной освободительной мысли, по мнению Михайловского, было противоречивым. Народник писал: «Кающийся дворянин Писарев разрабатывал кодекс святой, умеренной и аккуратной жизни»¹²². Писарев уделял много внимания индивидуальному развитию, народники же делали упор на общественный интерес, на социальную справедливость: «Искатель низких истин, покойный Писарев, сидя в крепости за политическую неблагонадежность, весьма пространно и азартно доказывал, что «мыслящий реалист» должен сидеть за естественными науками, делать свое дело и не мешаться в чужие, что ему должно быть все равно, как живут другие»¹²³. По существу, русского нигилиста в первую очередь интересовали личная интеллектуальная и нравственная независимость, право беспрепятственно заниматься наукой. Освобождение народа и справедливая организация общества – вопросы второго порядка, хотя и имеющие значение. На наш взгляд, критика Михайловским творчества Писарева несправедлива, поскольку проблема организации справедливого общежития была одной из основных в творчестве нигилиста.

По мнению Михайловского, разночинная интеллигенция, в отличие от «кающихся дворян» не чувствует ответственность перед несвободным крестьянством за историческую несправедливость. И вместе с тем именно разночинная интеллигенция призвана историей к созданию своеобразного интеллектуального класса критически мыслящих личностей.

Культурное развитие общества, вся совокупность политических и социальных институтов, по мнению Михайловского, должна соотноситься с интересами народа: «Не Пушкина собственно валил разночинец руками Писарева. <...> Пушкина, как грандиозный памятник прошлого, он не тронул бы, если бы ему, было гарантировано на будущее время торжество его принципа, его исходной точки, победы идеи народа над отвлеченными категориями цивилизации»¹²⁴.

¹²² Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1896. Т. 2. Стб. 648.

¹²³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 65.

¹²⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 2. Стб. 639.

Важно отметить, что Михайловской различал нигилизм как универсальное мирозерцание и русский нигилизм как явление отечественной культуры мысли 1860-х гг. Первый пессимистичен, второй, напротив, насыщен акцентуациями антропологического оптимизма и веры в прогресс: «Такой глубокой, – писал Михайловский, – и подчас слепой веры, такой часто до смешного горячей погони за руководящими началами в науке, в искусстве, в жизни русская история давно уже не видала. Наш нигилизм был полон веры и потому положительных стремлений»¹²⁵.

В контексте утверждений Михайловского русское народничество можно понимать как политический реализм без «нигилистических вульгаризмов»¹²⁶. При этом этот реализм содержит в себе императивы борьбы за личную независимость.

В теоретическом смысле лучшей иллюстрацией эволюции типа «нигилиста» и его превращения в тип «революционера» является философское творчество Бакунина. Хотя интеллектуальное становление мыслителя происходило в эпоху, предшествующую появлению русского нигилизма, тем не менее, несомненно, что его труды не лишены влияния социокультурных кодов нигилистического «гена». Как и в случае со многими народническими мыслителями, существенный вклад в развитие нигилистического содержания социальной философии Бакунина внесли естественнонаучные, материалистические идеи ученых-современников. Именно они представляли научно обоснованный теоретический материал, предполагающий возможность воспитательной трансформации личности, необходимой для ускорения прогрессивных явлений жизни. Бакунин мыслил в русле материалистических идей 1860-х гг., которые в целом были согласны с тезисом ученого-естествоиспытателя, физиолога и педагога И. М. Сеченова: «в неизмеримом большинстве случаев характер психического содержания на 999/1000 дается воспитанием в обширном смысле слова и только 1/1000 зависит от индивидуальности»¹²⁷.

Вместе с тем, Бакунин, будучи одним из наиболее влиятельных идеологов революционного движения, утверждал, что не только разрушение старых порядков является целью его последователей и соратников, но и реализация позитивной программы, основывающейся на «живительном источнике» идеи безусловной свободы¹²⁸. Диалектически мыслящий

¹²⁵ Михайловский Н. К. Полное собрание сочинений: в 10 т. СПб: Типография М. М. Стасюлевича, 1913. Т. 10. С. 579.

¹²⁶ Прокудина Е. К., Ширинянец А. А. Н. К. Михайловский и политическая культура пореформенной интеллигенции // Н. К. Михайловский: Человек. Мыслитель. Общественный деятель (к 175-летию со дня рождения): сб. науч. тр. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2017. С. 161.

¹²⁷ Сеченов И. М. Избранные труды. М.: Изд-во ВИЭМ, 1935. С. 234.

¹²⁸ Бакунин М. А. Анархия и Порядок. Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 112.

теоретик анархизма утверждал, что «страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!»¹²⁹. То есть Бакунин подчеркивал, что в основе его теории революционного действия уже не было сугубо отрицающей доктрины, а напротив, обосновываемая им революционная деятельность осуществляется будто бы в диалектической логике повторяющегося исторического процесса «разрушения – созидания».

Именно эти положения, сформулированные Бакуниным, являются теоретическим контрапунктом эволюции типа «русского нигилиста», его трансформации в тип «народнического революционера». Далее последовало обоснование революционного действия: оно необходимо, поскольку его цели соответствуют чаяниям простого народа, инстинкт которого «никогда не ошибается»¹³⁰. Теория анархической социальной революции Бакунина была ориентирована на тотальное освобождение народа и человека. По мнению народника-анархиста, эта революция возникает в народной среде без внешнего воздействия и разрушает все, что «противно широкому разливу народной жизни»¹³¹. Из народной культуры и народного быта, с точки зрения Бакунина, должны возникнуть и новые формы свободной организации общества.

Одним из ключевых компонентов человеческого существа, по Бакунину, является неугасимое чувство бунта, у одних развитое сильнее, у других слабее. Мыслитель создает целую философию бунта, которая выражается не только в отрицании текущего положения вещей, но и является позитивным коренным переворотом в мировоззрении человека¹³². Бунт в каждом человеке посредством особенностей социальных коммуникаций складывается в бунт коллективный, который видоизменяется и превращается в социальную революцию, которая, тем не менее, по Бакунину, имеет ту же природу. «Революция, – писал народник-анархист, – скорее, инстинкт, чем мысль, и как инстинкт она дает свои первые битвы»¹³³. Свободный мир создается в вихре революции, которая есть стихия, берущая свое начало в человеческом инстинкте бунта. Революция, по Бакунину, есть порыв и жизнь. Революционный витализм бакунинской антропологии бунта предвосхищает некоторые интуиции философии жизни.

Индивидуальный бунт – закономерная результирующая развития мыслящей личности, но он не меняет положения вещей, в отличие от бун-

¹²⁹ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 226.

¹³⁰ Там же. С. 239.

¹³¹ Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 434.

¹³² Глазков П. В. Философия свободы М. А. Бакунина. СПб.: Нестор, 2008. С. 16.

¹³³ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 244.

та коллективного, от социальной революции. Последняя не только естественна и диалектически необходима, но также и обоснована Бакуниным одновременно с точки зрения прагматизма («чтобы с успехом бороться против военной силы») и с точки зрения этики («надо иметь другого, не менее дикого, но более правого зверя») ¹³⁴.

Идея народного бунта удовлетворяла одновременно и индивидуальному анархо-бунтовскому чувству Бакунина, и его этико-рационалистической теории социального идеала – анархической федерации общин, в которой провозглашено равенство всех людей. Поскольку в работах Бакунина речь шла о том, что исторически, прежде всего, следует ожидать реализацию этой модели в славянских странах, постольку можно утверждать важность национального фактора в революционном учении анархиста-народника. Философия бунта Бакунина в историософской перспективе есть без преувеличения «славяно-русский мессианиззм» ¹³⁵. И хотя в теоретическом наследии Бакунина социальная революция была закономерным этапом исторического развития в духе специфически понятой диалектики Гегеля, можно также отметить, что его учение о бунте допустимо рассматривать в качестве фрагмента цивилизационного ответа «традиционализма на вызов модернизации» ¹³⁶.

«Действительное единство Мироздания», по Бакунину, являет человеку суть всех вещей – «это вечное превращение, бесконечное в частностях и многообразное движение и по этой даже причине самоупорядоченное, но не имеющее тем не менее ни начала, ни границ, ни конца» ¹³⁷. Таково понимание русским анархистом диалектики всего сущего, бытия, в котором свое законное место отведено и человеческому бунту, социальной революции. В конкретно-исторических условиях это чувство бунта реализуется в теории и практике освобождения человека: «Освободить человека – вот единственно законное и благодетельное влияние. Долой все религиозные и философские догмы! Они представляют сплошной обман. Истина – это не теория, а факт, сама жизнь, это – общение свободных и независимых людей, это – святое единение любви, вытекающее из таинственных и бесконечных глубин личной свободы» ¹³⁸.

Но является ли «бунтующий человек» по-бакунински суверенной личностью? Важно отметить, Бакунин заранее предупреждает, что когда

¹³⁴ Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. С. 463.

¹³⁵ Бердяев Н. А. Самопознание: сочинения. М.: Эксмо, 2003. С. 148.

¹³⁶ Мауль В. Я. Русский бунт как защитный механизм традиционной культуры в переходный период // Фундаментальные проблемы культурологии: Сб. ст. по материалам конгресса. М.: Новый хронограф: Эйдос. Т. 6: Культурное наследие: От прошлого к будущему. 2009. С. 202.

¹³⁷ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 350.

¹³⁸ Там же. С. 242–243.

в его теории речь идет о свободе человека, то это касается именно свободы личного самоутверждения в уже организованном социальном и природном мире, т.е. об автономии до известных пределов. Он подтверждает, что его философия свободы не подразумевает независимости человека от непреложных законов природы и общества¹³⁹. Человек самоутверждается в мире посредством освобождения от притязаний других людей, общественных групп, классов, общества вообще, но законы социального развития и законы природы он не преодолет вполне. Следовательно, это и не должно быть целью человека. То есть Бакунин подготавливает бунтовщика к тому, что его революционный порыв должен ограничиваться возможной социальной метаморфозой, освобождающей человека, но не устремляться к неким трансцендентным целям освобождения.

Человек неизбежно следует законам природы, что, однако, не означает, что он ей рабски покоряется. Напротив, естественным образом принимая законы мироздания, человек следует собственной природе: «подчиняясь им, он подчиняется самому себе»¹⁴⁰. Вместе с тем, зависимость человека от природы Бакунин называет «квасисовершенной» и утверждает, что взаимоотношения человека и природы, по сути, тоже подчинены законам диалектического развития всего сущего. Человек, будучи продуктом природы, «должен в свою очередь покорить ее и отвоевать у нее свою собственную свободу и свою человечность»¹⁴¹. Такова его неизбежная цель, достижение свободы, таким образом, исполнение закона мироздания. Освобождение достигается путем телесного, умственного и нравственного совершенствования человека, которое невозможно без бунтовского порыва. Продолжением этого отвоевания у природы собственной человечности (человеческой уникальности, развития человеческого до предела) является борьба человека за освобождение уже в социальной среде. Этот процесс, в свою очередь, сопровождается трансформацией бунтовского инстинкта в социальную революцию.

Как и большинство русских мыслителей-гуманистов, Бакунин пытался в своей социально-философской системе объединить идею личной свободы с идеей социального равенства. Единство свободы и равенства, по его мнению, представляют собой «дух чистой человечности»¹⁴². Справедливость, равенство, свобода (даже «свобода в равенстве») – все это достижимо в обществе, где безраздельно царит взаимная солидарность¹⁴³.

Хотя большинство консервативно и даже либерально настроенных мыслителей скептически относились к возможности такой организации

¹³⁹ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 332.

¹⁴⁰ Там же. С. 353.

¹⁴¹ Там же. С. 384.

¹⁴² Там же. С. 240.

¹⁴³ Там же. С. 334.

общества, при котором личная свобода и равенство людей были бы достижимы одновременно, тем не менее Бакунин нашел убедительные аргументы в пользу неразрывной связи двух чаемых идеалов. Русский народник-анархист понимал проблему, остроактуальную и сегодня: личная свобода человека труднодостижима, если подавляющее большинство членов общества, к которому он относится, находятся в умственной, экономической или политической зависимости. Даже человек, стремящийся к автономии, неизбежно остается заложником толпы, общественного мнения, преимущественно складывающегося за счет невежества каждого индивида, всеобщего конформизма, психической подчиненности, за счет того, что индивиды лишены навыка критического мышления. Интуитивно предчувствуя психологическую подкладку протivостояния свободного человека и конформистского, незрелого общества, Бакунин писал: «их животность и является отрицанием моей человечности, <...> моя свобода, отраженная равно свободным сознанием всех людей, возвращается ко мне, подтвержденная согласием всех»¹⁴⁴. За этим утверждением стоит скорее не логическая аргументация, а *понимающая психология*. Бакунин остро ощущал взаимоположенность людей в физическом и социальном мирах, тот психологический универсум человеческих отношений, что вытекает из жизни чувств. Таким образом, несвобода других понималась им как препятствие на пути личного освобождения. Гуманистический посыл идеала солидарности, таким образом, проистекает именно из такого понимания свободы, согласно которому свобода каждого конкретного лица обеспечивается свободой всех членов (со)общества. Отметим, что такая ситуация, при которой человек осознает возможность своей свободы только посредством освобождения других людей, показывает, что подобное понимание свободы не тождественно принципу самодостаточности личности, ее принципиальной автономии. Это в свою очередь свидетельствует о том, что идея свободы Бакунина не удовлетворяет критериям суверенности личности.

Что же именно представляет собой идеальное общество по Бакунину: свободное общество или общество свободных? В работах русского народника-анархиста мы можем встретить тезисы, которые в этой перспективе будут противоречить друг другу. С одной стороны, его идеал состоит в придании общественному устройству большей человеческой сущности, для чего необходимы именно свобода каждого конкретного человека и все большее количество таких свободных в обществе¹⁴⁵. «Не поступаться ни мыслью, ни волей перед какой-либо властью, кроме своего собственного разума и собственного понимания справедливости»¹⁴⁶, – так понимал

¹⁴⁴ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 502.

¹⁴⁵ Там же. С. 270.

¹⁴⁶ Там же. С. 333.

индивидуальную свободу Бакунин. С другой стороны, философ утверждает, что важно быть именно *коллективно свободным*, быть свободным свободой других¹⁴⁷, т.е., по сути, жить не индивидуально свободной личностью, а в свободном обществе (в обществе, где провозглашена свобода). Проблема заключается в том, что Бакунин, кажется, не различал, по крайней мере, в своих работах, *свободы всех от свободы каждого в отдельности*.

И философия свободы, и учение об общественной солидарности в идейном наследии Бакунина тесно связано с идеей коллективизма. Сам философ утверждал, что социальная солидарность есть первый человеческий закон, и только второй – личная свобода¹⁴⁸. Этот тезис – наглядная иллюстрация философии коллективизма, которая использует идею свободы для привлечения революционеров, активистов, жаждущих справедливости, автономии, нравственного подвига в действии. Будучи анархистом, Бакунин проповедовал социалистическую идею, которая, по его мнению, во-первых, совместима с личной свободой, а во-вторых, должна непременно с ней сочетаться в проекте общественного идеала: «свобода без социализма – это привилегия, несправедливость, <...> социализм без свободы станет рабством»¹⁴⁹. Несмотря на сомнительность идеи совмещения социалистического уклада с идеалом личной свободы, тем не менее следует признать, что прозорливое утверждение Бакунина о том, что социализм без свободы представляет собой «рабство», нашло свое практическое подтверждение в мировой истории XX столетия.

Необходимо понимать философские корни бакунинской концепции свободы личности при так называемой *коллективной свободе*. Оно восходит к идее человеческого назначения И. Г. Фихте и составляет основу народнического понимания целостной личности, как претворяющей теоретическую истину в практическую реальность: «Твое назначение заключается не только в знании, но и в действиях, согласных с этим знанием <...> ты существуешь здесь для деятельности; <...> только твоя деятельность определяет твою ценность»¹⁵⁰. Влияние Фихте на Бакунина в юности последнего было велико. Позднее Бакунин отдавал предпочтение деятельности, а не мысли, определяя революционное действие как инстинктивный порыв человека.

Бакунина интересовало не убедительное дедуктивное рассуждение, а жизненный порыв, индивидуальный бунт, революция, т.е. реальное действие, превращение, трансформация социальной реальности. Восприняв без критики многие положения философии Гегеля, Бакунин тем не менее

¹⁴⁷ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 333.

¹⁴⁸ Там же. С. 332.

¹⁴⁹ Бакунин М. А. Анархия и Порядок. Сочинения. С. 178.

¹⁵⁰ Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 152.

восстал против гегелевского панлогизма, предпочтя ему действительную жизнь, как иррациональный порыв и суверенный прорыв человек и общества на новый уровень свободы, критерием которого является базовый тезис революционного народнического этицизма: «Не все, что логично – полезно и справедливо»¹⁵¹.

Осознанная необходимость спонтанного действия, бунта, революции – есть, по Бакунину, как бы забытье человека в *должном*, которое и составляет сердцевину свободы личности, даже ее суверенитета, понимаемого, однако, совсем не в той дискурсивной парадигме, которую мы представили в теоретико-методологической части нашего исследования.

В деле освобождения, достижения личной свободы важно именно очеловечивание индивида, которое, по Бакунину, достигается только посредством бунта против общества, в котором человек воспитывался¹⁵². Это восстание, по мысли народника-анархиста, неизбежно будет являться преодолением самого себя, т.е. бунтом против самого себя, собственных привычек и устремлений, сформировавшихся под воздействием доминирующей в обществе культуры. Индивидуальный бунт должен стать освобождением человека от материальных, интеллектуальных и нравственных задатков, привитых ему в обществе¹⁵³, всегда стремящемся к статус-кво. Вместе с тем, это самопреодоление вовсе не созидает сверхчеловека, порывающего с собственной природой, потому что, как утверждал Бакунин, «нет настолько сильных характеров и столь мощных умов, которые могли бы считать себя свободными от воздействия этого столь же деспотического, как и непреборимого влияния»¹⁵⁴. Это условие Бакунин утверждает для того, чтобы сохранить диалектическую бесконечность борьбы личности с обществом за свою свободу. Окончательная победа, чаемая идеологами сверхчеловеческого, по Бакунину, недостижима.

«Бунтующий человек» выступает в социальной философии жизни Бакунина специфическим *необходимым антропологическим идеалом*. То есть это такой тип личности, который одновременно и желателен, и неизбежен. Причем это такой идеал, который не может быть объяснен в научном дискурсе, как бы этого ни хотели современные народнику-анархисту социальные теоретики. Общественная наука попросту неспособна изучить ни «бунтующего человека», ни человека вообще, поскольку ее объектом являются не живые индивидуальности, но только абстрактные индивиды, тогда как в действительности «историю делают не абстрактные, но реальные, живые, преходящие индивиды»¹⁵⁵. Иначе говоря,

¹⁵¹ Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. С. 351.

¹⁵² Там же. С. 504.

¹⁵³ Там же. С. 503.

¹⁵⁴ Там же. С. 508.

¹⁵⁵ Там же. С. 479.

наука не улавливает того, что нужно социальной философии жизни Бакунина, которая представляет собой анархического типа одновременно материалистический и этический персонализм. В истории русской философии принято акцентировать внимание на религиозном персонализме, тогда как персонализм с атеистическими и материалистическими акцентуациями не конституируется в своеобразный историко-философский феномен русской мысли. Вместе с тем, именно народническая интеллектуальная традиция представляет наибольший материал для исследования русского персонализма данного типа.

Итак, по Бакунину, наука не способна создать учение об антропологическом идеале и достойное учение о человеке вообще. Просвещенческая идея освобождения человека посредством образования, прививки рационального, научного знания, по мнению Бакунина, была недоступной: «Путь освобождения народа посредством науки и для нас загражден; нам остается поэтому только один путь, путь революции»¹⁵⁶. Таким образом, «бунтующий человек», по Бакунину, будучи не абстракцией, а живым существом, должен в определенный момент перестать заниматься абстракциями и перейти к реальным действиям, от науки – к революции, которая способна освободить личность. Таким образом, этот апгрейд типа «нигилиста», новый тип «народника-революционера», «бунтующего человека», является важнейшим понятием философии Бакунина, объединяющим идею революционного освобождения человека (идею социальной революции) с персоналистическими установками мыслителя.

2.2. ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ П. Л. ЛАВРОВА

Характерные особенности отечественной революционно-демократической мысли определили вектор дальнейшего развития идеологии освободительной борьбы в России. Белинский, Писарев и Чернышевский – каждый уникальный в своем роде непримиримый борец за свободу личности – во многом сформировали основополагающие принципы народнической мысли, ее фундирующий и бескомпромиссный антропологизм. Тем не менее очевидно, что народническая философия сделала значительный шаг в сторону от идеологии революционных демократов и «шестидесятников». Нигилистическая ориентация последних не соответствовала этицизму мыслителей, стоявших у истоков народнической мысли. Идеализация Писаревым городской интеллигенции («мыслящего пролетариата») уступила место более сложному мировоззрению, в основе которого лежал поиск сбалансированной конструкции солидарных отношений между интеллигенцией и народом. Народническая философия, по суще-

¹⁵⁶ Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. С. 141.

ству, представляла собой новую идеологию освободительного движения со смещенным, если так можно выразиться, центром тяжести. Это смещение породило ряд новых социально-философских тем.

Петр Лаврович Лавров был одним из крупнейших представителей народнической мысли. В его философском творчестве проблема освобождения личности приобрела весьма специфическое истолкование.

Сближение молодого мыслителя с революционным движением началось еще в 1850-е гг. Он был существенно старше, например, Чернышевского и Писарева, однако его «звезда» авторитетного, влиятельного публициста и властителя дум взойшла относительно поздно – на рубеже 1860-х – 1870-х гг. Тем не менее популярность народника была колоссальной. Из всех теоретиков русского народничества Лавров, был, пожалуй, более всего философ. Младшие современники из числа народников признавали, что именно Лавров является основателем научной философии в России. В отечественной историко-философской науке подчеркивается, что некоторые идеи Лаврова предвосхитили многие направления европейской философской мысли – в том числе некоторые положения неокантианства, эмпириокритицизма, философии жизни в духе Г. Зиммеля и т.д. Но самое главное – его огромный вклад в развитие субъективной социологии, которая составляет теоретико-методологическое ядро социальной философии русского народничества.

Итальянский историк Ф. Вентури справедливо отмечал, что мировоззрение и деятельность Лаврова представляли собой «центральное течение народничества»¹⁵⁷. И это верно одновременно в двух отношениях. Во-первых, социальная философия Лаврова в контексте народнической мысли, где за точки экстремума следует принять мировоззрение правых народников (И. И. Каблиц, П. П. Червинский) и народников-анархистов (М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин), является наиболее умеренной, уравновешенной и сбалансированной. Во-вторых, хотя и с некоторыми оговорками, можно утверждать, что мировоззрение Лаврова вмещает в себя и примиряет крайности народничества, например такие как идеализация крестьянской общины и доминирующая роль интеллигенции в освободительном движении, поиск баланса между индивидуальным и всеобщим в контексте солидарного общественного устройства и апология революционной борьбы.

Взвешенность социальной теории Лаврова отмечал и американский историк А. Кимбалл, который писал, что для философа был крайне важен баланс между крайностями догматического западничества и романтического славянофильства, между марксистом Г. В. Плеханова, минимизировавшим различия между Россией и Западом и пренебрегавшим кре-

¹⁵⁷ Venturi F. *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in 19th Century Russia*. New York: Alfred A. Knopf, 1960. P. XIII.

стьянством, и, с другой стороны, крестьянофильством С. М. Степняка-Кравчинского, предлагавшего в теории социального идеала опираться исключительно на инстинкты русского мужика¹⁵⁸.

Работой Лаврова «Исторические письма» (1868–1869) зачитывалось целое поколение русских революционеров. «Он был удивительно радиоактивен»¹⁵⁹, – вспоминали о нем близкие, разделявшие его социальные идеи. Романтизм самопожертвования, пафос деятельной жизни, повсюду устремляющейся к идеалу социальной справедливости, умелое сочетание позитивной научности с жесткими нравственными императивами для своего поколения – все это сделало востребованной философию Лаврова.

Немаловажную роль в распространении народнических идей сыграла сама личность Петра Лавровича. По свидетельству современников, он не только был энциклопедически образован, но и обладал безупречными нравственными качествами, воплощая в жизнь идеал цельной личности, следующей принципу единства мысли и действия. Лаврова справедливо считают одним из ведущих представителей гуманистической традиции в истории русской мысли. Существует несколько десятков отечественных исследований, посвященных изучению антропологических идей Лаврова. Тем не менее проблема суверенитета личности в его идейном наследии осталась за пределами исследовательского интереса историков философии.

В том числе под влиянием Л. Фейербаха, Д. С. Милля, П.-Ж. Прудона сформировался антропологизм Лаврова. Центральная тема его социально-философских исканий – построение справедливого общества на основе принципа солидарности между свободными людьми.

Рациональное знание о жизни общества Лавров ставил превыше всего, поэтому он не мог опираться на волюнтаристский подход, обосновывая антропологизм своей социальной философии. И в этом смысле он, как впрочем, и вся русская прогрессивная мысль 1860-х гг., находился под сильным влиянием методологии позитивизма. Авторским дополнением к позитивистской социологии стала разработка социального идеала, необходимого для определения должного. Эта необходимость возникла из-за постановки мыслителем в центр своей философии идеала нравственной личности.

Антропология, в понимании Лаврова, есть наука о человеке, как о рациональном, моральном и социальном субъекте. Именно такое изучение человека полагается в основу философской системы: «человек в его реальном единстве, как ощущающий и действующий, как желающий и познающий, есть догматический принцип, который служит центром

¹⁵⁸ Kimball A. The Russian Past and the Socialist Future in the Thought of Peter Lavrov // *Slavic Review*. Vol. 30. № 1. 1971. P. 43.

¹⁵⁹ Памяти П. Л. Лаврова // ОР РГБ. Ф. 178. Карт. 11174. Ед. хр. 27. Л. 5.

философской системы»¹⁶⁰. В антропологии Лаврова человек понимается как субъект истории, как источник общественного прогресса¹⁶¹. Поэтому именно личность и степень ее развития определяются Лавровым как мера прогресса в истории.

«Финал истории, если он возможен, есть наиболее полное удовлетворение потребностей человека»¹⁶², – так А. И. Юдин оценивает принцип антропологизма в теории исторического развития Лаврова.

Конечно, определенный догматизм в этой антропоцентрической позиции очевиден, но это лежало в основе гуманистической повестки либертарной мысли и в Европе и в России. Интеллектуальный контекст проблемы освобождения личности в русской освободительной мысли середины XIX в., по признанию Лаврова, сформировали Милль, Прудон и Фейербах.

Антропологизм в философской системе Лаврова был тесно связан с субъективным методом в социологии. Субъективный метод позволял обосновать не только идею освобождения человека, но и социальный идеал осознанной солидарности. Объективизм позитивистской социологии отвергался в пользу человеко-ориентированной социологии. Лавров утверждал, что в центре внимания социальных наук должна находиться личность, нравственное содержание ее общественной жизни. К удовлетворению потребностей человека добавлены этические императивы социальной жизни в качестве основных источников справедливой организации общества.

Построение социально-философской системы или новой социальной науки требовало создания определенного поэтапного плана. В первую очередь Лаврова разработал теорию потребностей человека. Философско-социологические изыскания Лаврова были основаны на синтетическом естественнонаучном и психологическом обосновании этой теории. Потребности человека, по мнению Лаврова, «составляют один из важнейших вопросов физиологии, психологии человека и социологии <...> и неизбежную точку исхода для объяснения всякого исторического явления. Всюду, где есть действие воли, существует в основе действия потребность; поэтому все элементы исторических явлений сводятся на различные потребности личностей»¹⁶³. Ход истории, таким образом, определяется деятельностью людей по удовлетворению своих потребностей.

¹⁶⁰ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 623.

¹⁶¹ Там же. С. 631.

¹⁶² Юдин А. И. Проблема исторического будущего России: социальные идеи П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского. Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г. Р. Державина, 2004. С. 101.

¹⁶³ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 103.

По мнению Лаврова, наука не способна представить объективную картину мира, но она и не должна этого делать, она одной из социальных явлений в ряду других – искусства, религии, философии: «Нет явления в жизни человека, в котором бы не присутствовали желания. Вся наука есть ответ на человеческие желания. Они воплощаются в художественные и религиозные идеалы, в системы мыслителей»¹⁶⁴.

В этой позиции явно прослеживаются акцентуации инструментализма, который, однако, имел своим основанием антропологизм философской системы Лаврова.

Народник выделял три группы потребностей:

1) неизбежные и бессознательные потребности, которые являются следствием физического и психического устройства человека;

2) потребности, вырабатываемые в контексте социальной среды, навязанные традициями, обычаями, преданием и т.п. (т.е. культурой);

3) сознательные потребности, возникающие вне постороннего принуждения; потребности как продукт сознания¹⁶⁵.

К идеалам освобождения человека и социальной справедливости относится «сознательная» группа потребностей. Принцип единства знания и действия является выразителем этой группы, поскольку подразумевает и целостность свободной личности, и практику приведения сущего к должному.

Предложенная Лавровым классификация потребностей вызывает большие сомнения. Например, В. С. Федчин справедливо считает, что в этой классификации «неоправданно занижается роль контекстных культурных установок, предпочтений и стереотипов (коллективное бессознательное)»¹⁶⁶. Тем не менее историко-философский анализ требует принимать эту классификацию, поскольку она является закономерным элементом социальной философии Лаврова в ее логическом развитии.

«Человек, немислимый без потребностей, – писал Лавров, – тем самым немислим без какой-либо культуры»¹⁶⁷. Отчасти такое понимание потребностей и культуры предвосхищает философско-антропологический концепт *Mangelwesen* А. Гелена. Суть этой идеи состоит в следующем: человек по своей биологической природе лишен развитых инстинктивных реакций, в дикой природе он всегда в опасности, он переживает избыток

¹⁶⁴ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 520.

¹⁶⁵ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 39–40.

¹⁶⁶ Федчин В. С. Социально-антропологические идеи в теоретическом наследии П. Л. Лаврова // Вестник Бурятского государственного университета. Улан-Удэ. Выпуск 6а: Философия, социология, политология, культурология. 2012. С. 118.

¹⁶⁷ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 104.

раздражений и вынужден создавать «вторую природу», в которой он и скрывается от неблагоприятной физической реальности¹⁶⁸. Вся культура (от государственных институтов до технических приспособлений) есть институции «второй природы». И все же именно это обстоятельство, по мнению Гелена, подготовило человека к «неутомимой импровизации все новых ответов на неисчерпаемые вызовы бытия»¹⁶⁹.

Однако Лавров понимал «культуру» в совершенно ином смысле. По мнению народника, культура по своей природе консервативна и реакционна, она препятствие на пути прогрессивных социальных перемен. Культура оказывает «задерживающее» влияние на исторический и социальный прогресс¹⁷⁰.

Традиция и культура отождествляются Лавровым. Критическая мысль – единственное оружие против реакционности культуры, источник общественного прогресса. Этот своеобразный антитрадиционализм, свойственный ряду народнических мыслителей, был унаследован от революционных демократов и нигилистов-«шестидесятников», желавших разорвать все связи между ужасным крепостническим прошлым и вероятным (социальный оптимизм) свободным будущим. Однако еще одним идеологическим «корнем» этого антитрадиционализма является отношение народников – и Лаврова в частности, – к экономической, социальной и политической жизни государства и общества как к социетальной системе, а не как к «соборному телу» (консервативный романтизм) или живому организму (органицизм). Это означает, что возможно совершить частичный демонтаж системы, а затем реконструировать ее по-своему усмотрению и без ущерба для системы как целого.

Юдин А. И. утверждает, что построение идеалов является одной из основных задач философии Лаврова: «Построение идеала есть задача философии искусства – эстетического искусства, и философии жизни – этического, нравственного идеала. Таким образом, практическая философия раскрывает два процесса человеческой деятельности: построение идеалов и реализацию их в действительность»¹⁷¹. Праксиологический аспект антропологизма Лаврова ориентирован на реализацию нравственного идеала, сформулированного в теории. Именно борьба критической

¹⁶⁸ Вязинкин А. Ю. О некоторых аспектах антропологии А. И. Герцена // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 8. С. 380.

¹⁶⁹ Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3 (37). С. 40.

¹⁷⁰ Лавров П. Л. Опыт истории мысли. СПб.: Изд-во «Знание», 1875. Т. 1. Вып. 1. С. 41.

¹⁷¹ Юдин А. И. Проблема исторического будущего России: социальные идеи П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского. С. 253.

мысли с реакционной культурной формирует «нравственный идеал личности»¹⁷². Причем эти явления взаимосвязаны таким образом, что и сама критическая мысль вырабатывается в контексте нравственного пробуждения человека.

Нравственное пробуждение личности в социальной философии мыслителя следует понимать, как воспитание человека в духе общительности, оно подразумевало вызревание солидарных общественных отношений, установление социальной справедливости, апеллирующей к идее всеобщего равенства. В философии Лаврова справедливость, ключевое этико-социологическое понятие народнической мысли, – это «понятие онтологического уровня, его нельзя разложить на составные части, вывести из чего-то более глубокого»¹⁷³.

Развивающаяся личность, критически мыслящая, выступающая носителем прогрессивных идей – теории освобождения человека и справедливого общества – представлена Лавровым в качестве антропологического идеала. Этот идеал может быть основан только в новой научной философии, в новой антропологии, которая отличается по науки позитивистской. Критически мыслящей личности не достаточно объективного знания о состоянии общества, она не довольствуется только объективной истиной, ее интересует правда жизни, т.е. истина субъективная, «нравственный суд» над действительностью.

Итак, мыслитель признавал личность субъектом истории. Но главным ее двигателем считал не широкие народные массы, а социальную группу критически мыслящих личностей. Интеллигенция, как класс критически мыслящих личностей, есть главный двигатель истории¹⁷⁴. Интеллигенцию формируют те, в ком воспитана «потребность развития, сформировавшую критическую мысль»¹⁷⁵.

Как мы уже отмечали, в философии Лаврова антропологический и социальный идеалы взаимосвязаны. Критически мыслящие личности являются носителями нравственного обязательства по отношению к бесправным и несвободным слоям населения.

Антропологический идеал Лаврова представляет собой некую «цельную человеческую личность», которая является отправной точкой, исход-

¹⁷² Лавров П. Л. Научные основы истории цивилизации. С. 93.

¹⁷³ Соболев А. В. Идеи позитивистской социологии в русской философской и общественной мысли 1860 – 1880-х гг. // Гуманитарные научные исследования. 2012. № 12. [Электронный ресурс]. URL: <https://human.snauka.ru/2012/12/2104>.

¹⁷⁴ Лавров П. Л. Задачи понимания истории. М.: Изд-во М. Ковалевского, 1898. С. 61.

¹⁷⁵ Юдин А. И. П. Л. Лавров о проблеме: интеллигенция и народ, интеллигенция и власть // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. № 7. С. 238.

ным принципом его философии¹⁷⁶. Эта «цельность» заключается в том, что личность реальна, она познает, мыслит, сознательно свободна, справедлива и деятельна: «Теоретическая философия представляла человека как личность действительную, познающую и мыслящую. Практическая философия представляла его как личность сознательно свободную, творческую и человеческую (т.е. художественную и справедливую)»¹⁷⁷. Таким образом, целостность личности, по Лаврову, заключается также и в единстве мысли и действия. Понимание справедливости освобождения народа порождает, по Лаврову, ответственность развитой личности за бездействие и попустительство. Идеалы требуют своего воплощения в жизнь, поскольку мысль реальна только в личности: «Если вашего таланта и знания хватило на то, чтобы критически отнестись к существующему, сознать потребность прогресса, то вашего таланта и знания достаточно, чтобы эту критику, это знание воплотить в жизнь»¹⁷⁸.

В истории философской антропологии проблема целостности личности весьма значима. В ее контекст вписываются и другие проблемы, например, специфически человеческого бытия, его универсальности или эксклюзивности. «Целостность свойственна человеку, – писал П. С. Гуревич, – только как беспредельная возможность, как некая глубинная потребность. <...> Человеческая целостность существует лишь как устремление, как поиск, как напряжение «специфически человеческого»»¹⁷⁹.

Исследование этой проблемы в истории русской философии остается малоизученной. Есть ряд историко-философских исследований проблемы целостности личности в работах русских религиозных мыслителей-идеалистов. Эта же проблема в народнической мысли оставлена историками русской философии без внимания. У основателей философской антропологии человек – «не природный объект, а сверхприродный субъект»¹⁸⁰. Народники понимали человека «не только как природный объект, но и как сверхприродный (социальный) субъект»¹⁸¹.

Любая научная социальная теория, по мнению Лаврова, должна быть приведена к знаменателю человеческой личности с ее потребностями. Идеино-теоретический базис антропологической философии Лаврова состоит в признании идеала целостной личности. Г. Г. Шпет считал, что

¹⁷⁶ Богатов В. В. Философия П. Л. Лаврова. М.: Издательство Московского университета, 1972. С. 56.

¹⁷⁷ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 490.

¹⁷⁸ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 90.

¹⁷⁹ Гуревич П. С. Проблема целостности человека. М.: ИФРАН, 2004. С. 148.

¹⁸⁰ Там же. С. 140.

¹⁸¹ Вязинкин А. Ю. Идеал целостной личности в философском наследии П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского // Манускрипт. Т. 13. Тамбов: Грамота, 2020. № 9. С. 73.

понимание антропологии Лаврова может быть осуществлено только в синтетическом исследовании человеческой личности в отношении «к своему сознанию, к внешнему миру и к преданию»¹⁸².

О «цельной человеческой личности»¹⁸³, как об исходном принципе мировоззрения Лаврова, писал и В. В. Богатов. Человек, по мнению Лаврова, не изучается ни одной наукой во всей своей полноте. Каждая наука изучает только определенный фрагмент феномена человека, продолжая претендовать на объективность. Лавров считал, что философия как наука должна быть ориентирована на «понимание всего человеческого»¹⁸⁴. При этом народник полагал, что к концу XIX столетия сложились все интеллектуальные предпосылки для возникновения подобной антропологической философии.

Целостность личности понимается не только как единство биологических, общественных потребностей, психических особенностей, эстетических предпочтений и нравственных императивов, но и как единство знания (понимание сущего) и действия (преобразование действительности в соответствии с пониманием должного). Действие есть выражение внутреннего «Я» в качестве внешнего «Я», тем самым создается завершенность личности, целостность внутреннего и внешнего содержания человека. Поэтому Лавров утверждал, что необходимо согласование теоретической и практической философии.

Нравственный императив, по мнению Лаврова, играет важную роль и в деле освобождения человека, и в деле организации справедливого общежития, и в деле формирования целостной личности: «Сделать из существ, живущих зоологической жизнью – нравственных личностей, вести их в процесс исторического сознательного процесса, это важная обязанность»¹⁸⁵.

В социальной теории Лаврова выдвинута идея о том, что интересы критически мыслящей личности совпадают с интересами общественными. Критически мыслящая личность стремится к преобразования сущего в должное, к экономическим, социальным и политическим переменам, посредством которых организуется справедливое, по Лаврову, социалистическое общество. Индивидуальное же развитие личности осуществляется через развитие общественное, осуществляемой усилием критически мыслящих личностей, тех людей, на которых лежит ответственность за общую судьбу. «Общее благо, – утверждал народник, – и не может иначе осуществиться»¹⁸⁶.

¹⁸² Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии // Лавров П. Л. Статьи, воспоминания, материалы. Пг.: Колос, 1922. С. 115.

¹⁸³ Богатов В. В. Указ. соч. С. 56.

¹⁸⁴ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 564.

¹⁸⁵ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 404.

¹⁸⁶ Там же. С. 97.

Идея синтеза в единой философии теорий социальной солидарности и автономии личности без ущерба для обеих – общая для народнической мысли. Важна она и для Лаврова, по мнению которого, носителем такого мировоззрения может быть только интеллигенция, как передовой класс интеллектуалов и общественных деятелей. «Одействование» (термин из лексикона Герцена, заимствованный из немецкой философии) лучше всего подходит для описания социальной роли интеллигенции, критически мыслящих личностей. Их мировоззрение составляет ту самую антропологическую философию Лаврова, которая связывает факты, побуждения и действия, теорию потребностей и практику их удовлетворения, и она же – «орудие борьбы за прогресс, социальную справедливость, за социализм»¹⁸⁷. Социальная деятельность интеллигенции есть продолжение этой философии в практической сфере.

Необходимость обосновывается в теоретической части антропологической философии Лаврова, связанной с теорией потребностей и нравственным императивом, практическая ее часть ориентирована *возможность*, на реальное преобразование действительности, на процесс достижения цели.

Разработав проблему освобождения человека, концепцию целостной и критически мыслящей личности как антропологического идеала, Лавров должен был вплотную подойти к проблеме суверенной личности.

Реализация социального идеала, по Лаврову, возможна только в обществе, организованном по принципу солидарности. По сути, мыслитель отождествлял осознанную солидарность трудящихся и социализм. Солидарное общество исключает социальный паразитизм и социалдарвинистскую конкуренцию, оно провозглашает принцип всеобщего труда на благо общества и каждой отдельной личности. Идеальным является такое общество, в котором каждый «получает от солидарных отношений все, что ему необходимо для существования и для всестороннего развития по его личным потребностям, работая по мере своих сил для общего развития»¹⁸⁸. Отметим, однако, что в этом тезисе мыслитель поставил личность в зависимость от общества.

Лавров пояснял: «Как личность может нормально развиваться только во взаимодействии с общественной жизнью, так полезная общественная жизнь может иметь место лишь при саморазвитии личностей, в ней участвующих»¹⁸⁹. Философ пытался создать своеобразную диалектику индивидуального и общего в контексте разработанного им социального идеала: «Ясно понятые интересы личности требуют, чтобы она стремилась к осуществлению общих интересов; общественные цели могут быть достигну-

¹⁸⁷ Богатов В. В. Указ. соч. С. 104.

¹⁸⁸ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 197.

¹⁸⁹ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 101.

ты исключительно в личностях. Поэтому истинная общественная теория требует <...> слиятия общественных и частных интересов»¹⁹⁰.

Подобная аргументация в обоснование социального идеала стала, вероятно, результатом попытки мыслителя избежать радикальных анархистских и нигилистических уклонений, найти некий рациональный и убедительный «срединный путь» в теории и практике освободительного движения. Американский историк и социолог А. Вукинич отмечал, что диалектика «индивидуального» и «солидарного» свойственна народнической мысли в целом: «Народническая социология строится на понимании социальной солидарности или сотрудничества как главного фактора социальной стабильности и сплоченности и на основе концепции постепенно утверждения индивидуальности как основного фактора перемен. «Солидарность» и «индивидуальность», как они существуют в социальной жизни, взаимозависимы»¹⁹¹.

Л. фон Мизес справедливо заметил, что солидаризм провозглашает благородное, на первый взгляд, стремление избежать крайностей индивидуализма и социализма с тем, чтобы взять «лучшее» от того и от другого. Однако, в сущности, солидаристская теория представляет собой «темную эклектику»¹⁹². Эта теория провозглашает, что для установления социальной справедливости должен существовать некий авторитет (церковь, закон, государство и т.п.), который будет господствовать над личностью и ее правом свободно распоряжаться своей собственностью, тем самым отрицая ее интеллектуальную и экономическую автономию. Кроме того, общество, построенное на принципах подобного солидаризма, всегда рискует впасть в крайности наиболее жестких (этатистских) форм социализма и коллективизма. Преследующие риторически благонамеренные цели, теоретики солидаризма, тем не менее, не способны объяснить, что именно позволит сохранить свободу личности.

Статус полузабытого мыслителя отразился и на качестве исследовательских работ, посвященных идейному наследию Лаврова. В работе современного словацкого ученого О. Мархевски мы обнаруживаем следующую идею: сочетание практико-революционного и теоретико-социологического дискурса в творчестве Лаврова есть проявление «шизофренического характера»¹⁹³. В подобной оценке исследователь, очевидно, утрачивает научный объективизм и даже обнаруживает неспо-

¹⁹⁰ Лавров П. Л. *Философия и социология*. Т. 2. С. 97.

¹⁹¹ Vucinich A. *Social Thought in Tsarist Russia*. Chicago: University of Chicago Press, 1976. P. 33.

¹⁹² Мизес Л. Указ. соч. С. 172.

¹⁹³ Мархевски О. Взгляд из Словакии на изучение философии русского народничества (П. Л. Лавров: дискурс «кабинета» и дискурс «улицы») // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2021. Т. 14. № 2. С. 162.

способность преодолеть свой едва ли не обывательский субъективизм, обусловленный конкретно историческими обстоятельствами современности.

Конечно, у Лаврова, как и у других мыслителей радикально-демократического и народнического направлений, было стремление приладить отвлеченные материи философии к прозе жизни, к политической, социальной, экономической, наконец, к бытовой действительности. Однако, как мы показали, этот праксиологический аспект является органичной частью социальной философии и антропологии русского народничества (соединение теории и практики, философия действия, «одействование», составляет саму суть народнических философско-социологических исканий), он скорее обогащает народническую мысль, нежели является источником внутренних противоречий.

Что же в действительности выражало противоречивость теории народников вообще и Лаврова в частности, так это попытка теоретически обосновать общественный идеал, в котором обнаруживается не только равновесие автономии личности и принципа солидарности, но и сам принцип, при котором солидарность в обществе возрастает параллельно с возрастанием суверенитета отдельных личностей. «Высшая достоверность каждой отдельной мысли, – писал В. Виндельбанд, – состоит в возможности согласовать ее без противоречий со всей остальной системой мыслей»¹⁹⁴. Лавров, безусловно, тяготевший к созданию философской системы, хорошо понимал, что его социальная философия, новая субъективная социология должна была бы стать такой системой, в которой необходимо согласовать два императива – освобождение человека и принцип солидарности.

Лавровский антропологизм сводился именно к обоснованию субъективного метода в науках об обществе, к оправданию понятия «социальной справедливости». На это указывает тот факт, что мыслитель подчинял свободу личности социальному идеалу. Одного нравственного идеала, ограничивающего свободу человека, было недостаточно. Необходимо было призвать личность к социальной ответственности, к активной деятельности в соответствии с нравственными принципами.

Таким образом, антропологический идеал Лаврова разошелся с идеей суверенной личности. Это особенно отчетливо прослеживается в разработанном мыслителем учении о партии. Нравственная и социальная ответственность, воплощенные в жизнь в конкретно-исторической ситуации, – вот содержание революционной борьбы за освобождение народа. Лавров подчеркивал ответственность группы критически мыслящих личностей за устранение бремени социальной несправедливости, в результате которой народ (большинство) в течение столетий эксплуатировался в интересах немногих. Группа критически мыслящих личностей может реализо-

¹⁹⁴ Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. С. 162–163.

вать свои возвышенные цели, только объединив свои силы. Героическое самопожертвование одиночек создавало важный миф мучеников прогресса, задающий определенную модель поведения, но в целом оно было неэффективно¹⁹⁵. Критически мыслящим личностям следовало объединиться. Лучшей формой единства Лавров считал партию, как средство политической борьбы и организации осознанной солидарности трудящихся классов: интеллигенции (интеллектуальный труд) и тех общественных групп, которые заняты физическим трудом.

Исторические условия были таковы, что Лавров трактовал состав партии весьма широко: «Зерно ее – небольшое число выработанных, обдуманных, энергических людей, для которых критическая мысль нераздельна от дела. Около них – люди интеллигенции, менее выработанные. Реальная же почва партии – в неизбежных союзниках, в общественных группах, страдающих от зла»¹⁹⁶. На этом тезисе заканчивается прозрачная и ясная борьба за освобождение личности и начинается борьба за невнятное освобождение народа, начинается социальная революция, хаос которой, между прочим, противоположен рациональной конструкции социальной философии Лаврова. Тем не менее этот хаос, это смещение перспективы приготовлены самим мыслителем. «Личность, – писал он, – как бессильная единица, конечно, ничтожна»¹⁹⁷. Это утверждение ничтожности личности на широком историческом фоне (т.е. подчинение личности историческому детерминизму) умаляло и ее достоинство, ее самостоятельность, самооценку. Даже критически мыслящая личность, по существу, воспринималась философом едва ли не только как инструмент достижения моральной цели научного социализма – социалистической революции¹⁹⁸.

Однако Лавров пошел дальше: «каждый должен смотреть на себя как на орган общего организма; он не безжизненное орудие, не бессмысленный механизм, но все-таки только орган; он имеет свое устройство, свои отправления, но он подчинен единству целого»¹⁹⁹. Из этого положения следовали высоконравственные идеалы справедливого общежития и самопожертвования, но суверенитетом личности, как целью, очевидно, пренебрегли. Совершенно справедливо отметил А. И. Юдин, критикуя социальные идеи Лаврова: «Благородная и высокая идея жертвенности, доведенная до логического конца, приводит к абсурду, к отказу от того,

¹⁹⁵ Walker F. A. P. L. Lavrov's Concept of the Party // The Western Political Quarterly. Vol. 19. № 2. 1966. P. 236–237.

¹⁹⁶ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 128.

¹⁹⁷ Там же. С. 120.

¹⁹⁸ Walker F. A. The Morality of Revolution in Pyotr Lavrovich Lavrov // The Slavonic and East European Review. 1962. Vol. 41. № 96. P. 207.

¹⁹⁹ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 129.

что есть лучшего в этом мире, к отказу от собственной свободы, к отказу от возможности реализовать себя как личность»²⁰⁰.

Тем не менее, вклад Лаврова в развитие гуманистической традиции отечественной философии невозможно переоценить. Теория личности Михайловского, наиболее близко из народнических мыслителей подбравшегося к обоснованию суверенитета личности, разрабатывалась на основе концепций, которые уже были сформулированы Лавровым в контексте тех социально-философских проблем, в разрешении которых Петр Лаврович преуспел. Это и разработка субъективного метода в социально-гуманитарном познании, и ценные дополнения к теории освобождения человека, и формулировка нравственного идеала личности. «Кристаллическая манера изложения и поразительное дарование классифицировать явления»²⁰¹ сделали Лаврова-философа одним из властителей дум русской интеллигенции последней трети XIX столетия.

Таким образом, антропологический идеал Лаврова представляет собой критически мыслящую (эмансипированную) личность, чье главное достоинство – «цельность» (интегральность) – заключалось в соответствии требованиям единства мысли и действия в борьбе за идеалы справедливого общежития (осознанной солидарности трудящихся классов – интеллигенции и народа), в социальной ответственности интеллигенции перед народом и в просветительском служении на благо общества. Но между антропологическим идеалом Лаврова и суверенной личностью нельзя ставить знака равенства. Разрабатывая диалектику «индивидуального» и «солидарного», Лавров подчинил интересы человека общественным интересам и тем самым существенно ограничил свободу личности. Концепция суверенной личности так и не была сформулирована мыслителем, поставившим принцип общественной солидарности выше принципа независимости личности. Вплотную подойдя к решению проблемы, мыслитель изменил перспективу и оставил в центре социального идеала принцип солидарности, что во многом предопределило и коммунитаристскую социально-философскую повестку неонародничества.

2.3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ Н. К. МИХАЙЛОВСКОГО

Социально-философские идеи Лаврова нашли свое продолжение в работах выдающегося отечественного мыслителя, социолога, публициста и литературного критика Николая Константиновича Михайловского. Именно в его идейном наследии народническая мысль наиболее полно и выразительно раскрыла свой философско-антропологический потенциал.

²⁰⁰ Юдин А. И. Проблема исторического будущего России: социальные идеи П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского. С. 234.

²⁰¹ Тенеромо Н. Л. Н. Толстой и П. Л. Лавров // ОР РГБ. Ф. 178. Карт. 11174. Ед. хр. 27. Л. 17.

Изыскания Михайловского во многом предвосхитили социально-психологические теории Г. Лебона и Г. Тарда, методологию социально-гуманитарных исследований «философии жизни», а отчасти и исторической антропологии школы «Анналов»²⁰². В творчестве мыслителя проявилось стремление четко сформулировать представление об антропологическом идеале, который в первом приближении можно считать типом суверенной личности в народническом понимании. И хотя идеи Михайловского нередко шли вразрез с концепциями других мыслителей народнического лагеря (особенно с коллективистскими теориями), следует отметить, что именно его персоналистическое представление об антропологическом идеале мы рассматриваем как вершинное достижение всей философии русского народничества.

Признание за философско-социологической теорией Михайловского статуса персонализма началось с работы В. В. Зеньковского, посвященной истории русской философии вообще. По мнению Зеньковского, психологическая религиозность Михайловского оформила его философско-социологические искания в «безусловный и категорический персонализм»²⁰³. Зеньковский подчеркивал ярко выраженный этицизм философии личности Михайловского, но отмечал и то, что на персонализм мыслителя «обеспложивающее влияние имели позитивизм и релятивизм эпохи»²⁰⁴. Бескомпромиссный антропоцентризм, заключающийся в понимании человеческой личности как меры всего сущего, однако, не вылился у Михайловского в титанизм. Человек выделяется из «порядка природы», но не с целью безраздельно властвовать над природой или уничтожить существующий порядок вещей, а с целью претворения в жизнь правды-справедливости: «вычеркну зло и создам добро»²⁰⁵. Отсюда и скептическое отношение Михайловского к техническому прогрессу, поскольку он, хотя и позволяет абстрактному человеку властвовать над природой, но сужает формулу жизни конкретных личностей, не оставляет им простора для развития и совершенствования. Нельзя не отметить, что дальнейшие замечания исследователей о персонализме Михайловского опирались на комментарии Зеньковского.

Современный историк философии В. Чалый, который выделяет как самостоятельное явление «народнический персонализм», отмечает, что персонализм Михайловского не натуралистичен, поскольку мыслитель

²⁰² См., напр.: Коновалова О. В. В. М. Чернов о Н. К. Михайловском // Н. К. Михайловский: Человек. Мыслитель. Общественный деятель (к 175-летию со дня рождения): сб. науч. тр. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2017. С. 262–263.

²⁰³ Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Л.: Эго, 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 174.

²⁰⁴ Там же. С. 171.

²⁰⁵ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 231.

«присвоил некоторым ценностям ненатуральный и неисторический статус и настаивает на их отрыве от фактов»²⁰⁶. Далее мы покажем, почему с этим утверждением нельзя согласиться вполне. Тем не менее, заслуживает внимания идея исследователя об идейной близости «народнического персонализма», занимавшего позицию между теизмом и натурализмом (П. Л. Лавров), с кантианским трансцендентализмом²⁰⁷.

Западные исследователи крайне редко обращаются к проблеме философско-социологического наследия Михайловского. Кроме того, их работы по теме акцентируют внимание преимущественно на его теории социального прогресса, а также на роли мыслителя в развитии «либерально-социалистических» идей русского освободительного движения XIX столетия. Можно указать на несколько работ, в которых упоминается персонализм Михайловского. Первая глава монографии А. Менделя называется «Михайловский: социализм или персонализм?»²⁰⁸. В ней освещается проблема поиска баланса между индивидуальным и коллективным в выработке общественного идеала, свойственная социальной философии народничества в целом. Однако содержание философско-социологического персонализма Михайловского осталось нераскрытым. Матура Э. в своем исследовании, посвященном социальной мысли Михайловского, связывает персонализм русского мыслителя с либеральной традицией философско-социологического и политического мышления²⁰⁹.

В философско-публицистическом наследии Михайловского следует выделить три взаимосвязанных идейных блока, которые можно рассматривать как определенные ступени развития концепции антропологического идеала:

- 1) теория борьбы за индивидуальность;
- 2) аналитика исторических типов «бунтующего человека»;
- 3) учение о психологической целостности личности.

Решение проблемы освобождения человека с учетом идеала автономной личности было предложено Михайловским. Его теория борьбы за индивидуальность была разработана в контексте новейших достижений естественных наук. В частности, Михайловский переосмыслил тектологию Э. Геккеля в социально-философском смысле. Первоначально тектология была направлением в морфологии, изучавшая организмы, состоящие из других организмов. Геккель предлагал иерархию этих организмов,

²⁰⁶ Chaly V. Kantianism and Anti-Kantianism in Russian Revolutionary Thought // Con-Textos Kantianos. 2018. № 8. P. 225–226.

²⁰⁷ Ibid. P. 223.

²⁰⁸ Mendel A. Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism. Cambridge: Harvard University Press, 1961. P. 1 – 37.

²⁰⁹ Mathura E. Foundations of Sociological Subjectivism: The Social Thought of N. K. Mikhailovsky. London: Athena Press, 2004. 176 p.

которую Михайловский трактует как иерархию индивидуальностей разного уровня. Целостность и неделимость составляют конечную цель каждой индивидуальности на всех уровнях. Человек – индивидуальность одного из уровней. Но бывают и индивидуальности более высокого порядка, например, общество или государство. Индивидуальности более высокого порядка в целях сохранения собственно целостности стремятся поглотить и подчинить себе индивидуальности низшего порядка, – таково естественное устройство мира. Поэтому между человеком и обществом или государством идет борьба. Человек борется за свободу, общество и государство стараются подчинить человека, отобрать у него свободы, навязать ему свои цели. На этом уровне противостояния индивидуальностей Михайловский смело противится естественному порядку вещей, утверждая, что «личность никогда не должна быть принесена в жертву, она свята и неприкосновенна»²¹⁰. Просвещенный человек должен употребить свои силы на развитие личности, на освобождение от чуждых ему целей и на выработку своих собственных.

Михайловский стремился разработать такую теорию, в которой идеал личной автономии будет сочетаться с этикой счастья (эвдемонизм): «человек всегда стремился, стремится и будет стремиться к счастью, искать наслаждения, ощущений приятных и бежать страдания»²¹¹.

Схема борьбы за индивидуальность, по Михайловскому, следующая. Главная задача человека – расширение «формулы жизни». Для человека это расширение означает обогащение личного опыта, которое, по существу, означает не столько агрессивную экспансию «Я», сколько интеллектуальное развертывание личности и ее внутреннюю психологическую консолидации.

Причем границы личной свободы определяются нелиберальным «законом равной свободы». Михайловский предложил нелиберальное понимание свободы человека, отвергнув либеральную социал-дарвинистскую философию: «Либеральная философия дарвинистов составляет королларий либеральной экономической доктрины»²¹². Негативная свобода еще не гарантирует полной свободы личности. Расширение «формулы жизни» требует еще и позитивного социального опыта, и активного действия, которые возможны в контексте «сочувственного опыта» как инструмента освоения социальной реальности. По мнению Михайловского, конечной целью борьбы за индивидуальность является личное счастье.

Социальные и гуманитарные цели теории борьбы за индивидуальность обосновывались при помощи обращения к концепциям современных Михайловскому естественных наук. Русский мыслитель принимает

²¹⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 452.

²¹¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 450.

²¹² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 165.

психофизический закон немецкого ученого и основоположника психофизики Г. Т. Фехнера: «ощущение растет, как логарифм вызывающего его впечатления, т.е. несравненно медленнее»²¹³. Удовлетворение своих потребностей для человека невозможно, поскольку его алчность неизменно растет в соответствии с психофизическим законом Фехнера. Но в таком случае достижение личного счастья невозможно.

Путь к счастью лежит через преодоление психофизического закона Фехнера, и Михайловский полагал, что это возможно: «Есть полная возможность избежать действия основного психофизического закона. <...> Нужны только разнообразие и известная равномерность ощущений и, следовательно, разносторонность жизненной деятельности, возможное, так сказать, расширение нашего я»²¹⁴.

Хотя личность борется с обществом за свою индивидуальность, Михайловский вовсе не вычеркивал социум из конфигурации личного счастья. Нравственный императив сопереживания заложен в теме «сочувственного опыта» как источника расширения «формулы жизни». Этот опыт сопереживания невозможен без социальной жизни человека.

«Сочувственный опыт» в теории Михайловского – это не банальная совокупность эмоциональных переживаний, реактивных психологических сопереживаний. Наблюдая, вступая в бытовое общение и кооперативные практики, знакомясь с произведениями искусства и т.п., человек осваивает чужой эмоциональный и умственный опыт, значительно расширяя свои жизненные горизонты.

Столь существенное значение идее сочувственного опыта придается в концепции Михайловского во многом потому, что она является логическим развитием его представлений об универсальной общественной науке (субъективный метод в социологии). «Мыслящий субъект, – писал Михайловский, – только в том случае может дойти до истины, когда вполне сольется с мыслимым объектом и ни на минуту не разлучится с ним, т.е. войдет в его интересы, переживет его жизнь, переосмыслит его мысль, почувствует его чувство, перестрадает его страдание, проплачет его слезами»²¹⁵.

Объективистская наука, самодовольная, дерзко вторгающаяся на поле познания истины (поле философии и искусства), совершенно справедливо была уподоблена А. Шопенгауэром урагану, все уносящему с собой, мчащему без начала и цели²¹⁶. Именно эта «бесцельность» объективизма, его способность всегда лишь регистрировать факты, описывать сущее и никогда – формулировать представление о должном, есть то самое

²¹³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 459.

²¹⁴ Там же. Стб. 472.

²¹⁵ Там же. Стб. 72.

²¹⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Академический проект, 2019. С. 193.

обстоятельство, которое не позволяет совмещать научное развитие и совершенствование личности. В теории Михайловского они подчас настолько не сочетаемы, что приобретают характер едва ли не взаимоисключающих, контрадикторных тезисов.

Для Михайловского не столько важно то, что объективная наука нигде не останавливается, никогда не достигает истины, сколько то, что она не в силах постичь и объяснить личность как целостный феномен, со всеми ее желаниями, устремлениями, интересами и эмоциональными переживаниями, великое многообразие которых (в совокупности с сонмом их модификаций) определяет и составляет представление о конечной цели человеческой жизни, о личном счастье. Объективная наука может способствовать развитию общества, ее прикладные аспекты направлены на это, но, утверждает Михайловский, «общество, как целое, усвая отдельным группам индивидов ту или другую способность и атрофируя остальные, превращает их в свои служебные органы, покоряет личность»²¹⁷.

В выработке ментальности сочувственный опыт – важнейший инструмент: «Наше психическое содержание дано опытом унаследованным, личным и сочувственным»²¹⁸. Если предположить, что сочувственный опыт играет важную роль в формировании ментальностей не только отдельных индивидов, но и социальных групп, то можно говорить о взаимном обоюдонаправленном влиянии всеобщего сочувственного опыта и личного сочувственного опыта каждого конкретного человека.

Психическое содержание личности, о котором писал Михайловский, можно толковать в духе термина историка Л. Февра «ментальная оснастка» («*outillage mental*»). В предложенном французским историком понятии речь идет не об индивиде: «Каждая цивилизация имеет свое собственное ментальное оснащение. <...> Оно ценно для цивилизации, которая преуспевает в его развитии, ценно для своей эпохи»²¹⁹. Умственный инструментарий культуры, по А. Я. Гуревичу, следует рассматривать как аналог понятия французского историка: «культура предлагает общий умственный инструментарий, и уже от способностей и возможностей того или иного индивида зависит, в какой мере он им овладел»²²⁰. Сочувственный опыт в теории борьбы за индивидуальности Михайловского вполне можно толковать в этом контексте как один из «механизмов развития солидарных отношений в обществе субъектов единой культуры»²²¹.

²¹⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 227.

²¹⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 148.

²¹⁹ Febvre L. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. P. 150.

²²⁰ Гуревич А. Я. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. *Бои за историю*. М.: Наука, 1991. С. 520.

²²¹ Вязинкин А. Ю. Проблема суверенной личности в идейном наследии Н. К. Михайловского // *Диалог со временем*. 2021. Вып. 74. С. 69.

Борьбу личности с обществом Михайловский преобразует в соответствии с идеей о том, что личностный идеал определяет идеал общественный. Общественный идеал, таким образом, в соответствии с этицистской и антропоцентрической установкой мыслителя, представляет собой такие солидарные отношения, в которых каждый способствует развитию каждого через опыт сообщительности, простой кооперации, непосредственного взаимодействия. Это позволяет расширять «формулу жизни» каждого человека посредством интенсификации и все большего разнообразия личностного и «сочувственного» опытов. Подобные философские идеи делают Михайловского отчасти провозвестником социального персонализма, как его понимал отечественный философ С. А. Левицкий и утверждающего, что «в основе каждого органического целого лежит субстанциональный деятель, т.е. личностное начало»²²².

Сочувственный опыт позволяет человеку посмотреть на мир не в оптике борьбы за жизнь, но в оптике социальной солидарности. Сочувственный опыт позволяет «раздвинуть пределы индивидуального я, направить совокупные усилия кооперирующихся на борьбу с внешним миром, причем борьба между кооперирующимися, борьба внутри общества становится делом не только не полезным, а и прямо невыгодным, вредным»²²³. Невозможность солидарности в обществе может объясняться ограниченностью натур, поэтому обращение Михайловского к теме сочувственного опыта есть продолжение интеллектуальной традиции, выражаемой в формуле: «контовский альтруизм, фейербаховский туизм, смитовская симпатия»²²⁴.

Особое внимание Михайловский уделял феномену любви как частному случаю сочувственного опыта. В привычной для себя манере интеллектуальной рефлексии мыслитель критически воспринял существующие теории любви в науке и философии и определил этот феномен в контексте всеобщего «закона развития», т.е. борьбы за индивидуальность: «Любовь – не надувательство природы, или бессознательного, или гения вида, преследующих какие-то свои цели. Она – и не неудобопонятое избирательное средство двух клеточек. Она – одно из выражений великого закона развития, сдерживаемого другими проявлениями того же закона»²²⁵. «Половые отношения, – по мнению Михайловского, – образуют первую форму борьбы за индивидуальность в человеческом обществе»²²⁶. Половое чувство является не сознательным актом борьбы за индивидуальность, а изначально врожденным в существо человека. Даже если половое чув-

²²² Левицкий С. А. Свобода и ответственность. М.: Посев, 2003. С. 130.

²²³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 180.

²²⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. Стб. 47.

²²⁵ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 528.

²²⁶ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 544.

ство является слепым импульсом безличной воли, человеческий разум трансформирует его в чувство любви: человекомерное половое чувство – это любовь, начало совместности, общительности, солидарности.

Любовь, рассматриваемая Михайловским как частный случай сочувственного опыта, составляет важный элемент в структуре «формулы жизни», весь механизм которой направлен на достижение личного счастья.

Личное счастье, как конечная цель борьбы, была сформулирована Михайловским за три года до оформления самой теории – в работе «Что такое счастье?» (1872). Основной пафос работы был направлен против теории счастья, изложенной британским социологом Г. Спенсером в работе «Социальная статика» (1851). Спенсер понимал счастье человека как степень его приспособленности к социальной реальности, что категорически не удовлетворяло антропологизму Михайловского.

Этическую сторону теории Спенсера Михайловский считал «стоической», основанной на бескомпромиссной вере в естественный порядок вещей: «и там, и тут верование в благое и премудрое устройство мира; и там, и тут воззрение на частные страдания как на составную часть общего блага; и там, и тут презрение к расчету последствий наших действий; и там, и тут предписание «не оспаривать прав Юпитера»; и там, и тут фатализм, для сопряжения которого с задачами этики, требуются утонченные диалектические ухищрения»²²⁷. Эпикурейская же этика более соответствовала проблематике освобождения: «в эмансипации личности видели именно источник ее спокойствия»²²⁸. Тем не менее, этику эпикурейцев народник не мог принять вполне, поскольку она не отвечала исторической и социальной реальности XIX столетия.

По мнению Михайловского, теория счастья Спенсера оправдывает текущий порядок вещей, в котором нет ни политических свобод, ни социальной справедливости, ни экономического равенства. Счастье не может быть общим, оно индивидуально. Общественно-политические теории, предполагающие всеобщее единообразное счастье, есть, по существу, бесплодные и вредные утопии. Такова логика Михайловского, почему-то не увидевшего в социалистической идее такую же утопию. Михайловский утверждал, что новая общественная наука должна учить, что «объективное счастье, состоящее в обладании известными материальными благами, отнюдь еще не гарантирует счастья субъективного, личного»²²⁹.

Представление о всеобщем счастье может быть либо усредненным, по существу, не отвечающим ни одному индивидуальному представлению

²²⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 177.

²²⁸ Там же. Стб. 179.

²²⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 459.

о счастье, либо вовсе фиктивным, искусственным, навязанным злонамеренными либо некомпетентными политическими акторами. Михайловский провозглашает необходимость борьбы личности с фантомами, угрожающими ее индивидуальности, «формуле жизни», личному счастью: «буду бороться с грозящей поглотить меня высшей индивидуальностью. Мне дела нет до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться. Пусть она стремится побороть меня, я буду стремиться побороть ее. Чья возьмет – увидим»²³⁰. Этот императив лежит в основании теории личной автономии, это принцип неповиновения, без которого нет и не может быть суверенитета личности.

С другой стороны, представление Михайловского об автономии личности не совпадало с анархо-индивидуалистической философией немецкого идеалиста М. Штирнера. Нравственный солипсизм последнего не мог быть усвоен в русской освободительной мысли, для которой характерен этицизм. Герцен видел разницу между своей философией свободы и штирнеровской теорией: «я проповедую вовсе не всеотрицающий индивидуализм (сатану христиан) – но автономию, автократию личности»²³¹. И все же оба (и Штирнер, и Михайловский) видели опасность для личной свободы в призрачных надличностных сущностях: «Всем принадлежит мир? Все – это я, ты и т.д. Но вы делаете из «всех» призрак, наделяете его святостью, и таким образом «все» становятся страшным деспотом, подавляющим единичных личностей»²³².

Солипсическая философия Штирнера продолжает фихтеанский субъективизм. Это философия жесткого различия «Я» и «не-Я», где «Я» – суверенная личность, а «не-Я» – декоративная иллюзия. «Более дерзкая идея, – писал Михайловский о фихтеанстве, – не высказывалась человеческим языком, да ничего более дерзкого и придумать нельзя»²³³. Штирнеровское учение о суверенной личности ориентировано в соответствии с принципом полезности: «Когда мир становится мне поперек дороги – а он всюду преграждает мне путь, – тогда я уничтожаю его, чтобы утолить им голод своего эгоизма. Ты для меня – не что иное как моя пища, точно так же, как и я для тебя. Между нами существует только одно отношение: отношение пригодности, полезности, пользы»²³⁴. Утилитаризм Штирнера аннигилирует все этическое содержание философии суверенной личности, что противоречит гуманизму Михайловского.

²³⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 423.

²³¹ Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1955. Т. VI. С. 167–168.

²³² Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. С. 238.

²³³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 450.

²³⁴ Штирнер М. Указ. соч. С. 285.

Историко-философская наука прежде не акцентировала внимания на том обстоятельстве, что вышеуказанная теория была сформулирована Михайловским как научная альтернатива двум популярным теориям второй половины XIX столетия – марксистской классовой борьбе и дарвинистской теории.

Марксистская теория истории представляла человека не как уникальную личность, но как разменный элемент в историческом ходе вещей по закономерностям смены общественно-экономических формаций. По мнению Михайловского, марксисты, абсолютизовавшие идею классовой борьбы, ошибочно снимали проблему других форм социальной борьбы: «и в нашей, и в европейской литературе давно уже было указано, что рядом с борьбой классов, и часто совершенно извращая ее, существует борьба рас, племен, наций. Если, например, калифорнийские рабочие всячески гонят иммигрирующих китайцев, принадлежащих к тому же рабочему классу, или если французские рабочие недовольны конкуренцией более дешевых итальянских рабочих и т.п., то это, конечно, не классовая борьба. <...> Наконец, и внутри классов происходит борьба между соперничающими индивидуумами, часто становясь поперек дороги классовой борьбы. В целом из всего этого сплетается такая сложная сеть, в которой совсем уже не так часто можно усмотреть чистую, сознательную классовую борьбу»²³⁵. Марксистскую теорию можно было встроить в теорию Михайловского, но не наоборот.

Марксисты критиковали идеи Михайловского на том основании, что субъективная социология носит ненаучный характер, и противопоставляли ей объективизм «научного социализма». На это мыслитель справедливо замечал: «Совершенно непонятно, как при «классовой борьбе» возможен объективизм. Субъективный метод и состоит, между прочим, в сознательном приложении и предъявлении определенной точки зрения»²³⁶.

Критика в отношении дарвинистской теории борьбы за существование строилась на других основаниях. «Мы условились принимать целую градацию индивидуальностей, – писал Михайловский, в которой индивид в тесном смысле слова, человек, личность составляет только одно из звеньев, хотя самое для нас дорогое и даже единственное дорогое и близкое. Поэтому и борьба за существование может быть рассматриваема как частный случай борьбы за индивидуальность, – тот именно случай, когда активным, борющимся и побеждающим началом является высшая общественная индивидуальность»²³⁷. Таким образом, дарвинизм,

²³⁵ Михайловский Н. К. Последние сочинения: в 2 т. СПб.: Русское богатство, 1905. Т. 1. С. 122.

²³⁶ Записная книжка Н. К. Михайловского // РО ИРЛИ РАН. Ф. 181. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 2.

²³⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 549.

как и марксизм, тоже мог быть встроен в теорию Михайловского, которая оказывалась более широкой, а значит, учитывающей большее количество факторов и являющейся более репрезентативной. Борьба за индивидуальность – есть сама жизнь человека во всем его многообразии, тогда как борьба за существование есть только частный ее случай, «печальная необходимость»²³⁸.

Критика дарвинизма и марксизма русским народникам актуальна в контексте его ценностных установок, его антропологизма, этицизма, персонализма. В любом случае построение теории невозможно без откровенных положений. Сам Михайловский считал, что его методологические концепции – основа для социальных наук в будущем.

В действительности, теория Михайловского есть стратегия самоосвобождения человека. Народник показывает человеку пути для освобождения в его повседневной жизни. Эта теория есть, по существу, формула прогресса личности, являющаяся фундаментом философско-антропологических представлений народника. Она является предпосылкой определения антропологического идеала.

Исторические типы социального бунта и фигуры бунтующего человека разработаны Михайловским в дополнениях к теории борьбы за индивидуальность.

В народнической мысли Бакунину принадлежит философско-антропологическая теория бунта, согласно которой бунту, как элементу человеческого развития, соответствует личная свобода: «Три элемента, или, если угодно, три основных принципа составляют существенные условия всякого человеческого развития в истории, как индивидуального, так и коллективного: 1) человеческая животность, 2) мысль и 3) бунт. Первой соответствует собственно социальная и частная экономия, второму – наука; третьему – свобода»²³⁹. Индивидуальная борьба за личную свободу – бунт личности. Социальная же революция составляет идею коллективного бунта.

Бунт возникает как отрицание состояния несвободы. Это категорическое неприятие реальности, посягающей на личную независимость. Камю А. писал: «Что же представляет собой человек бунтующий? Это человек, говорящий «нет»»²⁴⁰. Несмотря на то, что борьба за индивидуальность является естественным состоянием органической реальности, тем не менее, Михайловский утверждал, что на уровне личности, где находят свое выражение мораль и свобода воли, человеку выступить

²³⁸ Там же. Стб. 566.

²³⁹ Бакунин М. А. Избранные сочинения. Т. 2. С. 147.

²⁴⁰ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 127.

со своим «нет»: «Я ставлю nicht к теории борьбы за индивидуальность, как раз на том месте, где она захватывает меня»²⁴¹.

Нонконформизм лежал в основе теории борьбы за индивидуальность Михайловского: «великий человек должен быть в значительной степени чужим окружающей среде»²⁴².

Исторические штудии привели Михайловского к возможности определенной типологии социального бунта. В условиях напряженной социальной ситуации рождаются эти типы: «Сильные ненавистью к настоящему, они верят, что конец ему наступит скоро. И вот их песни и пророчества поднимают бурные исторические волны: то идут добывать правду подвижники и вольница»²⁴³.

Народник объясняет право на бунт с нравственных позиций. Оба типа бунта связаны с их неприятием социальной действительности, в которой нет ни правды, ни справедливости. По бунту «вольницы» и «подвижников» определяется критическая точка противостояния интересов человека и общества. Этот бунт есть выражение того самого «нет», которое освобождает от фантомов: «И те, и другие порывают всякие связи с обществом <...> это – отщепенцы, протестанты»²⁴⁴.

Изучение этих типов бунта позволяло народникам лучше понять исторические и социальные искания народа. Это те представители народной жизни, «в ком пробудился «дух, не совместимый с рабским состоянием»; у кого существовало свое представление о народной Правде»²⁴⁵. Народнический колорит историко-антропологической типологии Михайловского очевиден. Бунт делает народ актором истории: «главный факт в истории есть сам народ, дух народный, творящий историю»²⁴⁶. Стремление к правде, всегда существовавшее в народной жизни, порождает, по мнению Михайловского, «религиозную преданность» прозелита²⁴⁷.

Предлагая единство правды-истины (научное знание) и правды-справедливости (моральные принципы), Михайловский апеллировал к определенному идеалу общественной жизни. С его точки зрения, нравственно-психологическая жизнь народа может вырабатываться в нравственно развитой личности, осуществляющей борьбу за индивидуальность.

²⁴¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 423.

²⁴² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. Стб. 103.

²⁴³ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 648.

²⁴⁴ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 596.

²⁴⁵ Леонтьева О. Б. Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв. Самара: ООО «Книга», 2011. С. 373.

²⁴⁶ Щапов А. П. Сочинения: в 3 т. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1908. Т. 3. С. XXXI.

²⁴⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 405–406.

Несмотря на убежденность в том, что «правда» скрывается в недрах народной жизни, Михайловский не идеализировал личность крестьянина. Исследование народной жизни должно было дать материал, требующий переработки (от сущего – к должному) усилиями просвещенной и прогрессивной интеллигенции, сочувствующей народу. Для поздних исканий Михайловского свойственно обращение к так называемой «философии быта», которая позволила бы обнаружить двуединую правду в повседневной жизни.

Бунт «вольницы» ориентирован на активную радикальную деятельность, его цель – «требование всего»²⁴⁸. Этот протест связан с требованием прав и свобод в политической и экономической сферах. Это борьба за изменение социальной реальности, пересмотр политических и правовых оснований. Бунт «вольницы» осуществляется в свой исторический момент, когда народ становится субъектом истории: «нам так же естественно делать историю, – писал Герцен, – как пчеле мед, <...> это не плод размышлений, а внутренняя потребность духа человеческого»²⁴⁹. Чаще всего, бунт «вольницы» является массовым, поскольку сами цели реализуемы только при коллективном действии. Для теории Михайловского, правда, более характерна индивидуальная борьба, нежели коллективная.

«Подвижники» бунтуют пассивно, они ориентированы на «отречение от всего»²⁵⁰. Здесь речь редко идет о коллективном движении (хотя это возможно в случае организации сект, свободных общин). Идею такого бунта, направленного на охранение самобытной жизни, сформулировал еще Герцен: «Я не советую браниться с миром, а начать независимую, самобытную жизнь, которая могла бы найти в себе самой спасение даже тогда, когда весь мир, нас окружающий, погиб бы»²⁵¹.

Этот бунт ориентирован на автономию через обособление. Это уход от социального и политического уклада, сокрытие с целью жизненной перемены и свободной организации своей деятельности. «Из общества, которое не дало им ничего кроме муки, – писал Михайловский, – подвижники уходят в леса и пустыни»²⁵². Вольнодумцы, инакомыслящие, беглые крестьяне, старообрядцы, бунтовщики действительно укрывались в лесах и пустынях, но это еще и метафора пространств свободы, где на человека не воздействуют фантомы общества и государства.

²⁴⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 744.

²⁴⁹ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 67.

²⁵⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 744.

²⁵¹ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 131.

²⁵² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 597.

Существовали и народнические практики в духе «подвижничества», например, организация земледельческих колоний представителями интеллигенции. Опыт народников, связанный с организацией общин, – отмечал С. Н. Кривенко, – писавший об интеллигенте, сочувствующем народу: «ушел, как зверь, отдыхать в одиночную лесную чашу»²⁵³.

Сам Михайловский подчеркивал, что сфера приложения его усилий – публицистика, полемика, критика, но не социальная революция, не баррикады. Тем не менее, в целом он морально поддерживал революционное дело.

Исторические сюжеты народных движений были востребованы теоретиками народничества как образцы выхода на арену истории народной правды. Причем главным фактором исторической актуальности была не сама правда, но «неустрасимая воля», нередко кристаллизующаяся в народном вожде: «Закон, общество, церковь, – писал Н. И. Костомаров о казачьем атамане Степане Разине, – все, что связывает личные побуждения человека, все попирала его неустрасимая воля»²⁵⁴. Освобождение без волевого усилия невозможно. Разинщина – это, несомненно, выражение «вольницы»: воля освобождающегося противостоит внешним факторам, посягающим на свободу. «Подвижники» же вытесняют из себя эти внешние факторы, ускользают от них, но не попирают. Их задача – сберечь народную правду/свободу в «лесах и пустынях».

Организация земледельческих общин толстовцами – вариант народнического «подвижничества» конца XIX – начала XX в. Опрошение интеллигенции в опыте коммунитарного общежития – своеобразный народнический культурный жест, демонстрирующий солидарность с народом. Толстовство – не столько социальный протест, сколько стремление к автономии от мира социальной несправедливости.

Культуролог А. М. Эткинд ввел термин «люкримакс», представляющий интеллигентский «симулякр» народности, «неутолимую тягу человека элитарной культуры ко всему настоящему, подлинному и первоначальному, а также отрицание им собственной культуры как неподлинной и ненастоящей»²⁵⁵. Это наблюдение обнажает психологическую природу нравственных исканий народнической интеллигенции, по существу, представляющих собой полусознательные нюансы поведения части интеллектуального класса.

²⁵³ Кривенко С. Н. На распутье: (Культурные скиты и культурные одиночки). М.: Изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1901. С. 7.

²⁵⁴ Костомаров Н. И. Бунт Стеньки Разина. Исторические монографии и исследования. М.: Чарли, 1994. С. 352.

²⁵⁵ Эткинд А. М. Народничество и люкримакс: классики филологии о русских сектах // Лотмановский сборник: Вып. 2. М., 1997. С. 120–121.

Михайловский критически оценивал учение Толстого о непротивлении злу. В этой теории он видел слабость воли, консерватизм, потакание социальной несправедливости. Не в повторении народной жизни, но в ее социологическом и антропологическом исследовании (установлении единства правды, истины и справедливости) видел Михайловский первостепенную задачу интеллигенции.

Для определения типа пассивного бунта Михайловский подобрал понятие с явным религиозным колоритом – «подвижники». Аскетический аспект социальных практик «подвижников» очевиден – побег из несправедливого общества.

Историк Дж. Биллингтон считал, что для русского народничества, как социокультурного феномена, характерно религиозное содержание²⁵⁶. Ученый доказывал это посредством проведения сравнительного анализа сообществ народовольцев 1870-х гг. и «христианского братства»²⁵⁷, что вполне релевантно, учитывая реальный опыт народовольческой пропаганды своих идей под видом христианского учения.

Советские историки и исследователи в области истории философии не принимали концепцию Дж. Биллингтона, поскольку считали, что его аргументация малоубедительна, учитывая атеистические убеждения большинства народников. На наш взгляд, предложенная Дж. Биллингтоном трактовка адекватно описывает сложный феномен народничества. Современные исследования в этой области обращаются к так называемой «религиозной» составляющей народнических идей, что позволяет, с одной стороны, уточнить нюансы интеллектуальной истории народничества, с другой – вернуть народничеству все «богатство» их мировоззрения.

Аналогия между христианским мученичеством и народовольческим самопожертвованием не только очевидна для исследователя, но и была реальной идентификацией представителей народнического движения, что отражено в соответствующих эго-документах.

В работе В. М. Фастовского подчеркивается религиозный компонент народнической идеологии: «религиозная семантика придавала значимость революционной жизни там, где волна насилия, утилитарная логика и процесс модернизации создавали чувство неопределенности и неуверенности в собственных силах и возможностях»²⁵⁸. Другой исследователь утверждает, что «веру в народ, аскетизм, самопожертвование и т.п. следует от-

²⁵⁶ Billington J. *Mikhailovsky and Russian Populism*. Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 120–121.

²⁵⁷ Биллингтон Д. *Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры*. М.: Рудомино, 2001. С. 510.

²⁵⁸ Фастовский В. М. «Это моя вера!» Религиозно-коннотированная лексика в эго-документах народничества конца 1870-х – начала 1880-х годов // *Неприкосновенный запас*. 2018. № 1. С. 71.

делять от религиозной сферы»²⁵⁹. На это следует возразить, что теоретики народничества имели свои представления о специфике феномена религии.

Выявляя некоторую специфику мировоззрения Михайловского, В. В. Блохин считает возможным определять его как «квазирелигиозную ментальность»²⁶⁰. Вера в социализм, поиск народной правды и идеалы самопожертвования – вот характерные черты «религиозности» народнической интеллигенции. «Религиозной преданности» революционному делу требовал от народовольцев, от участников освободительного движения Михайловский. Важно для понимания этого требования определение «религии», которое предлагал мыслитель: «Под религией я разумею... именно ту неразрывную связь понятий о сущем (наука) и должествующем быть (мораль и политика в обширном смысле), которая властно и неуклонно направляет деятельность человека»²⁶¹. Освобождаясь от старых идолов, народоволец обретает внутреннюю убежденность, из которой рождается эта «религиозная» преданность делу. Поиск другого социального и политического начала – суть освободительного движения в России, которое требует «религиозного» обновления, сменяющего идола старого мира на идеалы мира нового.

Михайловский не был воинствующим атеистом, в отличие от большинства революционных демократов и народовольцев. На основе новейших данных социологии и антропологии Михайловский видел в религии феномен, позволивший сформировать идеалы, которые были необходимы для кристаллизации целостной личности, у которой слово и дело не расходятся. Следовательно, религия есть важное явление, механизмы влияния которого должны быть усвоены народническими теоретиками, поскольку представляют собой важный идеологический и социально-психологический ресурс для освободительного движения.

Мы уже отмечали важность религиозного компонента в идеологии русского освободительного движения. Немаловажную роль в этом сыграли раскольники и сектанты, на которых народники обращали пристальное внимание: «Религиозное диссидентство – одна из основных форм социальной оппозиции. Эта форма протеста стала объектом пристального внимания теоретиков народничества. Зрелый Герцен, совершенно чуждый религиозности и тем более мистики, с интересом и симпатией относился к раскольникам, видя в них прежде всего силу революционную, протестную. Отмечал он и социальную солидарность, которая имела место в ста-

²⁵⁹ Морозов Д. А. Религиозность и религия в русском революционном народничестве и терроризме в 1870 – 1880-х гг. // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 409. С. 102.

²⁶⁰ Блохин В. В. Жандарм литературной республики. Н. К. Михайловский: жизнь, литература, политическая борьба. М.: Весь Мир, 2019. С. 47.

²⁶¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. Стб. 124.

рообрядческих общинах, идеал, соответствующий русскому общинному крестьянскому социализму»²⁶².

Старообрядчество и многие религиозные секты в России представляли собой форму пассивного протеста, ориентируясь на автономию общины. Это спокойный мятеж, без активного противостояния, парадоксальный духовный бунт против «неправды» и «несправедливости». Историк старообрядчества и представитель народничества А. С. Пругавин считал, что в основе идеологии раскола лежит идея личной автономии: «Раскол требует полной личной свободы. Он ненавидит паспорта, прикрепленность к месту и сословию. Отрицая всякую сословность, он проповедует общее равенство и братство»²⁶³. Впрочем, это мнение не было универсальным для народничества. Так, И. И. Каблиц утверждал, что «в расколе главной движущей силой является не религия, а нечто другое»²⁶⁴.

Отдельно следует отметить, что разработка Михайловским исторических и социально-антропологических типов бунта представляет значительный материал для исследования в области исторической антропологии и социальной психологии народных выступлений и мятежей.

Активный протест чаще всего связан с массовыми выступлениями. Даже практика народовольческого террора никогда не реализовывалась одним человеком, в подготовке участвовала группа. Без поддержки физической, экономической и психологической подобная практика невозможна. Пассивное сопротивление не является борьбой за социальные привилегии, но действительным отрицанием актуальных общественных ценностей. Оно может быть и индивидуальным, и групповым. В индивидуальном плане тип «подвижника» представляет собой личность, стремящуюся к автономии. Эрзац-религиозное содержание этого типа следует понимать именно как убежденное стремление к правде, как «религиозную преданность» ей.

Тем не менее, Михайловский не принимал тип «подвижника» в качестве идеального. Социальное бездействие «подвижника», его эскапизм, так называемое «буддийское» подвижничество не удовлетворяло теоретика народничества. «Подвижник» утрачивает чувство социальной ответственности, ограничивает свой сочувственный опыт, сужает «формулу жизни».

²⁶² Вязинкин А. Ю. Фигура подвижника как антропологический тип в публицистике Н. К. Михайловского // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2022. Т. 47, № 2. С. 215.

²⁶³ Пругавин А. С. Значение сектантства в русской народной жизни // *Русская мысль*. 1881. № 1. С. 362.

²⁶⁴ Юзов И. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. СПб.: Типография А. М. Котомина, 1881. С. 10.

Оба типа («вольница» и «подвижники») представляют и реализуют разные стратегии борьбы за индивидуальность. Причина их бунта – неудовлетворенность социальной действительностью. Михайловский в своем социальном и историческом анализе подчеркивал, что «личная нравственность и общественный идеал сопрягаются для них неразрывно и требуют единовременной выработки»²⁶⁵.

Развивая свою теорию борьбы за индивидуальность, народник разработал две «формулы жизни»: «или надо расширить свой жизненный бюджет до возможных пределов, – писал Михайловский, – причем недостающее придется взять силой, или, напротив, надо этот жизненный бюджет сократить до последней возможности, бежать соблазнов мира»²⁶⁶.

Критически оценила предложенные Михайловским типы советская исследователь Э. С. Виленская: «народные массы способны к пассивному и активному протесту, но этот протест стихийен, неуправляем (т.е. не может быть вызван в любой момент), и правдоискательство народа направлено не к новым формам общественных организаций, а к «золотому веку» старины»²⁶⁷. С ее точки зрения, Михайловский в презентации целей этих типов бунта идеализирует прошлое. Вероятно, ее натолкнуло на эту мысль следующее высказывание народника: «В большинстве случаев вольница становится под знамя и борется во имя старины – той старины, которая еще не знала несоразмерности силы потребности с условиями ее удовлетворения»²⁶⁸. Замечание Э. С. Виленской, на наш взгляд, несправедливо. Историк оставила без внимания философию истории Михайловского и в целом народнический дискурс, в котором одним из важнейших понятий является термин «новый человек» («новые люди») ²⁶⁹. Все же цель бунта этих типов лежит в будущем, они устремлены к переустройству социальной реальности, к идеалу. Эти типы «напряженно всматриваются в будущее, – писал сам Михайловский, – и в нем ищут возможности водворить правду на земле. Сильные ненавистью к настоящему, они верят, что конец ему наступит скоро»²⁷⁰. Субъективно-антропоцентрический этап развития общества составляет это чаемое будущее, в котором личность, ее достоинство и развитие впервые в истории, по мысли Михайловского, должны стать важнейшими ценностями.

²⁶⁵ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 743.

²⁶⁶ Там же. Стб. 752.

²⁶⁷ Виленская Э. С. Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х – начала 80-х годов XIX в. М.: Наука, 1979. С. 152.

²⁶⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 596.

²⁶⁹ Фурман Ф. П. Философские основания дискурсивно-идеологического комплекса народничества: историко-философский анализ. Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского гос. гуманитарного ун-та, 2010. С. 192.

²⁷⁰ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 648.

История XX столетия показала актуальность классификации типов бунта и «бунтующих людей» Михайловского. Революции, бунты, террористические акции – все это сопровождало прошлое столетие с незавидной интенсивностью. Разные по форме, содержанию и последствиям упомянутые виды социальной турбулентности, по преимуществу, соответствовали типу «вольницы». Получили широкое распространение и разнообразные практики «подвижников» – социальный эскапизм, дауншифтинг и simple living, внутренняя эмиграция интеллектуалов.

Философско-антропологическая проблема «бунтующего человека» была вписана в контекст идеи суверенитета личности немецким мыслителем Э. Юнгером. В визионерском романе «Стеклянные пчелы» (1957) в фокусе внимания мыслителя находится проблема утраты личной автономии в эпоху постистории²⁷¹. Немецкий мыслитель исследует тип «единоличника-отщепенца с пораженческими склонностями»²⁷². «Пораженец модерна», он оказывается оторванным от общества и вынужден обособливаться. Его условия жизни зависят от динамичного развития технологий, которые попирают пространство человеческой свободы и человеческого вообще. Скепсис в отношении удовлетворения социального и частного интересов в результате технологического развития характерен для изучаемого Юнгером типа. Немецкий мыслитель пишет: «человеческое совершенство и технический идеал несовместимы. Если мы стремимся к одному, то приносим в жертву второе»²⁷³.

Михайловский задолго до Юнгера понял это противоречие, и индустриальное развитие общества оценивал отрицательно. Индустриализм и торжество капитала, по мнению народника, влекут за собой массу отрицательных последствий:

- 1) динамичный рост социальной дифференциации;
- 2) торжество конкуренции, уничтожение сотрудничества;
- 3) растущая трудовая специализация, усложнение кооперации;
- 4) господство сугубо утилитарных ценностей;
- 5) атомистический индивидуализм;
- 6) культ денег и т.д.

Капиталистическое общество, по мнению Михайловского, пестуя индивидуализм, наносит ущерб индивидуальности, оно ориентировано на абстрактное «национальное богатство». Общество, составленное из личностей, в условиях капитализма становится придатком промышленного развития.

²⁷¹ Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера. М.: Республика, 2002. С. 138–139.

²⁷² Юнгер Э. Стеклянные пчелы. М.: Издательство «АСТ», 2019. С. 86.

²⁷³ Там же. С. 157.

Идеальные механизмы «покушаются на нашу целостность, безопасность, симметричность»²⁷⁴, поэтому Юнгер полагал, что суверенитет личности находится в опасности именно из-за технического прогресса. По Михайловскому, автономия личности невозможна без целостности: т.е. человек должен уметь управлять своим мышлением и своей деятельностью, контролировать эмоции, сопротивляться внушениям и чуждым ценностям.

Внутренняя целостность личности, ее психическая централизация занимают важное место в теории Михайловского. Антропологический идеал автономной личности народника определяется уровнем ее «деспотической централизации», которая выступает в качестве гаранта «здоровья, счастья, нравственной высоты личности. Наоборот, болезнь и нравственное падение объективно выражаются децентрализацией нашего я, распадением индивидуальности»²⁷⁵. Целостная личность психологически способна бороться за индивидуальность, и это составная часть личностного идеала (в сочетании с социальным равенством): «Благо человека есть его целостность, гармония отпавлений, т.е. разнородность неделимых и общественная однородность»²⁷⁶.

Эта целостность должна проявляться и в реализации идеала единства мышления и деятельности, требования к народнической интеллигенции. Высокий идеал личности в теории Михайловского отмечал и Д. Н. Овсяннико-Куликовский, отмечавший, что для антропологического идеала народника характерно «объединение теоретической мысли, нравственных понятий (морали человека и гражданина) и волевых актов (поступков, дела, образа жизни)»²⁷⁷. Для развитой и независимой личности свойственны единство теории и практики, деятельность, направленная на преобразование социальной реальности в направлении идеала.

Важно отметить, что Ф. Ницше, один из крупнейших теоретиков суверенной личности, как отмечала Х. Арндт, «отождествил <...> способность и смелость обещать с суверенностью и «чрезвычайной привилегией ответственности»»²⁷⁸. Эта ответственность вытекает из целостности личности, из ее соответствующего статуса. Михайловский же понимал ответственность не как «аристократическую» привилегию сверхчеловека, но как моральное бремя интеллигента.

²⁷⁴ Юнгер Э. *Стеклянные пчелы*. М.: Издательство «АСТ», 2019. С. 158.

²⁷⁵ Михайловский Н. К. *Сочинения*. Т. 2. Стб. 358.

²⁷⁶ Михайловский Н. К. *Сочинения*. Т. 1. Стб. 125.

²⁷⁷ Овсяннико-Куликовский Д. Н. *Собрание сочинений*: в 9 т. СПб.: Прометей, 1909. Т. 5. С. 213.

²⁷⁸ Арндт Х. *Vita Activa, или О деятельной жизни*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 325.

Михайловский разработал социально-психологическую концепцию «героя и толпы». Согласно этой теории и развитию концепции целостной личности, последняя есть множество устремлений, инстинктов, желаний, организованное в деспотическое единство волей и разумом.

В толпах внутреннее единство личности распадается из-за ослабления индивидуальной воли. В результате срабатывает подражательный эффект, человек утрачивает чувство «я» и утрачивает индивидуальность, впадая в рабство от аффектов, «освобожденных от контроля центрального сознания и центральной воли»²⁷⁹.

Выше мировоззрения Михайловский ставил так называемое «миродействие» личности: единство теории и практики, мышления и деятельности, морального императива, рационального критицизма и непреклонной воли. Михайловский связывает воедино теории индивидуальности, «героев и толп» и проблему антропологического идеала.

Деятельность человека, обусловленная борьбой за индивидуальность, по Михайловскому, связана с преодолением такой общественной организации труда, которая использует сложную кооперацию. Это в свою очередь сужает диапазон развития личности, отчуждает человека от средств производства и продукта труда. Борец за индивидуальность должен выступить с личной инициативой, сопротивляясь подобным явлениям, заявив себя миру как чуждого «всякой гнусности и пошлости, историческому фатализму, ослаблению чувства ответственности, ослаблению энергии деятельности и личной инициативы»²⁸⁰.

В середине XIX в. в России импульс культуры – радикальные социальные преобразования с мотивами освобождения личности и установления социалистического порядка – нанес существенный удар по традиционному укладу. «Порвалась цепь великая», – написал Н. А. Некрасов о критической точке самоопределения культуры, возникшей в тот момент, когда «Великих реформ» оказалось недостаточно для носителей новых идей – «новых людей», радикальных народников.

Хотя большинство народников призывали к резкому сносу традиционного уклада, Михайловский не был столь радикальным теоретиком. По существу, Михайловский предлагал обновление традиции усилиями высокообразованных нравственных личностей («одаренных инстинктом правды»). Сохранение традиции обеспечивается предками, Михайловский же объявил, что обновление традиции – право любого поколения, поскольку «я – сам предок»²⁸¹.

В поисках антропологического идеала Михайловский в своей социально-философской концепции разработал антропологический тип «про-

²⁷⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 2. Стб. 360.

²⁸⁰ Там же. Стб. 385.

²⁸¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 685.

фана». Обратимся к герменевтическому прочтению этого термина в контексте истории идей/истории понятий. С одной стороны, это понятие характеризует человека невежественного в какой-либо области, его откровенный дилетантизм, т.е. понятие имеет преимущественно негативные коннотации. С другой стороны, профан открыт наукам, искусствам и иным формам человеческого мышления и деятельности, чем выгодно отличается от узких специалистов, горизонт развития которых весьма ограничен. Профан, по Михайловскому, может иметь гораздо более широкую «формулу жизни», он не закрывает себя ни в одной сфере, ни в одной дисциплине, и потому он – истинный борец за индивидуальность. Левит К. отмечал, что в философском дискурсе XIX в. профанация выражалась в метаморфозе гегелевских категорий: «субстанция» и «сознание» трансформировались в понятия «тип», «единственный» и т.п.²⁸²

Термин «профанация» и феномен профана обнаруживаются и в другом контексте, в семантическом слое теологических и правовых концепций. Профанация – процесс демократизации всех социальных и политических явлений, деиерархизации и десакрализации институтов, истин, традиций. Требование десакрализации как инструмента освобождения сформулировал в русской философии Герцен: «Не будет миру свободы, пока все религиозное, политическое не превратится в человеческое, простое, подлежащее критике и отрицанию. Возмужалая логика ненавидит канонизированные истины, она их расстригает из ангельского чина в людской, она из священных таинств делает явные истины»²⁸³.

Подобная идея характерна для антропологии Л. Фейербаха. Человеческое и есть божественное в философии немецкого мыслителя, чье влияние на русскую мысль середины XIX в. было огромно. Сакральное – это субъективно человеческое, претендующее на объективность. Божественное иллюзорно, – утверждал философ, – тогда как профанное связано с органами чувств, с непосредственным опытом жизни в чувствах. «Мнимое небо христианства» противопоставляется профанному чувственному небу астрономии²⁸⁴. Профанное связано с истиной эмпирического познания, а сакральное – с иллюзией и мифом. Профанное – предмет любви; профанное и есть человеколюбие²⁸⁵.

В том же духе размышляет итальянский философ Дж. Агамбен, поясняющий, что еще со времен древнеримских юристов существовало понимание профанации как возвращения вещей из сферы священного

²⁸² Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб: Владимир Даль, 2002. С. 220.

²⁸³ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 46.

²⁸⁴ Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 240.

²⁸⁵ Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 356.

и статус сакрально-неприкосновенного «в пользование и собственность людей»²⁸⁶.

Метафизика извлечена Михайловским из всех его теорий, подчиненных принципам антропологизма. Любая абстракция должна быть подчинена интересам нравственной личности, осуществляющей борьбу за индивидуальность: «Сущность вещей – вечная тьма, – писал народник. – Нет абсолютной истины, есть только истина для человека, и за пределами человеческой природы нет истины для человека»²⁸⁷.

Человек самодостаточен, сверхчеловек избыточен, сомнителен с точки зрения этицизма: «для человека немислимо перерастить самого себя, стать выше человеческой точки зрения»²⁸⁸. Но самое главное не то, что это немислимо, но то, что это не требуется. Борцу за индивидуальность комфортно в границах человеческого, он совершенствуется как «профан»: «Как профаны, – писал Михайловский, – мы носим в себе начало свободы, независимости, <...> задаток успешной борьбы за индивидуальность»²⁸⁹.

В социальной философии Михайловского освобождение личности тождественно всестороннему развитию личности. Поэтому проблема нравственного освобождения человека решается народниками посредством призыва к нравственному суду в отношении человека и социальной реальности: «Мы, профаны, считаем своим священным правом, которого у нас отнять никто не может, право нравственного суда над собой и другими, право познания добра и зла, право называть мерзавца мерзавцем»²⁹⁰. Михайловскому был чужд либертинаж как проявление морального нигилизма, но он не принимал и ханжества. Критицизм народника в совокупности с антропологизмом и этицизмом создавал совершенно уникальную в истории русской мысли персоналистическую философию. Императив нравственного суда, по нашему мнению, представляет собой высшее достижение антропологии Михайловского: «нравственный суд <...> есть такой же факт, как и все другие – он есть в каждом данном случае неизбежное следствие неизбежных причин, он существует, потому что должен существовать, не может не существовать»²⁹¹.

Идеальный тип в своей повседневной деятельности стремится к установлению идеального общества. По Михайловскому, это два взаимосвязанных процесса. Совершенствование начинается с личности, ее мощного нравственного усилия, затем совершенствуется общество, которое в своем развитии все более способствует формированию челове-

²⁸⁶ Агамбен Д. Профанации. М.: Гилея, 2014. С. 78.

²⁸⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. Стб. 121.

²⁸⁸ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 230.

²⁸⁹ Там же. Стб. 423–424.

²⁹⁰ Там же. Стб. 438.

²⁹¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 6. Стб. 116.

комерной аксиологии: «идеальный тип отказывается от роли, как почтовой лошади, так и фельдъегеря, и личный свой интерес укладывает ни в ту или другую наличную общественную систему, а в общественный идеал – в такой именно идеал, где личность свята и неприкосновенна»²⁹². «Идеальный политропный тип, – писал о «профане» неонародник Р. В. Иванов-Разумник, – высокий и по типу, и по степени развития, борющийся за свою индивидуальность во имя блага реальной личности»²⁹³.

Социальный идеал народника представляет собой «не какое-то завершенное состояние общества, а бесконечный процесс приближения к более гармоничному общественному устройству»²⁹⁴. Это утверждение справедливо и для фигуры «профана». Непрерывная борьба за индивидуальность, непрерывное нравственное совершенствование, непрерывное расширение «формулы жизни» – это основа антропологического идеала Михайловского. Таким образом, «профан» в теории народника – это человек, стремящийся к все более «широкому панорамному рассмотрению реальности»²⁹⁵.

Валицкий А. оценивал концепцию народника, стремящуюся совместить идеал независимой личности с идеей простой кооперации, как «гибридную» модель общества²⁹⁶. При этом следует отметить, что для Михайловского, тем не менее, интересы личности были первичны, общественное же развитие – вторично. Отдаленные цели обновления в теории Михайловского подразумевали господство «личного начала при посредстве начала общинного»²⁹⁷.

Советский ученый П. А. Пинтс утверждал, что в трудах Михайловского личностный идеал представляет собой синтез личностей крестьянина и сочувствующего интеллигента: «соединение личности крестьянина, как идеального типа разночинной трудовой деятельности, с личностью интеллигента-разночинца, как идеального типа высшего духовного и нравственного развития»²⁹⁸. В творческом наследии Михайловского можно найти высказывания, отчасти подтверждающие этот тезис. Например: «Неспорно, что у мужика есть чему поучиться, – писал русский мыслитель, – но есть и нам, что ему передать. И только из взаимодействия его

²⁹² Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 459.

²⁹³ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли: в 3 т. М.: Республика; ТЕРРА, 1997. Т. 2. С. 270.

²⁹⁴ Блохин В. В. Жандарм литературной республики. С. 61.

²⁹⁵ Денильханова Р. Х. Борьба за индивидуальность. Проблема личности в публицистике Н. К. Михайловского. М.: Издатель А. В. Воробьев, 2009. С. 91.

²⁹⁶ Валицкий А. Указ. соч. С. 284.

²⁹⁷ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 4. Стб. 701.

²⁹⁸ Пинтс П. А. Проблема личности в социологии Н. К. Михайловского. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1974. С. 10.

и нашего может возникнуть вожделенный новый период русской истории. <...> О, если бы я мог утонуть, расплыться в этой серой, грубой массе народа, утонуть бесповоротно, но сохранить тот светоч истины и идеала, какой мне удалось добыть за счет того же народа! О, если бы и вы все, читатели, пришли к такому же решению, особенно у кого светоч горит ярче моего!.. Какая бы это вышла иллюминация и какой великий исторический праздник она отметила бы собою! Нет равного ему в истории...»²⁹⁹. Тем не менее, в этих словах Михайловского нет никакой идеализации личности крестьянина. Здесь, скорее, присутствует признание мыслителем современной ему русской общинной жизни в качестве образца высокого «типа» развития общественных отношений, которые должна принять и усвоить интеллигенция. Все же идеал всесторонне развивающейся личности, человека широкого эмоционального, нравственного, интеллектуального развития по своему описанию и по своим критериям весьма далек от образа личности крестьянина, пусть и автономного земледельца.

Обобщение Пинтса несколько противоречит многим заявлениям самого Михайловского. Так, например, в своих знаменитых строчках из «Записок профана» (1875 – 1877) мыслитель однозначно решал вопрос о соотношении интересов личных (интеллигентских по своему существу) и народных: «Если в мою комнату вломится русская жизнь со всеми ее бытовыми особенностями и разобьет бюст Белинского и сожжет мои книги, я не покорюсь и людям деревни»³⁰⁰. А в полемике с И. С. Аксаковым Михайловский иронически заметил, что славянофильское понимание демократизма означает единство взглядов на действительность «истинных демократов» и народа: «Г. Аксаков полагает, что истинный демократ должен смотреть на вещи непременно так, как смотрит на них народ, что в таком единении с народом и состоит демократизм»³⁰¹. Народник полагал, что такая мировоззренческая установка абсурдна и лицемерна, поскольку в этом случае интеллигенция должна, подобно народным массам, мириться с произволом самодержавия и с разгулом капитализма, ведущим к обнищанию этого народа, как материальному, так и нравственному.

Следовательно, Михайловский в своей социальной философии предлагал определенный баланс между интеллигенцией и народом, однако антропологический идеал, уповающий на взаимовыгодный и рациональный обмен опытом культурной, нравственной, социально-экономической, политической жизни интеллигенции и народа, все же подразумевал «рост», прежде всего, личности крестьянина.

²⁹⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 3. Стб. 707.

³⁰⁰ Там же. Стб. 692.

³⁰¹ Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 5. Стб. 442.

В интеллектуальной натуре Михайловского было держаться «среднего пути», уклоняясь от экстремальных пунктов консерватизма и нигилизма, что нашло отражение в его социально-философских взглядах. Мыслитель находился на подступах к созданию полноценной теории суверенной личности, которая основывалась бы на творческом переосмыслении концепции освобождения личности в контексте теории борьбы за индивидуальность. Антропологический идеал народника привязан к идеалу интеллектуально автономной, нравственно совершенствующейся и психологически целостной личности. Независимость личности в теории Михайловского не исключает ее социальной жизни, в которой важен прежде всего сочувственный опыт, позволяющий расширить «формулу жизни» в борьбе за индивидуальность. Усваивание собственного опыта и чужого опыта в актах сопереживания не ориентировано на доминирование или господство одной личности над другой. Напротив, в обществе, где господствует простая кооперация, человек не только разносторонне развивается сам, но и участвует во взаимовыгодном обмене опытом. Личность развивается в границах «Я», совершенствуясь и не растрачиваясь.

2.4. КРЕСТЬЯНИН КАК ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП

В социологии и культурной антропологии личность крестьянина не рассматривалась и не рассматривается как самостоятельный тип. Эти науки предлагают типологию крестьянских сообществ, выделяют сельский класс как тип, различают типы внутри крестьянства как большой социальной группы³⁰². Однако в русской народнической мысли личность крестьянина рассматривалась именно как самостоятельный социокультурный тип личности со своей особой картиной мира, включающей традиции, обычаи, модели социально-экономического поведения и т.п. Разумеется, выделение личности крестьянина в качестве некоего типа было обусловлено спецификой общественно-экономического, политического, духовно-нравственного и культурного развития России. Ряд теоретиков народничества, имея в виду уже высказанные Чернышевским и Михайловским тезисы о потенциале сельского труженика к автономии, не только рассматривали русского крестьянина как самостоятельный тип личности, но и как идеальный антропологический тип.

Социальные идеи народников-культурников, чьим рупором в конце XIX в. была газета «Неделя» (1866 – 1903), отличались от идей классиче-

³⁰² См., напр.: Редфилд Р. Народное общество (главы 1–2) // Личность. Культура. Общество. 2008. Т. 10. Вып. 5-6 (44–45). С. 99 – 113; Он же. Народное общество (продолжение) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. Вып. 1 (46–47). С. 53 – 58; Silverman S. The Peasant Concept in Anthropology // Journal of Peasant Studies, 2008, 7(1). P. 49 – 69; Wolf E. R. Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion // American Anthropologist. 1955. V 57, № 3. P. 452 – 471.

ского народничества 1870-х гг. своим ярко выраженным крестьянофильством. Идеологическое направление газеты было заявлено как «народно-прогрессивное». В газете публиковали свои работы такие разные авторы, как Л. Н. Толстой, Н. С. Лесков, Г. И. Успенский и т.д. Начиная с 1880-х гг., «Неделя» переходит на более консервативные позиции, ориентируется на агитацию «культурной работы» в деревне (т.е. нереволюционной пропаганды, а просветительской и гуманитарной помощи крестьянству). В этот период попутчиками правых народников были М. О. Меньшиков и Н. А. Энгельгардт, позднее перешедшие на консервативно-монархические позиции.

Помимо беллетристики, в газете публиковались путевые и биографические очерки, критические статьи. В работах правых народников значительное внимание уделялось различным аспектам самобытной крестьянской жизни, русской общины. Нередко эти работы носили не столько публицистический, сколько этнографический характер: их задача состояла в определении своего рода культурной физиологии народа, не оторвавшегося от своих корней и традиций. Для правых народников были характерны аполитизм, практицизм и народнический традиционализм, который подразумевает под традицией не казенную триаду «православие, самодержавие, народность», а естественный порядок вещей, сложившийся в крестьянской общине, ее социально-экономический уклад, народную («малую») культуру и обычное право.

В структуре народнического движения культурников можно условно разделить на две группы: либеральных народников (Я. В. Абрамов, Н. Н. Златовратский, А. С. Пругавин и др.)³⁰³ и консервативных народников (И. И. Каблиц, В. С. Пругавин, П. П. Червинский и др.)³⁰⁴. И если первые в своих программных статьях отдавали предпочтение земской работе, т.е. планам интеллигентского просветительства в деревне, то в публицистике вторых можно обнаружить характерные славянофильские черты, проявившиеся в упорной идеализации крестьянского уклада жизни. Эти различия в некотором смысле предопределили и ряд нюансов в восприятии правыми народниками личности крестьянина как антропологического идеала.

³⁰³ Термин «либеральное народничество» в отечественном народниковедении ввел историк Б. П. Балуев, опираясь на определение, данное В. И. Лениным. В современном народниковедении нет единого мнения по поводу «удачности» термина «либеральное народничество». См., напр.: Балуев Б. П. Либеральное народничество на рубеже XIX–XX веков. М.: Наука, 1995. 267 с.; Блохин В. В. Становление доктрины «либерального социализма» Н. К. Михайловского: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2006. 41 с.; Карпачев М. Д. [Рецензия] // Вопросы истории. 1997. № 7. С. 164 – 166.

³⁰⁴ Г. Н. Мокшин относит их к «крайне правым» деятелям народничества: Мокшин Г. Н. Идеологи легального народничества о русской интеллигенции. Воронеж: Научная книга, 2007. С. 164.

В публицистике Я. В. Абрамова еще не содержалось открытой идеализации крестьянства. Он скорректировал представления Лаврова и Михайловского об идеальном типе интеллигента, предложив свое понятие – «трудовая интеллигенция». При этом труд в концепции Абрамова имеет практическое значение, ему не было достаточно в определении понятия «интеллигенция» формальной принадлежности к классу работников умственного труда. Трудовая интеллигенция отдает свои силы, служа народу. «Трудовой» характер интеллигенции, по мнению Абрамова, должен был подчеркивать близость интересов последней с чаяниями народных масс: «Трудовая в том смысле, что она действительно работает не покладая рук, с утра до вечера. Это по преимуществу учителя и учительницы начальных школ <...> лица земско-медицинского персонала <...> захолустные судьи, лучшая часть духовенства <...> интеллигенция из крестьянства и мещанства и т.п.»³⁰⁵.

Вместе с тем, Абрамов был противником избыточного влияния интеллигенции на крестьянство: он допускал те новшества в деревне, введение которых не затрагивало бы коренных основ жизни крестьянской общины. Традиционализм Абрамова³⁰⁶, соответствовавший народнической социологии почвеннической ориентации³⁰⁷, таким образом, был направлен на сохранение типа крестьянской личности. Стремление обрести некий баланс в определении антропологического идеала привело Абрамова к выводу о необходимости возникновения нового человека среднего типа: «У нас или все герои, или тряпки. Но пора бы народиться среднему типу человека, способному на простое, честное дело. Нужда в таком человеке великая и будущее принадлежит ему»³⁰⁸.

Во многом продолжая линию классического народничества, Абрамов ратовал за духовное развитие личности крестьянина, которое возможно, только если он уже обрел социально-экономическую автономию: «освободить человека от материальных условий существования и дать простор его духовным способностям»³⁰⁹.

В статьях русского писателя и публициста-народника Н. Н. Златовратского народничество было представлено как этико-социальное настроение³¹⁰, а не как идеологическая доктрина. Это объяснялось, преж-

³⁰⁵ Абрамов Я. «Неделя» и П. А. и В. А. Гайдебуровы // Юг. 1894. № 117. С. 3.

³⁰⁶ Зверев В. В. Эволюция народничества: «теория малых дел» // Отечественная история. 1997. № 4. С. 93.

³⁰⁷ Головкин В. М. Социально-философские идеи эволюционного развития в теоретическом наследии Я. В. Абрамова // История и историография правового народничества: сборник статей. Воронеж: Издательство «Истоки», 2014. С. 205.

³⁰⁸ Абрамов Я. В. Стоит ли работать в деревне? // Неделя. 1885. № 41. Стб. 1412.

³⁰⁹ Абрамов Я. Малые и великие дела // Книжки «Недели». 1896. № 7. С. 224.

³¹⁰ Письма А. И. Эртеля. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1909. С. 243.

де всего тем, что народнические идеи произрастали не на основе юридических догм, а вытекали из сочувственного опыта интеллигенции. В отличие от Абрамова, Златовратский не считал, что интересы и надежды интеллигенции, и народа совпадают. Бессилие интеллигенции в решении проблемы освобождения народа заключалось в том, что она лишена политических свобод, а значит, и важнейшего инструмента воздействия на широкие народные массы: «прежде «народного вопроса», – писал Златовратский, – должен быть разрешен «вопрос интеллигенции»: вопрос об элементарнейших правах умственного и образовательного ценза. Только свободная интеллигенция во всеоружии своих прав и свободной мысли может слить свои интересы с интересами народа и смело и плодотворно взяться за решение задач, логически неизбежно назревших для нашего поколения»³¹¹.

Златовратский стремился определить контуры нормативного типа свободной личности, и это привело его к апологии равенства (равенство – цель нравственно-политической деятельности народника³¹²). Для него интеллектуальная свобода и экономическая автономия в совокупности содержательно раскрывают принцип равенства, потому что народническое движение олицетворяет «борьбу за «равенство типа», именно борьбу против посягательства на угнетение масс в форме умственного и экономического насилия»³¹³.

В беллетристике Златовратского идеализация простого народа, общинного крестьянства гораздо более отчетлива. Как справедливо заметил Г. Н. Мокшин, в художественных произведениях Златовратского «серенький мужичок сплошь да рядом превращался в эпического Микулу-Селяниновича»³¹⁴. Культурный человек со своими научными истинами вовсе не превосходит крестьянина, который без всякого институционального обучения владеет «энциклопедией народного духа», содержание которой раскрывается, например, в сказках и пословицах. Последние-то и составляют ценнейший материал по «философии и естествознанию» русского народа³¹⁵. Из этого следовало, что интеллигенции следует обратиться к исследованию бытовой и духовной жизни крестьянства, к народ-

³¹¹ Оранский Н. [Златовратский Н. Н.] Народный вопрос в нашем обществе и литературе // Русское богатство. 1880. № 6. С. 19.

³¹² Златовратский Н. Н. Основные тезисы народничества // Культурное народничество 1870 – 1900-х гг.: хрестоматия. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 119 – 126. С. 119.

³¹³ Там же. С. 120.

³¹⁴ Мокшин Г. Н. Идеологи легального народничества о русской интеллигенции. С. 166.

³¹⁵ Златовратский Н. Н. К вопросу о народе // РО ИРЛИ РАН. Ф. 111. Д. 17. Л. 6.

ному знанию и пониманию мира, чтобы определить его истинные интересы. Златовратский утверждал, что народническое дело будет успешным, только если интеллигентские идеалы будут скорректированы и станут соответствовать интересам народа. Это может быть залогом справедливого и гармоничного общежития в будущем: «наиболее гармоничной является жизнь <...>, когда интересы и идеалы взаимно опираются один на другие и не противоречат друг другу»³¹⁶.

Значительный вклад в развитие народнической мысли внес А. С. Пругавин, русский публицист, историк и этнограф. Особое внимание он уделял бытовой и религиозной культуре русского народа. В юности Пругавин активно сотрудничал с революционерами, в частности, с С. Г. Нечаевым. Позднее занимался исследовательской работой. Одной из ключевых тем его интеллектуальных изысканий была культурная история русских старообрядцев. В этом исследовательском курсе очевидно стремление историка проникнуть в сокровенные глубины народного быта и духа, изучить «склад и строй» народной жизни: «Горя желанием сойтись с народом, изучить его нужды, стремления и запросы, я не мог, разумеется, не обратить внимания на раскол»³¹⁷.

Однако позднее, в 1880-е гг. после цензурных гонений Пругавин переключается в своих работах на культурно-просветительскую тематику.

В центре народнических исканий Пругавина была задача найти сбалансированный подход к решению проблемы обретения пути социального развития России, нейтрализуя противоречия между теорией и практикой, разумом и моралью как факторами прогресса, надеждами интеллигенции и чаяниями народа. Он предложил неочевидную формулу: интеллигенция и народ преследуют одни и те же цели. Задача интеллигенции, согласно народнику, заключается в том, чтобы пропагандировать «научный социализм» в народе³¹⁸, не нарушая культурного и традиционного микроклимата русской общины.

Просветительский пафос работы народника «Запросы народа и обязанности интеллигенции в области умственного развития и просвещения» (1890), содержащей призыв к интеллигенции выступить с частной иници-

³¹⁶ Златовратский Н. Н. «Credo» // РО ИРЛИ РАН. Ф. 111. Д. 30. Л. 10.

³¹⁷ Автобиография А. С. Пругавина // РО ИРЛИ РАН. Ф. 377. Оп. 7. Д. 2998. Л. 1.

³¹⁸ Мокшин Г. Н. Идеологи легального народничества о русской интеллигенции. С. 38; Сажин Б. Б. Проблема народных религиозных движений в народничестве А. С. Пругавина (70 – 80-е гг. XIX века): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2005. С. 20.

ативой содействия развитию делу народного образования³¹⁹, не был принят ни левыми народниками, ни крайне правыми. При таком подходе самобытность народа, по существу, лишь декларировалась. Сложно представить в какой мере способствуют сохранению самобытности общинных отношений и крестьянской личности меры, за которые ратовал Пругавин, а именно – создание вольных крестьянских школ, открытие народных библиотек, проведение публичных народных чтений и т.п. Подобный подход был совершенно неприемлем для теоретиков консервативного народничества, которые усматривали в просветительских инициативах интеллигенции усиление чужеродного влияния на земельную общину и личность крестьянина.

Его младший брат В. С. Пругавин, экономист и земский статистик, с оптимизмом предвидел будущее крестьянства: «сильное своим земельным бытом и строем своей жизни, <...> русское крестьянство является в настоящее время сословием, которому предстоит самая завидная будущность, самая широкая роль на арене мировой истории»³²⁰. Для народнической мысли характерно понимание того, что прогресс не может определять исключительно степень технического совершенства. Общественный прогресс имеет своим критерием нравственное развитие личности в эгалитарном смысле. Следовательно, в процессе должны участвовать широкие народные массы, которые и обеспечивают общественный прогресс. Это представление – логическое следствие идеализации крестьянства. Пругавин-младший утверждал, что простой народ нравственно превосходит людей книжной учености. Община, согласно народнику, за столетия воспитала в крестьянстве чувство солидарности и стремление к кооперации. Таким образом, крестьянин без всяких отвлеченных понятий и академических штудий, в непосредственном опыте жизни выучился гармонии и компромиссу общественных и индивидуальных интересов. Крестьянин может быть свободным без прививки европейского индивидуализма, а община может жить богато при справедливом порядке без опыта рыночных капиталистических отношений³²¹.

Публицист и земский статистик П. П. Червинский рассматривал крестьянскую общину как культуuroобразующую социальную систему в России. Он считал недопустимыми попытки привить крестьянству чужеродные идеалы европейской науки, к чему была склонна значитель-

³¹⁹ Пругавин А. С. Запросы народа и обязанности интеллигенции в области просвещения и воспитания. 2-е изд., знач. доп. СПб.: тип. И. Н. Скороходова, 1895. С. 490.

³²⁰ Пругавин В. С. Русская земельная община в трудах ее местных исследователей. М.: А. И. Баранов, 1888. С. 280.

³²¹ Там же. С. 280–281.

ная часть русской интеллигенции. Ей самой следует перестать жить «по западному барометру»³²². Культурная самобытность русского крестьянства, по мнению народника, это заповедный фундамент его самостоятельного развития.

Крестьянство, согласно Червинскому, превосходит интеллигенцию по ряду важнейших параметров – критериев прогресса общественной жизни³²³. Если городскому интеллигенту свойственно самоопределение в ценностях атомистического индивидуализма, следование чуждым русской «почве» отвлеченным понятиям европейской науки, то русский крестьянин строит свою жизнь на принципах солидарности и общности, на основе глубоких нравственных связей внутри общины. Между интересами народа и идеалами интеллигенции лежит громадная культурная пропасть. И преодоление этой пропасти не должно быть «подтягиванием» «отсталого народа» до уровня интеллигенции.

Особого внимания заслуживает позиция крупнейшего теоретика культурного народничества И. И. Каблица, по общему признанию исследователей русского народничества – крайне правого представителя этого направления отечественной мысли. С точки зрения Каблица, крестьянин, как тип личности, превосходит и русского интеллигента, и западный тип³²⁴. Здесь следует оговориться, что Каблиц в духе субъективной школы рассматривал именно морально-нравственный критерий как ключевой для сравнения типов личности.

Из этой посылки следовало убеждение в том, что крестьянин не должен быть стеснен в свободном выборе образа жизни, ведения хозяйственного быта, интеллектуального развития и т.п. Каблиц писал, что, изучая в своих поездках по российским губерниям народное мирозерцание, он пришел к выводу о справедливости народнических целей. Истинный народник чает «полное признание человеческих прав крестьянина на самоопределение своей жизни, с устранением всякого насильственного воздействия интеллигенции, хотя бы она действовала ради того, что считает прогрессом»³²⁵.

³²² Червинский П. П. Отчего безжизненна наша литература? // Культурное народничество 1870 – 1900-х гг.: хрестоматия. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 22.

³²³ С этим были категорически не согласны западнически настроенные умеренные народники и революционеры. См. подробнее: Балувев Б. П. Либеральное народничество на рубеже XIX–XX веков. С. 32 – 42.

³²⁴ Жвания Д. Д. И. И. Каблиц о крестьянской общине и самобытной модернизации России // История и историография правого народничества. Воронеж: Издательство «Истоки», 2014. С. 179.

³²⁵ Автобиография И. И. Каблица // РО ИРЛИ РАН. Ф. 377. Оп. 7. Ед. хр. 1670. Л. 3.

Консервативное крыло народничества, пожалуй, наиболее соответствовало наименованию этого направления русской мысли. Его представители признавали крестьянина подлинным субъектом «правды» жизни. Эта «правда» делает крестьянина-общинника духовно самодостаточной личностью. Исходя из этого тезиса, Каблиц резко отрицательно оценивал всякое вмешательство интеллигенции в естественный порядок вещей, веками складывавшийся в русской общине. Пресечь чуждое влияние, искажающее самобытность коренной русской жизни, сохранить ее естественные основы – вот истинная цель народника, по Каблицу. И в первую очередь он критиковал образовательно-просветительские амбиции интеллигенции в отношении народа. Образование, – считал Каблиц, – необходимое для социальной адаптации и добродетельной жизни, крестьянин получает в общине.

В этом вопросе народник все же был больше озабочен не проблемой крестьянина как личности, а проблемой крестьянства как наиболее ценного класса русского общества. Каблиц разделял формулу всех направлений народничества, признающую, что «народ» – это физически трудящиеся личности. И в первую очередь речь шла о сельскохозяйственном труде, а, значит, о крестьянстве.

Сохранение основ крестьянского общежития возможно только на условиях самостоятельности деревенской жизни, ее автономии. «Самобытность, – писал Каблиц, – необходимое условие правильного развития общественных форм»³²⁶. Единственное, что может интеллигенция сделать для народа, вмешиваясь в ее дела, – это исправление социально-экономической ситуации. Самобытность сельской общины обретет процветание, если будет обеспечена экономическая самостоятельность народа. В этом вопросе интеллигенция может и должна влиять на государство, чтобы то в свою очередь действовало в интересах крестьянства, но в других вопросах ей следует воздерживаться от воздействия на общину. В равных условиях с другими классами (что должно привести к расширению земельных наделов, снижению налогового бремени и т.п.), крестьянство легко укрепит народное общинное и артельное производство.

Однако для Каблица экономическая независимость крестьянства – не самоцель: «стремление иметь экономическую независимость нельзя объяснять только в материальном смысле»³²⁷. Для консервативного народника характерно акцентирование внимания не столько на социально-экономическом освобождении крестьянства, сколько на развитии духов-

³²⁶ Каблиц (Юзов) И. И. Основы народничества. Ч. 1. С. 263.

³²⁷ Каблиц И. И. Основы народничества. СПб.: Тип. Н. А. Лебедева, 1893. Ч. 2. С. 203.

ного начала русского народа: «Стремление удовлетворить духовную жажду приводит обыкновенно нашего крестьянина к тем невидимым, скрытым от глаз официального мира, ключам, которые издавна питали духовную жизнь русского народа»³²⁸. Подобная позиция сближает Каблицу с мыслителями-славянофилами, с русскими почвенниками.

Каблиц признавал необходимость достижения баланса между интересами личности и интересами общества, в частности, указывая на то, что индивидуальный ум обращается к научной истине³²⁹ (к «правде-истине» в терминах Михайловского), но общественный идеал должен основываться не на частном мнении, а на общинном чувстве (на «правде-справедливости»). Следует согласиться с Г. Н. Мокшиным, утверждающим, что для Каблицы очевиден «приоритет «общинно чувствующих масс» перед «критически мыслящими личностями»»³³⁰. Однако нельзя сказать, что проблема индивидуальной свободы чужда Каблице. На самом деле, это свидетельствует о том, что консервативное народничество не признавало интеллигента в качестве идеального типа. Национально-самобытное, почвенное народничество Каблицы лишь предписывало интеллигенту определенную модель поведения, программу отношения к крестьянству, не более того.

Несмотря на особое внимание Каблицы к «общинно чувствующим массам», народник не забывал о значении индивидуальной личности. Важно, что забота о свободе личности у него ассоциировалась, прежде всего, не с личностью интеллигента, а с антропологическим идеалом консервативного народничества – личностью русского крестьянина: «Поднятие значения личности – задача нашего времени, а она неисполнима при том презрении, которое питает интеллигенция к народу, т.е. к громаднейшему большинству личностей»³³¹.

Своеобразное звучание русская народническая мысль обрела в творчестве великого писателя и мыслителя Л. Н. Толстого. О близости, если не о прямой связи этого направления отечественной мысли и идей Толстого писали еще современники, в том числе представители толстов-

³²⁸ Каблиц И. И. Что такое народничество? // Культурное народничество 1870 – 1900-х гг.: хрестоматия. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 53.

³²⁹ Каблиц И. И. Что такое народничество? // Культурное народничество 1870 – 1900-х гг.: хрестоматия. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 56.

³³⁰ Мокшин Г. Н. Основы культурного народничества И. И. Каблицы (Юзова) // Вестник РУДН. Серия: История России. 2020. № 3. С. 648.

³³¹ Каблиц И. И. Интеллигенция и народ // Культурное народничество 1870 – 1900-х гг.: хрестоматия. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 43.

ства и народнического движения³³². Лавров считал, что Толстой бессознательно мыслит в народническом духе, и характеризовал взгляды писателя как «слепое народничество»³³³. «Слепое» народничество у Лаврова противопоставлено «мыслящему», т.е. связанному с европейской социальной наукой. Действительно, можно утверждать, что философия Толстого в значительной мере выражала «дух» народности, а самого мыслителя привлекало народничество без позитивизма, народничество нравственно-сентиментализма, что отчасти сближало его с консервативными народниками. Овсяннико-Куликовский Д. Н. толковал взгляды позднего Толстого как «странную повесть «нигилизма» 1960-х гг. с узким народничеством 1980-х гг. (в духе, например, теорий Юзова-Каблица)»³³⁴. Толстовство есть крайнее выражение русского народничества³³⁵. О естественности, «исконности» народничества Толстого писал и Р. В. Иванов-Разумник³³⁶. Эйхенбаум Б. М. особо подчеркивал влияние немецкого литературного народничества на Толстого, что, по его мысли, привело писателя к «самобытному народничеству»³³⁷.

Для толстовства характерно нормативное представление о типе интеллигента, осознавшего, что «правда» скрывается в повседневном опыте сельского труженика, в простоте народной жизни, что крестьянство владеет этой «правдой», и что эта «правда» нравственно и житейски превосходит научную истину. Крестьянский быт, таким образом, сохраняет начала родовой жизни, ее сокровенную «правду», неуловимую ни для научного метода, ни для буржуазного сознания. Толстовская практика «опрощения» – опыт слияния интеллигенции с народом. «Опрощенец» – нормативный тип личности (здесь мы усматриваем некую промежуточную позицию между взглядами Михайловского и консервативных народников); крестьянин – ее идеал.

Вместе с тем, в современной академической науке нет единого мнения по вопросу принадлежности идей Толстого к русской традиции

³³² См. напр.: Бердяев Н. А. Духи русской революции // Манифесты русского идеализма. М.: Астрель, 2009. С. 665 – 699; Пругавин А. С. О Льве Толстом и о толстовцах. Очерки, воспоминания, материалы. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. С. 161 – 178; Рахманов В. В. Л. Н. Толстой и «толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов // Минувшие годы. 1908. № 9. С. 11.

³³³ Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 562 – 566.

³³⁴ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Собрание сочинений: в 9 т. СПб.: Прометей, 1909. Т. 3. С. 132.

³³⁵ Там же. С. 140.

³³⁶ Иванов-Разумник Р. В. Лев Толстой. СПб.: Прометей, 1913. С. 119.

³³⁷ Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой: исследования. Статьи. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. С. 392 – 395.

народнической философии³³⁸. Однако некоторые исследователи весьма аргументированно причисляют великого русского писателя именно к этому направлению отечественной мысли³³⁹.

Наиболее удачной мы считаем формулировку Е. В. Агарина, показавшего, что философское учение Толстого есть «историко-генетическая форма народничества»³⁴⁰. При этом следует оговориться, что народничество в данном случае трактуется расширительно, а именно как совокупность идеологий и движений, апеллирующих к народу³⁴¹.

Велик соблазн каталогизировать все и вся в истории русской мысли. Понимая в полной мере величину и масштаб Толстого, не укладывающиеся в прокрустово ложе «ярлыков» и направлений, мы сосредоточимся на тех аспектах (и в той мере, в которой это отвечает проблематике нашего исследования) его идейного наследия, которые можно назвать «народническими».

Своеобразие «народнической» мысли Толстого не в последнюю очередь определяется спецификой понимания русским мыслителем свободы личности.

Толстовское «опрощение» – это своего рода «подвижничество» (в терминологии Михайловского) борца с современностью, которое во всех своих проявлениях искажает *правдивую* реальность свободного земледельца. Но это «вливание» интеллигента в крестьянскую среду не означает торжества коллективизма. Напротив, многие исследователи указывают на господство индивидуалистической этики в философии Толстого. Так, С. Н. Канев утверждает, что Толстой «исходил из примата личного начала над общественным»³⁴². Агарин Е. В. связывает индивиду-

³³⁸ Подробнее о проблеме см., напр.: Зеленин Ю. А. К вопросу о значении мировоззрения Л. Н. Толстого и его принадлежности к народничеству (историографический аспект) // Народники в истории России. Выпуск 2. Межвузовский сборник научных трудов. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. С. 37 – 49.

³³⁹ Головинов А. В., Должиков В. А., Петров Д. С. Идеологический облик русского традиционализма: приоритеты и ценности народничества, областничества, толстовства. Барнаул: Сизиф, 2011. 166 с.; Кузнецова Т. В. Эстетические и культурно-философские взгляды народничества // Вестник Московского университета. Сер. 7. 1999. № 6. С. 48 – 64; Петров Д. С. Народничество как базовый компонент в процессе генезиса и эволюции политических взглядов Л. Н. Толстого // Известия Алтайского государственного университета. 2011. № 4-2(72). С. 274 – 277; Шимко Р. Н. Аристократический анархизм Л. Н. Толстого // Известия Алтайского государственного университета. 2003. № 4. С. 22 – 24.

³⁴⁰ Агарин Е. Труды рук своих. Толстовские земледельческие колонии в дореволюционной России. М.: Common place, 2019. С. 43.

³⁴¹ См., напр.: Хорос В. Г. Русская история в сравнительном освещении. М.: Центр гуманитарного образования, 1996. С. 70.

³⁴² Канев С. Н. Революция и анархизм. М.: Мысль, 1987. С. 183.

алистическую этику Толстого с развитием народнического субъективизма: «Крайний толстовский индивидуализм – это результат эволюции народнического «субъективного метода» в исторической обстановке, при которой реализация любой общественно-политической деятельности была невозможна»³⁴³.

Действительно, Толстого в первую очередь заботило благо каждой конкретной личности, а не абстрактного человека, что, во-первых, составляло основу его представления об автономии личности, а во-вторых, выгодно отличало его философскую позицию от классического либерализма. Возвращение к земле, по Толстому, нравственно оздоравливает личность, сберегает ее от хаоса капиталистического мира, в котором стремительно исчерпывается человеческое содержание (скорое развитие техники, господство социал-дарвинистского извода общественно-экономических отношений, все большее «олевиафанивание» жизни и т.п.).

Проблема свободы личности – интимнейшая из дум яснополянского мудреца. Любопытный сон Толстого о русском человеке (крестьянине), зафиксированный в дневнике писателя³⁴⁴, философ В. В. Биbihин трактовал следующим образом. Суверенность русской земли (России) – есть суверенность крестьянина, некая высшая и неочевидная свобода владельца «всей земли»: «Крепостной был в важном смысле свободнее помещика, потому что благодаря царю владел всей землей через голову помещика»³⁴⁵. В этом неординарном толковании свободы и состоит специфика понимания Толстым блага личности. Развивая дневниковые мысли Толстого, Биbihин создал и объяснил формулу свободы: «свобода = необходимость, выбор в пределе одного единственного под угрозой утраты необходимого»³⁴⁶. Следовательно, суверенность – это состояние крайней напряженности жизни, ответственности личности за «Я». Свободный человек постоянно рискует утратить необходимое: влияние на окружающий мир (его общественное и политическое измерения), экономическую независимость, способность и возможность свободно мыслить. Здесь обнаруживается и своеобразная связь необходимости нашего «Я» и необходимости всего как Универсума.

Итак, подлинная свобода – это свобода понимания того, что все существующее и все происходящее необходимо. Понимание необходимости всего освобождает личность. Эта (спинозистская) позиция Толстого отчасти созвучна идеям его эксцентричного современника – французского

³⁴³ Агарин Е. В. Указ. соч. С. 56.

³⁴⁴ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1952. Т. 48. С. 85.

³⁴⁵ Биbihин В. В. Дневники Льва Толстого. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. С. 124.

³⁴⁶ Там же. С. 172.

мыслителя Л. Блуа. Последний утверждал, что непостижимое сочетание свободы и предопределения состоит в том, что человек свободно исполняет необходимое³⁴⁷. Разница в позициях состоит лишь в том, что Блуа подразумевал под «необходимым» Божественное Провидение в соответствии с интуициями католического мистицизма, Толстой же, свободный от церковной мистики, в необходимом видел закон *безличного всего*.

Бибихин предложил для сравнения с яснополянским затворником другого гения. Для него Толстой и И. В. Гете – представители «редкой мысли»³⁴⁸. Оба мыслителя предполагали существование некой сверхиндивидуальной структуры мироздания, определенного порядка вещей, понимаемого в пантеистическом духе. Вместе с тем, и для Гете, и для Толстого была характерна забота о свободе личности. Молодой Гете, автор эпохи «Бури и натиска» с ее экспрессивным эстетизмом, – проповедник индивидуализма вплоть до культа гения. Тем не менее, олимпийская отстраненность Гете, его погруженность в проблемы естествознания, а также интуитивный пантеизм, отражались на его картине мира.

Следует ли из ориентации на пантеизм, что личность в этой мировоззренческой системе лишена свободы, что ее свобода полностью растворена в необходимости? Самая суть личности, – утверждал Толстой – состоит в ее индивидуальности. Именно индивидуальность охраняет человека от растворения во всеобщем: «В ряду существ нет градаций – есть бесконечность, т.е. неизвестность, а существа, как мы, обреченные на индивидуальность, не могут видеть ничего иначе, как шаром и кругом, которого мы центр. Отнимите индивидуальность, и мы все»³⁴⁹. С другой стороны, «обреченность» на индивидуальность означает, что человеческая личность экстремально дисгармонирует и конфликтует с миром. Человек, повинувшись своей природе, ищет знания, но освобождение происходит не через знание, а через понимание: через свободное и непосредственное узнавание *необходимости всего*. Паперно И. утверждает, что Толстой связывал «благотворный» процесс освобождения личности именно с аннигиляцией индивидуального «Я»³⁵⁰. Продолжая внутреннюю логику этого утверждения, можно сформулировать следующее определение: философия Толстого – это учение о неизменном равновесии (порядке) Универсума. Идеологическое ядро этой философии, как прозорливо отметил тонкий эстетик и внимательный читатель Толстого Л. Д. Троицкий, составляет «эстетический пантеизм неподвижности»³⁵¹.

³⁴⁷ Блуа Л. Кровь бедняка. М.: Русский путь, 2005. С. 206.

³⁴⁸ Бибихин В. В. Указ. соч. С. 182.

³⁴⁹ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 48. С. 128.

³⁵⁰ Паперно И. Кто, что я? Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 10.

³⁵¹ Троицкий Л. Д. Литература и революция. М.: Политиздат, 1991. С. 292.

Этот мощный «пантеистический» элемент в мирозерцании Толстого сформировался во многом под влиянием восточной философии, как опосредованном (например, через труды А. Шопенгауэра), так и непосредственным (знакомство с идеями Конфуция, Лао-цзы, Мэн-цзы, китайского буддизма, индуизма и т.д.). Каратаевский идеал «неподвижности», как символическое выражение паттерна культуры русского народа, о котором писал Троицкий, очевидно, соотносится с даосским принципом «не-деяния»³⁵². «Эстетический пантеизм» Каратаева с его «молчаливым преклонением перед законами природы»³⁵³ – это идеал невмешательства человека в космический порядок, или идеал благого следования этому порядку.

Постижение непреложных истин, например, евангельских, Толстой связывал с сокровенной способностью человека различать истинное и ложное посредством «отделения сердцем»³⁵⁴. Подобную риторику мы встречаем в творчестве китайского философа-неоконфуцианца XVI в. Ван Янмина. Одной из основных в его философской школе была установка на «благомыслие», которое можно трактовать как интуитивное знание генеалогии вещей, усматривающее через толщу несообразностей социальной реальности подлинный (должный) порядок.

Если человек должен принять *необходимость всего*, следовательно, он принужден согласиться и с существующим порядком вещей, что противоречит императиву сердца Толстого, требующему от личности большой духовной работы, направленной на самосовершенствование посредством различения существующего (сущего) и справедливого (должного). Отметим, что критики обнаружили в толстовских поисках справедливости уклонение от традиции, «соблазн индивидуализма»³⁵⁵.

Этику Толстого вполне можно редуцировать до янминистской формулы: «совершение добра и устранение зла – таково выверение вещей»³⁵⁶. Во многих исследованиях неоконфуцианская философская школа

³⁵² Аналитическое сравнение даосского принципа «не-деяния» с этикой ненасилия (непротивления злу насилием) Толстого. См., напр.: Абраменко В. П., Лукьянов А. Е., Майоров В. М. Конфуцианство и даосизм в мировоззрении Л. Н. Толстого. М.: ИДВ РАН, 2018. С. 326 – 332.

³⁵³ Троицкий Л. Лев Толстой // Из истории русской литературы и журналистики: Ежегодник. М.: Факультет журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова, 2009. С. 305.

³⁵⁴ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1934. Т. 63. С. 390.

³⁵⁵ Зеньковский В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 527.

³⁵⁶ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С. 185.

Ван Янмина трактуется как радикально индивидуалистическая, даже нигилистическая³⁵⁷. Эти черты можно выделить и в этике Толстого. В поисках справедливости и в критике науки и академического образования обнаруживается иной, отличающийся от пантеистического и имперсоналистического, подход Толстого к социальной действительности: это поворот от признания *необходимости всего* к утверждению правил «Я», от поиска научных истин (от универсальных законов природы) к правде повседневной жизни. Этот аспект философии Толстого обозначает удаление от идейных элементов того «полупозитивистского» народничества, которое олицетворяли Лавров и Михайловский, по направлению к консервативному народничеству, предлагающему искать все философские смыслы в аутентичной народной жизни. Именно в индивидуальной повседневной жизни землепашца, а не в полетах фантазии утопистов и не в научных абстракциях, открываются искомые мыслителем простота и правда. Эти простота и правда дают человеку чувство ясности: «Народность славянофилов и народность настоящая две вещи столь же разные, как эфир серный и эфир всемирный, источник тепла и света. Я ненавижу все эти хоровые начала и строи жизни и общины и братьев славян, каких-то выдуманных, а просто люблю определенное, ясное и красивое и умеренное и все это нахожу в народной поэзии, языке и жизни и обратное в нашем»³⁵⁸.

В отличие от народников всех идейных ориентаций, Толстой не уповал на принцип солидарности, он не признавал «хоровые начала». Толстой в большей степени заботился об освобождении человека, так как только свободная личность способна к нравственному самосовершенствованию. Бахтин М. М. на примере одной из драм писателя проиллюстрировал противоречие социальных убеждений Толстого-индивидуалиста и народников-общинников: «нарочито противопоставляет <...> свою деревню деревне народнической литературы, «Власть тьмы» – «Власти земли» (очерк Глеба Успенского), народническому примату социально-этического – свой примат индивидуально-этического, идеям земли и общины – идею Бога и индивидуальной совести»³⁵⁹.

³⁵⁷ О персонализме, индивидуализме и нигилизме в учении Ван Янмина и его философской школы см., напр.: Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Наука, 1983. С. 151 – 182; Мисима Ю. Учение Ван Янмина как революционная философия // Японские писатели – предтечи Новейшего времени. М.: Серебряные нити, 2018. С. 149 – 151; Maruyama M. Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan. N. Y., Tokyo: Princeton University Press, University of Tokyo Press, 1974. P. 32.

³⁵⁸ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1953. Т. 61. С. 278.

³⁵⁹ Бахтин М. М. Предисловие. Драматические произведения Л. Толстого // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 752–753.

У философских размышлений Толстого о свободе личности было и более «приземленное» (не этико-«богословское», а социально-экономическое) измерение. В своей монографии И. Паперно убедительно показала (в том числе на примере рассказа «Хозяин и работник») идейную связь философии свободы Толстого с гегелевской диалектикой господства и рабства³⁶⁰. Раб, очевидно, несвободен. Но и Господин попадает в зависимость от Раба, от продуктов его деятельности, и, таким образом, утрачивает свой суверенитет. Здесь Толстого интересовал, прежде всего, экономический аспект автономии личности. В целях разрешения проблемы, он обратился к трудам по экономике Дж. С. Милля, П.-Ж. Прудона, К. Маркса и др., но удовлетворительного ответа в них не нашел.

Вполне в духе классического народничества Толстой отмечал, что, помимо прочего, эксплуатация и насилие, т.е. то, на чем зиждется господство, безнравственны, они препятствуют освобождению личности.

Как же решается фундаментальное противоречие между Господином и Рабом? Единственный приемлемый выход, по Толстому, это извлечение «Я» из системы «Я – Другой»: постепенное и неуклонное развитие способности не пользоваться чужим трудом. Эта способность нравственно и экономически удовлетворяет толстовским критериям свободной личности. В этой своеобразной технике себя (в своеобразной аскезе, в «упрощении») обнаруживается самодостаточность и подлинная автономия личности: «Толстой решает проблему отношений между «я» и «другой» тем, что радикальным образом изымает себя из отношений с другими. Вместо взаимного признания <...> – самодостаточность»³⁶¹.

Принцип автономии личности как компонент антропологического идеала в философии Толстого в значительной степени сформировался под влиянием американских мыслителей анархического направления. Великому писателю особенно импонировали американские трансценденталисты, выступавшие с гуманистических позиций за рационализацию религии, за отмену рабства, за защиту прав и достоинства личности, но против государства и закона как инструментов насилия.

Государство как аппарат насилия было одним из главных объектов беспощадной критики Толстого. В поздней работе «Рабство нашего времени» (1899–1900) он призывал «ни добровольно, ни принудительно не принимать участие в правительственных деятельности и потому не принимать на себя звание ни солдата, ни фельдмаршала, ни министра, ни сборщика податей, <...> вообще никакой должности, связанной с насилием»³⁶². Подобная риторика отчасти сближала его с анархическим направлением

³⁶⁰ Паперно И. Кто, что я? С. 150 – 156.

³⁶¹ Там же. С. 158.

³⁶² Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1952. Т. 34. С. 193.

в народнической мысли, генетически восходившим к идеям Бакунина и Герцена. Собственно говоря, именно Толстой, наряду с двумя последними мыслителями, были источниками, по которым мировая общественность знакомилась с социальной и этической теорией русской «народнической» мысли, с ее радикальным демократизмом и повышенным вниманием к общественным интересам и нравственной культуре трудового народа (прежде всего, крестьянства). Толстой считал, что подлинная борьба за политические свободы (политическая борьба) заключается не в революционной деятельности, а в нравственном самосовершенствовании личности, в повседневной духовной работе по «прощению» жизни, в пестовании личной автономии.

На фоне ключевых идей американских мыслителей и теоретиков, чье влияние испытал яснополянский мудрец, предстают более четкими очертания коренных оснований философии свободы Толстого, обнаруживаются неочевидные внутренние связи в мировоззрении русского мыслителя. Гражданский и религиозный нонконформизм Толстого был созвучен концепции «гражданского неповиновения» американского философа Г. Торо³⁶³. Эта концепция стала логическим продолжением этического обоснования принципа автономии личности. Нравственная картина мира была построена Торо на материале личного опыта жизни. Моральная философия американского мыслителя сформировалась на основе индивидуалистического предписания: защита личной автономии – важнейшая и неизменная цель морального действия³⁶⁴. Уединение в лесу, как это представлено в работе Торо «Уолден, или жизнь в лесу» (1854), демонстрирует способность личности жить вне общества, независимо, пользуясь исключительно внутренним потенциалом, манифестируя самодостаточность. Этот опыт суверенного эскапизма будет признан и переосмыслен и в реалиях XX в. Столетие спустя, Э. Юнгер напишет, что потенциал суверенности «скрыт в каждом, и различия, скорее, проистекают из той степени, в какой одиночка способен осуществлять данную ему свободу»³⁶⁵.

Иначе говоря, человек способен жить автономно, независимо от общества и государства, но он должен быть готов к свободе. Свобода – это дерзновение духа, на которое способен каждый, но которым пользуются единицы, потому как большинство нравственно слабо для независимого образа жизни. Эмерсон Р. У. утверждал, что без «доверия к себе» (self-reliance), без опоры на собственные силы не может быть никакой индиви-

³⁶³ О влиянии Г. Торо на мировоззрение Л. Н. Толстого см., напр.: Осипова Э. Ф. Генри Торо: Очерк творчества. Л.: Издательство ЛГУ, 1985. С. 103 – 112.

³⁶⁴ Tauber A. I. Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 2001. P. 163.

³⁶⁵ Юнгер Э. Уход в Лес. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. С. 44.

дуальной свободы. *Ne te quaesiveris extra* – кредо Эмерсона, обладающее почти религиозной силой и ставшее фундаментальной основой нового индивидуализма³⁶⁶.

Важно отметить и тот факт, что Толстой находился под влиянием великого американского поэта У. Уитмена. Уитмен, по существу, продолжал линию философии свободы трансценденталистов, утверждая (все)могущество человека. Общее в философско-эстетических идеях Толстого и Уитмена состоит в идеализации возврата к некоей «первобытной» силе жизни, в то состояние, в котором человек заново обретет полную свободу, одухотворяясь своей нераздельностью с природой, возвращаясь к первозданности (и наибольшей могущественности) себя в мире. Для Толстого могущество человека состояло не в его способности совершенствовать технологии, а в такой его силе духа, которая позволяет ему вести независимый и нравственно совершенный образ жизни. Обходиться в жизни собственными нравственными и физическими силами, властвовать над своими пороками – вот ключевые императивы свободной личности.

Однако, как и подавляющее большинство народнических мыслителей, Толстой не смог выдержать сугубо индивидуалистическую линию в своей философии свободы. Принцип суверенности личности, в качестве единственного существенного, не удовлетворял вполне социальной философии мыслителя. И здесь также не обошлось без американского «следа».

Увлечение Толстого экономическими идеями американского политэконома и публициста Г. Джорджа существенно отразилось на мировоззрении мыслителя: он даже сделал сторонником джорджизма одного из центральных персонажей своего знаменитого романа «Воскресение» (1899) Дмитрия Нехлюдова. Христианский социализм Джорджа, который опирался на идею необходимости отмены частной собственности на землю (что с энтузиазмом принимал и Толстой), в погоне за реализацией идеалов справедливости и равенства, по существу, уничтожает социально-экономическую автономию человека, отказывая землепашцу в праве на личное владение землей, на которой он трудится и производит продукт. Независимость от землевладельца, от барина, еще не делает крестьянина свободным. Разве способен крестьянин, который не имеет земли в личной собственности, вести независимый образ жизни?

«В наше время, – писал Толстой, – земельная собственность есть столь же вопиющая и очевидная несправедливость, какую было крепостное право 50 лет тому назад. Думаю, что уничтожение ее поставит русский народ на высокую степень независимости, благоденствия и доволь-

³⁶⁶ Покровский Н. Е. Ральф Уолдо Эмерсон: В поисках своей Вселенной. Конкорд: Центр американских исследований в Конкорде, 1995. С. 209 – 211.

ства»³⁶⁷. Этот социалистический по своей сути фрагмент демонстрирует, насколько зыбок был баланс индивидуального и солидарного в народнической мысли. В условиях отсутствия частного права на землю, малейшее неравенство превращается в эксплуатацию и рабство. Для понимания этого не требуется даже обращения к каким-либо интеллектуальным авторитетам, достаточно элементарных исторических знаний.

В мировоззрении Толстого есть как нигилистические черты, так и откровенное отрицание нигилизма³⁶⁸, проповедь личной свободы и ее отрицание. В той мере, в которой это было выражено в его философии свободы, принцип автономии личности у Толстого соотносился с личностью человека, живущего «на земле». Нравственная чистота, обретаемая в простоте жизни, – неперемненное условие свободы человека. Отсюда идеализация «прощения», которую безоговорочно приняли и пытались реализовать на практике последователи учения яснополянского графа – толстовцы.

Можно согласиться с принятым в академической науке делением толстовцев на два направления – народническое и религиозно-метафизическое³⁶⁹. Первые считали, что нравственное совершенство личности связано с внешними условиями (т.е. признавали необходимость ведения земледельческого образа жизни в общине), вторые утверждали, что совершенствование личности не связано с внешними обстоятельствами. Таким образом, толстовцы-«народники» указывали на то, что нравственное освобождение личности без социально-экономического невозможно. В то же время представители «религиозного» толстовства утверждали, что для самосовершенствования человеку необходимо в первую очередь заботиться о нравственной свободе как о непреложном условии морального развития личности.

Толстовство, очевидно, следует рассматривать как радикальное учение, которое противостоит насилию со стороны государства и закона,

³⁶⁷ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1954. Т. 73. С. 190.

³⁶⁸ Интересное замечание на этот счет, хотя и в ином контексте, сделал американский теоретик культуры Гарольд Блум: «Горький уловил сокровенную истину – нигилизм Толстого и его неспособность выносить нигилизм. В законченной мысли писателя-пророка Бог отождествился с желанием не умирать. Толстым, человеком необычайно храбрым, двигал не столько общепринятый страх смерти, сколько его исключительные витальность и жизнелюбие, с которыми не согласовывалась самая мысль о прекращении существования» (Блум Г. Западный канон. Книги и школа всех времен. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 387).

³⁶⁹ См., напр.: Мелешко Е. Д., Каширин А. Ю. Философия Толстовства: Идея духовно-монистического миропонимания // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001. С. 194–195; Мелешко Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого. М.: Наука, 2006. С. 271–272.

а также ханжеству и лицемерию общественной морали, угнетающей личность. Вместе с тем, интересно, что сами толстовцы, признавая определенную близость анархизма своим идеям, не считали себя анархистами. Для иллюстрации этого различия даже было придумано новое понятие: «Мы, собственно говоря, не анархисты, а экстархисты – т.е. внесударственники»³⁷⁰.

Нас интересует именно «народническое» направление. Литературный критик Е. В. Аничков подчеркивал, что толстовство и народничество – явления одного идейного корня. Более того, по его мнению, толстовство – это баланс, гармония, диалог и компромисс народных и интеллигентских исканий общественно-политического и культурного развития России: «Толстовство – такое упование русских людей, которое черпает себе новые силы в лучших порывах народных и даже всенародных, т.е. книжных и не книжных. Толстовство – то, на чем сговорились, в общих чертах, эти когда-то расторгнутые интеллигенция и народ. Толстовство – то взаимодействие западничества и славянофильства, рационализма и религиозности, которое мы видим теперь»³⁷¹. И хотя подобная формулировка несколько преувеличивает значение идей толстовства для развития русской общественно-политической и философской мысли, это идейное направление заслуживает пристального внимания широкого круга современных исследователей и теоретиков и сохраняет бесспорную актуальность.

Как показал современник Толстого народник С. Н. Кривенко, в толстовстве, в отличие от классического народничества, «на первое место выступают личная этика и задачи внутреннего совершенствования»³⁷². И в этом смысле нам представляется весьма своевременным обращение исследователей к интеллектуальному и практическому опыту толстовцев в контексте решения современной проблемы незыблемости прав и свобод человека, основополагающих принципов, работа которых обеспечивает суверенитет личности.

³⁷⁰ Мазурин Б. В. Рассказ и раздумья об истории одной толстовской коммуны «Жизнь и труд» // Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910 – 1930-е годы. М.: Книга, 1989. С. 97.

³⁷¹ Аничков Е. В. О Толстом // Неизвестный Толстой. Из архивов России и США. М.: АО «Техна-2», 1994. С. 312.

³⁷² Кривенко С. Н. На распутье: (Культурные скиты и культурные одиночки). С. 3.

3. АНТРОПОЛОГИЯ РУССКОГО НАРОДНИЧЕСТВА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА

Эта глава посвящена восприятию идей народничества в русской философии XX в. Несмотря на существенный западнический элемент в идейном базисе, народническая мысль выработалась в общественно-экономическую идеологию и философско-социологическую теорию самобытного пути развития России³⁷³. Важнейшим вкладом стали именно исторический и антропологический оптимизм ведущих теоретиков народничества, в первую очередь Михайловского³⁷⁴. Народнический поиск особого русского пути социального и исторического развития вдохновил теоретиков «скифства», а этнографическое и этногеографическое направление народнических и неонароднических изысканий косвенно повлияли на становление евразийства. Народнический этицизм стал одним из направляющих векторов развития мировоззрения либеральной интеллигенции начала прошлого века, а философско-антропологические идеи Лаврова и Михайловского, наряду с философскими исканиями Ф. М. Достоевского, во многом предвосхитили характер персоналистической философии в русской мысли³⁷⁵.

В предыдущих главах мы показали, что народническая философия создала предпосылку для теоретической выработки принципа суверенности личности. В данной главе мы исследуем вопрос о влиянии народнической философии на развитие отечественной мысли в контексте проблемы суверенитета личности, сосредоточив свое внимание на работах неонародников, теоретиков «скифства» и мыслителей Вольной философской ассоциации. Отдельного внимания заслуживает проблема восприятия антропологических идей народников в советской интеллектуальной истории и философии.

3.1. НЕОНАРОДНИКИ О ПРОБЛЕМЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИДЕАЛА

Проблему исторического и социального развития неонародничество решало в духе классического народничества. Неонароднический «проект», если толковать его расширительно, был попыткой сочетать европей-

³⁷³ Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017. С. 108.

³⁷⁴ Малинин В. А. Философия революционного народничества. М.: Наука, 1972. С. 52.

³⁷⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 170.

скую науку и передовые технологии с традиционными аспектами социально-экономического и духовно-нравственного развития русского общества в гибридном типе модернизации (отличном от сугубой вестернизации). Неонародничество сохранило социалистические и демократические акцентуации, свойственные общественно-политическим надеждам классического народничества, сохранило в своем арсенале и оба варианта политической борьбы, предложенных их идейными предшественниками: легальный – путем постепенного реформирования и нелегальный – революционный террор.

Неонародники унаследовали этико-социологическое понимание исторического процесса от классиков народнической мысли и неокантианства³⁷⁶, «Лаврово-Риккертговскую концепцию истории»³⁷⁷, для которой объективные факторы имели гораздо меньшее значение, чем факторы субъективные. Неонародники указывали на значительное этическое преимущество народнической теории перед марксистской: «У первого (К. Маркса – А. В.) вещь господствует над человеком, у второго (П. Л. Лаврова – А. В.) наоборот, человек господствует над материей»³⁷⁸. Таким образом, можно утверждать, хотя и с некоторыми оговорками, что в центре социально-философских исканий неонародничества находилась человеческая личность.

Вместе с тем, нельзя не указать на различие в акцентах народничества и неонародничества, существенное для нашей центральной историко-философской проблемы. Алексеева Г. Д. выразила общую для подавляющего большинства советских исследователей мысль о том, что социальная философия идейных наследников народничества в XX в. содержала только общие рассуждения о свободе личности³⁷⁹. Мы можем отчасти согласиться с этим положением, поскольку в неонароднической мысли проблема суверенитета личности действительно отошла на второй план, уступив первенство проблеме социального и политического преобразования общества. Верно и то, что унаследованный неонародниками субъективизм, чаще вел к политическому авантюризму, чем к решению задачи совершенствования свободной личности.

Риторически теоретики неонародничества выступали наследниками идей Лаврова, Михайловского и Чернышевского, подчеркивая, что цен-

³⁷⁶ Юдин А. И. Проблема исторического будущего России: социальные идеи П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского. С. 321–322.

³⁷⁷ Камков Б. Историко-философские воззрения П. Л. Лаврова. Пг.: тип. ЦК Ком. партии социалистов-революционеров, 1917. С. 38.

³⁷⁸ Раппопорт Х. Социальная философия Петра Лаврова. СПб.: Издание Б. В. Яковенко, 1906. С. 74.

³⁷⁹ Алексеева Г. Д. Народничество в России XX в. (Идейная эволюция). М.: Наука, 1990. С. 152.

тральной проблемой их социальной теории и политической практики является освобождение человека. В действительности же, неонародники объединялись в группы (партии социалистов-революционеров и народных социалистов) преимущественно ради политической борьбы. Народнические идеалы, сохраненные в их идеологии, преимущественно сводились к разработке политической программы решения земельного вопроса. В этой программе было заложено понимание того, что проблемы политического и экономического освобождения не могут быть решены по отдельности.

Ряд теоретиков неонародничества скептически относились к революционным преобразованиям, но не потому, что они не желали значительных и крутых перемен в общественном устройстве, а потому, что их больше волновала нравственная сторона жизни народа. Целостность и свобода личности – вот их главная провозглашаемая цель, которая, однако, в условиях революционной ситуации неизбежно либо отходит на второй план, либо вовсе утрачивается. В одиночку, – считали многие неонародники, – личность не победит в борьбе за индивидуальность. Стоит отметить, что социальное сотрудничество, к которому они призывали, носило главным образом созидательный, а не разрушительный характер, что, конечно, ни в коей мере не оправдывает террористическую практику эсеров-максималистов.

Вклад лидера партии социалистов-революционеров и видного теоретика неонародничества В. М. Чернова в развитие народнической социальной философии весьма значителен. Его воззрения, базировавшиеся на постулатах классического народничества, были обогащены философскими идеями неокантианства и эмпириокритицизма, а также общественно-политическими концепциями синдикализма. Эта эклектика была необходима для решения сложнейшей теоретической проблемы: сохранение свободы личности в социалистическом обществе.

Следуя в теории за Михайловским, Чернов утверждал, что социалистический идеал подразумевает исполнение принципа гуманизма, который соотносит вопросы о морали и общественном развитии с интересами личности. Свободный человек понимался Черновым как личность, способная к индивидуальному творчеству в труде. Свободный и творческий труд свидетельствует о развитой индивидуальности, о широкой формуле жизни человека.

Ожидаемые общественные и политические коренные перемены привели Чернова к мысли о необходимости разработки культурно-исторической проблемы воспитания личности для социализма. Не решая по существу проблемы соотношения индивидуального и общественного, Чернов утверждал, что интересы свободной личности не противоречат принципу солидарности: «Я до сих пор считал этическим обоснованием

социализма, – писал лидер эсеров, – стремление рассматривать весь исторический процесс в его закономерном виде с точки зрения интересов человеческой личности, с точки зрения ее всестороннего и гармоничного развития, предполагающего торжество общественной солидарности»³⁸⁰.

Эсеры критиковали теорию К. Маркса, указывая на то, что марксистский социализм «упраздняет этику, делает ее ненужной, что он по своей природе внеэтичен»³⁸¹. Социализм неонародников, напротив, опирался на этико-социологическое мировоззрение классиков народничества, он был демократичен и по своему духу, и по форме (большинство эсеров принимало тактику парламентской борьбы). Коновалова О. В. называет идеал Чернова «правовым демократическим социализмом»³⁸². Однако в социалистическом идеале эсеров все равны, но никто в действительности не свободен. Помимо того, что социалистическая идея попросту несовместима с принципом суверенитета личности, отметим и тот факт, что демократический социализм вполне справедливо критикуется как система, враждебная рациональному хозяйству, и представляет собой «крайне ненадежное и нестабильное образование, раздираемое внутренними противоречиями и порождающее результаты, не приемлемые для многих его сторонников»³⁸³.

Социализм и демократия рассматривались Черновым как два понятия, наиболее точно характеризующие социальный идеал неонародничества. Добавление «демократии» и «демократического» в политический дискурс неонародничества представляло собой попытку уравновесить коллективистские инфлексии социализма. Социализм без демократии, – считал Чернов, – подобен авторитарной казарме. «Демократический социализм» – понятие, содержащее в себе формулу, разрешающую философскую и социально-политическую проблему нахождения баланса индивидуального и общего, т.е. компромисса между интересами личности и общества.

Существует соблазн объявить, что в трудах идеологов эсеров и энесов упоминание о свободе личности было своего рода данью народнической традиции, больше элементом гимнической поэзии по адресу этически обоснованной абстракции, чем реальной политической целью. В политической программе эсеров учитываются коллективные интересы, причем исключительно крестьянства, но не индивидуальные. В это проявлялась не столько идеализация общины, сколько забота о социальной

³⁸⁰ Чернов В. М. К обоснованию программы партии социалистов-революционеров. Пг.: Революционная мысль, 1918. С. 10.

³⁸¹ Чернов В. М. Этика и политика. СПб.: [б.и.], 1911. С. 74.

³⁸² Коновалова О. В. В. М. Чернов о путях развития России. М.: РОССПЭН, 2009. С. 314.

³⁸³ Хайек Ф. А. Дорога к рабству. М.: Новое издательство, 2005. С. 15.

справедливости, т.е. о создании благоприятных условий для крестьянства. Политизированность их идеологии отрицала многие народнические практики, например, «опрощение». По мнению социалистов-революционеров, сохранение общины и социализация земли позволят решить проблему экономического освобождения крестьянства. Их конечная цель – аграрный социализм. «Общинно-кооперативный мир деревни, – писал Чернов, – вырабатывает <...> своеобразное трудовое правосознание, легкосмыкающееся с идущей от передовой интеллигенции проповедью аграрного социализма»³⁸⁴.

Социалисты-революционеры идейно наследовали классическому народничеству, теориям народников 1870-х гг. Чернов понимает народ (трудовую социальную группу) как главный политический субъект: «Примыкая к испытанной формуле Михайловского, мы понимаем интересы народа как совокупность трудящихся классов, являющихся для нас народом, ровно постольку, поскольку они воплощают и представляют трудовое начало»³⁸⁵. Михайловский считал, что массы не готовы к политическому действию, им следует еще длительное время развиваться, просвещаться, интеллектуально и экономически подготовиться к демократии и социализму. Чернов же в начале ХХI в. считал народ достаточно зрелым для активного участия в исторических и политических событиях.

Другим продолжателем дела классиков народничества был идейный лидер энесов А. В. Пешехонов. Идейная связь социальных концепций Лаврова и Михайловского с теоретическими построениями Пешехонова очевидна³⁸⁶.

Экономический фактор в деле освобождения народа Пешехонов считал ключевым, что можно отчасти объяснить спецификой его профессиональной деятельности, – он был земским статистиком. Пешехонов излагал свои социальные идеи на страницах общественно-политического и литературного журнала «Русское богатство», главного рупора поздненароднических идей, начиная с 1892 г. В центр программы неонародников из числа народных социалистов Пешехонов ставит личное счастье каждого человека: «желание всякого темного, забитого и голодного человека сделать умным, сильным и довольным – сделать счастливым. Свобода и независимость человеческой личности, ее всестороннее развитие и бесконечное

³⁸⁴ Чернов В. М. Рождение революционной России (Февральская революция). Париж-Прага-Нью-Йорк: Юбилейный ком. по изданию тр. В. М. Чернова, 1934. С. 81.

³⁸⁵ Чернов В. М. Крестьянин и рабочий как категории хозяйственного строя // На славном посту (1860 – 1900): Лит. сб., посвященный Н. К. Михайловскому. СПб.: Литературный фонд, 1900. С. 197.

³⁸⁶ Протасова О. Л. А. В. Пешехонов: Человек и эпоха. М.: РОССПЭН, 2004. С. 47.

совершенствование – такова цель, которую ставит наша программа»³⁸⁷. В классическом народничестве существовало представление об общности интересов народа и интеллигенции. Пешехонов унаследовал эту идею и положил ее в основу теории политической борьбы и освобождения: «между народной правдой – жизненными интересами трудящихся масс и нашей интеллигентской правдой – высокими идеалами человеческой мысли – нет антагонизма»³⁸⁸. Однако, по мнению Пешехонова, только интеллигенция может быть в авангарде политического движения: «интеллигенция в своем миропонимании и общественном поведении руководствуется не узкими групповыми интересами, а интересами страны вообще, народа вообще»³⁸⁹.

Акцент внимания Пешехонова на экономической жизни был связан с тем, что в центре народной жизни полагалась хозяйственная организация труда³⁹⁰. Отмена крепостного права не решила окончательно проблему освобождения народа. Следует организовать социально-политический процесс в целях дальнейшего экономического и политического освобождения народа. В теоретических построениях неонародников освобождение народа и освобождение человека – процессы взаимосвязанные.

Путь к освобождению человека лежит через всестороннее развитие, которое в свою очередь определяется трудовыми способностями. В этом смысле Пешехонов является последователем Михайловского. Трудовые способности определяют степень независимости личности: «Лишь трудящаяся личность может быть суверенной. Потому и народ <...> мы не можем мыслить иначе, как совокупность трудящихся личностей, <...> трудящихся классов»³⁹¹.

Теоретики неонародничества не оставили своих идеалов и после резкой трансформации политической реальности в России в 1917 г. Возможно, именно это и стало фактором поражения эсеров и энесов как политической силы, поскольку их в первую очередь интересовал не захват власти, а освобождение трудового народа.

Несмотря на категорическое неприятие большевистской модели развития общества и государства, Пешехонов переживал разрыв связей с родиной, невозможность трудиться на благо народа. Неонародник опубликовал в эмиграции сборник «Родина и эмиграция» (1925). Пешехонов

³⁸⁷ Пешехонов А. В. Программные вопросы. Пг.: Задруга, 1917. С. 12.

³⁸⁸ Пешехонов А. В. На свежую могилу старого народника // Русское богатство. 1911. № 12. С. 186 – 190.

³⁸⁹ Елпатьевский С. Я. По поводу разговоров о русской интеллигенции // Русское богатство. 1905. № 3. С. 60.

³⁹⁰ Ерофеев Н. Д. Народные социалисты в первой русской революции. М.: Изд-во МГУ, 1979. С. 16.

³⁹¹ Пешехонов А. В. Программные вопросы. С. 14–15.

высказал идею о том, что экономическая независимость каждого крестьянина может позволить сохранить русской деревне автономию даже в условиях жесткой «пролетаризации» сознания в коммунистическом государстве³⁹². Впрочем, история показала, что это заблуждение.

Как и классики народничества, их последователи полагали, что необходимо комплексное освобождение человека. Но одновременно экономическая и этическая проблема «человек и труд» была ключевой, через призму этой проблемы воспринималась идея освобождения. Народнические теоретики в поисках универсального критерия суверенитета личности пришли к своеобразной философии труда, удовлетворительной и для идеи свободы личности, и для идеи социальной справедливости.

Однако можно ли утверждать, что представление неонародников (эсеров и энесов) о свободном человеке в действительности соответствует принципам суверенности личности?

Ленин В. И. критиковал неонародников именно за их позицию защиты крестьянской общины, в которой естественным процессом было укрепление кулачества посредством института частной собственности на землю (социально-экономической автономии)³⁹³. Некоторые эсеры, наблюдавшие распад крестьянской общины после Столыпинской реформы, считали, что этот процесс вносит существенные изменения в социально-экономическое измерение крестьянского быта, но он не способен изменить более глубокой основы русского народа – общинной психологии крестьянства. Чернов, ведущий теоретик и пропагандист социализации земли, без особого сожаления писал о переходе общинных земель в частную собственность³⁹⁴. Это еще раз доказывает, что неонародники *en masse*, в отличие от большевиков, были избавлены от центрального мифа революции, оставаясь приверженцами идей классического народничества, уповавшего на свободу личности как на источник социального прогресса, а не на абстрактные достижения и результаты смены власти при тяжелейших политических потрясениях.

В вопросах столкновения интересов сообщества и индивидуума неонародники фактически пренебрегали суверенитетом личности ради принципа солидарности, консенсуса, компромисса. Одна из ключевых в этом направлении проблема социально-экономической автономии личности была поставлена, но не была решена теоретиками неонародничества. О социально-экономической автономии человека внутри идеали-

³⁹² Пешехонов А. В. Родина и эмиграция // Воля России. Прага, 1925. № 7-8. С. 107.

³⁹³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 56 т. М.: Политиздат, 1968. Т. 17. С. 128.

³⁹⁴ Крайний С. Р. [Чернов В. М.] Социализация земли как тактическая проблема // Социалист-революционер. 1911. № 3. С. 162.

зируемой ими общины можно было бы говорить, если бы неонародники подтверждали, что каждый член общины имеет право на личное землевладение и индивидуальное использование произведенной им хозяйственной продукции. Однако принцип социализации земли, ставший основой политической платформы эсеров, этого не подтверждал. Чернов считал, что народ является коллективной единицей, ему принадлежит совокупность суверенных прав на землю. Следовательно, сувереном выступает народ, а не личность.

Таким образом, личность даже в теории не обрела реальную свободу, поскольку попадала в прямую зависимость от общины. Социалисты-революционеры лишь уповали на «идеальную» организацию общины и на будущие народные институты местной администрации, которые, следуя принципам равенства и справедливости, позволят крестьянину пользоваться продуктами собственного труда. Последнему оставалось довольствоваться решениями общины, трудовой эмоцией солидарности и кооперации. Очевидно, что личность не может быть свободной, если между ней и продуктом ее труда существуют посредники. Реальная социально-экономическая автономия крестьянина могла быть достигнута только посредством перехода к фермерскому типу ведения хозяйства и утверждения незыблемости института частной собственности на землю.

По существу, демократический социализм неонародников заботился об автономии чего угодно – крестьянской общины, профсоюзов, кооперативного движения и т.д., но не об автономии личности.

Политический аспект освобождения также не говорит в пользу того, что неонародники понимали свободу личности как ее суверенность. Патернализм энесов³⁹⁵ не способствовал освобождению личности. Напротив, «государственная забота» лишает человека свободного простора жизни. Навязанная силой и присвоенным авторитетом помощь «отеческого» государства только задает границы действия личности, косвенно лимитируя и пространство мышления, она обеспечивает общедоступность житейских благ, приучает человека жить комфортабельно, но не свободно. По существу, именно патернализм без традиции эффективнее всего воспитывает в обществе потребительские идеалы, тем самым превращая личность в послушного раба рекламы, моды, массовой культуры, государственных институтов и т.д.

Хотя декларативно позиция лидеров народных социалистов провозглашала незыблемость прав и свобод личности, по существу, эффект был обратный. И этот эффект свидетельствует о следующем: во-первых, о неспособности неонародников к социальному и историческому прогно-

³⁹⁵ Протасова О. Л. Государство, общество, личность в их взаимодействии: взгляд умеренного неонародничества (конец XIX – начало XX в.) // Манускрипт. 2019. № 7. С. 44.

зированию, а во-вторых, о неверной трактовке и ошибочном смешении понятий «благо для человека», «удовлетворение народных нужд» и «свобода личности».

Вместе с тем, мы не можем утверждать, что в мировоззрении неонародников понятие «свобода личности» стало пустой фразой, бессодержательной итерацией сокровенной надежды Михайловского на будущее, в котором общественные институты и ассоциации организованы таким образом, что способствуют, а не препятствуют, развитию индивидуальности, расширению границ личной свободы человека. Демократический извод социализма, как общественный идеал неонародничества, предупреждал об опасности социалистической идеологии, угрожающей свободе личности. Однако неонародники, к сожалению, так и не сделали еще одного шага вперед на пути формулирования и обоснования идеала суверенной личности.

3.2. «СКИФСТВО» И ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИДЕАЛА

Феномен «скифства», как эксклюзивный вариант русского неонародничества, представляет собой уникальную идеологию, вмещающую не только социально-философские и историософские концепции, но и определенную эстетическую парадигму самоопределения русской цивилизации. В тотальной совокупности своих элементов цивилизация понимается как синтез этносов, культур и ландшафтов, объединенных общей историей.

Согласно «скифскому» мировоззрению, историческая судьба России, связанная с евразийским пространством, определяет специфическую цивилизационную парадигму развития. По мнению современного востоковеда В. В. Малявина, именно «скифская» парадигма развития позволяет «удерживать дистанцию между политикой, всегда нацеленной на тоталитарное единство, и политическим, которое в его чистом виде познавательного разрыва утверждает принципиальную разнородность, дискретность социума»³⁹⁶. Это означает, например, что при исторической тенденции к жесткой централизации государства и фактическому тотальному административно-территориальному единству, замкнутые семейные хозяйства сохраняют существенную автономию, а социум в целом разнороден и многообразен. Это утверждение кажется парадоксальным, но российская действительность подтверждает реальность тезиса.

Малявин подчеркивает силу «восточного» элемента в России как отдельной цивилизации. Для восточного сознания, – утверждает востоко-

³⁹⁶ Малявин В. В. Пространство в китайской цивилизации. М.: Феория, 2014. С. 265.

вед, характерно постижение реальности, которая растворена «в чистой актуальности быта»³⁹⁷. Эта идея в той или иной мере отзывается и в народнических исканиях (от народоведения И. Г. Прыжова и «философии быта» Н. К. Михайловского до духовного максимализма Р. В. Иванова-Разумника и этнографических изысканий неонародников).

«Скифство» как идеологический феномен утверждает инаковость русской цивилизации. Эта инаковость России понималась европейцами через художественные произведения русских авторов. Мощное вторжение русской литературы в Европу (И. С. Тургенев, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой), несомненно, потрясло буржуазную общественность. «Толстой поражает нас совершенно неожиданностью, – писал французский историк литературы Э.-М. де Вогиюэ. – Это идет Скиф, настоящий Скиф, который сразу перевернет все наши умственные привычки. Толстой разорвал связи с прошедшим, отбросил рабство иностранной манеры. Это новая Россия, устремившаяся во тьму, на поиски новых, своих собственных путей, упрямо отрицающая указания нашего вкуса и часто не понятная для нас»³⁹⁸. Толстой, как могучая фигура, титан русского духа, предстает в критике Вогиюэ гением самобытной России, как отдельной и уникальной «скифской» цивилизации. Вогиюэ писал и о «скифстве» «мистического народника» Достоевского³⁹⁹. Впрочем, экспансия русской литературы в Европу не была культурным трансфером.

У истоков «скифской» номинации русской самобытности стоял идейный предшественник русского народничества – Герцен. Идеинная эволюция Герцена, прежде чем он сформулировал концепцию «русского социализма», прошла несколько этапов: романтический, западнический, нигилистический.

Герцен подчеркивал инаковость России, которая должна была впечатлеть, если не ужаснуть Европу, когда та познает масштабы русской цивилизации: «Пусть она (Европа, – А. В.) узнает ближе народ, отроческую силу которого она оценила в бое, где он остался победителем; расскажем ей об этом мощном и неразгаданном народе, который втихомолку образовал государство в шестьдесят миллионов, который так крепко и удивительно разросся, не утратив общинного начала, и первый перенес его через начальные перевороты государственного развития; об народе, который как-то чудно умел сохранить себя под игом монгольских орд и немецких бюрократов, под капральской палкой казарменной

³⁹⁷ Малявин В. В. Пространство в китайской цивилизации. М.: Феория, 2014. С. 266.

³⁹⁸ Вогиюэ Э. М. Современные русские писатели: Толстой–Тургенев–Достоевский. М.: Издание В. Н. Маракуев, 1887. С. 10.

³⁹⁹ Фокин С. Л. Фигуры Достоевского во французской литературе XX века. СПб.: РХГА, 2013. С. 54–55.

дисциплины и под позорным кнутом татарским; который сохранил величавые черты, живой ум и широкий разгул богатой природы под гнетом крепостного состояния и в ответ на царский приказ образоваться – ответил через сто лет громадным явлением Пушкина»⁴⁰⁰.

В своем понимании самобытности русской цивилизации Герцен не упускает возможности указать и на негативные, по его мнению, стороны ее жизни. Несмотря на свои недостатки, которые имеет каждая цивилизация, русская культура достигает наивысшей точки в «явлении Пушкина». Важнейшим компонентом любой цивилизации является культ национального или народного гения. В этом пункте народническая идеология сходится с национальной идеей, устойчивость и долговечность которой во многом определяются качеством ее жизнеутверждающих элементов.

При этом Герцен не говорил о «скифстве», но писал о «скифе». Его интересовал ансамбль оригинальных культурных кодов в личности. В фигуре «скифа» Герцен, вероятно, видел антропологический идеал чаемого русского будущего. «Скиф в Афинах» – русский революционер в буржуазной Европе. Европа – мир отживших ценностей: «Иногда как-то не по себе нашему брату, скифу, среди этих наследственных богатств и завещанных развалин»⁴⁰¹. Радикальный субъект «плавающей революции», «скиф» выступает у Герцена как разрушитель европейского мещанского реакционного порядка. Он бросается в историю с требованием кардинальных перемен, с требованием, как ему это видится, максимума личной свободы. Революционные цели, таким образом, определяются максималистскими настроениями революционеров, «скифов».

Герценовский «скиф» – вестник нового мира, справедливого общества, поэтому он призван к титанической борьбе с консервативным миром традиции и мещанской пошлости: «я, как настоящий скиф, с радостью вижу, как разваливается старый мир, и думаю, что наше призвание – возвещать ему его близкую кончину»⁴⁰².

Оформители «скифского» движения в начале XX в., как своеобразного направления революционного неонародничества, очевидно, использовали понятие «скифства» как метафору в историософском и антропоэстетическом смысле, создавая определенный политический миф о скифском элементе в этногенезе русского народа. Историческое скифство было в этих смыслах примером для создания положительных образов в идеологии своего движения.

⁴⁰⁰ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 17–18.

⁴⁰¹ Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1955. Т. V. С. 20–21.

⁴⁰² Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1956. Т. X. С. 192.

Отечественные историки так описывают племенную скифскую картину миру: «Красота – не самоцель и не абсолют. Красиво то, что в наибольшей степени способствует выживанию и победе. Красивое – это, прежде всего, быстрое, сильное, стремительное»⁴⁰³. Именно такое понимание прекрасного было усвоено «скифами»-неонародниками, приложившие эстетику исторических скифов к своим идеалам: «“Скиф”. Есть в слове этом, в самом звуке его – свист стрелы, опьяненной полетом; полетом – размеренным упругостью согнутого держащей рукой, надежно, тяжелого лука. Ибо сущность скифа – его лук: сочетание глаза и руки, безгранично мечущей вдаль удар силы»⁴⁰⁴. В этом феноменологическом описании «скифства» отчетливо просматриваются цивилизационные и культурные искания Герцена: «Варвары спокон века отличались тонким зрением; нам Геродот делает особую честь, говоря, что у нас глаза ящерицы»⁴⁰⁵. Возврат к «скифскому» началу, по Герцену, необходим в процессе революционного возврата к прежнему варварскому состоянию. Герцен сокрушался: «мы утратили дикую меткость инстинкта»⁴⁰⁶.

Конечно, Герцен имел в своем интеллектуальном багаже просвещенческое представление о фигуре «благородного дикаря», но в фигуре «скифа» проявилось, скорее, чаяние антропологического идеала, устремленное в новое, прежде невиданное будущее.

«Имманентный субъективизм» Иванова-Разумника, который составляет интеллектуальную и философскую основу «скифства», по собственному признанию автора концепта, основывается на идейном наследии ключевых теоретиков народничества. Иванов-Разумник отмечает вклад Герцена, чьи идеи он также называет «имманентным субъективизмом» 1850-х, и вклад Лаврова и Михайловского, как возврат к этому комплексу идей.

«Скифство» представляет собой переосмысление народнической идеологии с учетом исторических реалий «революционного перелома» начала XX столетия. Народничество в этой идеологии порывает с материализмом и позитивизмом, но обогащается мощными эстетическими и идеалистическими элементами. Тем не менее, народнический социальный идеал общественной справедливости и антропологический идеал свободной личности были сохранены. Близки Иванову-Разумнику были и энергичный стиль мысли Герцена, и революционный темперамент народниче-

⁴⁰³ Хазанов А. М., Шкурко А. И. Социальные и религиозные основы скифского искусства // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976. С. 42.

⁴⁰⁴ Скифы: сборник. СПб.: ООО ТД «Современная интеллектуальная книга», 2018. С. 21.

⁴⁰⁵ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. V. С. 222.

⁴⁰⁶ Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. VI. С. 67.

ского движения в целом. «Мировоззрение имманентного субъективизма, – писал Иванов-Разумник, – является бодрым, активным, жизненным, субъективно осмысливающим жизнь человека и жизнь человечества»⁴⁰⁷.

Субъективизм в системе Иванова-Разумника, который является, по существу, этическим индивидуализмом, сочетается с оригинальной философией жизни. В результате формулируется доктрина «скифского» переустройства российского социума.

Иванов-Разумник искал интегральную основу русской мысли. Он с оглашался и с теми аспектами почвенничества Достоевского, которые были созвучны народническим исканиям в области социальной философии и антропологии. Духовные поиски Достоевского, обогатившие русскую философию, интересовали Иванова-Разумника. Все наследие Достоевского должно было быть пропущено через следующую систему ценностей: «Преображение, Новый Завет, динамика, горение, катастрофичность, антицерковность, максимализм»⁴⁰⁸. На фоне такого феномена русской истории как «скифство» идейное сходство народничества и почвенничества проявляется наиболее отчетливо. Бражников Л. И., например, подчеркивает, что в художественно-философской русской традиции «скифство» следует понимать как русское почвенничество⁴⁰⁹.

Иванов-Разумник являлся продолжателем народнических исканий в том смысле, что пытался совместить в теории (и в перспективе – на практике) идеалы свободной личности и солидарного общества. Подобно Михайловскому, Иванов-Разумник утверждает, что солидарные отношения в обществе могут обогащать жизнь человека, расширять его «формулу жизни» без саморастраты «Я». В этом совмещении солидаризма и этического индивидуализма неонародники, «скифы» видели преимущество своей идеологии перед идеологией либеральной, провозглашающей такой вариант индивидуализма, который ведет к атомизации общества.

Взаимопомощь и понимание общих ценностей в «скифском» обществе будущего рассматривались как залог определенного баланса между свободой личности и ее ориентацией на идеал общественной справедливости и социальной солидарности. Разумеется, эти установки на синтез индивидуализма и специфического коллективизма были связаны не толь-

⁴⁰⁷ Иванов-Разумник Р. В. Философия истории Герцена // А. И. Герцен: pro et contra, антология. Серия: Русский Путь: pro et contra. СПб.: Издательство РХГА, 2012. С. 360.

⁴⁰⁸ Памяти Ф. М. Достоевского. Октябрь 1921 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. С. 747.

⁴⁰⁹ Бражников И. Л. Русская литература XIX–XX веков. М.: МПГУ, 2011. С. 93.

ко с народническим наследием, но и с попыткой привести к единой теории это наследие (в основе которого лежит этико-социологический индивидуализм Герцена и Михайловского) и почвенническую идеологию национальной самобытности.

«Скифство», идейно восходящее к народничеству, смогло преодолеть гуманистический пафос народнической мысли. Этот разрыв наиболее очевиден в творчестве А. А. Блока, чей вклад в развитие «скифского» мировоззрения был огромен. Антропологические и политические искания Блока, пребывавшие в его творчестве в неразрывном единстве, были пронизаны революционной эстетикой: «В *Катилине*, стилизованном под политическую историю, революция совершается над телом и направлена против государства. В *Крушении гуманизма*, стилизованном под философскую антропологию, о революции сказано как об «изменении породы», – человеческой породы. В *Скифах*, стилизованных под гимн революции, она изображена как финальное столкновение двух тел и двух полов»⁴¹⁰.

По существу, Блок проделал эволюцию от идеологии, идеализирующей автономную личность, до нищенской проповеди о сверхчеловеке. «Порода, которая носит название «рода человеческого», – писал Блок в дневниках, – явно несовершенна и должна быть заменена более совершенной породой существ»⁴¹¹. Влияние народничества на Блока было весьма значительным⁴¹², но поэт в своих исканиях преодолевает личностный идеал Михайловского. Последний предполагал, что человеку достаточно своего человеческого уровня, Блок же предпочитает человеку сверхчеловека, т.е. такую личность, которая будет способна выйти за границы человеческого. В этом состоянии, быть может, обнаружится новая абсолютная свобода. Эпоха нравственных поисков и требований справедливости осталась позади, в революционном вихре «скифство» стало уже сверх-«вольницей».

Тем не менее, идейно-генетическая связь «скифского» мировоззрения Блока с народничеством очевидна. Влияние Лаврова и Михайловского на Блока отмечала И. В. Корецкая: «Блок разделял позицию Михайловского с его героическими (а не «эвдемоническими», как у Лаврова) мотивами искупления интеллигенцией исторической вины перед массой»⁴¹³.

⁴¹⁰ Эткинд А. М. Хлыст: Секты, литература и революция. М: Новое литературное обозрение, 2013. С. 352.

⁴¹¹ Дневник Ал. Блока: в 2 т. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1928. Т. 2: 1917 – 1921. С. 217.

⁴¹² См., напр.: Петрова М. Г. Блок и народническая демократия // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 75 – 122.

⁴¹³ Корецкая И. В. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 32.

«Героическая» тема в работах Михайловского вовсе не имела элементов романтизма и мистицизма. Напротив, это был способ говорить о психологии толп, о механизмах управления обществом, а также о роли героев-вождей в жизни общества, причем без идеализации последних. Михайловский желал не увидеть в «героях» новых вождей человечества, но показать, как «герои» могут вести за собой толпы и какие опасности в себе таит бездна возможностей, которая открывается этим «героям».

Вместе с тем, Михайловский утверждал, что социальная борьба самодостаточна, потому что интеллигенция, заботящаяся о народе, справедливости и правде, имеет «обязанность и счастье борьбы»⁴¹⁴. Социальная борьба может и не достигать своей цели, – считал Михайловский, – оставаясь ценной, в отличие от наук и искусств, которые сосредоточены на «своих» истинах, оторванных от социальной действительности.

Теоретики неонародничества приняли вполне это положение Михайловского, но в новых условиях революционного перелома начала XX столетия произошло обновление революционных ценностей. Духовному максимализму «скифов» соответствовало стремление объединить социальный идеал социалистов-революционеров с антропологическим проектом большевиков, проектом «нового человека». Это полностью отвечает исканиям Блока, который выводит в фигуре «римского большевика» Катилины: «Как Христос завершил то, что начал Катилина, так теперь большевики возобновляют вечный процесс мирового возрождения»⁴¹⁵. Великая война, революции 1917 г., разразившаяся братоубийственная гражданская война – это и есть «крушение гуманизма», которое обещает возобновление, возрождение. Только у Блока автономная личность подменяется героическим субъектом, революционным титаном, сжигающим себя в вихре революции.

Антропология Блока весьма эклектична. Но это позволяет ему быть наследником сразу нескольких линий развития отечественной мысли: народнических положений Михайловского, антропологии бунта Бакунина, экзистенциальных исканий Достоевского. К сожалению, этот эклектизм не привел Блока к синтезу этих идей. С этим не справилось и «скифство» в целом.

Блоковская антропологическая эклектика лишена синтетической мощи. Взяв за отправную точку народнический идеал, он ушел далеко от неонароднических исканий. Как вообще возможен антропологический идеал Блока вне революционных обстоятельств? Предоставляет ли чаемое социалистическое пространство борьбы для человека «новой породы»?

⁴¹⁴ Русанов Н. С. Политика Н. К. Михайловского // Былое. 1907. № 7. С. 136.

⁴¹⁵ Калб Дж. Е. Римский «большевик»: «Катилина» Александра Блока и русская революция // Блок А. Катилина. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. С. 145.

Героический субъект Блока, по-видимому, совершенно отчаялся бы в обществе победившего социализма, где все равны, а личная собственность отсутствует.

Михайловский предупреждал, что свобода, за которую борется он и его последователи, есть свобода гражданская, а не свобода всех инстинктов: «Свобода разумелась прежде главным образом в политическом или вообще гражданском смысле <...> Современное поколение не ценит этой свободы, ему нужна личная свобода от всех условностей долга, обязанности по отношению к какой бы то ни было группе, свобода всех “инстинктов”»⁴¹⁶. Михайловский предчувствовал, что дерзость и сила революционеров начала XX в. будут признаны самооценными, без учета намерений и целей. Нравственные и социальные искания Михайловского отвечали идеалу критического народничества – идеалу справедливого общежития, тогда как пламя мировой революции, время «сверхчеловека» и тому подобные идеи были для него недопустимы. «Борьба за индивидуальность» Михайловского отвечала концепции негативной свободы, но эта идея, которая заслуживает приложения сил вне зависимости от уровня осуществимости: «Задача в том, чтобы найти и осуществить такую форму общежития, которая не налагала бы на личность цепей, которые она сама признает цепями. Повторяю, может быть, эта задача неосуществима даже на протяжении тех сотен тысяч или миллионов лет, которые еще остается жить человечеству, но отказаться от нее нельзя, нельзя, по крайней мере, не участвовать в ее разрешении активно или пассивно»⁴¹⁷.

Несмотря на акцентуации самобытности, «скиф» как антропологический тип неонародничества, тем не менее, подчиняется «скифскому» – абстрактам «скифской» культуры, общности «скифского» политического мифа и т.п., т.е. надиндивидуальным феноменам. «Голстой, как русский гений, – писал русский философ И. А. Гофштеттер, – по стихиям своей внутренней психической жизни был только наполовину европейцем, другой же половиной своей души, как дикий скиф, попирает всю западную цивилизацию и примыкает к восточному миру. Поэтому-то для него, как и для Будды, именно с момента самоотрицания чувственно-эмпирического сознания начался переход к какому-то другому, в сущности мистическому или полумистическому сознанию, к сверхчувственному и сверхиндивидуальному пониманию и самого себя, и вселенной»⁴¹⁸.

⁴¹⁶ Михайловский Н. К. Последние сочинения: в 2 т. СПб.: Русское богатство, 1905. Т. 2. С. 350.

⁴¹⁷ Михайловский Н. К. Последние сочинения. Т. 1. С. 252–253.

⁴¹⁸ Гофштеттер И. А. В плену философско-теологической путаницы (О Розанове, Гегеле и Шестове) // Л. И. Шестов: pro et contra, антология. СПб.: РХГА, 2016. С. 402.

Сверхиндивидуальное единство – это полумистическая категория, характерная для духовных, религиозных исканий в России начала XX столетия. Политический миф «скифства» организуется вокруг этого сверхиндивидуального единства в своем идейном ядре. Установка «скифства» на (квази) этнический (или национальный) солидаризм предполагает растворение индивидуального в общем.

Национальный элемент в идеологии «скифства» был одним из ключевых, что оказало влияние и на «скифскую» антропологию⁴¹⁹. Не только ценность свободы личности, но и ценность самой личности, хотя и декларировалась идеологами «скифства» (Иванов-Разумник, Блок), тем не менее, в действительности отменялась утверждением ценностей надындивидуальных («скифская» общность). В контексте такой идеологии, выработка концепции суверенитета личности полностью блокируется.

3.3. АНТРОПОЛОГИЯ НАРОДНИЧЕСТВА В ОЦЕНКАХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ВОЛЬНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АССОЦИАЦИИ

В 1918 году был разработан проект создания Вольной философской ассоциации (Вольфила), которая должна была объединить философов, публицистов и деятелей культуры, которые приняли большевистскую революцию, но выступили и за другую революцию – духовную. Организована ассоциация была в 1919 г. Ивановым-Разумником. В число докладчиков и лекторов входили представители самых разных политических и философских течений: марксисты, «скифы», неонародники, антропософы и т.д. Учредителями ассоциации были такие разные мыслители, как например, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, А. А. Мейер и А. З. Штейнберг. На заседаниях выступали с докладами такие разные представители интеллигенции, как этнограф и фольклорист Н. И. Гаген-Торн, эсер и литературовед А. А. Гизетти, писатель и драматург М. М. Зощенко, критик и музыковед Л. В. Пумпянский, социолог П. А. Сорокин, историк Е. В. Тарле и многие другие. Идейный лидер Вольфила – Иванов-Разумник, первый председатель – А. Белый.

Вольфила вела активную просветительскую деятельность параллельно с деятельностью научно-академической. Лидеры ассоциации организовывали лекционные и семинарские мероприятия, дискуссии, планировали опубликование материалов выступлений, командировки и т.д.⁴²⁰

⁴¹⁹ Леонтьев Я. В. Левозерское движение: организационные формы и механизмы функционирования: дис. ... д-ра ист. наук. М., 2009. С. 170.

⁴²⁰ Белоус В. Г. Проект Скифской Академии. 1918–1919 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. С. 42.

«Скифский» элемент в тематике заседаний был весьма значителен, что определялось составом ассоциации. Нас интересует разработка членами Вольфила и участниками ее заседаний народнической социально-философской проблематики в контексте философии свободы и теории автономии личности. Из мыслителей народнической ориентации члены Вольфила обращались преимущественно к работам Герцена, Кропоткина, Лаврова и Михайловского.

18 января 1920 года состоялось заседание Вольфила, посвященное идейному наследию Герцену и было приурочено к 50-летию со дня смерти мыслителя. Докладчики признавали актуальность творчества Герцена для начала XX в.

Гизетти А. А. утверждал, что проблема автономии личности положена в основу мировоззрения Герцена: «Вся его деятельность, вся жизнь была страстной защитой свободы и независимости личности, притом не одинокой, оторванной, а органически связанной с окружающим, с прошлым и будущим и, все же, самоценной»⁴²¹. С этим тезисом нельзя не согласиться, поскольку философия Герцена была, по существу, персоналистической. Социалистические акцентуации творчества Герцена можно трактовать как независимый и индивидуалистический социализм с ярко выраженными либертарными чертами. При этом Герцен в своих философских исканиях воздержался от нравственного солипсизма анархонигилистического мировоззрения.

Гизетти утверждал, что социальный идеал Герцена подчинен антропологическому идеалу. «Русский социализм» мыслителя, опирающийся на крестьянскую общину и рабочую артель, по мнению Гизетти, не умаляют личной свободы ради общинных интересов, но предоставляет средства, «способствующие счастью и росту каждой личности»⁴²². В этом принципиальное отличие «русского социализма» Герцена от персоналистического идеала «духовной личности» народа славянофилов. Для славянофилов идеал автономной личности противоречил ключевым паттернам традиции, тогда как Герцен, усвоивший в течение своей жизни романтические и нигилистические установки, был готов порвать с традициями ради идеала личной независимости.

Неокантианец А. З. Штейнберг в докладе, посвященном философии истории Герцена, отмечал, что для русского мыслителя подлинным субъектом истории является гений, свободная нравственная личность, но существует и пассивный материал истории – полусознательные массы⁴²³.

⁴²¹ Памяти А. И. Герцена. 18 января 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. С. 141.

⁴²² Там же. С. 146.

⁴²³ Там же. С. 135–136.

Штейнберг утверждал, что проблема человека – ключевая в творчестве Герцена, каких бы социальных, политических, философских вопросов они ни касались. Разделение людей на гениев и толпу неизменно в истории и естественно. В историсофской концепции Герцена, которая, хотя и трансформировалась в контексте интеллектуальной эволюции мыслителя, тем не менее, находилась в зависимости от гегелевской философии истории, опиравшейся на идею непреложных закономерностей исторического развития. Герцен таким образом стремился к выработке теории суверенной личности, что, однако, сдерживалось установкой на подчиняющие личность исторические закономерности.

Штейнберг утверждал, что в работах Герцена обнаруживается взаимосвязь философии истории, эстетизма и проблема личной автономии: «реалистическое понимание закона, позволяющее наряду с общим высоко ценить частное и индивидуальное (здесь Герцен – непосредственный предшественник Лаврова), и, кроме того, это частное и индивидуальное сохраняет для него полное свое значение не только как звено непрерывной цепи исторических событий, но и как внутреннее и самодовлеющее-осмысленное явление чисто эстетического порядка»⁴²⁴.

В антропологии Герцена эстетический аспект – один из ключевых. Красота лежит в основе исторического развития, артистическое, гениальное действие человека (субъекта истории) есть движущая сила истории. История есть импровизация, человек есть активный деятель, действующий интуитивно. Соотношение индивидуального и общего мыслитель решал в духе учения о социальной солидарности, которое было развито в трудах Лаврова.

XIII-е заседание Вольной философской ассоциации (8 февраля 1920 г.) было посвящено памятной дате, связанной с именем Петра Лаврова.

В докладе «“История мысли” и мирозерцание Лаврова» Гизетти указал на идейную связь социально-философских концепций Герцена и Лаврова. Лавров, как утверждает Гизетти, философски обосновал социальную теорию, ключевыми положением которой является синтез идеалов свободы личности и социальной солидарности⁴²⁵. При этом исследователь полагает, что Лавров создал «открытую систему мировоззрения»⁴²⁶, для которой характерен адогматизм. Именно эта «открытость» позволяла дополнять социальную философию Лаврова дополнительными теориями, например, учением об автономии личности.

⁴²⁴ Памяти А. И. Герцена. 18 января 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. С. 130.

⁴²⁵ Памяти П. Л. Лаврова. 8 февраля 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. С. 155 – 189. С. 174.

⁴²⁶ Там же. С. 169.

Социологическое учение Лаврова было проанализировано П. А. Сорокиным. Центральной темой социальных исканий Лаврова была проблема создания социальной «науки о солидарности»⁴²⁷. С точки зрения Сорокина, антропологические искания Лаврова и его учение о критически мыслящей личности были подчинены концепции социального идеала, т.е. идее построения общества социальной солидарности, социалистического общества. Однако Сорокин трактует социальную теорию Лаврова не как социалистическую, но как синдикалистскую⁴²⁸. Центральный тезис Сорокина состоит в том, что проблема общественной организации является основной в идейном наследии Лаврова. В доказательство положений своего доклада Сорокин привел теоретико-методологические открытия Лаврова, превосхитившие теории как Л. Буржуа, Э. Дюркгейма, Ф. Гиддингса, Л. Гумпловича, Г. Зиммеля и т.д.

Нравственный аспект социальных исканий Лаврова Сорокин перевел на второй план. Сорокин считал, что Лаврова интересовало, прежде всего, увеличение темпов общественного прогресса, в котором главным ресурсом были «люди мысли», сражающиеся с «людьми культуры», ориентированными на сохранение статус-кво. Однако, на наш взгляд, на этом пункте социально-философские искания народника не заканчивались. Нравственное совершенствование личности – такова конечная цель социального идеала Лаврова.

Штейнберг утверждал, что в центре философских исканий Лаврова лежит не проблема социального идеала, а философско-историческая проблематика. По мнению Штейнберга, для мировоззрения Лаврова, выраженное в антропологизме, характерно определенное отклонение к «фейербаховскому упрощению и к психологически-эволюционистскому принижению в постановке специальных теоретико-познавательных задач»⁴²⁹. Источник этого отклонения Штейнберг видел в психологии мыслителя, которая выдвинулась на первый план в его творчестве, затмив логику ее проблематики⁴³⁰. «Истинный план» философской системы Лаврова, – считал Штейнберг, – можно увидеть, если вычесть из философско-исторических построений народника антропологизм и практическую социологию.

Тем не менее, проблема автономии личности в социальной философии Лаврова не была отставлена Штейнбергом на второй план. Напротив, он признавал, что антропологический идеал субъекта истории, разрабо-

⁴²⁷ Памяти П. Л. Лаврова. 8 февраля 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. С. 162.

⁴²⁸ Там же. С. 166.

⁴²⁹ Там же. С. 179.

⁴³⁰ Там же. С. 183.

танный Лавровым, был теорией «свободной, автономной и руководимой идеалом истины и справедливости мыслящей личности»⁴³¹. Научный и нравственный идеал критически мыслящей личности Лаврова, по мнению Штейнберга, совпадал с идеей автономии личности.

В Вольфиле не могло быть выработано единой философской системы, поскольку она была представлена теоретиками разных философских, политических и эстетических взглядов. Поэтому и оценки ими идейного наследия русской мысли XIX в., и народнической мысли в частности, не могли быть единообразными.

Представители Вольфилы в своих сообщениях по истории русской философии делали множество неожиданных выводов. Так, по мнению Гизетти, философия и социология Михайловского, как представителя «реалистического социализма», оказались генетически связанными с философией В. С. Соловьева⁴³². Это можно объяснить только своеобразным философским эклектизмом, свойственным русским теоретикам революционных лет, часто стремившимся выявить интегральную основу философских исканий в истории русской мысли.

Из всех членов и учредителей Вольной философской ассоциации только Иванов-Разумник действительно ценил теорию Михайловского. Его интересовала проблема автономии личности в контексте социальных исканий теоретиков народничества. Иванов-Разумник правильно понял антропологию Михайловского, дал верную оценку антропологическому идеалу народника: «Фигура профана является лучшей иллюстрацией к теории Михайловского, к теории прогресса, борьбы за индивидуальность и т.д. <...> профан, живое воплощение мировоззрения Михайловского в одном типе»⁴³³.

Народническая философия жизни нашла свое целостное воплощение в теории борьбы за индивидуальность. В этой мировоззренческой системе человек призван «мыслить, чувствовать и действовать, причем все эти три момента стремятся к соответствию друг с другом»⁴³⁴. В работах Михайловского излагается теория, идеализирующая свободное мышление

⁴³¹ Памяти П. Л. Лаврова. 8 февраля 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. С. 182.

⁴³² Памяти Вл. Соловьева. 15 августа 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. С. 361.

⁴³³ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Т. 2. С. 270.

⁴³⁴ Брекнер К. Об употреблении слов «правда» (правда-справедливость) и «истина» (теоретическая правда) в русской интеллектуальной истории XIX столетия на примере Н. К. Михайловского и П. И. Пестеля // Правда. Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. М.: Ключ-С, 2010. С. 87.

и свободную деятельность человека. Следует признать, что среди всех народнических теорий и исканий именно в работах Михайловского сформулированы идеи, наиболее близкие концепции суверенной личности. Однако учредители, члены и приглашенные лекторы Вольфилы оставили без внимания эти идеи Михайловского.

В августе 1921 года в Вольной философской ассоциации состоялось заседание «Памяти Кропоткина». Стенограмма заседания не сохранилась, но в одном из исследований В. Г. Белоуса была предпринята реконструкция сообщения Иванова-Разумника⁴³⁵. Как мы уже отмечали, в творчестве Иванова-Разумника очевидно стремление интегрировать различные направления отечественной мысли в некий единый философский континуум. Стремление найти возможность баланса между аполлонийским и дионисийским началами в культуре, реализмом и романтизмом в искусстве, позитивизмом и мистицизмом в (около)народнических исканиях ради теоретического обоснования чаемой духовной революции нашло свое отражение в положениях доклада, посвященных идейному наследию Кропоткина.

В личном фонде Иванова-Разумника РО ИРЛИ РАН хранится рукопись плана сообщения о Кропоткине⁴³⁶. В рукописи проявился и характерный интерес идейного лидера Вольфилы к интеллектуальным изощрениям (к примеру, акцентирование внимание на занятия Кропоткина организацией). Но основное внимание уделено революционной составляющей теоретика анархического народничества. Очевидно, эта проблематика была наиболее актуальной на заседаниях Вольной философской ассоциации, члены которой не только приняли Октябрьскую революцию, но и искали революционного обновления в духовной сфере.

Иванов-Разумник отмечал интеллектуальный путь Кропоткина из науки в народническое движение, характерное для многих теоретиков этого направления. Вдохновитель Вольной философской ассоциации причислил Кропоткина к группе «реалистических анархистов».

Рябов П. В. отмечает, что проблема личности в философии Кропоткина не получила должного внимания⁴³⁷. Приняв во внимание специфику

⁴³⁵ Белоус В. Г. Заседание «Памяти Кропоткина» в Петроградской вольной философской ассоциации (Вольфиле) // Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П. А. Кропоткина. М., 1995. Вып. 1: Идеи П. А. Кропоткина в философии. С. 43 – 55.

⁴³⁶ Иванов-Разумник Р. В. «Памяти Кропоткина». Тезисы доклада // РО ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 1. № 155; Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга вторая. Хроника. Портреты. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2005. С. 141–142.

⁴³⁷ Рябов П. В. Проблема личности в учении П. А. Кропоткина // Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П. А. Кропоткина. М., 1995. Вып. 1: Идеи П. А. Кропоткина в философии. С. 156.

мышления анархиста, можно согласиться с этим утверждением. В действительности, антропологическая проблематика занимает в трудах Кропоткина весьма скромное место. Антропология была размыта в его социальной философии. Проблема личной автономии, кажется, вообще не интересовала народнического анархиста. На первое место в своем творчестве он выдвинул именно идею всеобщей солидарности, апеллируя прежде всего к фактору взаимопомощи.

Философия солидарности Кропоткина начинается с отвержения эгоистического индивидуализма, с борьбой против утверждения единоголичного «я»: «современная наука достигла, таким образом, двойной цели. С одной стороны, она дала человеку очень ценный урок скромности. Она учит его считать себя лишь бесконечно малой частичкой вселенной. Она выбила его из узкой эгоистической обособленности и рассеяла его самомнение, в силу которого он считал себя центром мироздания и предметом особой заботливости Создателя. Она учит его понимать, что без великого целого наше “я” – ничто; что “я” не может даже определить себя без некоторого “ты”»⁴³⁸. С точки зрения идеала автономной личности эта идея является контрпродуктивной. Тем не менее, она в целом характерна и для анархического (в особенности анархо-коммунистического и анархо-синдикалистского) мировоззрения, и для народнического. Нетрудно понять, что сила коллективного действия в историческом процессе, проявленная в революционных событиях 1917 г., определила интерес к подобного рода идеям у максималистов из Вольной философской ассоциации.

Если Бакунин, Лавров и Михайловский пытались в своих трудах выйти на проблему антропологического идеала автономной личности, то в работах Кропоткина эта проблема не получила своего развития. В редких антропологических изысканиях Кропоткина Н. И. Герасимов справедливо отмечает механицизм и редукционизм⁴³⁹, сильно ослабляющий теоретический вклад мыслителя в этой области: человеческая личность у народника-анархиста, к сожалению, сводилась к «сознательному автомату»⁴⁴⁰.

Представители Вольфилы попытались реактуализировать некоторые элементы народнической идеологии, выявить существенные черты социальной философии ее ключевых теоретиков, чтобы приложить их к современности. В области философии истории и социальной философии членов Вольной философской ассоциации особенно интересовали работы Герцена, Кропоткина, Лаврова и Михайловского.

⁴³⁸ Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 24–25.

⁴³⁹ Герасимов Н. И. П. А. Кропоткин об основаниях человеческого бытия // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Серия: философия, социология, культурология. Киров. 2011. № 4(4). С. 41.

⁴⁴⁰ Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. С. 289.

Народническую повестку в Вольфиле активно продвигал Иванов-Разумник. Его стремление представить развитие многообразных течений русской философии как целостное духовное устремление отечественной мысли потребовало вовлечения им народнической идеологии в это гипотетическое единство. Члены ассоциации особенно пристальный интерес проявили к солидаристским и синдикалистским аспектам социальной философии народников, различным интеллектуальным стратегиям обоснования социального идеала, теории революционной трансформации социума.

Некоторые члены Вольфилы отметили стремление народников представить в качестве идеала свободную и независимую личность, однако не считали это высшей ценностью народнических исканий, и по объективным причинам не могли обнаружить в творчестве народников полноценную теорию суверенной личности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теоретики русского народничества творчески переосмыслили теорию освобождения человека. Сама проблема освобождения рассматривалась ими в контексте трех свобод личности: нравственной, социально-экономической (хозяйственной) и политической.

Нравственное освобождение подразумевает интеллектуальную самостоятельность человека, но не этику вседозволенности. Напротив, освобождение от оков полицейской морали понималось народниками как условие нравственного и интеллектуального совершенствования личности.

Социально-экономическое освобождение направлено на установление хозяйственной автономии личности. Это связано с одной из основных политических задач народнического движения – с освобождением народа. Народники понимали труд как объективный критерий развитости человека, поскольку он не является случайным фактором социального статуса. Труд является источником личной независимости и пространством кооперации и социальной солидарности.

Политическая свобода приравнивалась народниками к идеям политического участия народа и политического равенства. В конкретно исторических условиях народники нередко понимали право политического участия, как право насильственного принуждения власти к социальным и политическим переменам. Ненасильственные политические предложения народников были связаны с идеей федерализации, политической децентрализации, подразумевающей широкую автономию областей, вольных союзов, в которых народ и конкретные личности получили бы право на свободное самоопределение.

Антропологический идеал «бунтующего человека» в творчестве Бакунина был своеобразным переходным типом: от нигилиста к народнику. Бакунин понял, что свобода личности находится в зависимости от свободы других лиц в сообществе, поэтому процесс освобождения может быть только коллективным. Поэтому врожденная склонность к бунту индивида в процессе борьбы за освобождение трансформируется в коллективный бунт. Последний становится делом жизни типа народника-революционера.

Этицизм пронизывает концепцию антропологического идеала критически мыслящей личности Лаврова. Это тип нравственно пробужденного интеллигента, умеющего претворить идею в жизнь. Для него характерно не только свободное мышление, но и идеал самопожертвования в революционной борьбе за освобождение других. Таким образом, Лавров пытался координировать интересы личности и общества, найти продуктивный

баланс между индивидуальным и общим. Учение Лаврова о партии было своеобразным социально-философским развитием идеи социальной солидарности, согласно которой коллективное действие усиливает любое индивидуальное.

Интеллигентский тип был идеалом личности и в философии Михайловского. Но в этом типе (фигура «профана») в большей степени проявился индивидуализм. Михайловский признавал значение социальной солидарности, но интересы личности, которая «свята и неприкосновенна», ставил значительно выше интересов общества. «Профан» – это борец за индивидуальность, который не знает компромиссов. Его задача – личное нравственное совершенствование, борьба за свою свободу и независимость. Условием успешной борьбы за индивидуальность является, по Михайловскому, психологическая целостность личности: разум контролирует и подчиняет бессознательные и подсознательные элементы.

Наконец, народническая мысль нередко была близка к идеализации личности крестьянина как особого социокультурного типа. В особенности это было характерно для крестьянофильства консервативных народников, идейно близких к славянофильству и почвенничеству. С точки зрения консервативных народников, крестьянин более соответствует нравственному идеалу личности, чем оторванный от самобытной народной культуры интеллигент. Некоторая идеализация простой крестьянской жизни обнаруживается в народнических исканиях Льва Толстого. При этом христианский социализм Толстого подразумевал отсутствие частной собственности на землю, что лишало крестьянина хозяйственной независимости.

Антропологический идеал в народнической мысли представлен тремя различными типами – народника-революционера (Бакунин), интеллигента (критически мыслящая личность Лаврова, «профан» Михайловского), крестьянина (консервативные народники). Императив нравственного совершенствования личности является стержневым тезисом народнической мысли и пронизывает антропологические теории народников.

Ориентация на принцип социализации земли лишила их возможности сформулировать идеал суверенной личности, поскольку у человека изымалось право самообеспечения на неприкосновенной земле, находящейся в частном владении (социально-экономическая автономия). Социализация земли никак не могла способствовать развитию хозяйственного индивидуализма, этого необходимого элемента в структуре суверенности личности. Можно предположить, что на определенном рефлексивном уровне неонародники компенсировали это в типе «революционера», отставившего социально-экономический аспект свободы на второй план, поднимавшегося над законом и преобразующего социальную действительность по своему произволу. Герои народнического и неонароднического направлений освободительного движения и революционного дей-

ствия (например, С. Г. Нечаев и Б. В. Савинков) были выразителями этого специфического варианта независимой личности или, по крайней мере, символами этого типа.

Русские народники и их последователи эсеры предложили анти-этатистский солидаризм в качестве наиболее желательной модели общественно-политического развития России. Противники революционного террора, народные социалисты приложили идеи социальной солидарности к своей патерналистской (этатистской) модели государственного социализма. Обе эти формы, очевидно, противоречили декларациям, лозунгам и партийным девизам неонародников, в которых провозглашалась незыблемость прав и свобод личности.

Идеал свободной, нравственной совершенствующейся личности, получивший свое обоснование в трудах русских народников, представляется нам действительно актуальным в свете тех вызовов, которые бросает личности технократическая эпоха, расчеловечивающая реальность и формирующая условия тотального контроля.

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Архивные материалы

1. **Автобиография** И. И. Каблица // РО ИРЛИ РАН. – Ф. 377. – Оп. 7. – Ед. хр. 1670.
2. **Автобиография** А. С. Пругавина // РО ИРЛИ РАН. – Ф. 377. – Оп. 7. – Д. 2998.
3. **Записная книжка** Н. К. Михайловского // РО ИРЛИ РАН. – Ф. 181. – Оп. 3. – Ед. хр. 2.
4. **Златовратский, Н. Н.** К вопросу о народе / Н. Н. Златовратский // РО ИРЛИ РАН. – Ф. 111. – Д. 17.
5. **Златовратский, Н. Н.** Credo / Н. Н. Златовратский // РО ИРЛИ РАН. – Ф. 111. – Д. 30.
6. **Кропоткин, П. А.** Nihilism / П. А. Кропоткин // ГА РФ. – Ф. 1129. – Оп. 1. – Д. 459.
7. **Памяти П. Л. Лаврова** // ОР РГБ. – Ф. 178. – Карт. 11174. – Ед. хр. 27.
8. **Письма** Михайловского Николая Константиновича к Летковой-Султановой Екатерине Павловне // РГАЛИ. – Ф. 280. – Оп. 1. – Д. 202.
9. **Тенеромо, Н. Л.** Н. Толстой и П. Л. Лавров / Н. Л. Тенеромо // ОР РГБ. – Ф. 178. – Карт. 11174. – Ед. хр. 27.
10. **Иванов-Разумник, Р. В.** Памяти Кропоткина / Р. В. Иванов-Разумник // РО ИРЛИ РАН : тезисы доклада. – Ф. 79. – Оп. 1. – № 155.

Литература

1. **Абраменко, В. П.** Конфуцианство и даосизм в мировоззрении Л. Н. Толстого / В. П. Абраменко, А. Е. Лукьянов, В. М. Майоров. – М. : ИДВ РАН, 2018. – 748 с.
2. **Абрамов, Я. В.** Стоит ли работать в деревне? / Я. В. Абрамов // Неделя. – 1885. – № 41. – Стб. 1409 – 1412.
3. **Абрамов, Я.** «Неделя» и П. А. и В. А. Гайдебуровы / Я. В. Абрамов // Юг. – 1894. – № 117. – С. 3.
4. **Абрамов, Я.** Малые и великие дела / Я. В. Абрамов // Книжки «Недели». – 1896. – № 7. – С. 214 – 227.
5. **Агамбен, Д.** Профанации / Д. Агамбен. – М. : Гилея, 2014. – 112 с.

6. **Агарин, Е.** Трудami рук своих. Толстовские земледельческие колонии в дореволюционной России / Е. Агарин. – М. : Common place, 2019. – 384 с.

7. **Алексеева, Г. Д.** Народничество в России XX в. (Идейная эволюция) / Г. Д. Алексеева. – М. : Наука, 1990. – 246 с.

8. **Аникин, А. В.** Путь исканий. Социально-экономические идеи в России до марксизма / А. В. Аникин. – М. : Политиздат, 1990. – 416 с.

9. **Аничков, Е. В.** О Толстом / Е. В. Аничков // Неизвестный Толстой. Из архивов России и США. – М. : АО «Техна-2», 1994. – С. 311 – 313.

10. **Арендт, Х.** Vita Activa, или О деятельной жизни / Х. Арендт. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.

11. **Артемов, В. М.** М. А. Бакунин: к свободе через образование / В. М. Артемов // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд-во РХГА, 2015. – С. 758 – 769.

12. **Афанасьев, М.** Экономический гуманизм Петра Лаврова // Вопросы экономики / М. Афанасьев. – 1995. – № 7. – С. 112 – 121.

13. **Бакунин, М. А.** Избранные сочинения : в 5 т. Т. 2 / М. А. Бакунин. – Пг., М. : Голос труда, 1919. – 295 с.

14. **Бакунин, М. А.** Избранные сочинения : в 5 т. Т. 3 / М. А. Бакунин. – Пб.; М. : Голос труда, 1920. – 216 с.

15. **Бакунин, М. А.** Избранные философские сочинения и письма / М. А. Бакунин. – М. : Мысль, 1987. – 575 с.

16. **Бакунин, М. А.** Философия. Социология. Политика / М. А. Бакунин. – М. : Правда, 1989. – 622 с.

17. **Бакунин, М. А.** Анархия и Порядок. Сочинения / М. А. Бакунин. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2000. – 704 с.

18. **Балуев, Б. П.** Либеральное народничество на рубеже XIX–XX веков / Б. П. Балуев. – М. : Наука, 1995. – 267 с.

19. **Басов, В. О.** Нравственные основы правоотношений в концепциях анархо-синдикализма М. А. Бакунина и анархо-коммунизма П. А. Кропоткина / В. О. Басов // Вестник Поволжской академии государственной службы. – 2008. № 2(15). – С. 72 – 77.

20. **Бахтин, М. М.** Предисловие. Драматические произведения Л. Толстого / М. М. Бахтин // Л. Н. Толстой: Pro et contra. – СПб. : Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2000. – С. 747 – 755.

21. **Белоус, В. Г.** Вольфила: 1919 – 1924. Книга вторая. Хроника. Портреты / В. Г. Белоус. – М. : Модест Колеров и Три квадрата, 2005. – 800 с.

22. **Белоус, В. Г.** Проект Скифской Академии. 1918–1919 / В. Г. Белоус // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. – М. : Модест Колеров и Три квадрата, 2005. – С. 29 – 74.

23. **Бердяев, Н. А.** Самопознание: сочинения / Н. А. Бердяев. – М. : Эксмо, 2003. – 624 с.
24. **Бердяев, Н. А.** Духи русской революции / Н. А. Бердяев // Манифесты русского идеализма. – М. : Астрель, 2009. – С. 665 – 699.
25. **Бибихин, В. В.** Дневники Льва Толстого / В. В. Бибихин. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. – 480 с.
26. **Биллингтон, Д.** Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры / Д. Биллингтон. – М. : Рудомино, 2001. – 880 с.
27. **Блохин, В. В.** Становление доктрины «либерального социализма» Н. К. Михайловского : автореф. дис. ... д-ра ист. наук / В. В. Блохин. – М., 2006. – 41 с.
28. **Блохин, В. В.** Николай Константинович Михайловский: жизнь, отданная идее / В. В. Блохин // Н. К. Михайловский: Человек. Мыслитель. Общественный деятель (к 175-летию со дня рождения) : сб. науч. тр. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2017. – С. 11 – 48.
29. **Блохин, В. В.** Жандарм литературной республики. Н. К. Михайловский: жизнь, литература, политическая борьба / В. В. Блохин. – М. : Весь Мир, 2019. – 256 с.
30. **Блуа, Л.** Кровь бедняка / Л. Блуа. – М. : Русский путь, 2005. – 283 с.
31. **Блум, Г.** Западный канон. Книги и школа всех времен / Г. Блум. – М. : Новое литературное обозрение, 2017. – 672 с.
32. **Блюм, Р. Н.** Взгляды М. А. Бакунина на революцию / Р. Н. Блюм // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд-во РХГА, 2015. – С. 589 – 614.
33. **Богатов, В. В.** Философия П. Л. Лаврова / В. В. Богатов. – М. : Изд-во Московского университета, 1972. – 314 с.
34. **Борисова, Т.** «Необходимая оборона общества»: язык суда над Засулич / Т. Борисова // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. – М. : Новое литературное обозрение, 2018. – С. 522 – 546.
35. **Боровой, А. А.** Бакунин / А. А. Боровой // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд-во РХГА, 2015. – С. 402 – 430.
36. **Бражников, И. Л.** Русская литература XIX–XX веков / И. Л. Бражников. – М. : МПГУ, 2011. – 240 с.
37. **Брекнер, К.** Об употреблении слов «правда» (правда-справедливость) и «истина» (теоретическая правда) в русской интеллектуальной истории XIX столетия на примере Н. К. Михайловского и П. И. Пестеля / К. Брекнер // «Правда». Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. – М. : Ключ-С, 2010. – С. 71 – 96.

38. **Бурцев, В. Л.** Социалисты-революционеры и народовольцы / В. Л. Бурцев // Народоволец. – 1903. – № 4. – С. 14 – 22.
39. **Бухарев, А. М.** О духовных потребностях жизни / А. М. Бухарев. – М. : Столица, 1991. – 320 с.
40. **Валицкий, А.** История русской мысли от просвещения до марксизма / А. Валицкий. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 480 с.
41. **Виленская, Э. С.** Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х – начала 80-х годов XIX в. / Э. С. Виленская. – М. : Наука, 1979. – 303 с.
42. **Виндельбанд, В.** Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. – М. : Юрист, 1995. – 687 с.
43. **Вогюэ, Э. М.** Современные русские писатели: Толстой–Тургенев–Достоевский / Э. М. Вогюэ. – М. : Издание В. Н. Маракуев, 1887. – 73 с.
44. **Вязинкин, А. Ю.** О некоторых аспектах антропологии А. И. Герцена / А. Ю. Вязинкин // Социально-гуманитарные знания. – 2018. – № 8. – С. 379 – 389.
45. **Вязинкин, А. Ю.** Идеал целостной личности в философском наследии П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Манускрипт. – Тамбов : Грамота, 2020. – Т. 13, № 9. – С. 72 – 75.
46. **Вязинкин, А. Ю.** Проблема суверенной личности в идейном наследии Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Диалог со временем. – 2021. – Вып. 74. – С. 62 – 77.
47. **Вязинкин, А. Ю.** Фигура подвижника как антропологический тип в публицистике Н. К. Михайловского / А. Ю. Вязинкин // Nomothetika: Философия. Социология. Право. – 2022. – Т. 47, № 2. – С. 210 – 218.
48. **Гелен, А.** Образ человека современной антропологии / А. Гелен // Личность. Культура. Общество. – 2007. – Вып. 3(37). – С. 37 – 51.
49. **Герасимов, Н. И.** П. А. Кропоткин об основаниях человеческого бытия / Н. И. Герасимов // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Серия: философия, социология, культурология. – Киров. – 2011. – № 4(4). – С. 37 – 43.
50. **Герцен, А. И.** Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1955. – Т. V. – 512 с.
51. **Герцен, А. И.** Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1955. – Т. VI. – 549 с.
52. **Герцен, А. И.** Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1956. – Т. X. – 533 с.
53. **Герцен, А. И.** Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1960. – Т. XX, Кн. 2. – 994 с.

54. **Глазков, П. В.** Философия свободы М. А. Бакунина / П. В. Глазков. – СПб. : Нестор, 2008. – 136 с.

55. **Головинов, А. В.** Народнические истоки философии сибирской свободы Н. М. Ядринцева и Г. Н. Потанина / А. В. Головинов // Изв. Алтайского государственного университета. Серия: История. Политология. – 2009. – Вып. 4/3. – С. 291 – 294.

56. **Головинов, А. В.** Идеологический облик русского традиционализма: приоритеты и ценности народничества, областничества, толстовства / А. В. Головинов, В. А. Должиков, Д. С. Петров. – Барнаул : Сизиф, 2011. – 166 с.

57. **Головко, В. М.** Социально-философские идеи эволюционного развития в теоретическом наследии Я. В. Абрамова / В. М. Головко // История и историография правого народничества : сб. ст. – Воронеж : Изд-во «Истоки», 2014. – С. 199 – 216.

58. **Гофштеттер, И. А.** В плену философско-теологической путаницы (О Розанове, Гегеле и Шестове) / И. А. Гофштеттер // Л. И. Шестов: pro et contra, антология. – СПб. : РХГА, 2016. – С. 394 – 405.

59. **Гуревич, А. Я.** Уроки Люсьена Февра / А. Я. Гуревич // Февр Л. Бои за историю. – М. : Наука, 1991. – С. 501 – 541.

60. **Гуревич, П. С.** Проблема целостности человека / П. С. Гуревич. – М. : ИФРАН, 2004. – 178 с.

61. **Денильханова, Р. Х.** Борьба за индивидуальность. Проблема личности в публицистике Н. К. Михайловского / Р. Х. Денильханова. – М. : Издатель А. В. Воробьев, 2009. – 148 с.

62. **Дневник Ал. Блока** : в 2 т. – Л. : Изд-во писателей в Ленинграде, 1928. – Т. 2 : 1917 – 1921. – 275 с.

63. **Долгушин, А. В.** К интеллигентным людям / А. В. Долгушин // Народническая экономическая литература. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1958. – С. 231–232.

64. **Должиков, В. А.** Классическое народничество: социальные истоки и политико-идеологический смысл / В. А. Должиков, Ю. А. Зеленин // Изв. Алтайского государственного университета. – 2017. – № 2. – С. 94 – 98.

65. **Духовная культура** Китая : энциклопедия : в 5 т. Т. 1. – М. : Восточная литература, 2006. – 727 с.

66. **Елпатьевский, С. Я.** По поводу разговоров о русской интеллигенции / С. Я. Елпатьевский // Русское богатство. – 1905. – № 3. – С. 43 – 60.

67. **Ерофеев, Н. Д.** Народные социалисты в первой русской революции / Н. Д. Ерофеев. – М. : Изд-во МГУ, 1979. – 192 с.

68. **Жвания, Д. Д.** И. И. Каблиц о крестьянской общине и само-бытной модернизации России / Д. Д. Жвания // История и историо-графия правого народничества. – Воронеж : Изд-во «Истоки», 2014. – С. 175 – 185.

69. **Зверев, В. В.** Эволюция народничества: «теория малых дел» / В. В. Зверев // Отечественная история. – 1997. – № 4. – С. 86 – 94.

70. **Зеленин, Ю. А.** Проблемы публичной власти в политико-правовых теориях русского классического народничества / Ю. А. Зеленин // Алтайский вестник государственной и муниципальной службы. – 2013. – № 10. – С. 90 – 93.

71. **Зеленин, Ю. А.** К вопросу о значении мировоззрения Л. Н. Толстого и его принадлежности к народничеству (историографический аспект) / Ю. А. Зеленин // Народники в истории России. Вып. 2 : меж-вузовский сборник научных трудов. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2016. – С. 37 – 49.

72. **Зеньковский, В. В.** Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого / В. В. Зеньковский // Л. Н. Толстой: Pro et contra. – СПб. : Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2000. – С. 500 – 527.

73. **Зеньковский, В. В.** История русской философии : в 2 т. Т. 1, Ч. 2 / В. В. Зеньковский – Л. : Эго, 1991. – 277 с.

74. **Златовратский, Н. Н.** Основные тезисы народничества / Н. Н. Златовратский // Культурное народничество 1870 – 1900-х гг. : хрестоматия. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2016. – С. 119 – 126.

75. **Иванов-Разумник, Р. В.** Лев Толстой / Р. В. Иванов-Разумник. – СПб. : Прометей, 1913. – 171 с.

76. **Иванов-Разумник, Р. В.** История русской общественной мысли : в 3 т. Т. 2 / Р. В. Иванов-Разумник. – М. : Республика; ТЕРРА, 1997. – 400 с.

77. **Иванов-Разумник, Р. В.** Философия истории Герцена / Р. В. Иванов-Разумник // А. И. Герцен: pro et contra, антология. Серия: Русский Путь: pro et contra. – СПб. : Издательство РХГА, 2012. – С. 341 – 363.

78. **Иванчин-Писарев, А. И.** Хождение в народ. Воспоминания / А. И. Иванчин-Писарев. – М.–Л. : Молодая гвардия, 1929. – 451 с.

79. **Каблиц, И. И.** Основы народничества / И. И. Каблиц. – СПб. : Тип. Н. А. Лебедева, 1888. – Ч. 1. – 464 с.

80. **Каблиц, И. И.** Основы народничества / И. И. Каблиц. – СПб. : Тип. Н. А. Лебедева, 1893. – Ч. 2. – 509 с.

81. **Каблиц, И. И.** Интеллигенция и народ / И. И. Каблиц // Культур-ное народничество 1870 – 1900-х гг.: хрестоматия. – Воронеж : Издатель-ский дом ВГУ, 2016. – С. 35 – 43.

82. **Каблиц, И. И.** Что такое народничество? / И. И. Каблиц // Культурное народничество 1870 – 1900-х гг. : хрестоматия. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2016. – С. 50 – 58.

83. **Калб, Дж. Е.** Римский «большевик»: «Катилина» Александра Блока и русская революция / Дж. Е. Калб // Блок А. Катилина. – М. : Прогресс-Плеяда, 2006. – С. 131 – 176.

84. **Камков, Б.** Историко-философские воззрения П. Л. Лаврова / Б. Камков. – Пг.: тип. ЦК Ком. партии социалистов-революционеров, 1917. – 46 с.

85. **Камю, А.** Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – М. : Политиздат, 1990. – 415 с.

86. **Канев, С. Н.** Революция и анархизм / С. Н. Канев. – М. : Мысль, 1987. – 327 с.

87. **Кант, И.** Собрание сочинений : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. – 743 с.

88. **Кантор, В. К.** Что значил разумный эгоизм Чернышевского в общинной стране / В. К. Кантор // Вопросы философии. – 2014. – № 3. – С. 95 – 104.

89. **Карпачев, М. Д.** Рецензия М. Д. Карпачев // Вопросы истории. – 1997. – № 7. – С. 164 – 166.

90. **Кобзев, А. И.** Учение Ван Янмина и классическая китайская философия / А. И. Кобзев. – М. : Наука, 1983. – 354 с.

91. **Козловски, П.** Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / П. Козловски. – М. : Республика, 2002. – 239 с.

92. **Колосов, Е. Е.** Н. К. Михайловский в деле Каракозова / Е. Е. Колосов // Былое. – 1924. – № 23. – С. 44 – 75.

93. **Кони, А. Ф.** Воспоминания о деле Веры Засулич / А. Ф. Кони. – М.–Л. : Academia, 1933. – 581 с.

94. **Коновалова, О. В.** В. М. Чернов о путях развития России / О. В. Коновалова. – М. : РОССПЭН, 2009. – 383 с.

95. **Коновалова, О. В.** В. М. Чернов о Н. К. Михайловском / О. В. Коновалова // Н. К. Михайловский: Человек. Мыслитель. Общественный деятель (к 175-летию со дня рождения) : сб. науч. тр. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2017. – С. 258 – 274.

96. **Корецкая, И. В.** Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) / И. В. Корецкая // Литературное наследство. – Т. 92, Кн. 4. – М. : Наука, 1987. – С. 13 – 33.

97. **Костомаров, Н. И.** Бунт Стеньки Разина. Исторические монографии и исследования / Н. И. Костомаров. – М. : Чарли, 1994. – 638 с.

98. **Крайний, С. Р. [Чернов, В. М.]** Социализация земли как тактическая проблема / С. Р. Крайний // Социалист-революционер. – 1911. – № 3. – С. 161 – 199.

99. **Кривенко, С. Н.** Физический труд как необходимый элемент образования / С. Н. Кривенко. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1887. – 300 с.

100. **Кривенко, С. Н.** На распутье: (Культурные скиты и культурные одиночки) / С. Н. Кривенко. – М. : Изд-во С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1901. – 339 с.

101. **Кривенко, С. Н.** Новые всходы на народной ниве // Народническая экономическая литература / С. Н. Кривенко. – М. : Изд-во социально-экономической литературы, 1958. – С. 347 – 375.

102. **Кропоткин, П. А.** Записки революционера / П. А. Кропоткин. – М. : Московский рабочий, 1988. – 544 с.

103. **Кропоткин, П. А.** Лекции по истории русской литературы / П. А. Кропоткин. – М. : Common place, 2016. – 374 с.

104. **Кузнецова, Т. В.** Эстетические и культурно-философские взгляды народничества / Т. В. Кузнецова // Вестник Московского университета. Сер. 7. – 1999. – № 6. – С. 48 – 64.

105. **Лавров П. Л.** Годы эмиграции: архивные материалы : в 2 т. Т. 2. От «Вперед!» к группе старых народовольцев / П. Л. Лавров. – Dordrecht ; Boston, 1974. – 670 с.

106. **Лавров, П. Л.** Научные основы истории цивилизации / П. Л. Лавров. – СПб. : Изд-во «Знание», 1872. – № 2. – С. 77 – 115.

107. **Лавров, П. Л.** Опыт истории мысли / П. Л. Лавров. – СПб. : Изд-во «Знание», 1875. – Т. 1, Вып. 1. – 161 с.

108. **Лавров, П. Л.** Задачи понимания истории / П. Л. Лавров. – М. : Изд-во М. Ковалевского, 1898. – 371 с.

109. **Лавров, П. Л.** Почва для социальной революции в России / П. Л. Лавров // «Вперед!». Двухнедельное обозрение. 15 февраля 1876 г. – Лондон. – № 27. – С. 65 – 76.

110. **Лавров, П. Л.** Современные учения о нравственности и ее история / П. Л. Лавров. – СПб. : Типография Бусселя, 1903/4. – 217 с.

111. **Лавров, П. Л.** Народники-пропагандисты / П. Л. Лавров. – Л. : Колос, 1925. – 285 с.

112. **Лавров, П. Л.** Избранные сочинения на социально-политические темы : в 8 т. Т. 2 / П. Л. Лавров. – М. : Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934. – 431 с.

113. **Лавров, П. Л.** Избранные сочинения на социально-политические темы : в 8 т. Т. 4 / П. Л. Лавров. – М. : Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1935. – 429 с.

114. **Лавров, П. Л.** Вперед! – наша программа : в 2 т. Т. 1. / П. Л. Лавров // Революционное народничество 70-х годов XIX века. – М.-Л. : Наука, 1964. – С. 21 – 32.
115. **Лавров, П. Л.** Философия и социология : в 2 т. Т. 1 / П. Л. Лавров. – М. : Мысль, 1965. – 752 с.
116. **Лавров, П. Л.** Философия и социология : в 2 т. Т. 2 / П. Л. Лавров. – М. : Мысль, 1965. – 703 с.
117. **Лавров, П. Л.** И. С. Тургенев и развитие русского общества / П. Л. Лавров // Литературное наследство. Т. 76. Тургенев И. С.: новые материалы и исследования. – М. : Наука, 1967. – С. 208 – 233.
118. **Левит, К.** От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века / К. Левит. – СПб : Владимир Даль, 2002. – 672 с.
119. **Левицкий, С. А.** Свобода и ответственность / С. А. Левицкий. – М. : Посев, 2003. – 264 с.
120. **Ленин, В. И.** Полное собрание сочинений : в 56 т. / В. И. Ленин. – М. : Политиздат, 1968. – Т. 17. – 655 с.
121. **Леонтьев, Я. В.** Левозеровское движение: организационные формы и механизмы функционирования : дис. ... д-ра ист. наук / Я. В. Леонтьев. – М., 2009. – 823 с.
122. **Леонтьева, О. Б.** Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв. / О. Б. Леонтьева. – Самара : ООО «Книга», 2011. – 448 с.
123. **Мазурин, Б. В.** Рассказ и раздумья об истории одной толстовской коммуны «Жизнь и труд» / Б. В. Мазурин // Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910 – 1930-е годы. – М. : Книга, 1989. – С. 93 – 206.
124. **Малинин, В. А.** Философия революционного народничества / В. А. Малинин. – М. : Наука, 1972. – 340 с.
125. **Малинин, В. А.** История русского утопического социализма. Вторая половина XIX – начало XX вв. / В. А. Малинин. – М. : Наука, 1991. – 272 с.
126. **Малявин, В. В.** Пространство в китайской цивилизации / В. В. Малявин. – М. : Феория, 2014. – 372 с.
127. **Мархевски, О.** Взгляд из Словакии на изучение философии русского народничества (П. Л. Лавров: дискурс «кабинета» и дискурс «улицы») / О. Мархевски // Философский журнал / Philosophy Journal. – 2021. – Т. 14, № 2. – С. 153 – 166.
128. **Масарик, Т. Г.** Россия и Европа: эссе о духовных течениях в России : в 3 т. / Т. Г. Масарик. – СПб. : РХГИ, 2004. – Т. 2. – 719 с.
129. **Маслин, М. А.** Разноликость и единство русской философии / М. А. Маслин. – СПб. : Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017. – 526 с.

130. **Мауль, В. Я.** Русский бунт как защитный механизм традиционной культуры в переходный период. Т. 6. Культурное наследие: От прошлого к будущему / В. Я. Мауль // *Фундаментальные проблемы культурологии* : сб. ст. по материалам конгресса. – М. : Новый хронограф : Эйдос. 2009. – С. 192 – 202.

131. **Мелешко, Е. Д.** Философия толстовства: идея духовно-мистического миропонимания / Е. Д. Мелешко, А. Ю. Каширин // *Этическая мысль*. – М. : ИФ РАН, 2001. – Вып. 2. – С. 192 – 202.

132. **Мелешко, Е. Д.** Христианская этика Л. Н. Толстого / Е. Д. Мелешко. – М. : Наука, 2006. – 309 с.

133. **Мизес, Л.** Социализм. Экономический и социологический анализ / Л. Мизес. – М. : Catallaxy, 1994. – 416 с.

134. **Мисима, Ю.** Учение Ван Янмина как революционная философия / Ю. Мисима // *Японские писатели – предтечи Новейшего времени*. – М. : Серебряные нити, 2018. – С. 145 – 178.

135. **Михайловский, Н. К.** Сочинения : в 6 т. Т. 1 / Н. К. Михайловский. – Изд. 4-е. – СПб. : Русское богатство, 1906. – VII с. – 970 стб.

136. **Михайловский, Н. К.** Сочинения : в 6 т. Т. 2 / Н. К. Михайловский. – СПб. : Русское богатство, 1896. – 886 стб.

137. **Михайловский, Н. К.** Сочинения : в 6 т. Т. 3 / Н. К. Михайловский. – СПб. : Русское богатство, 1896. – 904 стб.

138. **Михайловский, Н. К.** Сочинения : в 6 т. Т. 4 / Н. К. Михайловский. – СПб. : Русское богатство, 1896. – 1020 стб.

139. **Михайловский, Н. К.** Сочинения : в 6 т. Т. 5 / Н. К. Михайловский. – СПб. : Русское богатство, 1897. – 934 стб.

140. **Михайловский, Н. К.** Сочинения : в 6 т. Т. 6 / Н. К. Михайловский. – СПб. : Русское богатство, 1897. – 1046 стб.

141. **Михайловский, Н. К.** Последние сочинения : в 2 т. Т. 1 / Н. К. Михайловский. – СПб. : Русское богатство, 1905. – 490 с.

142. **Михайловский, Н. К.** Последние сочинения : в 2 т. Т. 2 / Н. К. Михайловский. – СПб. : Русское богатство, 1905. – 504 с.

143. **Михайловский, Н. К.** Революционные статьи / Н. К. Михайловский. – Берлин : Изд. Гуго Штейнца, 1906. – 63 с.

144. **Михайловский, Н. К.** Полное собрание сочинений : в 10 т. Т. 10 / Н. К. Михайловский. – СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1913. – 1154 с.

145. **Могильнер, М.** Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа / М. Могильнер. – М. : Новое литературное обозрение, 1999. – 208 с.

146. **Мокшин, Г. Н.** Идеологи легального народничества о русской интеллигенции / Г. Н. Мокшин. – Воронеж : Научная книга, 2007. – 357 с.
147. **Мокшин, Г. Н.** Легальные народники и проблема государства как субъекта общественных преобразований / Г. Н. Мокшин // Вестник ВГУ. Серия: История. Политология. Социология. – 2009. – № 2. – С. 104 – 109.
148. **Мокшин, Г. Н.** Эволюция идеологии легального народничества в последней трети XIX – начале XX вв. / Г. Н. Мокшин. – Воронеж : Научная книга, 2010. – 299 с.
149. **Мокшин, Г. Н.** Идеи и жизнь «артельного человека» С. Н. Кривенко (1847 – 1906) / Г. Н. Мокшин. – Воронеж : Издательско-полиграфический центр Воронежского государственного университета, 2012. – 196 с.
150. **Мокшин, Г. Н.** Основы культурного народничества И. И. Каблицы (Юзова) / Г. Н. Мокшин // Вестник РУДН. Серия: История России. – 2020. – № 3. – С. 641 – 653.
151. **Морозов, Д. А.** Религиозность и религия в русском революционном народничестве и терроризме в 1870 – 1880-х гг. / Д. А. Морозов // Вестник Томского государственного университета. – 2016. – № 409. – С. 99 – 103.
152. **Морозов, Н. А.** Повести моей жизни: мемуары : в 3 т. Т. 2 / Н. А. Морозов. – М. : АН СССР, 1961. – 704 с.
153. **Овсяннико-Куликовский, Д. Н.** Собрание сочинений : в 9 т. Т. 3 / Д. Н. Овсяннико-Куликовский. – СПб. : Прометей, 1909. – 272 с.
154. **Овсяннико-Куликовский, Д. Н.** Собрание сочинений : в 9 т. Т. 5 / Д. Н. Овсяннико-Куликовский. – СПб. : Прометей, 1909. – IX, 272 с.
155. **Оранский, Н. [Златовратский Н. Н.]** Народный вопрос в нашем обществе и литературе / Н. Оранский // Русское богатство. – 1880. – № 6. – С. 25 – 48.
156. **Осипов, И. Д.** Философия органической демократии М. А. Бакунина / И. Д. Осипов // Вече. – 2014. – № 26. – С. 179 – 187.
157. **Осипова, Э. Ф.** Генри Торо: Очерк творчества / Э. Ф. Осипова. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1985. – 128 с.
158. **Памяти А. И. Герцена.** 18 января 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. – М. : Модест Колеров и Три квадрата, 2005. – С. 118 – 154.
159. **Памяти П. Л. Лаврова.** 8 февраля 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. – М. : Модест Колеров и Три квадрата, 2005. – С. 155 – 189.

160. **Памяти Вл. Соловьева.** 15 августа 1920 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. – М. : Модест Колеров и Три квадрата, 2005. – С. 355 – 384.

161. **Памяти Ф. М. Достоевского.** Октябрь 1921 // Белоус В. Г. Вольфила: 1919 – 1924. Книга первая. Предыстория. Заседания. – М. : Модест Колеров и Три квадрата, 2005. – С. 498 – 800.

162. **Паперно, И.** Семиотика поведения: Николай Чернышевский – человек эпохи реализма / И. Паперно. – М. : Новое литературное обозрение, 1996. – 208 с.

163. **Паперно, И.** Кто, что я? Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах / И. Паперно. – М. : Новое литературное обозрение, 2018. – 232 с.

164. **Петров, Д. С.** Народничество как базовый компонент в процессе генезиса и эволюции политических взглядов Л. Н. Толстого / Д. С. Петров // Изв. Алтайского государственного университета. – 2011. – № 4-2(72). – С. 274 – 277.

165. **Пешехонов, А. В.** На свежую могилу старого народника / А. В. Пешехонов // Русское богатство. – 1911. – № 12. – С. 186 – 190.

166. **Пешехонов, А. В.** Программные вопросы / А. В. Пешехонов. – Пг. : Задруга, 1917. – 81 с.

167. **Пешехонов, А. В.** Родина и эмиграция / А. В. Пешехонов // Воля России. Прага, 1925. – № 7-8. – С. 102 – 128.

168. **Пинтс, П. А.** Проблема личности в социологии Н. К. Михайловского : автореф. дис. ... канд. филос. наук / П. А. Пинтс. – Л., 1974. – 17 с.

169. **Письма, А. И.** Эртеля / А. И. Письма. – М. : Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1909. – XXIV. – 409 с.

170. **Покровский, Н. Е.** Ральф Уолдо Эмерсон: В поисках своей Вселенной / Н. Е. Покровский. – Конкорд : Центр американских исследований в Конкорде, 1995. – 314 с.

171. **Поликарпова, Е. В.** Идеология народничества в России / Е. В. Поликарпова. – М. : Профессиональное образование, 2001. – 234 с.

172. **Полонский, В. П.** Бакунин – яacobинец / В. П. Полонский // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд-во РХГА, 2015. – С. 473 – 495.

173. **Прокудина, Е. К.** Н. К. Михайловский и политическая культура пореформенной интеллигенции / Е. К. Прокудина, А. А. Ширинянц // Н. К. Михайловский: Человек. Мыслитель. Общественный деятель (к 175-летию со дня рождения): сб. науч. тр. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2017. – С. 156 – 168.

174. **Протасова, О. Л.** А. В. Пешехонов: Человек и эпоха / О. Л. Протасова. – М. : РОССПЭН, 2004. – 240 с.

175. **Протасова, О. Л.** Государство, общество, личность в их взаимодействии: взгляд умеренного неонародничества (конец XIX – начало XX в.) / О. Л. Протасова // Манускрипт. – 2019. – № 7. – С. 42 – 48.
176. **Пругавин, А. С.** Значение сектантства в русской народной жизни / А. С. Пругавин // Русская мысль. – 1881. – № 1. – С. 301 – 363.
177. **Пругавин, А. С.** Запросы народа и обязанности интеллигенции в области просвещения и воспитания / А. С. Пругавин. – 2-е изд., знач. доп. – СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1895. – XXIV. – 547 с.
178. **Пругавин, А. С.** О Льве Толстом и о толстовцах. Очерки, воспоминания, материалы / А. С. Пругавин. – М. : Книжный дом «Либроком», 2012. – 344 с.
179. **Пругавин, В. С.** Русская земельная община в трудах ее местных исследователей / В. С. Пругавин. – М. : А. И. Баранов, 1888. – VI. – 299 с.
180. **Раппопорт, Х.** Социальная философия Петра Лаврова / Х. Раппопорт. – СПб. : Издание Б. В. Яковенко, 1906. – 84 с.
181. **Рахманов, В. В.** Л. Н Толстой и «толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов / В. В. Рахманов // Минувшие годы. – 1908. – № 9. – С. 3 – 33.
182. **Революционная журналистика** семидесятых годов. – Ростов н/Д : Донская речь, 1906. – 312 с.
183. **Редфилд, Р.** Народное общество (главы 1–2) / Р. Редфилд // Личность. Культура. Общество. – 2008. – Т. 10, Вып. 5–6 (44–45). – С. 99 – 113.
184. **Редфилд, Р.** Народное общество (продолжение) / Р. Редфилд // Личность. Культура. Общество. – 2009. – Т. 11, Вып. 1 (46–47). – С. 53 – 58.
185. **Ротбард, М.** К новой свободе. Либертарианский манифест / М. Ротбард. – М. : Новое издательство, 2009. – 398 с.
186. **Рублев, Д. И.** Идеи Михаила Бакунина и генезис идей синдикализма в России начала XX века / Д. И. Рублев // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд-во РХГА, 2015. – С. 828 – 842.
187. **Рудницкая, Е. Л.** Русский бланкизм. Петр Ткачев / Е. Л. Рудницкая. – М. : Наука, 1992. – 266 с.
188. **Русанов, Н. С.** «Политика» Н. К. Михайловского / Н. С. Русанов // Былое. – 1907. – № 7. – С. 124 – 139.
189. **Русанов, Н. С.** На родине / Н. С. Русанов. – М. : Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1931. – 352 с.
190. **Рябов, П. В.** Проблема личности в учении П. А. Кропоткина / П. В. Рябов. Вып. 1. Идеи П. А. Кропоткина в философии // Тр. Между-

нар. науч. конф., посвященной 150-летию со дня рождения П. А. Кропоткина. – М., 1995. – С. 156 – 169.

191. **Сажин, Б. Б.** Проблема народных религиозных движений в народничестве А. С. Пругавина (70 – 80-е гг. XIX века) : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Б. Б. Сажин. – М., 2005. – 20 с.

192. **Сапон, В. П.** Проблема триединства революционного народничества: государствоведческий аспект / В. П. Сапон // Вестник ННГУ им. Н. И. Лобачевского. Серия: История, политология, международные отношения. – 2003. – Вып. 1. – С. 19 – 32.

193. **Сеченов, И. М.** Избранные труды / И. М. Сеченов. – М. : Изд-во ВИЭМ, 1935. – 390 с.

194. **Скифы** : сборник. – СПб. : ООО ТД «Современная интеллектуальная книга», 2018. – 700 с.

195. **Соболев, А. В.** Идеи позитивистской социологии в русской философской и общественной мысли 1860 – 1880-х гг. [Электронный ресурс] / А. В. Соболев // Гуманитарные научные исследования. – 2012. – № 12. – URL : <https://human.snauka.ru/2012/12/2104>

196. **Степняк-Кравчинский, С. М.** Подпольная Россия / С. М. Степняк-Кравчинский. – Лондон : Фонд рус. вольн. прессы, 1893. – 191 с.

197. **Ткачев, П. Н.** Казнь тирана и ее последствия / П. Н. Ткачев // Набат. – 1881, 20 июня. – С. 1–2.

198. **Ткачев, П. Н.** Избранные сочинения на социально-политические темы : в 4 т. Т. 3 / П. Н. Ткачев. – М. : Изд-во Всесоюзного общества бывших политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1933. – 501 с.

199. **Ткачев, П. Н.** Избранные сочинения на социально-политические темы : в 7 т. Т. 5 / П. Н. Ткачев. – М. : Изд-во всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1935. – 502 с.

200. **Ткачев, П. Н.** Сочинения : в 2 т. Т. 2 / П. Н. Ткачев. – М. : Мысль, 1976. – 645 с.

201. **Толстой, Л. Н.** Полное собрание сочинений : в 90 т. Т. 34 / Л. Н. Толстой. – М. : ГИХЛ, 1952. – 665 с.

202. **Толстой, Л. Н.** Полное собрание сочинений : в 90 т. Т. 48 / Л. Н. Толстой. – М. : ГИХЛ, 1952. – 539 с.

203. **Толстой, Л. Н.** Полное собрание сочинений : в 90 т. Т. 61 / Л. Н. Толстой. – М. : ГИХЛ, 1953. – 436 с.

204. **Толстой, Л. Н.** Полное собрание сочинений : в 90 т. Т. 63 / Л. Н. Толстой. – М. : ГИХЛ, 1934. – 542 с.

205. **Толстой, Л. Н.** Полное собрание сочинений : в 90 т. Т. 73 / Л. Н. Толстой. – М. : ГИХЛ, 1954. – 432 с.

206. **Троцкий, Л.** Лев Толстой / Л. Троцкий // Из истории русской литературы и журналистики: Ежегодник. – М. : Факультет журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова, 2009. – С. 290 – 316.
207. **Троцкий, Л. Д.** Литература и революция / Л. Троцкий. – М. : Политиздат, 1991. – 400 с.
208. **Тун, А.** История революционных движений в России / А. Тун. – Харьков : Пролетарий, 1924. – 272 с.
209. **Фастовский, В. М.** «Это моя вера!» Религиозно-коннотированная лексика в эго-документах народничества конца 1870-х – начала 1880-х годов / В. М. Фастовский // Неприкосновенный запас. – 2018. – № 1. – С. 52 – 73.
210. **Федчин, В. С.** Социально-антропологические идеи в теоретическом наследии П. Л. Лаврова / В. С. Федчин // Вестник Бурятского государственного университета. Улан-Удэ. Вып. 6а. Философия, социология, политология, культурология. – 2012. – С. 113 – 123.
211. **Фейербах, Л.** Сочинения : в 2 т. Т. 1 / Л. Фейербах. – М. : Наука, 1995. – 502 с.
212. **Фейербах, Л.** Сочинения : в 2 т. Т. 2 / Л. Фейербах. – М. : Наука, 1995. – 425 с.
213. **Фихте, И. Г.** Сочинения : в 2 т. Т. 2 / Фихте И. Г. – СПб. : Мифрил, 1993. – 798 с.
214. **Фокин, С. Л.** Фигуры Достоевского во французской литературе XX века / С. Л. Фокин. – СПб. : РХГА, 2013. – 396 с.
215. **Фурман, Ф. П.** Философские основания дискурсивно-идеологического комплекса народничества: историко-философский анализ / Ф. П. Фурман. – Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гос. гуманитарного ун-та, 2010. – 209 с.
216. **Хазанов, А. М.** Социальные и религиозные основы скифского искусства / А. М. Хазанов, А. И. Шкурко // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. – М. : Наука, 1976. – С. 40 – 51.
217. **Хайек, Ф. А.** Дорога к рабству / Ф. А. Хайек. – М. : Новое издательство, 2005. – 264 с.
218. **Хайек, Ф. А.** Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Ф. А. Хайек. – М. : ИРИСЭН, 2006. – 644 с.
219. **Хорос, В. Г.** Русская история в сравнительном освещении / В. Г. Хорос. – М. : Центр гуманитарного образования, 1996. – 170 с.
220. **Худолеев, А. Н.** Оценки революционной теории П. Н. Ткачева в отечественной историографии 2012 – 2017 гг. / А. Н. Худолеев // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. – 2018. – № 3(54), Ч. 1. – С. 172 – 179.

221. **Цой, И. А.** Критика русского нигилизма 1860-х годов представителями радикального революционного народничества / И. А. Цой // Общественные науки в современном мире: политология, социология, философия, история : сб. ст. по материалам XXXVII Междунар. науч.-практ. конф. – М. : Интернаука, 2020. – № 8(29). – С. 34 – 38.

222. **Червинский, П. П.** Отчего безжизненна наша литература? / П. П. Червинский // Культурное народничество 1870 – 1900-х гг.: хрестоматия. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2016. – С. 14 – 23.

223. **Чернов, В. М.** Крестьянин и рабочий как категории хозяйственного строя / В. М. Чернов // На славном посту (1860 – 1900) : лит. сб., посвященный Н. К. Михайловскому. – СПб. : Литературный фонд, 1900. – С. 156 – 197.

224. **Чернов, В. М.** Этика и политика / В. М. Чернов. – СПб. : [б.и.], 1911. – 86 с.

225. **Чернов, В. М.** Н. К. Михайловский как этический мыслитель / В. М. Чернов // Заветы. – 1914. – № 5. – С. 1 – 46.

226. **Чернов, В. М.** К обоснованию программы партии социалистов-революционеров / В. М. Чернов. – Пг. : Революционная мысль, 1918. – 110 с.

227. **Чернов, В. М.** Рождение революционной России (Февральская революция) / В. М. Чернов. – Париж-Прага-Нью-Йорк : Юбилейный ком. по изданию тр. В. М. Чернова, 1934. – 446 с.

228. **Чернышева, Е. В.** Народническая историография земской интеллигенции // История и историография правого народничества / Е. В. Чернышева. – Воронеж : Истоки, 2014. – С. 67 – 84.

229. **Чернышевский, Н. Г.** Полное собрание сочинений : в 15 т. Т. 5 / Н. Г. Чернышевский. – М. : ГИХЛ, 1950. – 1005 с.

230. **Чернышевский, Н. Г.** Полное собрание сочинений : в 15 т. Т. 7 / Н. Г. Чернышевский. – М. : ГИХЛ, 1950. – 1094 с.

231. **Чернышевский, Н. Г.** Полное собрание сочинений : в 15 т. Т. 8 / Н. Г. Чернышевский. – М. : ГИХЛ, 1950. – 697 с.

232. **Чернышевский, Н. Г.** Полное собрание сочинений : в 15 т. Т. 9 / Н. Г. Чернышевский. – М. : ГИХЛ, 1949. – 1010 с.

233. **Чернышевский, Н. Г.** Полное собрание сочинений : в 15 т. Т. 10 / Н. Г. Чернышевский. – М. : ГИХЛ, 1951. – 1091 с.

234. **Чернышевский, Н. Г.** Полное собрание сочинений : в 15 т. Т. 14 / Н. Г. Чернышевский. – М. : ГИХЛ, 1949. – 899 с.

235. **Чернышевский, Н. Г.** Избранные философские сочинения : в 3 т. Т. 3 / Н. Г. Чернышевский. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1951. – 915 с.

236. **Чернышевский, Н. Г.** Сочинения : в 2 т. Т. 1 / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986. – 805 с.
237. **Шимко, Р. Н.** Аристократический анархизм Л. Н. Толстого / Р. Н. Шимко // Изв. Алтайского государственного университета. – 2003. – № 4. – С. 22 – 24.
238. **Шопенгауэр, А.** Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – М. : Академический проект, 2019. – 567 с.
239. **Шпет, Г. Г.** Антропологизм Лаврова в свете истории философии / Г. Г. Шпет // Лавров П. Л. Статьи, воспоминания, материалы. – Пг. : Колос, 1922. – С. 73 – 138.
240. **Штирнер, М.** Единственный и его собственность / М. Штирнер. – Харьков : Основа, 1994. – 560 с.
241. **Щапов, А. П.** Социально-педагогические условия умственного развития русского народа / А. П. Щапов. – СПб. : Издание Н. П. Полякова, 1870. – 332 с.
242. **Щапов, А. П.** Сочинения : в 3 т. Т. 3. / А. П. Щапов. – СПб. : Издание М. В. Пирожкова, 1908. – СХ, [1], 717, [3] с.
243. **Эйхенбаум, Б. М.** Лев Толстой: исследования. Статьи / Б. М. Эйхенбаум. – СПб. : Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. – 952 с.
244. **Эткинд, А. М.** Народничество и люкритакс: классики филологии о русских сектах / А. М. Эткинд // Лотмановский сборник. – М., 1997. – Вып. 2. – С. 100 – 123.
245. **Эткинд, А. М.** Хлыст: Секты, литература и революция / А. М. Эткинд. – М. : Новое литературное обозрение, 2013. – 644 с.
246. **Юдин, А. И.** Проблема исторического будущего России: социальные идеи П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского / А. И. Юдин. – Тамбов : Изд-во ТГУ им. Г. Р. Державина, 2004. – 372 с.
247. **Юдин, А. И.** Русский радикализм. П. Н. Ткачев / А. И. Юдин // Вестник Тамбовского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2010. № 3(83). – С. 203 – 211.
248. **Юдин, А. И.** П. Л. Лавров о проблеме: интеллигенция и народ, интеллигенция и власть / А. И. Юдин // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2012. № 7. – С. 237 – 242.
249. **Юдин, А. И.** Теория трудящихся Чернышевского / А. И. Юдин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2013. – № 1(27) : в 2-х ч. Ч. I. – С. 214 – 219.
250. **Юзов, И.** Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане / И. Юзов. – СПб. : Типография А. М. Котомина, 1881. – 180 с.

251. **Юнгер, Э.** Стекланные пчелы / Э. Юнгер. – М. : Изд-во «АСТ», 2019. – 224 с.
252. **Юнгер, Э.** Уход в Лес / Э. Юнгер. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2020. – 144 с.
253. **Ядринцев, Н. М.** Народно-областное начало в русской жизни и истории / Н. М. Ядринцев // Сборник избранных статей, стихотворений и фельетонов Н. М. Ядринцева. – Красноярск : Изд-во журн. «Сибирские записки», 1919. – С. 40 – 48.
254. **Billington, J.** Mikhailovsky and Russian Populism / J. Billington // Oxford Clarendon Press. – 1958. – XVI. – 217 p.
255. **Brower, D.** Training the Nihilists: Education and Radicalism in Tsarist Russia / D. Brower. – Ithaca : Cornell University Press, 1975. – 248 p.
256. **Chaly, V.** Kantianism and Anti-Kantianism in Russian Revolutionary Thought / V. Chaly // Con-Textos Kantianos. – 2018. – № 8. – P. 218 – 241.
257. **Febvre, L.** The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century / Febvre L. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1982. – 516 p.
258. **Hildermeier, M.** The Terrorist Strategies of the Socialist-Revolutionary Party in Russia, 1900-14 / M. Hildermeier // Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-century Europe. – N. Y.-Lnd., 1979. – P. 80 – 87.
259. **Kimball, A.** The Russian Past and the Socialist Future in the Thought of Peter Lavrov / A. Kimball // Slavic Review. – 1971. – V. 30, No. 1. – P. 28 – 44.
260. **Maruyama, M.** Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan / M. Maruyama. – N. Y., Tokyo : Princeton University Press, University of Tokyo Press, 1974. – 383 p.
261. **Mathura, E.** Foundations of Sociological Subjectivism: The Social Thought of N. K. Mikhailovsky / E. Mathura. – London : Athena Press, 2004. – 176 p.
262. **Mendel, A.** Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism / A. Mendel. – Cambridge : Harvard University Press, 1961. – 310 p.
263. **Nishitani, K.** The Self-Overcoming of Nihilism / K. Nishitani. – Albany : State University of New York Press, 1990. – XXXII. – 240 p.
264. **Silverman, S.** The Peasant Concept in Anthropology / S. Silverman // Journal of Peasant Studies. – 2008. – No. 7(1). – P. 49 – 69.
265. **Skinner, Q. A.** Third Concept of Liberty / Q. A. Skinner // Proceedings of the British Academy 117. – 2001. – P. 237 – 268.

266. **Tauber, A. I.** Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing / A. I. Tauber. – Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 2001. – 317 p.

267. **Venturi, F.** Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in 19th Century Russia / F. Venturi. – New York : Alfred A. Knopf, 1960. – XXX. – 850 p.

268. **Vucinich, A.** Social Thought in Tsarist Russia / A. Vucinich. – Chicago : University of Chicago Press, 1976. – 294 p.

269. **Walker F. A.** The Morality of Revolution in Pyotr Lavrovich Lavrov // The Slavonic and East European Review. – 1962. – V. 41, No. 96. – P. 196 – 207.

270. **Walker, F. A.** P. L. Lavrov's Concept of the Party / F. A. Walker // The Western Political Quarterly. – 1966. – V. 19, No. 2. – P. 235 – 250.

271. **Weeks, A. L.** The First Bolshevik. A Political Biography of Peter Tkachev / A. L. Weeks. – N. Y. : New York University Press, 1968. – 219 p.

272. **Wolf, E. R.** Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion / E. R. Wolf // American Anthropologist 57. – 1955. – No. 3. – P. 452 – 471.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1. ПРОБЛЕМА ОСВОБОЖДЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО НАРОДНИЧЕСТВА	5
1.1. ПРАВСТВЕННОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ	5
1.2. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ	19
1.3. ПОЛИТИЧЕСКОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ	27
2. АНТРОПОЛОГИЯ РУССКОГО НАРОДНИЧЕСТВА: В ПОИСКАХ ИДЕАЛА ЛИЧНОСТИ	42
2.1. ОТ НИГИЛИСТА К НАРОДНИКУ. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ М. А. БАКУНИНА	42
2.2. ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ П. Л. ЛАВРОВА	55
2.3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ Н. К. МИХАЙЛОВСКОГО	68
2.4. КРЕСТЬЯНИН КАК ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП	93
3. АНТРОПОЛОГИЯ РУССКОГО НАРОДНИЧЕСТВА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА	113
3.1. НЕОНАРОДНИКИ О ПРОБЛЕМЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИДЕАЛА	113
3.2. «СКИФСТВО» И ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИДЕАЛА	121
3.3. АНТРОПОЛОГИЯ НАРОДНИЧЕСТВА В ОЦЕНКАХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ВОЛЬНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АССОЦИАЦИИ	129
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	137
СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	140

Научное издание

ВЯЗИНКИН Алексей Юрьевич

**ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО
ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ
РУССКОГО НАРОДНИЧЕСТВА**

Монография

Редактирование И. В. Калистратовой
Графический и мультимедийный дизайнер Т. Ю. Зотова

ISBN 978-5-8265-2675-0



9 785826 526750

Подписано в печать 20.11.2023.

Дата выхода в свет 04.12.2023

Формат 60 × 84 / 16. 10 печ. л.

Тираж 400 экз. (1-й з-д 32) Заказ № 32

Издательский центр ФГБОУ ВО «ТГТУ»
392000, г. Тамбов, ул. Советская, д. 106, к. 14.
Телефон (4752) 63-81-08.
E-mail: izdatelstvo@tstu.ru

Отпечатано в типографии ФГБОУ ВО «ТГТУ»
392008, г. Тамбов, ул. Мичуринская, д. 112А
E-mail: tipo_tstu68@mail.ru